

## Capítulo P3

### Costa do Noroeste

<a href="#">Página inicial</a>	<a href="#">Lista das áreas</a>
--------------------------------	---------------------------------

Esta área se estende ao longo do apêndice que o Alasca projeta para o sul, prolonga-se pela costa da província canadense da Colúmbia Britânica e dos estados norte-americanos de Washington e Oregon até o norte da Califórnia. Em outras palavras, desde a baía de Yakutat, no Alasca, até o cabo Mendocino, na Califórnia. Os dois terços setentrionais desse trecho constituem uma costa muito recortada, com muitas ilhas, a maior das quais Vancouver, apertada entre as montanhas das cadeias Costeira e Cascade e o oceano Pacífico. Apesar da alta latitude, essa faixa mais recortada goza de uma temperatura mais amena do que se poderia esperar, por ser alcançada pelas águas aquecidas da corrente do Japão (tal como no Atlântico a corrente do Golfo aquece os países do norte da Europa). Chuvas abundantes favorecem o desenvolvimento de uma densa vegetação florestal.

A área oferece muitos recursos alimentares, a começar pelos peixes, dentre os quais se destacam o salmão (cinco espécies), o hipoglossos, o bacalhau, o arenque, o eperlano, o peixe-vela. Também oferece uma enorme quantidade de moluscos comestíveis. São numerosos os mamíferos marinhos: a foca, o leão-marinho, a lontra-marinha, a toninha, a baleia. A floresta oferece várias madeiras: pinheiros, vários tipos de abeto, cedros vermelho e amarelo, teixo, carvalho, bordo, amieiro e, mais para o sul, a sequóia. É possível colher uma grande variedade de bagas. Dentre os animais terrestres se contam o veado, o alce, o cabrito montês, o lobo, o urso preto e o cinzento, a suçuarana, o esquilo, mais de um tipo de marta, a lontra, e, mais para o interior, o caribu e outro tipo de alce.

Com tão grande riqueza de recursos, os indígenas da região não sentiam necessidade de exercer a atividade agrícola, que era também desestimulada pelo relevo extremamente acidentado. Este mesmo fator punha a caça em segundo plano, tendo a primazia a atividade pesqueira.

### Os povos do Noroeste

Quando da chegada dos europeus, os povos do Noroeste assim estavam distribuídos, de norte para sul. Os tlingit ocupavam na costa do Alasca, desde a baía Yakutat até o cabo Fox. Os haidas habitavam o sul da ilha do Príncipe de Gales, no Alasca, e as ilhas da Rainha Carlota, no Canadá. Os tsimshian estavam na costa canadense, junto às desembocaduras dos rios Nass e Skena e nas ilhas vizinhas. Os kwakiutl moravam nos canais Gardner e Douglas e no Rivers Inlet. Os bella coola habitavam o alto dos canais Dean e Burke e o baixo rio Bella Coola, também na costa canadense. Os kwakiutl meridionais ocupavam ambos os lados do estreito da Rainha Carlota, que separa o norte da ilha Vancouver do continente. Os Nootka habitavam ambos os lados do estreito Juan de Fuca, ou seja, o sudoeste da mesma ilha de Vancouver, e a margem da península Olímpica, cuja ponta voltada para noroeste é o cabo Flattery, no estado norte-americano de Washington. Os salish costeiros ocupavam

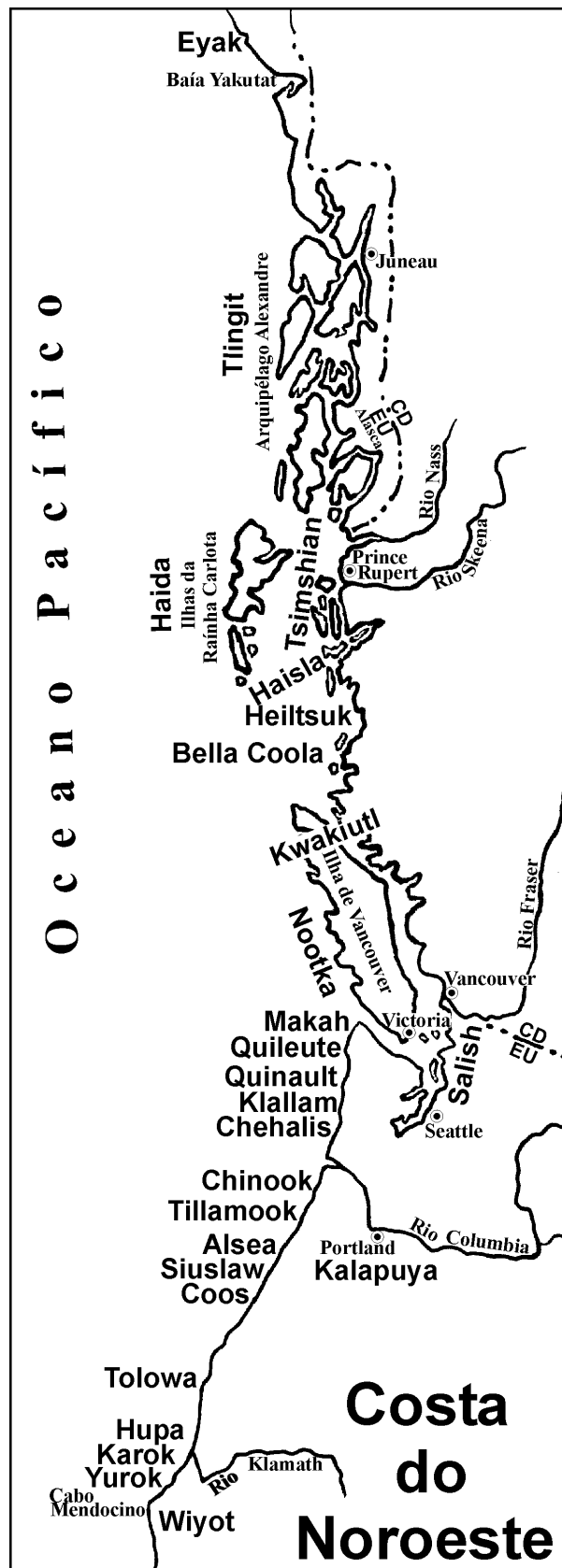
o lado continental do estreito da Georgia, que o separa da ilha de Vancouver, o contorno do estreito Puget (reentrância do estado de Washington onde está a atual cidade de Seattle), boa parte da península Olímpica e o litoral de Washington até a foz do rio Colúmbia, habitada pelos chinook. Um ramo dos salish estava também mais ao sul, no estado do Oregon. Daí para o sul vários grupos se extinguíram no contato com os brancos, até chegar-se aos Yurok, Hupa e Karok, que constituem exemplos da transição entre a área cultural do Noroeste com a da Califórnia (Drucker, 1967, pp. 296-302).

## **Organização social e política**

As aldeias dos povos do Noroeste, ocupadas sobretudo no inverno, ficavam ao longo da costa, no continente ou nas ilhas, e eram formadas por grandes casas retangulares de madeira, de duas águas, cada qual habitada por várias famílias elementares. Dada a riqueza florestal da região, não somente as casas, mas numerosos artefatos eram confeccionados com madeira, inclusive dando lugar a elaboradas peças artísticas, entalhadas em baixo relevo ou em vulto, de que são exemplo os conhecidos postes totêmicos. As casas dos salish costeiros, mais compridas, tinham teto de somente uma aba. E as dos grupos que faziam a transição com a área da Califórnia eram menores, uma para cada família.

No norte havia divisão em clãs matrilineares, distribuídos em metades. No centro, não ocorria a linearidade e os grupos de parentes se formavam segundo relações cognáticas, ou seja, conforme as diferentes linhas. Abraham Rosman e Paula Rubel (1986) defendem a idéia de que os grupos cognáticos dos kwakiutl, nootka e bella coola resultariam da transformação de parentelas bilaterais, provenientes da área vizinha interior do Platô, como as dos lillooet e dos thompson, que, ao chegarem à borda do oceano, com mais recursos, aumentaram sua população e formaram grandes vilas. Nomes, brasões e emblemas totêmicos passaram a ser associados a grupos mais do que a indivíduos. Idéia semelhante já haviam defendido em um artigo anterior (Rubel & Rosman, 1983) com relação aos povos mais setentrionais (Tlingit, Haida e Tsimshian), fazendo derivar sua organização em clãs e metades matrilineares de uma transformação da organização social dos atabascos da vizinha área Mackenzie-Yukon.

**A “casa” como construção sociopolítica.** Lévi-Strauss, na segunda das “excursões” que acrescenta a seu volume *La Voie des Masques*, discute as dificuldades encontradas por Boas ao longo de seus textos para identificar uma regra de descendência entre os kwakiutl e chega à conclusão de que entre eles não haveria mesmo grupos unilineares como clãs e nem descendência patri ou matrilinear, mas sim uma instituição a que ele chama de “casa” (*maison*), que seria “uma pessoa moral detentora de um domínio de bens tanto materiais quanto imateriais, perpetuando-se pela transmissão de seu nome, de sua fortuna e de seus títulos em linha real ou fictícia, tida por legítima sob a única condição de que essa continuidade possa se exprimir na linguagem do parentesco ou da aliança e, no mais das vezes, das duas juntas” (Lévi-Strauss, 1979, p. 177). Seria uma instituição semelhante à que vigoraria entre a nobreza europeia medieval.



Um cacicado salish costeiro do passado. Kenneth Tollefson (1987) considera insustentável a admissão de alguns pesquisadores de que na Costa Noroeste não haveria

unidade política mais ampla que a aldeia. Considera isso como uma projeção para o passado da situação atual dos índios da região, após terem sido obrigados a entregar a maior parte de suas terras aos brancos e serem recolhidos a reservas. Para demonstrar a existência, no passado, de unidades políticas mais amplas e complexas, Tollefson examina as informações referentes ao sistema político de Snoqualmie (hoje nome de um rio cujas águas fluem para o estreito Puget, no noroeste do estado de Washington), um cacicado que, a julgar pela localização, seria formado por salish costeiros. Esse sistema conteria três níveis: a aldeia, o distrito e o cacicado.

Cada aldeia seria constituída por uma ou mais casas grandes. Cada casa abrigaria até umas vinte famílias, que teriam um líder e um conselho de anciãos, que fariam a supervisão das expedições de caça, propostas de casamento, participação em potlatch e problemas interfamiliares. O líder, que teria o direito de esculpir a imagem de seu espírito guardião no poste da casa, gerenciaria os recursos territoriais do grupo e os estoques alimentares. Os exemplos conhecidos de aldeias variavam desde aquela constituída de uma única casa até a que tinha dezoito. A aldeia era dirigida pelo chefe de casa mais influente e rico. Ele com os demais chefes de casas constituíam um conselho de aldeia, que atuava na administração interna e nas relações com outras aldeias. Cada aldeia procurava ter sua casa de potlatch (pp. 123-4).

Havia quatro distritos, cada qual constituído pelas aldeias de uma mesma área de drenagem. Um deles seria o central e com funções diplomáticas; os outros três, encarregados da defesa de pontos estratégicos do cacicado. Cada distrito seria dirigido por um parente do chefe geral do cacicado (pp. 124-5).

Em meados do século XIX, o cacicado de Snoqualmie era dirigido por um chefe chamado Pat Kanim, ligado pelo casamento a outros cacicados vizinhos, com muitos escravos que punha a trabalhar na coleta de vegetais silvestres e até no cultivo, ou na reconstrução de aldeias destruídas por inimigos. O cacicado também preparava jovens para a defesa, uma vez que expedições de outros indígenas vinham do norte para fazer escravos. Pat Kanim também era xamã e tinha como espírito protetor o cabrito montês. Tinha ainda a hegemonia sobre povos vizinhos, a ponto de lhes proibir a confecção de pontas de flechas, como medida defensiva (pp. 125-8).

Apesar do domínio dos brancos e das modificações e controle a que teve de se submeter o cacicado, algo do mesmo ainda existia em 1986, quando um novo chefe e quatro sub-chefes foram eleitos (p. 133).

**Articulação entre os salish costeiros do presente.** O artigo de Wayne Suttles (1963) trata de um problema semelhante, mas voltado para os tempos atuais. Não quer demonstrar que havia unidades ou redes políticas maiores que a aldeia no passado, embora o admita. Seu propósito é mostrar que, embora o domínio dos brancos tenha desagregado as grandes unidades políticas dos indígenas, separando-os em pequenas reservas onde as unidades mais inclusivas parecem ser as aldeias, estas estão articuladas ou perpassadas por redes de relações mais amplas, que constituiriam como que as comunidades. De certo modo, o espaço geográfico que cai na atenção deste artigo engloba ou tangencia o abordado no artigo anterior (p. 521), pois trata dos salish costeiros, desde o baixo curso do rio Fraser, as margens meridionais do estreito da Georgia e setentrionais do estreito Juan de Fuca e o noroeste do estado de Washington (ou melhor, a extremidade da ilha de Vancouver voltada para sudeste e o contorno fronteiro do continente). Lembra ainda que, no passado pré-branco, essa área formava um continuum social. Levando em conta a residência de inverno, era possível distinguir

quatro níveis de unidades: as famílias, cada qual num compartimento de uma casa de tábuas de cedro, mantendo sua economia doméstica; o conjunto das famílias de cada casa, relacionadas entre si por homens ou mulheres, que cooperavam como anfitriãs de festas e outras cerimônias; as aldeias constituídas por grupos de tais casas, ao longo de um trecho de praia marítima ou margem fluvial, partilhando um nome comum e identificação com um território; as tribos, compostas de várias aldeias, dispostas sucessivamente nessas praias ou margens, com nome, língua, métodos de subsistência e procedimentos cerimoniais comuns. Além desses grupos residenciais, havia os grupos de parentesco, não-estranques, não localizados e detentores de propriedade. Eram estes grupos ou seus chefes que possuíam os mais importantes direitos cerimoniais e os recursos naturais mais produtivos. E havia ainda outros grupos, não residenciais nem de parentesco, que participavam durante o ciclo anual de atividades de subsistência ou cerimoniais. Os casamentos frequentemente se faziam entre aldeias diferentes, e o casal geralmente ia morar com os parentes do marido, mas não raro ia residir com os da esposa. Os acampamentos de pescaria do verão não raro incluíam famílias de várias aldeias de inverno (pp. 513-4).

A descrição dos quatro tipos de grupos residenciais, cada um mais inclusivo que o outro, feita por Suttles, lembra as unidades do sistema político de Snoqualmie, apresentada por Tollefson, porém com uma diferença. Aquele nega a existência de chefes ou conselhos de aldeia. A liderança se exercia segundo propósitos específicos, consideradas as habilidades, direitos de propriedade e poderes sobre-humanos. Conflitos internos à aldeia geralmente se resolviam pela retirada de uma das facções (pp. 513-4).

Mas o que Suttles quer mostrar são os eventos que, na atualidade, isto é, nos meados do século XX, proporcionam os encontros entre indígenas de diferentes reservas ou mesmo da cidade de Seattle, como que a constituir uma comunidade mais ampla que as aldeias. Focaliza três instituições: as danças de inverno, os eventos esportivos de verão e a Igreja Shaker.

As danças de inverno se realizam em locais do sudeste da ilha de Vancouver ou no continente, entre os rios Fraser e Skagit. Nessas reuniões os dançarinos são possuídos e entoam os cantos que aprenderam a controlar como novos dançarinos no seu ritual de iniciação. Existem na área várias centenas deles. No inverno de 1962 havia 26 novos dançarinos. Sua iniciação leva quatro dias, durante os quais são ajudados por cerca de uma dúzia de pessoas mais experientes, e no restante da estação dançam todas as vezes em que houver oportunidade. A cerimônia se faz numa “casa de fumar” ou “casa grande”, construída mais ou menos no estilo das antigas casas de moradia. O novo dançarino deve ficar na casa durante todo o resto da estação. Além das pequenas danças, realizadas pelos novos dançarinos quase todas as noites, há também as grandes danças, para as quais são convidados todos os da ilha, ou todos os da faixa continental fronteira, ou ainda todos de ambos os lados do estreito. São patrocinadas por uma ou duas famílias, ou por todo um grupo local ou reserva. Os dançarinos atuam possuídos. Durante as danças se conferem nomes hereditários, mostram-se retratos e outras lembranças dos mortos, corrigem-se faltas que envergonham, e para cada um desses propósitos há discursos, exercício de privilégios hereditários, como o uso de máscaras e chocalho, e doação de “riqueza”. As famílias dos novos dançarinos pagam pelo seu reconhecimento e pela ajuda dada pelos antigos. Tanto no continente quanto na ilha se serve uma refeição por ocasião das danças, e nesta ainda se faz uma distribuição de açúcar, coisa de dez sacos de cem libras (o que dá um total de cerca de 450 kg), quando toda a área é convidada. No ano de 1962 houve doze grandes danças em nove lugares

diferentes, geralmente aos sábados à noite, por três meses. As grandes danças combinam aspectos da antiga dança do espírito guardião, que se fazia no inverno, com outros do potlatch, que tinha lugar no verão. Se no passado a dança estava relacionada a uma exitosa busca de uma visão, fonte da habilidade na caça, entalhe em madeira, tecelagem ou luta, hoje os dançarinos são pescadores comerciais, enlatadores de conservas, madeireiros, donas de casa e pessoas dependentes da assistência governamental. Seus cânticos não têm mais relação com seus papéis profissionais. Mesmo assim, dançam possuídos. Nessas reuniões se ouvem quatro línguas da família salish (pp. 517-21).

As corridas de canoas se fazem em maio e junho, nos fins de semana. Realizam-se em um número menor de locais do que as danças de inverno, devido aos requisitos a serem atendidos pelo esporte, mas as tripulações e espectadores são oriundos da mesma área associada às danças, até um pouco mais extensa. Às vezes abrigam algum comércio, como venda de refrigerantes e até danças para espectadores não-índios, em que os dançarinos procuram adaptar-se à idéia de índio que fazem os brancos e por isso se vestem à moda dos índios das Planícies. De qualquer modo, essas regatas também partilham de alguns aspectos dos antigos potlatch, que davam oportunidade a esportes, jogos e pic-nics. Além disso, certos líderes nelas repetem seus discursos feitos nas danças de inverno (pp. 518 e 521-2). Mais abaixo voltarei a me referir aos festivais de verão e sua relação com a identidade indígena.

O culto Shaker, que teve sua origem no estreito Puget na década de 1880, difundiu-se pela área por volta de 1910, mas na atualidade tem menos importância. Seus líderes, tanto os da ilha como os do continente, fazem reuniões a cada semana, onde há igrejas do culto. Embora reunindo menos participantes que as danças de inverno e as regatas, também alcançam indígenas que estão mais para o sul, como os yakimas (p. 522), da área do Platô.

**O chefe e a baleia na simbologia nootka.** Michael Harkin (1998) examina o pensamento político dos nootka, da costa ocidental da ilha de Vancouver. Os nootka ou nuu-chah-nulth estão organizados atualmente num conselho tribal com representantes de vinte bandos locais.

Quando os europeus começaram a frequentar a Costa do Noroeste, os nootka eram os únicos a fazer a caça da baleia. Usavam para tanto grandes canoas, arpões articulados e bóias de couro de foca. Ainda que o abate anual de umas poucas baleias constituísse uma importante contribuição alimentar para uma aldeia, essa atividade era altamente perigosa, sobretudo golpear com lanças uma baleia já ferida ou costurar a boca da baleia já morta para evitar que sua carcaça naufragasse. Como outros povos do Noroeste, contavam com muitos outros recursos alimentares, dentre os quais o salmão, que depois de seco e estocado constituía o principal alimento de inverno. As diferentes atividades anuais produziam um movimento de transumância: na primavera deslocavam-se para as praias e ilhas externas; no outono, para os canais (quicá fiordes) mais protegidos (p. 317).

Esses recursos eram explorados com o apoio de um significativo número de escravos. Os nootka, homens livres, se dividiam em duas camadas: os chefes (chefes de aldeia e seus parentes clânicos mais próximos) e os comuns. Os chefes eram proprietários de todos os recursos, inclusive as baleias e outros elementos que dessem à praia. A exploração de outros recursos pelos comuns, como o salmão, dependia das

disposições do chefe. A caça da baleia era privilégio do chefe, que sempre a liderava. Só ele podia fazer os rituais de que dependia o sucesso da caçada (p. 317-8).

Envolvidos no comércio de peles desde o século XVIII, os nootka foram pouco a pouco perdendo a soberania. Em 1795 os espanhóis deixaram Vancouver e os britânicos e norte-americanos dominaram esse comércio. Em 1849 Vancouver tornou-se colônia britânica. Em 1871, a Colúmbia Britânica (que inclui Vancouver) passou a província do Canadá. E assim os nootka foram se submetendo às instituições políticas e legais britânicas, à ação missionária (1875), à educação pública monolíngue (em inglês), à proibição do potlatch, ainda que nas aldeias mais remotas este e a língua indígena persistissem. Mas as décadas de 1960 e 1970 assistiram a um renascimento cultural e a um movimento político que resultou na criação, em 1978, do Conselho Tribal Nuuchah-nulth. Atualmente potlatch e festas são comuns, a arte nativa alcança preços altos, e atraem turistas. Nos anos 1990 os nootkas, ambientalistas e turistas fizeram forte oposição ao plano de desmatamento do canal Clayoquot, conseguindo desativá-lo, assim contribuindo para o desenvolvimento de novas atitudes para com os territórios indígenas tradicionais (p. 318-9 e 329).

Nesse artigo, Harkin, pela análise de uma narrativa mítica, tenciona oferecer uma contribuição sobre a filosofia política dos nootka como alternativa à discussão, por outros pesquisadores, da existência ou não uma confederação no passado. Não pretendo aqui resumir a análise de Harkin, mas chamar a atenção para algumas qualidades que se esperavam do chefe, como a generosidade. Por sua parte, ele esperava para si o respeito, que também era devido às observâncias a que devia se ater em ocasiões rituais, quanto ao banho, à abstinência sexual e ao alimento, e a qualidades que devia desenvolver, como a disciplina. A posição do chefe era análoga à da própria baleia, que seria um símbolo multivalente. Representaria o chefe, com seu poder de salvar a comunidade de um período de fome, mas também de lhe causar mortes. Representaria também a sociedade, ou melhor, a população de uma vila e das convidadas que pudessem vir a ser alimentadas pela festa do banqueteamento de uma baleia, que na impossibilidade de conservação tinha de ser totalmente consumida. Das aldeias mais afastadas vinham somente os chefes convidados, que seriam os aliados. Assim, o consumo da baleia marcava o âmbito de influência de um chefe. Chefes de poder desmedido (contrário ao próprio ideal político dos nootka), que alcançava ainda mais longe, dando a impressão de existência de confederações, parecem ser aqueles apoiados no comércio de peles dos séculos XVIII e XIX (pp. 324-8).

**A aristocracia tlingit e os cuidados corporais.** Sergei Kan (1989) aborda a questão da fonte de poder da camada aristocrática, no caso a dos tlingit. O número da revista em que publica seu artigo constitui uma homenagem Irving Goldman, que, além de estudar indígenas da Costa Noroeste da América do Norte, também fez pesquisa na América do Sul, com os cubeus, do alto rio Negro, que vivem de um e de outro lado da fronteira Brasil-Colômbia. Pois bem, Irving Goldman havia demonstrado que os aristocratas kwakiutl possuíam poderes próximos aos xamânicos. Esses poderes, que eles podiam ostentar em ocasiões cerimoniais, inclusive nos potlatch, permitia-lhes intermediar entre os seres sobrenaturais e as pessoas comuns, davam legitimidade ao controle que exerciam sobre os vários artefatos sagrados e às prerrogativas possuídas coletivamente por seus grupos de parentesco, como brasões, nomes, áreas de subsistência, locais de casas e outros (p. 81). Sergei Kan, entretanto, vai mostrar que, diferentemente dos kwakiutl, entre os tlingit o que distinguia os aristocratas do restante da população era a qualidade de seus corpos, especialmente sua maior pureza (p. 81-2).

Kan aponta então os cuidados tomados pelos tlingit em geral para com o desenvolvimento do corpo e como tais cuidados eram redobrados no caso dos aristocratas.

A sociedade tlingit dividia-se em metades, que incluíam clãs matrilineares e exogâmicos, os quais por sua vez se dividiam em linhagens. Cada clã possuía áreas de produção de alimentos e propriedades simbólicas, como brasões, cânticos míticos, danças, nomes e títulos hereditários, entre outros. Cada linhagem se identificava com uma casa de inverno, e detinha uma parcela das propriedades tangíveis e intangíveis possuídas pelo clã que a incluía. Os critérios que definiam alguém como aristocrata eram a posição e a riqueza de seus pais, especialmente a mãe, o número e a dimensão dos potlatch patrocinados por eles em sua honra, seu casamento com pessoa de posição igual ou superior, e seu desempenho naquelas atividades que geravam riqueza de modo a habilitá-lo a dar seus próprios potlatch ou participar ativamente daqueles realizados pelos seus parentes matrilineares. Por conseguinte, de seu desempenho dependia sua ascensão ou declínio dentro da camada aristocrática. As linhagens (que nucleavam as casas) estavam ordenadas segundo seu prestígio dentro do clã. Não havia chefes de aldeia ou tribais, mas o líder do clã de mais prestígio tinha ascendência sobre os outros. Os chefes de clãs e linhagens não possuíam, mas sim custodiavam as propriedades, materiais ou não, de seus clãs e linhagens e supervisionavam o uso de suas áreas de subsistência, assim como o comércio com outros tlingit ou estranhos, além de liderar as ações bélicas (pp. 82-3).

Para os tlingit, os ossos seriam um dos mais importantes componentes do seu modelo de pessoa. O endurecimento dos ossos à medida do crescimento corporal seria um indicador de maturidade. Com seus cuidados rituais procuravam fazer o corpo mais pesado, mais seco e mais duro. Para ganharem mais pureza, periodicamente jejuavam, abstinham-se de sexo, tomavam banhos nas águas frias do mar, bebiam água salgada e esfregavam o corpo com pedras especiais. A pedra era o símbolo perfeito da dureza, da secura e do peso, e por isso vários tipos de rocha eram utilizados em diferentes situações rituais. E também da imortalidade, pois, como conta o mito, os homens são mortais porque o Corvo não conseguiu fazê-los de pedra. Além disso, os tlingit davam grande importância ao controle sobre o corpo, na contenção das palavras, da expressão emocional, inclusive a facial, na moderação perante os alimentos, na consciência da etiqueta, no respeito aos superiores (pp. 83-7). Todos esses cuidados, mantidos com muito mais zelo e intensidade pelos aristocratas, faziam-nos bem diferentes dos homens comuns, tornando-os até resistentes à bruxaria (p. 89).

## Potlatch

Na Costa do Noroeste o potlatch foi a instituição que talvez tenha mais despertado a atenção dos etnólogos, que dele elaboraram diferentes interpretações. Disponíveis em português há pelo menos dois textos que o abordam. Um deles é o verbete “Potlatch” de Homer Barnett, publicado em 1986 no *Dicionário de Ciências Sociais* da Fundação Getúlio Vargas, em que provavelmente resume a argumentação de um artigo seu de 1938. Embora ainda hoje se ofereçam potlatch em versões mais modernas e mais modestas, os autores geralmente apresentam e discutem o modo como era realizado quando os povos indígenas da Costa Noroeste ainda não estavam de todo submetidos aos domínios dos brancos. O potlatch era então um complexo de atividades, constituído por festas, danças, representações dramáticas, proclamações públicas, tendo por clímax a distribuição, e até mesmo destruição, dos bens que o anfitrião para isso reunira por



meio de economia, doação ou empréstimo. Com tais bens, em parte presentes, em parte pagamentos, o anfitrião buscava o apoio dos convidados para a proclamação que então estava fazendo. A proclamação, em benefício do anfitrião e de seus parentes próximos, informava oficialmente os convidados sobre a elevação a um novo status. Desse modo validavam-se reivindicações de poder e privilégio relacionadas a nascimentos, mortes, casamentos, iniciação em ordens cerimoniais e sociedades secretas. Títulos e nomes históricos assim reivindicados implicavam em direitos e benefícios. Potlatch para recuperar o status abalado por uma humilhação ou por um período de escravidão também se fazia, sem dizer daqueles que, disputando superioridade hierárquica ou revidando insultos, ofereciam ao rival ou destruíam diante dele enorme quantidade de bens, desafiando-o a superá-lo. Cada convidado, aquinhado com bens de acordo com a estimativa de seu valor social feita pelo anfitrião, tinha de retribuí-los de modo equivalente ou superior quando viesse a desempenhar o papel de anfitrião. Barnett discorda da interpretação do potlatch como empréstimo a juros feita por Franz Boas, a não ser que este se refira aos kwakiutl meridionais. Embora o empréstimo a juros fosse conhecido dos povos da Costa Noroeste, a ele recorria o anfitrião somente quando acumulava os bens a serem oferecidos no potlatch. Mas, durante a sua realização, os bens distribuídos aos convidados eram presentes, dádivas.

O outro texto disponível em português é o “Ensaio sobre a dádiva”, de Marcel Mauss (2003). No capítulo II, item III, desse ensaio (cuja publicação original em francês é de 1923/1924), o potlatch é analisado detalhadamente segundo a bibliografia disponível na época. Dentre as traduções do termo “potlatch”, palavra de origem chinook que significaria “alimentar”, “consumir” ou “dádiva”, Mauss parece preferir a última. Instituição importante na argumentação de Mauss relativa aos princípios que regem o intercâmbio de bens nas sociedades arcaicas (as obrigações de dar, de receber e de retribuir), o potlatch é tomado por ele como um exemplo do que considerava como “sistema de prestações totais”.

Ao contrário de Mauss, que insere o potlatch numa categoria de fenômenos sociais para os quais oferece uma interpretação mais geral, outros autores têm se proposto a examinar um aspecto do potlatch ou o modo de realizá-lo de um povo particular, propondo às vezes interpretações de âmbito mais limitado. Nesse sentido, é interessante a leitura do texto de Helen Codere (1967), que, criticando o destaque dado por certos autores à megalomania, paranóia, intensa rivalidade nos potlatch como os dos kwakiutl, dirige a atenção do leitor para os potlatch jocosos, bufos, realizados pelo mesmo povo. Um artigo de Sally Snyder (1975), apoiado em etnografia dos skagit, um ramo dos salish costeiros, relaciona as dádivas no potlatch a atitudes religiosas referentes aos alimentos. O interessante desse artigo é o breve apanhado que faz das distintas interpretações do potlatch feitas por diferentes pesquisadores (pp. 150-4). Por sua vez, Kenneth Tollefson (1995), com base na etnografia tlingit, defende o caráter primariamente político do potlatch.

## **Arte, sociedade e cosmologia**

Das áreas culturais da América do Norte, a Costa do Noroeste é a que mais conta com textos disponíveis em português, graças a traduções de obras de dois autores: Claude Lévi-Strauss e Franz Boas.

Só recentemente os trabalhos de Boas começaram a merecer a atenção das editoras brasileiras, mas a tradução de mais interesse para esta área foi publicada em

Portugal em 1996. Trata-se de *Primitive Art*, que tem todo o seu 6º capítulo (Boas, 1955, pp. 183-298) dedicado à arte da Costa do Noroeste. Num texto fartamente ilustrado, com desenhos de peças ou detalhes em quase todas as páginas, Boas descreve cuidadosamente pinturas corporais, tatuagens, entalhes em madeira, desde cabos de conchas até postes de casas e de aldeia, conhecidos como totêmicos, gravações em pratos de ardósia e braceletes de prata, colchas tecidas com entrecasca de cedro ou lã de cabrito montês, pinturas de frontais de casas, pinturas e entalhes em caixas de madeira, entalhes em conchas de chifre, entalhes em bordunas de ossos de baleia, cestos, chapéus trançados com raízes de abeto. Interessa a Boas sobretudo a identificação dos animais nas pinturas e entalhes elaborados segundo o estilo simbólico masculino, que têm seus corpos desdobrados, partes repetidas, detalhes ampliados, num esforço de nada deixar em branco na superfície trabalhada. E também os motivos do estilo formal feminino, aplicados ao trançado, tecelagem e bordado.

Já o interesse de Lévi-Strauss pela arte da Costa do Noroeste está em relacioná-la com a organização social e a cosmologia, como mostra o artigo que reproduziu como 13º capítulo de sua *Anthropologie Structurale* (1958). Usando os exemplos dos índios cadiuéis, de Mato Grosso do Sul, da Costa Noroeste da América do Norte, dos maoris da Nova Zelândia e da China arcaica, ele relaciona as representações em que se deforma a base (no caso, o rosto ou o corpo humano) para não se deformar a figura sobre ela pintada ou gravada, como que opondo dois perfis, em vez de uma apresentação frontal, com as sociedades hierarquizadas.

Em *La Voie des Masques*, Lévi-Strauss (1979) contrapõe duas máscaras, *swaihwé* e *dzonokwa*. A primeira, de origem salish, difundida entre os kwakiutl; a segunda, destes últimos. A máscara *swaihwé* tem olhos moldados em cilindros projetados para fora, seu nariz corresponde a um bico de ave, senão a cabeça da própria ave, tem uma enorme língua caída para fora, é guarnecida de penas brancas. Contrasta com a máscara *dzonokwa*, que tem olhos profundos, bochechas côncavas, lábios em baixo relevo contornando pequena boca semi-aberta, sem a língua projetada, de cor escura e guarnecida de pelos. As duas máscaras, vinculadas a personagens da mitologia da Costa Noroeste e do vizinho Platô, conduzem Lévi-Strauss por um longo percurso, demasiado complexo para reproduzir aqui, que nelas vê relações com o potlatch, as prestações matrimoniais, chegando mesmo a apontar o contorno da máscara *swaihwé* com a forma das valiosas placas de cobre dadas como presentes ou atiradas ao mar nos potlatch.

Uma tentativa de relacionar mitologia, cosmologia, representação de identidades e transformação entre chefe do grupo doméstico ou da aldeia e animal protetor, nos brasões, caixas, postes totêmicos, cetros e mantos, é feita num artigo breve e muito condensado de Stanley Walens (1982).

## **Modos conflitantes de considerar o corpo**

Apesar de estarem no estado da Califórnia, próximos do oceano, do rio Klamath para o norte, os povos indígenas que aí vivem não são incluídos pelos etnólogos norte-americanos na área cultural do mesmo nome, mas sim na da Costa do Noroeste. É o caso dos yuroks, karoks, hupas, wiyots e tolowas.

Sobre os yuroks há um dos raros estudos realizados por etnólogos brasileiros fora do Brasil. Trata-se da pesquisa de campo de Mariana Kawall Leal Ferreira, realizada nos anos de 1994 a 1996, para a realização de sua tese de doutorado na Universidade da

Califórnia (1996). Um artigo também resultante desta pesquisa foi publicado em português (1998). A Reserva Indígena Yurok se estende pelo rio Klamath acima, desde sua foz até tocar uma área quadrangular, a Hoopa Valley Indian Reservation, dos índios hupas (veja os sites oficiais *The Yurok Tribe* e *Hoopa Valley Indian Tribe*, na Webgrafia).

Dentre os males que acoçam os yuroks se contam a alta incidência de *diabetes mellitus* do tipo II, hipertensão, depressão, dependência de drogas psicoativas, alcoolismo, violência doméstica. A pesquisadora considera dois pontos de vista relativos às explicações desses males: o dos médicos que os atendem e o dos próprios yuroks.

Os médicos aceitam as explicações exclusivamente biológicas. Entre tais explicações se conta a teoria do “thrifty gene” (gene econômico), que supõe uma capacidade inata dos índios em estocar gordura na região do abdômen, que seria adaptativa no passado, quando períodos de escassez alternavam com os de fartura, mas tornou-se desvantajosa com a adoção de padrões modernos de consumo (p. 57). Outra seria a “fire water theory” (teoria da água de fogo), que admite a alta vulnerabilidade dos índios às bebidas alcoólicas, que aliás tem o endosso dos navajos (p. 53). Impressiona os índios a frequência dos exames que exigem amostras de sangue, substância que até como metáfora da descendência se aplica à definição étnica, tendo sido usada no final dos anos 1920 a proporção de sangue indígena para calcular o tamanho dos lotes disputados na reserva. Mas vale notar que os próprios índios acabaram por aceitar tal critério quando o Conselho Governamental da Tribo Yurok, organizado segundo a Constituição Yurok de 1993, estabeleceu como requisito de pertencimento à tribo o mínimo de um oitavo de sangue yurok (pp. 86-7).

Mas os yuroks, na consideração de seus males, levam em conta a violência da conquista no século XIX por pescadores, caçadores de peles, garimpeiros, os estupros feitos pelos brancos, espoliação de suas terras, a internação forçada das crianças e jovens nas escolas do governo, a proibição de nelas usar sua língua e o desprezo por suas tradições, o preterimento das mulheres yuroks por seus maridos brancos quando o número de mulheres brancas cresceu na região; e, na atualidade, o alto índice de desemprego.

Além das entrevistas, a pesquisadora também utilizou censos, desde o primeiro, de 1852, certidões de nascimento, testamentos, processos judiciais, históricos escolares, relatórios sanitários do antigo Serviço de Saúde Indígena dos Estados Unidos, documentos escolares dos internatos para índios da região administrada pela Hoopa Valley Agency (a que estavam subordinados yuroks, karoks e hupas). Obteve a maior parte da documentação oficial que utilizou no Arquivo Nacional de San Bruno, na Califórnia. Tomou como amostra oito gerações de dezesseis famílias extensas yurok, apresentando especialmente o caso de três mulheres yuroks.

## **O festivais salish de verão no contexto das relações com os brancos**

Mais acima fiz referência às danças de inverno dos salish costeiros quanto ao que evocariam de sua antiga organização política. Volto-me agora para o artigo de um outro autor, John Dewhirst (1976), que aborda a realização de seus festivais de verão como “a expressão direta de uma identidade indígena para grande número de brancos reunidos” (p. 232). Esses festivais começaram a ganhar importância a partir de 1945.

Os salish são considerados pelos brancos que os cercam como pessoas simplórias e infantis, sem potencial para o desenvolvimento social, econômico, educacional e moral. Têm-nos como pouco higiênicos, amorais, preguiçosos e sem ambição. Só pensam em viver o presente, na satisfação das necessidades e desejos imediatos. E frágeis diante das bebidas alcoólicas. Esse julgamento decorre da situação econômica dos salish, como trabalhadores com pouca ou nenhuma qualificação, ocupados em atividades pesqueiras, madeireiras, de construção civil, com longos períodos de desemprego durante o ano, dependentes do serviço de bem-estar social, seguro desemprego, aposentadorias. Algumas famílias se valem do artesanato na produção de suéteres e pequenos postes totêmicos. Em termos de instrução, poucos têm o segundo grau e ainda menos chegaram à universidade. Os poucos índios que podem emular com a classe média branca não raro aceitam as sugestões desta quanto aos meios propostos para melhorar a situação indígena, como mais instrução e deixar as reservas pela sociedade mais ampla. Não obstante, tanto os brancos como os índios desenvolvem uma imagem romântica com relação aos índios do passado (pp. 233-237). E é nesse contexto que se realizam os festivais de verão, para os quais se esperam os espectadores brancos.

Cada festival é organizado por uma comissão que representa um único bando ou bandos vizinhos. É constituída por pessoas que, dado o desempenho de suas funções no governo do bando ou em outras atividades, têm contato mais intenso com os brancos. Também podem ser pessoas ligadas a uns poucos grupos de parentesco que habitualmente promovem esses festivais. São importantes as relações com empresários brancos para contribuições em dinheiro, troféus ou serviços. Não raro, o tesoureiro do festival é um branco, pois, não tendo parentes indígenas, não corre o risco de ser assediado por eles. Geralmente a justificativa do festival é a obtenção de recursos para a construção de um centro de recreação ou comunitário, o que nunca é alcançado. A renda produzida pelo festival costuma servir apenas para cobrir os gastos de sua realização e, às vezes, produz uma pequena reserva para a realização do seguinte (pp. 238-242).

Uma das atrações do festival é a corrida de canoas “de guerra”. Há corridas disputadas por canoas de 50 pés (cerca de 16 metros) tripuladas por dez remadores mais o patrão. Há outras com canoas menores. Há corridas de canoas tripuladas por mulheres (pp. 243-244).

Outra atração são as danças indígenas, realizadas por pequenos conjuntos familiares, de menos de uma dúzia de pessoas, desde avós até os netos. Não são as danças dos espíritos, do inverno, ainda que uma ou outra peça de sua indumentária ou de seus instrumentos possam comparecer (pp. 244-249).

Há também a escolha da “princesa índia”. No passado a escolhida era a que conseguia vender mais tickets de apoio a sua candidatura. Posteriormente passou a ser escolhida dentre representantes de clubes por comissões julgadoras, com critérios de avaliação como beleza e talento. Um pequeno discurso também passou a ser apreciado pelos juízes. O autor se demora na transcrição de alguns deles, desde os que seguem o padrão mais esperado pelos ouvintes brancos, até outros mais afirmativos da cultura indígena, sem chegarem a ser contestatórios (pp. 249-258).

O concurso de bebês, de iniciativa de agências interessadas em promover mais cuidado com a saúde das crianças, deixou de ser realizado por falta de patrocinadores dos prêmios (p. 258). Por outro lado, o *slahal*, “o jogo de bastões” ou “jogo de osso”, é um jogo de apostas que desperta o interesse apenas dos indígenas (pp. 258-259).

Além dos sete festivais salish realizados na região no verão de 1968, o autor acrescenta um festival dos makah (pp. 238 e 260). Estes não são salish, mas sim da família linguística wakashan. Mas vivem na mesma região e frequentam os festivais salish. Têm uma reserva bem na pontinha da península Olímpica, no estado de Washington. Diferentemente dos festivais salish, a celebração makah não tem objetivo de produzir rendimento monetário e nem apela aos brancos. A maioria dos que comparecem são índios, que recebem gratuitamente alojamento e refeições. As danças, canções e vestes que apresentam são exclusivamente makah, sem apelo a itens culturais de outras regiões, como as Planícies. Se os festivais salish expressam uma identidade indígena, os makah acentuam a identidade makah. Essa distinção teria a ver com o fato de a população makah ter superado a branca em Neah Bay, junto à reserva (p. 264-265).

Enfim, os festivais de verão dos salish contrastam com as suas danças de inverno. Estas são frequentadas exclusivamente pelos salish, com exceção de um ou outro amigo branco convidado. Mesmo os salish que não tencionam tornar-se dançarinos, nas danças dos espíritos, podem participar do potlatch e dar apoio aos parentes dançarinos ou que recebem nomes. Os salish que emulam com o estilo de vida da classe média branca têm dificuldade em participar plenamente das danças de inverno. A reclusão daquele que se inicia como dançarino, desde meados de novembro até meados de abril, dificulta-lhe manter-se empregado; a distribuição de riqueza conflita com os valores brancos de economia em favor de si próprio e dos parentes imediatos; além disso, a participação exige conhecimento da língua halkomelem, usada na maioria dos discursos e rituais, e um bom conhecimento de histórias e prerrogativas de família (pp. 268-269).

Dos cinco maiores grupos linguístico-culturais da província canadense de British Columbia, os salish costeiros são os que têm mais baixo índice de uso da língua indígena em casa (3,9%) e no ensino da língua aos filhos (34,6%). Mas, por outro lado, são os que mais visitam suas reservas, assistem às cerimônias, pertencem a organizações e lêem publicações indígenas. Os festivais de verão constituem uma alternativa para aqueles que só podem participar de modo limitado das danças de inverno, devido a seu maior envolvimento com o modo de vida dos brancos, ainda que reforcem mais a identidade indígena do que a identidade salish (p. 269).

### Bibliografia

- BARNETT, Homer G. 1938. "The nature of the potlatch". *American Anthropologist* 40: 349-357.
- BARNETT, Homer G. 1967. "The Coast Salish of Canada". Em *The North American Indians: A Sourcebook* (Roger C. Owen, James J.F. Deetz & Anthony D. Fisher, orgs.). New York: MacMillan. pp. 302-323. Resumo do artigo de mesmo título e autor em *American Anthropologist* 40: 118-141, 1938.
- BARNETT, Homer Garner. 1986. "Potlatch". Em *Dicionário de Ciências Sociais* (Benedicto Silva, coord. geral). Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas. pp. 949-950.
- BOAS, Franz. 1955. *Primitive Art*. New York: Dover. Edição original: 1927. Em português: *Arte Primitiva*, Lisboa: Fenda Editora, 1996.
- BOXBERGER, Daniel L. 1994. "Ethnicity and labor in the Puget Sound fishing industry, 1880-1935". *Ethnology* 33 (2): 179-191.
- CAMPBELL, Brad. 1977. "The kidnapped bride". *Anthropologica* 19 (1): 49-62.
- CODERE, Helen. 1967. "The potlatch in Kwakiutl life". Em *The North American Indians: A Sourcebook* (Roger C. Owen, James J.F. Deetz & Anthony D. Fisher, orgs.). New York: MacMillan. pp. 324-

335. Resumido de “The amiable side of the Kwakiutl life: The potlatch and the play potlatch”, da mesma autora, *American Anthropologist* 58: 334-351, 1956.
- COVE, John J. 1976. “Back to Square One: A re-examination of Tsimshian cross-cousin marriage”. *Anthropologica* 18 (2): 153-178.
- COVE, John J. 1982. “The Gitksan traditional concept of land ownership”. *Anthropologica* 24 (1): 3-17.
- CRUMRINE, N. Ross. 1976. “Mediating roles in ritual and symbolism: Northwest Mexico and Pacific Northwest”. *Anthropologica* 18 (2): 131-152.
- DEWHIRST, John. 1976. “Coast Salish summer festivals: Rituals for upgrading social identity”. *Anthropologica* 18 (2): 231-273.
- DONALD, Leland & MITCHELL, Donald H. 1975. “Some correlates of local group rank among the southern Kwakiutl”. *Ethnology* 14 (4): 325-346.
- DRUCKER, Philip. 1967. “Indians of the Northwest Coast”. Em *The North American Indians: A Sourcebook* (Roger C. Owen, James J.F. Deetz & Anthony D. Fisher, orgs.). New York: MacMillan. pp. 291-302. Extraído de texto com o mesmo título e autor em *American Museum of Natural History Anthropological Handbook* 10: 1-13, 1955.
- DRUCKER, Philip. 1980. “Northwest Coast Indians”. *Encyclopædia Britannica*, 15ª edição, Macropædia, vol. 13, pp. 251-255.
- FERREIRA, Mariana Kawall Leal. 1996. *Sweet Tears and Bitter Pills: The Politics of Health among the Yuroks of Northern California*. Tese de doutorado. Berkeley: University of California.
- FERREIRA, Mariana Kawall Leal. 1998. “Corpo e história do povo yurok”. *Revista de Antropologia* 41 (2): 53-105. São Paulo: USP. Versão em inglês: “Slipping through sky holes: Yurok perceptions of the body in Northern California”. *Culture, Medicine and Psychiatry* 22 (2): 171-202. Harvard University (School of Social Medicine), 1998.
- FREED, Stanley A.; FREED, Ruth S. & Williamson, Laila. 1988. “Capitalist philanthropy and Russian revolutionaries: The Jesup North Pacific Expedition (1897-1902)”. *American Anthropologist* 90 (1): 7-24.
- FURST, Peter. T. 1989. “The water of life: Symbolism and Natural History on the Northwest Coast”. *Dialectical Anthropology* 14 (2): 95-115.
- HALL, Roberta L. 1992. “Language and cultural affiliations of natives residing near the mouth of the Coquille river before 1851”. *Journal of Anthropological Research* 48 (2): 165-184.
- HARKIN, Michael. 1998. “Whales, chiefs and giants: An exploration into Nuu-Chah-Nulth [Nootka] political thought”. *Ethnology* 37 (4): 317-332.
- HOLDEN, Madronna. 1995. “The realization of self in primitive society: The example of the Chehalis indians”. *Dialectical Anthropology* 20 (1): 1-43.
- INGLIS, Gordon B. 1970. “Northwest American matriliney: The problem of origins”. *Ethnology* 9 (2): 149-159.
- JENSEN, Allan. 1980. “A structural approach to the Tsimshian raven myths: Lévi-Strauss to the beach”. *Anthropologica* N.S. 22 (2): 159-186.
- KAN, Sergei. 1989. “Why the aristocrats were ‘heavy’ or how Ethnopsychology legitimized inequality among the Tlingit. *Dialectical Anthropology* 14 (2): 81-94.
- LANGDON, Steve. 1979. “Comparative Tlingit and Haida adaptation to the west coast of the Prince of Wales archipelago”. *Ethnology* 18 (2): 101-119.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1958. “Le dédoublement de la représentation dans les arts de l’Asie et de l’Amérique”. Em *Anthropologie Structurale* (de Claude Lévi-Strauss). Paris: Plon. pp. 269-294.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1970. “A gesta de Asdiwal”. Em *Mito e Linguagem Social: Ensaios de Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp. 13-51. Também em *Antropologia Estrutural Dois* (de Claude Lévi-Strauss). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976. pp. 152-205.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1979. *La Voie des Masques + Trois Excursions*. Paris: Plon. Em português: *A Vias das Máscaras + Três Excursões*. Lisboa: Presença, 1981.
- MAUSS, Marcel. 1966. “Essai sur le don: Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques”. Em *Sociologie et Anthropologie* (de Marcel Mauss). 3ª edição. Paris: Presses Universitaires de France. pp. 143-279. Em português: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- McLAREN, Carol Sheehan. 1978. “Moment of death: Gift of Life – A reinterpretation of the Northwest Coast image “Hawk””. *Anthropologica* N.S. 20 (1/2): 65-90.
- MILLER, Bruce G. 1989. “Centrality and measures of regional structure in aboriginal western Washington”. *Ethnology* 28 (3): 265-276.
- MILLER, Bruce G. 1992. “Women and politics: Comparative evidence from Northwest Coast”. *Ethnology* 31 (4): 367-383.
- MILLS, Antonia. 1988. “A preliminary investigation of cases of reincarnation among Beaver and Gitksan”. *Anthropologica* 30 (1): 23-59.
- MOHR, Albert & SAMPLE, L.L. 1983. “Upper Chinookan fire planes: Two new north american fire-making techniques”. *Ethnology* 22 (3): 253-262.
- MOONEY, Kathleen. 1976. “Social distance and exchange: The Coast Salish case”. *Ethnology* 15 (4): 323-346.
- MOONEY, Kathleen A. 1978. The effects of rank and wealth on exchange among Coast Salish”. *Ethnology* 27 (4): 391-406.
- MOSS, Madonna L. 1993. “Shellfish, gender, and status on the Northwest Coast: Reconciling archeological, ethnographic, and ethnohistorical records of the Tlingit”. *American Anthropologist* 95 (3): 631-652.
- PATTERSON II, E. Palmer. 1988. “Nishga perceptions of their first resident missionary , the Reverend R.R.A. Doolan (1864-1867)”. *Anthropologica* 30 (2): 119-135.
- PATTERSON, E. Palmer. 1994. “‘The indians stationary here’: Continuity and change in the origins of the Fort Simpson Tsimshian”. *Anthropologica* 36 (2): 181-203.
- ROSMAN, Abraham & RUBEL, Paula. 1986. “The evolution of central Northwest Coast societies”. *Journal of Anthropological Research* 42 (4): 557-572.
- RUBEL, Paula & ROSMAN, Abraham. 1983. “The evolution of exchange structure and ranking: Some Northwest Coast and Athapascan examples”. *Journal of Anthropological Research* 39 (1): 1-25.
- SAUNDERS, Barbara. 1997. “From a colonized consciousness to autonomous identity: Shifting relations between the Kwakwaka’wakw [Kwakiutl] and Canadian nations”. *Dialectical Anthropology* 22 (2): 137-158.
- SNYDER, Sally. 1975. “Quest for the sacred in northern Puget Sound: An interpretation of potlatch”. *Ethnology* 14 (2): 149-161.
- SUTTLES, Wayne. 1963. “The persistence of intervillage ties among the Coast Salish”. *Ethnology* 2 (4): 512-525.
- THORNTON, Thomas E. 1997. “Know your place: The organization of Tlingit geographic knowledge”. *Ethnology* 36 (4): 295-307.
- TOLLEFSON, Kenneth D. 1984. “Tlingit acculturation: An institutional perspective”. *Ethnology* 23 (3): 229-247.
- TOLLEFSON, Kenneth D. 1987. “The Snoqualmie: A Puget Sound chiefdom”. *Ethnology* 26 (2): 121-136.
- TOLLEFSON, Kenneth D. 1995. “Potlaching and political organization among the Northwest Coast Indians”. *Ethnology* 34 (1): 53-73.
- WALENS, Stanley. 1982. “The weight of my name is a mountain of blankets: Potlatch ceremonies”. Em *Celebration: Studies in Festivity and Ritual* (Victor Turner, org.). Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press. pp. 178-189.

## Web-grafia

*Hoopa Valley Indian Tribe*

<http://www.hoopa-nsn.gov/>

*The Yurok Tribe*

<http://www.yuroktribe.org/>

## População indígena da Costa do Noroeste

### Canadá

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

Costa do Noroeste — Canadá — População registrada — 2014				
Etnônimo	Províncias	First Nations	Na reserva	Total
Salish do baixo rio Fraser	BC	17 de 19	2.198	4.958
Salish da cidade de Vancouver e vizinhanças	BC	10 de 10	4.063	7.976
Comox	BC	1 de 3	232	466
Bella Coola	BC	1 de 1	882	1.674
Outros salish da costa	BC	21 de 23	9.074	18.255
Kwakiutl	BC	11 de 14	2.618	7.052
Nootka	BC	14 de 15	2.710	9.466
Haisla	BC	1 de 1	644	1.808
Heiltsuk	BC	1 de 1	*	*
Oweekeno	BC	1 de 1	59	288
Tsimshian	BC	6 de 6	1.808	8.544
Mista Tsimshian e Heiltsuk	BC	1 de 1	307	518
Nisga'a	BC	4 de 4	2.041	5.982
Gitksan	BC	6 de 6	2.712	7.467
Haida	BC	2 de 2	1.414	4.570



## 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).

<b>Estados Unidos — Costa do Noroeste — 2010</b>	
<b>Áreas geográficas onde há tribos com reconhecimento federal, mas sem dados disponíveis de cada uma em particular</b>	<b>População</b>
Juneau City and Borough, Alasca	57.425
Petersburg Census Area, Alasca	885
Ketchikan Gateway Borough, Alasca	2.901
Prince of Wales-Hyder Census Area, Alasca	2.630
Clallam, Washington	5.279
Gray's Harbor, Jefferson, King, Pierce, and Thurston, Washington	78.504
Kitsap, Washington	8.562
Mason, Washington	3.571
Skagit and Snohomish, Washington	23.182
Whatcom, Washington	8.542
Coos, Curry, and Lane, Oregon	15.327
Northwestern Areas, Oregon	33.137
Humboldt, Del Norte, and Siskiyou, Califórnia	18.497

<b>Estados Unidos — Costa do Noroeste — 2010</b>	
<b>Tribos com reconhecimento federal, cada qual com dados disponíveis</b>	<b>População</b>
Angoon Community Association, Alasca [Tlingit]	400
Chilkoot Indian Association (Haines), Alasca [Tlingit]	358
Craig Community Association, Alasca	241
Hoonah Indian Association, Alasca [Tlingit]	543
Organized Village of Kake, Alasca [Tlingit]	416
Sitka Tribe of Alaska [Tlingit]	2.184
Skagway Village, Alasca [Tlingit]	92
Wrangell Cooperative Association, Alasca [Tlingit]	582
Yakutat Tlingit Tribe, Alasca	330
Hydaburg Cooperative Association, Alasca [Haida]	225
Metlakatla Indian Community, Annette Island Reserve, Alasca [Tsimshian]	1.232
Tulalip Tribes of the Tulalip Reservation, Washington [salish da costa]	2.331
Cowlitz Indian Tribe, Washington [Salish da costa]	3.678
Samish Indian Tribe, in San Juan, Washington [salish da costa, também no Platô]	313
Shoalwater Bay Tribe of the Shoalwater Bay Indian Reservation, Washington [chinook e chehalis]	1.083
Hoopa Valley Tribe, California	1.719

## Costa do Noroeste — Classificação linguística

No quadro abaixo usei as seguintes convenções: etnias assinaladas com o mesmo naipe falam a mesma língua; o “t” cortado em diagonal (t) quer dizer que a família não está classificada num tronco; o termo “isolada” significa que a língua é a única conhecida de uma família.

Língua de:	Família	Tronco
Hupa	atapasca	na-dene
Chetco (♠)		
Tolowa (♠)		
Eyak		
Tlingit	isolada	
Haida	isolada	
Haisla	wakashan	(t)
Heiltsuk		
Kwakiutl		
Nootka		
Makah		
Bella Coola	salish	(t)
Comox		
Squamish		
Halkomelem		
Salish do Estreito Juan de Fuca		
Salish do Puget Sound		
Klallam		
Quinault (♣)		
Chehalis (♣)		
Tillamook		
Alsea	yakon	penuti
Siuslav		
Tsimshian	isolada	
Chinook	isolada	
Coos	isolada	
Kalapuya	isolada	
Wiyot	isolada	macro-
Yurok	isolada	algonquina
Karok	isolada	hokan
Quileute	chimakum	(t)

[Página inicial](#)

[Lista das áreas](#)