

James Mooney e i nativi d'America Efficacia terapeutica, libertà di culto e advocacy in un pioniere della ricerca antropologica

ENZO VINICIO ALLIEGRO*

Abstract

A partire da alcune importanti sollecitazioni storiografiche di Ugo Fabietti si analizza la figura di James Mooney, studioso di origine irlandese che tra Ottocento e Novecento svolse tra i nativi d'America una significativa attività di ricerca quale antropologo del *Bureau of American Ethnology*. Ricostruito il percorso formativo e gli interessi di studio, messe in chiaro le specificità teoriche tese a superare i dettami dell'evoluzionismo, evidenziati taluni aspetti innovativi della ricerca di campo basati anche sull'uso pionieristico dei sistemi di registrazione audiovisuale, l'attenzione è focalizzata sui concetti di efficacia terapeutica e di libertà religiosa presenti nelle ricerche condotte da Mooney sui movimenti messianici (*Ghost Dance*) e sulle pratiche religiose (*Peyote Religion*). Mediante l'impiego di fonti documentarie molteplici e il confronto con la letteratura internazionale di riferimento, si analizzano i tratti portanti di un modo particolare di concepire il sapere antropologico, in cui la comprensione delle culture altre non è affatto disgiunta da una serrata attività pubblica di difesa dei nativi.

Parole chiave: James Mooney; Storia dell'antropologia; Ricerca di campo; Movimenti messianici; Efficacia terapeutica

Storia degli studi e padri fondatori: sull'incorporazione del minuscolo e del marginale

Nell'importante e innovativa *Storia dell'Antropologia*¹ di Ugo Fabietti, da considerarsi quale strumento imprescindibile per la formazione storiografica di molte generazioni di antropologi italiani, oltre a rilevanti studiosi nordamericani compaiono alcuni nomi quasi del tutto ignoti, tra cui quello di James Mooney. Diversamente da altre figure collocate nel volume, per

* enzo.alliegro@unina.it

1 Il volume pubblicato da Zanichelli nel 1991 è giunto nel 2011 alla terza edizione. Nel presente saggio si farà riferimento alla seconda edizione (Fabietti 2001).

le quali sono presenti approfonditi riferimenti critici con argomentazioni accurate protese a considerare l'apporto conoscitivo nel quadro dei relativi contesti di produzione e di fruizione, nel caso di Mooney viene presentato unicamente il titolo di un volume con la seguente, succinta, precisazione:

Nel libro *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, pubblicato nel 1896, Mooney analizzò il movimento messianico che, diffusosi tra gli indiani delle riserve come tentativo di risposta alla progressiva emarginazione e degradazione sociale, venne represso con il massacro di Wounded Knee del 1890 (Fabietti 2001, p. 39).

Queste brevi considerazioni, accompagnate da due date – 1890, 1896 – e dal rinvio ad un evento tragico – il massacro di Wounded Knee – sono collocate esattamente a chiusura del capitolo *Le origini dell'antropologia americana e Lewis H. Morgan*. Fabietti fa nuovamente riferimento a questi temi nella parte iniziale del capitolo successivo dedicato al particolarismo storico di Franz Boas. Qui la figura di Mooney è ricondotta al *Bureau of American Ethnology* (d'ora innanzi BAE) (Judd 1967; Woodbury, R., Woodbury, N., 1999; Alliegro 2104a) nel cui ambito furono realizzate “importanti ricerche le quali approfondirono enormemente la conoscenza che si aveva delle culture dei nativi americani” (Fabietti, 2001, p. 43). Sebbene quelle di Fabietti siano annotazioni concise, il contenuto e il relativo posizionamento indicano i tratti essenziali di una linea di sviluppo che il sapere antropologico seguì negli Stati Uniti. In particolare, esse mostrano come tra i paradigmi nomotetici ottocenteschi di matrice evoluzionista e quelli idiografici novecenteschi di stampo storicista si fosse consolidata un'esperienza di studio che, di fatto, condusse l'antropologia verso il riconoscimento scientifico e la piena istituzionalizzazione accademica.

In sintesi, dunque, prima che nel Nuovo Mondo le imponenti teorizzazioni ecumeniche di Morgan (Moses 2009; Alliegro 2017) venissero apertamente messe in discussione dalle circostanziate analisi storiciste di Franz Boas (Alliegro 2014), il continente nordamericano era stato teatro di significative iniziative di “grande lavoro etnografico”, coagulatesi intorno a studiosi che come Mooney operarono nel BAE, al quale Fabietti riconobbe un importante “effetto di stimolo” (Fabietti 2001, p. 44) finanche sulle iniziative messe in campo da prestigiose istituzioni britanniche.

Nel dare conto di Mooney, e nel soffermarsi sul BAE che promosse ricerche approfondite su aspetti linguistici, antropologici e finanche archeologici (Fabietti 2001, p. 43), richiamando peraltro il lavoro di Frank Hamilton Cushing sulla mitologia Zuñi (Fabietti 2001, p. 43; Alliegro 2016) e di Alice C. Fletcher sul ritualismo dei Pawnee (Fabietti 2001, p. 43), è possibile cogliere la chiara volontà di Fabietti di staccarsi da modelli storiografici incentrati unicamente sulla rievocazione critica di paradigmi dominanti.

L'attenzione nella *Storia* rivolta al minuscolo, ovvero lo sguardo acuto indirizzato verso aspetti marginalizzati da narrazioni storiografiche postume, offre la possibilità di evidenziare almeno tre elementi che ben restituiscono dimensioni fondanti la metodologia storiografica di Fabietti. Il primo riguarda una modalità specifica di concepire la scrittura della storia degli studi, non riducibile alla successione meccanica di paradigmi e di autori egemonici, ma inclusiva ed aperta, sensibile ai cosiddetti *outsider*; il secondo è relativo ad una pratica di ricerca storica estremamente sensibile al confronto con il valore euristico del dettaglio, pensato quale "apripista" per esplorazioni che si fanno via via più corpose ed approfondite; infine il terzo, che proprio a partire dagli aspetti teorico-metodologici evidenziati, restituisce una scelta etica e morale che trova nell'attenzione riservata agli esclusi una sua cifra connotante. Ed è proprio alla luce di questa chiara impostazione di scuola, poco incline a lasciarsi folgorare dai richiami seducenti delle figure e delle opere maggiori, quelle che la storiografia ortodossa consacrerà tali, che è il caso di riprendere il discorso appena tratteggiato su Mooney e sul suo volume più noto *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890* (d'ora innanzi GDR). Tutto ciò a partire dall'ipotesi che le tracce disseminate nella *Storia* non siano state lasciate casualmente, ma volontariamente poste come tasselli cognitivi per l'avvio di un percorso di ricerca, vale a dire, quali chiari punti di partenza per più dettagliate ed estese indagini che forse l'autore stesso si riprometteva di svolgere². Quindi, saranno proprio quei granellini di inchiostro, (appositamente) lasciati cadere sulle pagine bianche, a condurci sulle orme di uno studioso il cui impegno tra i nativi d'America ha ancora molto da dire per una scrittura della memoria disciplinare che voglia farsi discorso sull'identità, attuale e prossima, delle discipline antropologiche.

Nelle pagine che seguono, evidenziati i silenzi della storiografia *mainstream* che ha taciuto il lavoro di Mooney, e richiamati alcuni degli aspetti più importanti della sua formazione e produzione scientifica, si verrà più dettagliatamente al volume GDR e sulla ricerca etnografica che ne sta alla base. A questo punto, con un *nome* e un *titolo* sempre meno oscuri, il percorso di ricerca si sarebbe potuto ritenere ultimato, avendo in qualche modo non eluso la sollecitazione scientifica di Fabietti. Invece a chiudere questo itinerario di ricerca saranno alcune riflessioni che hanno come fondamento una vicenda di particolare rilevanza che va oltre il massacro di Wounded Knee e la Ghost Dance (d'ora innanzi GD) e che vide Mooney impegnarsi

2 In occasione del Congresso Internazionale dedicato a Giuseppe Pitrè e Salvatore Salomone Marino tenutosi a Palermo dal 23 al 26 novembre 2016 ho avuto modo di parlare con Ugo Fabietti di vari temi d'interesse antropologico. In una appassionata discussione sulla storia degli studi è emersa l'opportunità di ritornare su Mooney e di proporre, nel quadro di un piano editoriale, il volume sulla Ghost Dance.

finanche nelle aule parlamentari per salvaguardare un diritto imprescindibile garantito dalla Costituzione statunitense, quello della libertà religiosa. Infatti, le pagine conclusive di questo lavoro, dedicate all'analisi e alla difesa della *Peyote Religion* di cui Mooney si rese protagonista, sono da considerarsi quale rivelazione inaspettata generata da un approccio metodologico sensibile all'incorporazione di frammenti documentari inattesi. Pertanto, dagli interessi inizialmente incentrati sul libro GDR, questa ricerca approderà verso problematiche di altro genere che ci consentono di fare luce sui tratti peculiari di un'antropologia socialmente attiva, politicamente impegnata, eticamente orientata.

James Mooney: un antropologo del *Bureau of American Ethnology*

Dell'ampia e sistematica attività di ricerca che per oltre un trentennio James Mooney svolse tra i nativi d'America quale etnologo del BAE non c'è alcuna traccia nelle storie degli studi più importanti: né in quelle editate negli Stati Uniti nei primi anni del Novecento (Lowie 1999), né in quelle successive (Harris 1971; Mercier 1972; Stocking 1974, 1983; Darnell 1998, 2001; Darnell, Valentine 1999; Barnard 2002; Kuklick 2008). Di tale mancata presa in carico da parte della storiografia più accreditata non ci si deve stupire del tutto se si considera che all'indomani della morte di Franz Boas, senza alcuna apparente esitazione, Ruth Benedict ebbe a dichiarare che il "maestro" fosse tale anche perché aveva saputo trasformare in scienza quanto era stato condotto senza alcun criterio rigoroso da una schiera di dilettanti (Benedict 1943). Al contenuto perentoria di tale giudizio, del resto ulteriormente confermato dalla mancata considerazione dei lavori di Mooney nella manualistica boasiana (Boas 1938), sono invece seguite valutazioni estremamente positive che, tuttavia, hanno considerato unicamente il volume GDR, ritenendolo una pietra miliare nel campo degli studi sui movimenti messianici³. Per una valutazione ampia ed organica dell'opera di Mooney, estesa ad aspetti che vanno oltre la GD, bisognerà attendere gli anni Ottanta del secolo scorso, quando verranno alla luce i saggi *The Indian Man. A biography of James Mooney* (Moses 1984) e "*The father tells me so!*" *Wovoka: the Ghost dance Prophet* (Moses 1985) a firma, piuttosto significativamente, non

3 A concorrere in maniera decisiva a tale rivalutazione è stato il libro italiano di Vittorio Lanternari *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi* (1960) apparso in francese nel 1962, in inglese nel 1963, spagnolo nel 1965, tedesco 1968, Ungherese 1972, portoghese 1974, giapponese 1974, in cui si legge: "*Il pioniere degli studi relativi alle nuove religioni delle società illetterate è James Mooney, il quale applica al complesso della Ghost Dance degli Indiani d'America una prospettiva antropologica e "olistica", in una monografia che rappresenta anche oggi un modello di metodo*" (Lanternari 1977, p. IX). Ancor prima di Lanternari ad occuparsi di Mooney era stato Tullio Tentori (Tentori 1957).

di un antropologo, ma di un docente di storia americana presso la Northern Arizona University, L. G. Moses⁴, postosi sulla scia di alcuni contributi indirizzati a fare luce sullo studio dei cosiddetti “red men”⁵ (Curtis 1981; Hinsley 1981, 1981a).

In realtà, degli aspetti più significativi della vicenda biografica e dell'impegno scientifico di Mooney, la comunità scientifica internazionale avrebbe potuto avere piena consapevolezza sin dagli anni Venti del Novecento, quando, dopo la morte dell'antropologo, importanti riviste specialistiche quali l'*American Anthropologist* (Hewitt 1922) e il *Journal de la Société des Américanistes* (Kate 1922), si soffermarono sul suo operato. In detti necrologi furono evidenziati i tratti essenziali di un ricercatore che aveva maturato una intensissima esperienza etnografica, svolgendo campagne di rilevazione sul campo soprattutto tra i Cherokees, i Kiowas, i Cheyennes, i Pauite, ecc., dando alle stampe molteplici contributi⁶, tra cui innovativi lavori sull'etnobotanica (Mooney 1889a), sul sistema di attribuzione dei nomi (1889b), sull'etnomedicina (1890), sui giochi (1890a), sulle formule sacre (1891), sull'alfabeto Cherokee (1892), sugli apparati etnomusicologici (1894), su alcune forme della memoria (1898), sulla mitologia (1900), ecc., nel quadro di un rigido apparato teorico evolucionista fissato per il BAE dal direttore Powell (Aton 2010; Alliegro 2014a) e messo in discussione, come si vedrà più avanti, proprio nel volume GDR.

Figlio di immigrati irlandesi di provata fede cattolica⁷, Mooney (Richmond, Indiana, 10 febbraio 1861-Washington, 22 dicembre 1921) faceva parte di quel contingente piuttosto folto di oriundi che su suolo americano maturarono una attenzione particolare nei confronti delle minoranze e coltivarono incessantemente la memoria della patria degli avi. E sarà proprio il richiamo dell'identità culturale europea a orientare l'esordio editoriale di Mooney che si collocherà sulla linea di sviluppo della tradizione anglosassone dedicata al folklore, con articoli sulla mitologia (Mooney 1887) e sui riti funebri (1888) e festivi (1889) delle popolazioni irlandesi, con le quali non finirà di tessere intense relazioni politiche, sino all'impegno diretto nella

4 Anche nel caso di altri studiosi che precedettero l'impegno scientifico di Franz Boas, quali Frank Hamilton Cushing, fautore di un'accurata ricerca tra gli Zuñi del Nuovo Messico tra il 1879 e il 1884, l'opera di riconsiderazione critica è ascrivibile a studiosi di storia americana. Su questi aspetti si rinvia a Alliegro 2016.

5 Precedentemente Moses aveva dato alle stampe un primo contributo intitolato *James Mooney and Wovoka. An ethnologist's visit with the Ghost Dance Prophet* (Moses 1980).

6 Non è qui possibile dare conto dell'intera produzione scientifica di Mooney. Per la sua ricca ed articolata bibliografia, estesa anche alla produzione scientifica confluita in manoscritti e appunti rimasti inediti, si rimanda a Moses 1984, pp. 277-280.

7 Con una sorella suora Mooney ebbe legami affettivi molto intensi che non poco segnarono alcuni dei suoi orientamenti culturali posti alla base di importanti decisioni politiche.

fondazione della Società Gaelica di Washington, di cui fu presidente dal 1907 al 1910.

Attratto sin dall'infanzia dal mondo dei nativi americani, a cui dedicò molti anni di letture intense incentrate sulle pubblicazioni dei pionieri dell'antropologia statunitense, quali Lewis H. Morgan, George Catlin, Henry Schoolcraft (Hinsley 1981; Moses 1984; Bieder 1986), poi messe a frutto nella redazione di tavole sinottiche corredate da particolareggiate rappresentazioni cartografiche, nel 1880, terminata la formazione preuniversitaria, Mooney avviò l'attività di giornalista in un quotidiano locale. Dopo essersi candidato quale etnologo autodidatta presso il BAE, la prima volta nel 1883 e una seconda nel 1884, riuscì nel proprio intento recandosi nel 1885 direttamente a Washington dove il direttore Powell lo distolse da un viaggio di studio nell'America Centrale affidandogli invece incarichi che il giovane svolse quale volontario, per essere poi ufficialmente assunto nell'estate del 1886 (Moses 1984). Aveva così inizio una lunga carriera che si sarebbe protratta sino alla morte, avvenuta a seguito di una patologia cardiaca manifestatasi prematuramente⁸.

Nell'arco di pochi anni, dopo essersi sposato nel 1897, Mooney, divenuto padre di cinque figli, si affermò quale esperto di primissimo piano delle tribù dell'ovest e delle grandi pianure (Tiberini 1999), introducendo nella ricerca etnografica strumenti tecnologici innovativi per la registrazione audiovisuale, facendo direttamente uso sin dagli anni Ottanta dell'Ottocento di apparecchi fotografici e di grammofoni (Jacknis 1990). Inoltre, alla luce della relazione ravvicinata che seppe costruire con molteplici gruppi etnici, il BAE gli affidò la cura di importanti attività espositive⁹, per alcune delle quali escogitò un sistema di rappresentazione degli accampamenti dei nativi basato su riproduzioni realiste di *tipi* fatti appositamente costruire in scala, opportunamente dipinti e decorati (Fagin 1988).

Fondatore e componente di importanti sodalizi scientifici che avrebbero fortemente inciso sulla storia dell'antropologia americana, quali l'*American Anthropological Association* e l'*Anthropological Society of Washington*, di cui fu prima vice-presidente (1909-1910) e poi presidente (1914-1915), Mooney, coerentemente con l'indirizzo diacronico seguito nelle sue ricerche in cui i dati etnografici interagivano costantemente con la documentazione archivi-

8 Il 23 dicembre 1921, all'indomani del decesso causato da complicazioni cardiache che costrinsero Mooney a lasciare incompiuti alcuni importanti lavori, tra i quali quello sul simbolismo dei Kiowa, i suoi colleghi del Bureau of America Ethnology, unitamente a studiosi dell'United States National Museum e della Smithsonian Institution, sottoscrissero una apposita risoluzione commemorativa corredata dalla bibliografia completa dei suoi lavori, editi ed inediti (Hewitt 1922).

9 Ci si riferisce alla Columbian Exposition di Chicago del 1893, alla Tennessee Centennial Exposition a Nashville del 1897, alla Trans-Mississippi Exposition a Omaha nel 1898, alla Louisiana Purchase Exposition di St. Louis del 1904.

stica, fece parte della *Mississippi Valley Historical Association* e della *Nebraska State Historical Society* (Moses 1984).

Se i suoi scritti, apparsi sulle maggiori riviste dell'epoca¹⁰, gli assicurarono presto una solida notorietà nell'entourage scientifico, mentre le sue missioni ufficiali tra gli Indiani un considerevole prestigio negli ambienti istituzionali e governativi¹¹, furono i suoi interventi di *advocacy*, come vedremo più avanti, a porlo al centro di accesi dibattiti pubblici e politici.

Lo studio della Ghost Dance

Quando nel 1890, precisamente la mattina del 29 dicembre, nella riserva di Pine Ridge (South Dakota), l'esercito americano si rese protagonista di una pagina dolorosissima e assai controversa della politica di occupazione e di controllo dei nativi (Bergamini 2002), poi conclusasi con il "massacro di Wounded Knee"¹² citato da Fabietti, a Mooney era già stato ufficialmente richiesto dal BAE di sospendere le attività in corso per recarsi urgentemente tra gli Indiani¹³.

Posto che le autorità governative e militari sospettavano che una pratica cerimoniale diffusasi ormai tra varie tribù, denominata GD, incorporasse un disegno di ribellione, l'obiettivo della missione era quello di verificare la

10 Suoi scritti sono apparsi su: "American Anthropologist", "Journal of American Folk-Lore", "Proceedings of the American Philosophical Society", "Collections of the Nebraska State Historical Society", oltre che sulla rivista medica "The Therapeutic Gazette" e sul prestigioso periodico tedesco diretto da Friedrich S. Krauss, "Der Urquell. Eine Monatschrift für Volkskunde". Contributi di taglio divulgativo sono invece in "Harper's New Monthly Magazine" e "De Lestry's Western Magazine".

11 I lavori più corposi di Mooney furono pubblicati negli "Annual Report" e nei "Bulletin" editi dal Bureau of American Ethnology, nel cui quadro le relative ricerche furono condotte.

12 Il massacro lasciò a terra circa trecento Indiani, tra cui donne, bambini e anziani colpiti alle spalle mentre cercavano di mettersi in fuga. Il numero esatto delle vittime, tuttavia, non risulta tuttora accertato, cfr.: Kehoe 1989; Smoak 2006.

13 Nelle pubblicazioni ufficiali del BAE, in cui il direttore Powell era solito illustrare il lavoro svolto nel corso dell'anno dai suoi collaboratori, non c'è alcuna traccia di motivazioni extrascientifiche. Piuttosto, in relazione alla ricerca svolta da Mooney sulla Gd, Powell si esprime come segue: "*He left Washington on December 22, and proceeding at once to the Cheyenne and Arapaho reservation in Indian territory, where the ghost dances were in full operation, remained for several weeks studying the dance, making photographs, and collecting the songs used (...). It is in no sense a warlike movement*" (Powell 1894a, pp. XXX-XXXI) [Partì da Washington il 22 dicembre e procedette subito alla volta della riserva degli Cheyenne e degli Arapaho in territorio indiano, dove la "ghost dance" era in piena attività, e dove rimase per diverse settimane per studiare le danze, fare fotografie e raccogliere le canzoni (...). In nessun senso si tratta di un movimento bellicoso]. Questa traduzione e le successive sono a cura dell'autore.

natura dei rituali e la fondatezza degli allarmismi lanciati specie da giornalisti e agenti governativi (Kerstetter 1997). Con alle spalle almeno quattro importanti missioni di ricerca¹⁴ svolte secondo un approccio metodologico innovativo, eclettico ed integrato, aventi poco in comune sia con le ricerche intensive di Boas (Alliegro 2014) e di Cushing (Alliegro 2016) e sia con quelle estensive (Ellen 1990), Mooney avviò l'indagine di campo il 22 dicembre 1890 per concluderla dopo circa tre anni, dando vita ad un disegno di ricerca che da una parte si articolava in una fase di accurata consultazione della documentazione storico-archivistica e di spoglio sistematico delle fonti a stampa, dall'altra, in esplorazioni dirette sul campo, incentrate tanto sulla registrazione di fonti orali quanto sull'osservazione etnografica e partecipante. Oltre a queste tecniche di documentazione, Mooney fece ricorso a questionari postali, ripetendo una modalità investigativa diffusamente impiegata da Morgan nello studio sui sistemi di parentela (Alliegro 2017).

Nel rapporto finale di ricerca, preparato nel 1893 ma edito soltanto nel 1896¹⁵, ben accolto dagli ambienti scientifici anche internazionali¹⁶ e fatto oggetto di ripetute ristampe¹⁷, Mooney, con un pizzico di ostentato orgoglio, non mancò di specificare di essere rimasto tra gli Indiani complessivamente ventidue mesi, nel corso dei quali aveva percorso con i più disparati mezzi di locomozione oltre 32.000 miglia per recarsi direttamente presso non meno di venti tribù. Inoltre, a differenza di giornalisti e agenti governativi che si erano occupati della GD, nel volume GDR Mooney evidenziò che soltanto lui era riuscito a fotografare e ad intervistare tra i Paiute, nella riserva Mason Valley (Nevada), il profeta Wovoka¹⁸, chiamato anche Jack Wilson¹⁹, dal quale la GD aveva tratto origine. Nel volume GDR, in cui compaiono molte espressioni del tipo “ho potuto vedere con i miei occhi”, “ho potuto ascoltare”, “ho preso parte”, “fui informato”, modellate secondo uno stilema narrativo persuasivo teso ad infondere un pronunciato senso

14 Il primo viaggio di studio ebbe luogo nell'estate del 1887, il secondo tra luglio e novembre del 1888, il terzo nell'estate del 1889, il quarto tra primavera e autunno del 1890 (Moses 1984).

15 La pubblicazione vide la luce quale “Parte Seconda” del “Quattordicesimo Volume” dei “Rapporti Annuali” del BAE.

16 Cfr.: (Grinnell 1897, Matthews 1897; Krauss 1897).

17 Il volume è stato riedito nel 1965 e nel 1970 a Chicago dall'University of Chicago Press, con un'introduzione di A. Wallace (Wallace 1965). Successivamente, nel 1973, a Glorieta (N.M.) dalla Rio Grande Press; nel 1973 a New York dalla Dover Publications; nel 1991 a Lincoln dalla University of Nebraska Press. Per alcune recensioni, tutte estremamente positive, cfr.: (Grinnell 1897, Matthews 1897; Krauss 1897).

18 Era nato intorno al 1858 in Nevada, precisamente Mason Valley (Walker River), cfr. Moses 1985, p. 336.

19 Dal nome del proprietario dell'azienda presso la quale svolgeva servizio in qualità di operaio comune.

di realismo²⁰, l'autore si soffermò sull'incontro del 1 gennaio 1892 quando Wovoka esplicitò la genesi e i caratteri del movimento messianico. In concomitanza ad una eclissi, persa conoscenza (ovvero dopo essere simbolicamente "morto" e "rinato"), il "profeta" era entrato in contatto con il "Grande Spirito" che gli aveva annunciato che lo stato di povertà in cui i "pellerossa" versavano era superabile con l'abbandono delle consuetudini di vita ormai del tutto occidentalizzate e il ritorno alle pratiche tradizionali autoctone. Nell'attesa messianica che un grande stravolgimento del pianeta cagionasse la morte dei bianchi, la resurrezione dei morti (soltanto indigeni) e l'avvio di una nuova vita priva di morte e di sofferenza, con abbondanza di bisonti e di cibo, gli Indiani avrebbero dovuto dare vita (almeno ogni sei settimane) ad una danza particolare da farsi in cerchio, per quattro giorni, sino alla mattina del quinto, al termine della quale si sarebbero purificati immergendosi in un corso d'acqua (Moses 1985, p. 341 e ss.).

La parte centrale del poderoso volume di Mooney, di circa 500 pagine, corredata da un ricco apparato iconografico e da preziosissime trascrizioni musicali e canore che fanno dell'autore un autentico antesignano dell'antropologia visuale e dell'etnomusicologia, è costituita dall'accurata descrizione dell'incontro con Wovoka, dei relativi prodigi nel controllo delle acque, dei differenziati apparati rituali e simbolici affermatasi nelle tribù indigene. Chiarita la natura non violenta dell'iniziale messaggio profetico e sottolineato l'adattamento operato dai Sioux i quali, alla luce delle precarie condizioni economiche e sociali, trasformarono effettivamente la GD in occasione rivendicativa²¹, Mooney non eluse la questione più spinosa che riguardava gli scontri sanguinosi di Wounded Knee. A riguardo, dopo aver evidenziato una reazione spropositata dell'esercito americano innanzi al primo colpo di fucile sparato da un "indiano" che reagì al tentativo di cattura del capo Sitting Bull (poi rimasto ucciso), Mooney, senza mezzi termini, rimarcò l'assoluta impreparazione di alcuni ufficiali e agenti governativi che non erano riusciti a gestire la situazione di crisi, oltre alle responsabilità del Ministero

20 Inoltre Mooney fece leva su citazioni in terza persona: "Quando lo scrittore visitò", "l'autore ha visto", "l'autore ha parlato con", ecc.

21 Questa interpretazione di Mooney è stata respinta da alcuni autori, i quali invece hanno sostenuto che anche tra i Sioux la Gd non era violenta, ma che lo fosse diventata a seguito di provocazioni militari delle autorità governative, cfr. DeMallie 1982. Più in generale, poi, a Mooney è stato rimproverato di aver fornito delle diverse tribù rappresentazioni omogenee, quando invece esse erano caratterizzate da un forte dualismo che contrapponeva i sostenitori della GD ai detrattori, cfr. Elliott 1998. Cura Du Bois (1939) ha invece evidenziato l'errore di Mooney nell'aver ritenuto Wovoka figlio di Tavino, noto profeta indigeno. Di recente invece è stato messo in risalto il silenzio di Mooney sull'apporto delle singole personalità (Overholt 1978; Jensen 1990) e sulle fasi successive alla GD (Clow 1990), ed evidenziato che alcuni guerrieri Indiani sopravvissuti al massacro furono rimessi in libertà quali attori nel tour europeo di Buffalo Bill perché proponessero al pubblico i passi della danza cfr. Maddra 2002.

degli Interni che aveva ridotto nei mesi precedenti la distribuzione delle derrate alimentari, generando un diffuso senso di insoddisfazione²². Nei primi capitoli di GDR, Mooney, dando prova di un'accurata attività di studio e di un serrato confronto con le fonti e la letteratura specialistica, si soffermò su vari culti messianici affermatasi in molte parti del mondo, recuperandoli dalla tradizione monoteista occidentale e da altre esperienze religiose tra popolazioni coeve e pregresse, tra "civiltà progredite" ed "etnie selvagge"²³. E fu proprio la rievocazione di mitologie che narravano della possibilità della restaurazione imminente di paradisi originari perduti, mitologie che lasciavano intravedere una certa affinità tra popolazioni che la teoria evoluzionista disponeva invece su gradini divergenti di civilizzazione, a suscitare una netta critica di Powell che, nell'introdurre l'opera, non mancò di prenderne le distanze²⁴.

Mooney aveva svolto una accurata ricerca confluita in commenti severi rivolti alle politiche governative, che nel tentativo di vietare tra i Sioux la GD sfociarono nel famigerato eccidio. Inoltre non aveva mancato di sottolineare l'impreparazione degli ufficiali dell'esercito, l'atrocità dei soldati²⁵ e l'insensibilità dei preti che avevano fatto tumulare le salme in una fossa comune, prive di benedizione. Nonostante questi toni il volume meritava di essere pubblicato senza alcuna censura, il che mostra l'assoluta libertà di pensiero di cui l'"Antropologia di Stato" disponeva, sebbene esercitata nel quadro di istituzioni pubbliche governative e in un clima politico e sociale a dir poco rovente. Nondimeno, il suo schema interpretativo, così apertamente apocrifo rispetto alla linea teorica fissata dall'evoluzionismo, richiedeva un deciso intervento correttivo.

22 Su tale ricostruzione svolta da Mooney e sulla teoria interpretativa da essa originata, oggi nota come "teoria della depressione fisica", si è aperto un lungo e serrato dibattito che ha visto la partecipazione di vari studiosi, tra cui Leslie Spier e Melville Herskovits, cfr. (Moses 1985, p. 348, nota 4), mentre la triste vicenda di Wounded Knee si è fatta più in generale simbolo delle ingiustizie subite dagli Indiani con una serie di episodi commemorativi sfociati negli anni Settanta del Novecento in incidenti finanche mortali.

23 Nel volume Mooney dedica specifici approfondimenti alle pratiche connesse alla predicazione dei profeti Shawano e Smohalla nel sud e nel nord degli Stati Uniti, mentre in ambito occidentale sono evocati gli esempi di Cristo, Maometto, Giovanna D'Arco, oltre che di quaccheri, avventisti, metodisti, ecc.

24 Powell a riguardo scrisse: "In mode of thought and in coordination between thought and action, red men and white men are separated by a chasm so broad and deep that few representatives of either race are ever able clearly to see its further sides", (Powell 1896, pp. IX-IXI); [Per modalità di pensiero e coordinazione tra pensiero e azione, bianchi e rossi sono separati da una voragine così ampia e profonda che pochi rappresentanti di ciascuna razza sono in grado di vedere chiaramente i lati più oscuri (...)].

25 In una ricostruzione recente, l'azione virulenta dell'esercito è stata letta quale conseguenza della rivalità, nel controllo delle riserve, tra il Ministero della Guerra e quello degli Interni, cfr. Ostler 1996.

Nel corso della ricerca Mooney non si limitò a fare luce sul contenuto del movimento nativistico²⁶ che si era diffuso finanche tra tribù molto distanti tra loro, risparmiando gli Apache²⁷. Piuttosto, in linea con la tradizione di studio del BAE che aveva prediletto l'analisi degli apparati mitico-rituali, si rese protagonista di un'accurata indagine sul campo per cercare di comprendere le fasi connotative della cerimonia. Come è stato mostrato dagli studi più importanti che hanno ripreso e discusso gli apporti di Mooney (Kehoe 1989; Clow 1990; Martin 1991; Smoak 2006; Andersson 2008; Farrington 2013), la GD non fece altro che riprendere e riformulare pratiche rituali tradizionali, come la danza del sole, andandole ad intrecciare con elementi diffusisi *ex novo* attraverso processi di acculturazione che avevano dato vita a sincretismi in cui vi erano tracce dell'apostolato sia cattolico che mormone (Barney 1986). Ciò che invece risultava inedito fu l'esaltazione del visionarismo, che da pratica riservata ai soli sciamani, veniva invece estesa ad altri componenti del gruppo, con il forte coinvolgimento sia di uomini che di donne (soprattutto donne), sia di giovani che di anziani. Dunque, secondo lo studioso, non era sufficiente descrivere la GD, ma bisognava spiegarne il funzionamento per capire "dal di dentro" con quali meccanismi molti dei partecipanti vivessero una condizione psico-fisica particolare che consisteva, in base alle testimonianze dei protagonisti, nell'apertura di un canale di comunicazione con "gli spiriti", nel corso del quale le persone coinvolte entravano in contatto con i defunti e con la divinità da cui ricevevano messaggi e canti²⁸.

Mooney, come abbiamo già rilevato, resosi capace di mettere in discussione il ferreo evolucionismo morganiano, non si spinse mai al di fuori di un paradigma positivista che dettava schemi di lettura e modelli interpretativi strettamente connessi a logiche di natura razionalista ed empirista²⁹.

26 Come ha mostrato Lanternari, molte sono le denominazioni impiegate per indicare fenomeni di questa natura, tra cui: movimenti nativistici, revivalistici, millenari, messianici, d'indipendenza, di culto, profetici, di salvezza, separatisti, ecc., cfr. Lanternari 1974, p. 486.

27 Sulle ragioni della distribuzione non uniforme della GD si è a lungo riflettuto. Secondo alcuni studiosi gli Apache non seguirono la predicazione di Wovoka in quanto la loro cultura era poco propensa ad accogliere l'idea che i morti potessero fare ritorno. Inoltre, a tale riguardo si è fatto riferimento alle loro condizioni economiche, tutt'altro che marginali e depresse (Hill 1944). Di recente si è ritornato su tale aspetto asserendo che non fossero determinanti né le concezioni dei morti né quelle dello stato di benessere, piuttosto alcune variabili sociali, come il grado di assimilazione e di integrazione nella cultura occidentale (Logan 1980).

28 Nel corso della ricerca Mooney registrò 160 canzoni (72 Arapahos, 26 Sioux, 19 Cheyenne, 15 Kiowas, 15 Caddos, 9 Paiutes, 4 Comanches).

29 Nella ricerca sull'etnomedicina e l'etnobotanica fu impegnato nella classificazione di centinaia di specie di cui annotò la denominazione e gli usi indigeni, per poi farne verificare le proprietà chimiche nei laboratori e negli orti botanici americani, cfr.: (Mooney 1890;

La sospensione temporanea della coscienza, dunque, che animava molti dei partecipanti, richiedeva una spiegazione plausibile alla luce dei canoni della scienza occidentale. Secondo Mooney, la chiave esplicativa andava ricercata nelle teorie all'epoca molto diffuse nel campo della psicologia, le quali avevano inventato un'impalcatura esplicativa basata sull'ipnosi. Pertanto, il nucleo costitutivo della GD era rappresentato da fenomeni collettivi di trance volontariamente ricercata, prodotta dall'applicazione di tecniche ipnotiche codificate dalla cultura di appartenenza. In altre parole, ciò che alcuni occidentali venivano apprendendo e realizzando in quegli stessi anni negli studi e nelle aule universitarie (Gallini 1983), i nativi lo ereditavano dalla tradizione mitico-rituale.

Nel cerchio tracciato dai danzatori³⁰, al cui centro in alcuni casi era posto un albero, in altri un falò, in un'atmosfera fortemente eccitante, esercitavano il proprio sapere gli sciamani. Questi, ponendosi di fronte a quegli individui che volontariamente attiravano l'attenzione con l'irrigidimento muscolare e il tremolio, iniziavano a fissare gli occhi, a sussurrare alcuni versi, a sfiorare il viso con le dita o con una piuma fatta appositamente roteare sul capo e lungo il corpo. Infine, l'irrigidimento del corpo e l'assunzione di posizioni anomale mostravano che uno stato di sogno ipnotico fosse stato raggiunto.

Mentre in alcuni casi la trance era falsa e gli Indiani simulavano tale condizione per eccentricità indomita, secondo Mooney, escluso che si trattasse di effetti indotti dalla stanchezza, nella maggior parte dei casi il sonno ipnotico era effettivamente tale. Esattamente come nello studio sulla medicina popolare (Mooney 1890), nel quale il Nostro si era chiesto se le piante utilizzate dai nativi avessero realmente dei principi attivi certificati dalla scienza medica occidentale che si univano all'efficacia simbolica garantita dal rituale (Mooney 1890, p. 47), in questo caso l'etnologo si mise alla ricerca dell'anello mancante con cui il cerchio esplicativo potesse chiudersi, ritenendo di trovarlo nel processo ipnotico. Ciò significava salvaguardare lo scientismo positivista senza rinunciare a priori allo scetticismo, analogamente a quanto Mooney avrebbe fatto per lo studio sulla Peyote Religion.

Lo studio della *Peyote Religion*

Nel corso della ricerca etnografica sulla diffusione del messaggio profetico tra i nativi, Mooney si recò nella parte occidentale dell'Oklahoma. Nell'estate del

Powell 1894, p. XXVIII).

30 Altri elementi caratterizzanti la GD erano la trasfigurazione simbolica ottenuta con le pitturazioni corporali, il trascinarsi dei piedi sul suolo, l'intenso sforzo fisico determinato dal digiuno e dalla partecipazione prolungata ai canti e alla danza, il tenersi per mano. Tra i Sioux i ballerini indossavano un indumento bianco ritenuto dotato di proprietà magiche, tali da garantire l'incolumità finanche nel caso di esplosioni mortali di fucili.

1891, in un accampamento Kiowa, la sua attenzione fu attratta da una pratica rituale costituita da preghiere, canti e danze, non assimilabile alla GD, basata sull'assunzione di una sostanza vegetale, che poi scoprirà essere un cactus proveniente dalle vallate del Rio Grande, nel Nuovo Messico. Piuttosto che ignorare ciò che non rientrava nel disegno dell'indagine, Mooney si mostrò interessato a quanto sembrava estraneo alla GD, finendo con il comprendere che si trattava di una cerimonia tradizionale svolta per finalità di natura religiosa e terapeutica. Secondo i nativi, la pianta, indicata con il nome messicano, di derivazione Atzeca, "peyote", denominata dagli americani "mescal buttons", era una incarnazione vegetale della divinità. Il cactus lasciato in infusione per essere bevuto oppure ridotto in pezzettini per essere masticato, produceva una condizione di particolare benessere fisico e mentale, cagionato dalla presenza degli "spiriti". Fatta questa prima scoperta, Mooney ritenne il tema meritevole di attenzione ripromettendosi, dopo averne dato comunicazione il 3 novembre del 1891 ai membri dell'*Anthropological Society of Washington*, di approfondirlo ulteriormente. Nelle successive indagini dedicate alla GD che si succedettero tra il 1892 e il 1893, l'etnologo si persuase che effettivamente l'uso del cactus producesse nei consumatori un considerevole effetto psicofisico, il quale non era riconducibile a forme di suggestione collettiva, semmai a proprietà latenti della pianta, oltre che a meccanismi catartici generati dal complesso cerimoniale. Coerentemente al suo credo positivista, sempre più certo che non si trattasse di isteria, dalla campagna etnografica del 1884 fece ritorno a Washington con campioni di vegetali che consegnò ai laboratori chimici perché procedessero con i dovuti accertamenti. Nasceva così una pionieristica attività di collaborazione interistituzionale e pluridisciplinare tra il BAE, il Ministero dell'Agricoltura (divisione di chimica e di botanica) e la Columbia University, il cui esito è riportato in due articoli apparsi su una autorevole e prestigiosa rivista medica, *The Therapeutic Gazette*. Dalla lettura del primo contributo, pubblicato il 16 settembre 1895 (Prentiss, Morgan, 1895), si apprende che i medici D. W. Prentiss e F. P. Morgan (Columbia University) svolsero sui campioni di cactus una doppia serie di esperimenti. Inizialmente furono condotte in laboratorio minuziose indagini chimiche che condussero ad isolare ben tre tipi di sostanze alcaloidi (Anhalonium Lewinii). Poi la disamina del peyote proseguì con la somministrazione della sostanza a sei volontari (due chimici, due giornalisti, un prete e uno studente) con il monitoraggio delle reazioni mentali e corporali (respirazione, temperatura, pulsazioni, dilatazione delle pupille, ecc.). Da tali osservazioni, le proprietà allucinogene ipotizzate sul campo da Mooney, in particolare la produzione intensa di visioni, l'insonnia, il senso di pienezza, di piacere e beatitudine, furono debitamente confermate, unitamente ad importanti qualità analgesiche. Al netto, dunque, di una certa depressione muscolare e di un accentuato senso di disorientamento, gli studi sperimentali avevano accertato che contrariamente all'impiego di altre droghe, l'assunzione del peyote non generava alcun effet-

to particolarmente negativo. Il 15 gennaio dell'anno successivo i due medici ritornarono sull'argomento suggerendo che i principi molecolari scoperti in laboratorio e gli effetti psicofisici fossero tali da rendere gli estratti di cactus utilizzabili in medicina per un impiego terapeutico (Prentiss, Morgan, 1896). A riguardo venne specificata la possibilità di usare questo sedativo e anticonvulsivo, dalle evidenti proprietà anestetiche, per contrastare crisi spasmodiche e asmatiche, patologie addominali, oltre che per il trattamento di alcune forme depressive, quali la melanconia, l'ipocondria e la nevrasia. Perché tale conclusione potesse risultare ulteriormente corroborata, la comunità scientifica ritenne che una piena legittimazione dei risultati sperimentali dovesse derivare da una convalida empirica fatta tra gli uomini. Da qui nacque l'idea che a fungere da laboratorio vivente potessero essere proprio le riserve in cui i nativi erano segregati. Ed è a questo punto, rispetto a tale bisogno di verifica, che la scienza medica trovò in quella antropologica un importante alleato ma, come vedremo, non privo di effetti controversi.

All'articolo dei medici seguì sullo stesso numero della rivista un intervento di Mooney intitolato *The mescal plant and ceremony* (Mooney 1896a), in cui sono presenti aspetti assai interessanti che consentono di collocare Mooney tra i precursori dell'antropologia medica (Pizza 2005; Quaranta 2006), in particolare tra quegli studiosi che si interrogarono pionieristicamente sull'efficacia terapeutica (Lupo 2012), su cui sarebbe ritornato nel 1949 Lévi-Strauss (1998). In questa occasione l'antropologo precisò che l'assunzione del peyote avvenisse generalmente in un contesto cerimoniale che aveva inizio il sabato sera e si protraeva per dodici-quattordici ore all'interno di un *tipi* in cui, attorno ad un fuoco scintillante, diversi individui in un'atmosfera densa di fumo (considerato incenso sacro), musiche (di tamburi) e canti (di preghiera), masticavano e ingerivano il peyote, con l'intento di rivolgersi agli spiriti protettori. A queste fasi del rito che si ripetevano almeno due volte nel corso della stessa notte, e a cui erano ammesse donne e bambini soltanto qualora fossero interessati da patologie, seguiva il consumo corale di cibo. Oltre a questa modalità prettamente religiosa, Mooney si soffermò su un uso strettamente terapeutico registrato tra i nativi al di fuori del contesto rituale, il quale consisteva nell'assumere il peyote nel caso di febbre, mal di testa, dolori toracici, e non mancò di annotare che in alcune circostanze egli stesso si era reso testimone di un impiego squisitamente ludico, quale "tonic appetizer" (Mooney 1896a, p. 9). In ogni caso, sia che si trattasse di motivazioni religiose, terapeutiche o ludiche, "the habit never develops into a mania, but is always under control" (Mooney 1896a, p. 9).

Nel corso della ricerca Mooney si ritrovò nel dubbio se fosse plausibile che egli stesso assumesse la sostanza per verificarne gli effetti. Atteso che il lavoro scientifico richiedeva un osservatore vigile e cosciente, lo studioso ritenne di doversi limitare alla masticazione di nove mescal che, come ad ogni altro neofita, gli procurarono senso di vomito e di disgusto (Mooney 1896a, p. 10),

mentre il numero minimo secondo gli Indiani per avere visioni era quello di dieci, quello medio tra i dodici e i venti, quello massimo di cui si aveva notizia, novanta. In sintesi, il peyote, considerato dagli stessi Indiani quale “panacea in medicine, a source of inspiration, and the key which opens to them all the glories of another world” (Mooney 1896a, pp. 8-9), rispondeva a bisogni di diversa natura, nel quadro di codificazioni culturali che ne fissavano modalità di assunzione che restavano prevalentemente di matrice religiosa e terapeutica. Tuttavia, mostrando di essere sensibile all’anomalo, ovvero a ciò che poteva disarticolare il sistema interpretativo complessivo, Mooney non mancò di registrare un impiego “pre pasto” che probabilmente avrebbe meritato di essere ulteriormente approfondito. Ad ogni modo, alla luce di tali conclusioni che escludevano tra i nativi controindicazioni di sorta, i medici di Washington avrebbero potuto ritenere possibile estendere al mondo occidentale l’impiego del peyote in chiave terapeutica.

Ed è proprio rispetto a questa ipotesi che l’etnologo non fece mancare il suo originale apporto, ancorandolo alla specificità del sapere antropologico maturato tra i nativi. Mooney, che tornò sull’argomento l’anno successivo con il saggio *The Kiowa Peyote rite* pubblicato su una importante rivista tedesca (Mooney 1897), delle proprietà chimiche del cactus era stato edotto dalle indagini sperimentali effettuate in laboratori asettici e su volontari appositamente arruolati. Per contro, i suoi studi etnografici avevano mostrato una serie di effetti prodotti nella vita quotidiana tra individui coinvolti in riti fortemente culturalizzati. Da una parte il consumo del peyote aveva luogo in un contesto osservazionale di natura medico-sperimentale, nell’altra nel quadro di un rigido sistema culturale che fissava pratiche comportamentali e orizzonti di senso, lungo una direttrice consuetudinaria che stabilizzava norme e valori, sistemi di credenze e apparati simbolici. A questo punto, accertato che l’assunzione della sostanza tra i nativi avvenisse lungo una doppia direttrice, una medico-terapeutica, l’altra religiosa, lo studioso si pose innanzi al problema di dover spiegare almeno due aspetti apparentemente contraddittori: come mai l’assunzione fosse efficace anche al di fuori di una cornice rituale che non aveva esitato nel definire “altamente eccitante”; inoltre, come mai tra i nativi l’assunzione si presentasse priva di contraccolpi negativi. Senza porre minimamente in discussione la validità della scienza occidentale che aveva isolato i principi attivi e compreso i meccanismi fisiologici, Mooney svolse alcune importanti precisazioni in cui è dato cogliere elementi embrionali tesi ad evidenziare quanto l’efficacia terapeutica non fosse registrabile unicamente sul registro di indicatori biomedici, ma piuttosto subordinata a dispositivi complessi che implicavano una stretta connessione tra corpo e mente. Ad impedire che i meccanismi chimici interagissero negativamente sullo stato di salute, così come rilevato dai medici, concorrevano le pratiche rituali che assicuravano un forte coinvolgimento cognitivo, affettivo e relazionale. Inoltre, a consentire che la terapia fosse

efficace anche al di fuori di una cornice rituale, i principi attivi di ordine chimico. Se, dunque, un paradigma scienziista spiegava l'efficacia organica mediante azioni attive, i dispositivi mitico-rituali e gli orizzonti simbolici assicuravano (oltre a quella attiva) una funzione difensiva.

Unitamente al contesto cerimoniale, alla rappresentazione della malattia e al sistema complessivo di attese ed aspettative, l'efficacia terapeutica e la mancanza di controindicazioni erano assicurate tra i nativi da una socializzazione coerente, da una precoce iniziazione e da uno stile di vita privo di stress. Le cure terapeutiche, dunque, nella riflessione di Mooney, non potevano essere slegate dalla valutazione di un sistema complessivo in cui il malessere e la guarigione si collocavano:

In all experiments we must consider also the difference between the Indian life, with its comparatively regular routine and freedom from worries, and the civilized life with all its stress of thought and irregularities of habit. The indian eats on Saturday night in order that he may rest and keep quiet on Sunday, while in several of the medical experiments the patient seems to have hostility swallowed a sandwich and plunged at once into exciting action (Mooney 1896a, p. 11)³¹.

L'antropologia pubblica e applicata

Con le guerre indiane ormai alle spalle e la costipazione forzata dei nativi all'interno dei confini sicuri delle riserve, tra Ottocento e Novecento la conquista dell'ovest si avviò verso la conclusione (Bergamini 2002). Ciò che restava ancora incompiuto era invece la piena "occidentalizzazione dei "pellerossa", la quale prevedeva l'imposizione della nuova cultura nelle sue diverse forme, compreso l'abbandono della proprietà comune, per sfociare, come è stato acutamente mostrato, in un radicale processo di individualizzazione reso possibile da apparati pubblici indirizzati a "costruire" individui in luogo di corpi collettivi (tribù, clan, fratrie) detentori di poteri e di status (Biolsi 1995).

E fu proprio nel quadro di tale disegno assimilazionista, dai toni radicali ed intransigenti, che nella prima metà del Novecento, esattamente nel 1914, l'*American Indian Society* (fondata nel 1911) lanciò una ferocissima campagna contro la Peyote Religion (d'ora innanzi PR) (Hertzberg 1981). Quest'ultima, sviluppatasi tra varie tribù indiane dislocate in un vasto terri-

31 [In tutti gli esperimenti dobbiamo anche considerare la differenza tra la vita indiana, con la sua routine relativamente regolare e la libertà dalle preoccupazioni, e la vita civilizzata con tutto il suo stress e le abitudini irregolari. L'indiano mangia il sabato sera per potersi riposare la domenica e stare tranquillo, mentre in molti esperimenti medici il paziente sembra avere ingoiato un panino per dedicarsi immediatamente a un'attività stimolante].

torio che comprendeva l'Oklahoma, il Kansas, il Montana, il New Mexico, il North e il South Dakota, l'Utah, il Wisconsin, l'Arizona, lo Yowa e il Nebraska, annoverava ufficialmente nel 1918 circa 40.000 aderenti (House of Representatives 1918). Considerato che il fulcro del sistema cerimoniale era costituito dall'assunzione del "cactus sacro", gli Indiani praticanti furono accusati di essere posseduti dal demonio, mentre questa forma di religiosità definita in senso dispregiativo "tribale" fu letta quale forte impedimento alla civilizzazione dei nativi. Ritenuta associata al consumo di alcool e alla diffusione di pratiche sessuali orgiastiche, contro la PR, tratteggiata quale ostacolo al processo di emancipazione culturale dei nativi e motivo di incessante disordine politico, morale ed economico, fu avviata una ferocissima campagna prima di delegittimazione e poi di criminalizzazione. In uno stato civilizzato ed evoluto, in una compagine sociopolitica moderna, la PR andava impedita poiché cagionava seri problemi di salute sia di natura fisica (con casi di intossicazione che producevano un vistoso indebolimento organico, con finanche rischio di morte), che morale, con l'indebolimento dei vincoli familiari, l'abbandono della scuola e il ripudio del cattolicesimo. Oltre poi a problematiche di natura cognitiva, che si manifestavano con la perdita della concentrazione e con l'incapacità di svolgere un ragionamento logico, i culti associati alla PR innescavano gravi problemi economici, per l'acquisto della "droga" e l'abbandono dei lavori, e politici, fomentando, come nel caso della GD, azioni di ribellione.

A recepire e ad amplificare tale sindrome oppositiva alla PR fu un parlamentare dell'Arizona, il noto senatore Carl Hayden, il quale nel 1918 sottoscrisse una proposta di legge, nota quale proposta DH 2614. Questa, effettivamente approvata (ma non divenuta esecutiva) (Hertzberg 1981, p. 271), mise in moto una istruttoria conoscitiva in cui il parlamento convocò medici, chimici, uomini di diritto, chiamati a confrontarsi con agenti governativi, missionari e componenti di varie associazioni laiche e civili.

La lettura delle discussioni (quest'ultime confluite nel corposo verbale edito a Washington nel 1918) (House of Representatives 1918) può costituire una pista investigativa privilegiata per riportarci sulle tracce di Mooney e per cogliere il suo operato da una nuova, inaspettata, prospettiva. È, infatti, presso le aule parlamentari che lo studioso si recò per difendere la PR dalle dure accuse mosse dal fronte abolizionista coagulatosi intorno a Gertrude Bonnin, segretaria dell'*American Indian Association* e moglie di un ufficiale dell'esercito americano. Alla luce della conoscenza del mondo indigeno, maturata dalla Bonnin per quattordici anni trascorsi tra gli Utes, essa ritenne di poter parlare degli Indiani meglio di chiunque altro, affermando in aula che le sue esperienze dirette la mettersero nella condizione di snidare usi e abusi del Peyote taciuti invece dagli antropologi. Inoltre, quando si trattò di contrastare le argomentazioni che invece intesero difendere la libertà di culto, la Bonnin ritenne strategico attaccare direttamente Mooney, considerato

il massimo conoscitore di tale pratica rituale. Le accuse mosse all'etnologo, le quali lasciano cogliere alcuni aspetti di particolare rilevanza del dibattito pubblico che investì lo statuto epistemico quanto deontologico della nascente antropologia, seguirono due direttrici distinte. Secondo la Bonnin gli antropologi, con brevi ed estemporanee sortite tra le riserve, non conoscevano affatto la cultura indigena, poiché i nativi al loro cospetto nascondevano alcuni elementi, i quali non erano invece preclusi a chi, come lei, annoverava di quei luoghi una diretta, lunga ed ininterrotta frequentazione:

However (...) I was led to believe that ethnologist who go out to visit these meetings can not stay there day after day, month after month, year after year, and when they make their visit those little meetings are prearranged (...). We know (...) when the Indians know that an ethnologist intends to write it down, they naturally can not help feeling a sort of restraint, and I dare say that they do not do the things at those times that they are in the habit of doing (House of Representatives 1918, p.124)³².

Rispetto a tali considerazioni che minavano fortemente la solidità del sapere antropologico, è utile seguire le argomentazioni difensive di Mooney, il quale evidenziò l'adozione di una strategia conoscitiva che univa all'approfondimento analitico condotto intensivamente in un solo gruppo etnico la possibilità di sintesi dischiusa invece da un approccio comparativo di tipo estensivo:

I am one of the ethnologists of the Bureau of American Ethnology. In April I shall have filled 30 years' service in the bureau. A large part of my time has been spent with the tribes of the southern plains, who are particularly devoted to the use of peyote and to the religious rite connected with it. For the most part of the first six years I lived as a member of a family among the Kiowa. In connection with a general study of Indians things among the Kiowa, Commanche, Apache, and associated tribes, and the Cheyenne and Arapaho of Oklahoma, and several other tribes in the other parts of the country, I have made peyote a subject of investigation (House of Representatives 1918, p. 69)³³.

32 [Tuttavia (...) sono stata portata a credere che l'etnologo che partecipa a questi cerimoniali non può rimanere lì per giorni, mesi e anni, e quando vi partecipa, questi riti sono appositamente preparati (...). Sappiamo che (...) quando gli indiani sanno che un etnologo intende riferire questi riti per iscritto, essi naturalmente non possono fare a meno di provare una sorta di ritegno, e oserei dire che in quei momenti non si comportano come si comportano normalmente].

33 [Sono un etnologo del Bureau of American Ethnology. Ad aprile avrò svolto 30 anni di servizio. Gran parte del mio tempo è stato dedicato alle tribù delle pianure meridionali, che sono particolarmente dediti all'uso del peyote e al rito religioso ad esso collegato. Per gran parte dei primi sei anni ho vissuto come membro di una famiglia tra i Kiowa. Essendo impegnato in uno studio generale sugli indiani tra i Kiowa, Commanche, Apache, Cheyenne-]

Mostrato il radicamento culturale della PR con la rievocazione del mito di fondazione, e dopo aver rimarcato che “the use of this plant is not an ordinary habit, but that it is confined almost entirely and strictly to the religious ceremony, excepting that it is frequently employed also for medicinal purposes”, Mooney si difese dalla seconda accusa, asserendo che non era affatto vero che gli antropologi si muovessero nel quadro di un paradigma conservatore, in cui la salvaguardia delle pratiche rituali dei nativi risultava funzionale alla sopravvivenza delle pratiche di lavoro degli antropologi, essendo le prime la materia indispensabile su cui si basavano le seconde. Specificato che gli antropologi si erano adoperati perché i nativi si iscrivessero nelle scuole, imparassero l'inglese, svolgessero lavori agricoli, utilizzassero le medicine occidentali, ecc., Mooney precisò che ben altra cosa sarebbe stata invece quella di ostacolarne la libertà religiosa. Ed è proprio su questo fronte che è utile seguire il dibattito in aula:

Mr. Tillman. Still it is not a Christian religion, is it?

Mr. Mooney. It is not a Christian religion, but it is a very close approximation, and, in my opinion, as Indian religions and Indian psychology go, it is as close an approximation to Christianity and as efficient a leading up to Christianity as the Indians (...). I have been present at the peyote ceremony where they put down a church hymn book and sang prayers to Jesus constantly through the prayers, and they use the Christian cross sign very often in it. In other words, this is the Indian approximation to Christianity (House of Representatives 1918, p. 89)³⁴.

Precisato che la PR era da considerarsi una sorta di via indiana al Cristianesimo, Mooney fu sollecitato a prendere posizione rispetto alla libertà di culto:

Mr. Tillman. Now, to sum up, do you tell this committee that you favor the continuance of the use of this drug among the Indians?

Mr. Mooney. I favor the continuances of this peyote religions among the Indians as a religious ceremony

Mr. Tillman. Why?

Mr. Mooney. Because it is their religion, because they understand it, because

ne, Arapaho e Oklahoma, e diverse altre tribù nelle altre parti del paese, ho fatto del peyote un oggetto di indagine].

³⁴ [Mr. Tillman. Non è una religione cristiana, vero?

Mr. Mooney. Non è una religione cristiana, ma è quanto di più vicino possa esservi e, secondo me, per quanto riguarda le religioni indiane e la psicologia indiana, è quanto di più vicino ed efficiente possa esservi al cristianesimo (...). Ho partecipato alla cerimonia del peyote dove hanno posato un libro di inni della chiesa e cantato preghiere a Gesù costantemente, e dove usano il segno della croce cristiana molto spesso. In altre parole, è quanto di più vicino possa esserci al cristianesimo per gli indiani].

it kills out whisky drinking among them, and because we have medical testimony that, as they use it, it is practically impossible for them to take an overdose, and because it does not result in a habit. I have numberless statements that effect here. They take it only as certain persons or religious denominations take the communion, or go in to a love feast, at certain definite intervals.

Mr. Tillman. I do not mean this as any reflection on you, but I just want to get you right before the committee in the record. You have no personal interest in this matter, one way or the other?

Mr. Mooney. I have no personal interest, and I am not paid by the Indians for saying this; and I am saying this perhaps at my own risk. I have never received or asked a dollar from any indian. I speak as I do because I have studied this officially, through many years, and because I know personally these indians, their feelings, their mentality, and their ceremony (House of Representatives 1918, p.111)³⁵.

Contestualmente agli approfondimenti svolti in aula, Mooney si spinse oltre una difesa *ex cathedra* della libertà di culto, adoperandosi per la fondazione proprio nel 1918 della “Native American Church” modellata intorno alla PR. Questo gesto di difesa estrema delle prerogative dei nativi non fu senza effetti. Infatti, le istituzioni governative che disciplinavano l’accesso alle riserve vietarono allo studioso la possibilità di riportarsi in Oklahoma (Hertzberg 1981, p. 274), lasciando disattese le reiterate richieste ufficialmente inoltrate negli anni 1819 e 1820 e incompiuto lo studio con la morte sopraggiunta nel 1921. Con le esequie del difensore degli Indiani alle spalle, in un clima di sempre maggiore intolleranza che aveva abbracciato le politi-

35 [Mr. Tillman. Ora, per riassumere, dica a questa commissione se è favorevole a che gli indiani continuino a usare questa droga.

Mr. Mooney. Io sono favorevole a che gli indiani continuino nella loro religione del peyote in quanto cerimonia religiosa.

Mr. Tillman. Perché?

Mr. Mooney. Perché è la loro religione, perché la comprendono, perché permette di stare alla larga dal whisky, e perché abbiamo testimonianze mediche che, considerando le modalità con cui ne fanno uso, è praticamente impossibile che ne consumino in eccesso e perché l’uso non sfocia in un’abitudine. Ho innumerevoli testimonianze al riguardo. Assumono questa sostanza soltanto quando certe persone o confessioni religiose celebrano la comunione, o partecipano a una festa d’amore, a determinati intervalli definiti.

Mr. Tillman. Non intendo esprimere una opinione su di lei, ma voglio chiarire quest’aspetto davanti al comitato per iscritto. Non ha un interesse personale in questa faccenda, in un modo o nell’altro?

Mr. Mooney. Non ho alcun interesse personale e non sono pagato dagli indiani per le mie dichiarazioni, che esprimo a mio rischio e pericolo. Non ho mai ricevuto o chiesto un dollaro a nessun indiano. Parlo così perché ho studiato questo ufficialmente, per molti anni, e perché conosco personalmente questi indiani, i loro sentimenti, la loro mentalità e le loro cerimonie].

che abolizioniste, l'uso del Peyote fu reso illegale in Montana (1923), nello Iowa e nel North e South Dakota (1924), nel New Mexico (1929).

Disintegrazione etnica e processi di identizzazione

Gli studi sulle pratiche rituali e più in generale sui movimenti messianici e nativistici dopo le ricerche di Mooney sono proseguiti senza sosta e costituiscono una direttrice importante dell'antropologia contemporanea. In tale quadro di interessi rinnovati, numerosi sono i contributi direttamente ispiratisi al lavoro di Mooney (Lessler 1933; Spier 1935; Du Bois 1939; Barber 1941; Linton 1943; Hill 1944; Wallace 1965), condotti di recente in un nuovo indirizzo di studio a cui è stato dato il nome di Etnostoria, incentrato sull'impiego comparativo di fonti archivistiche, di cui fu studioso d'avanguardia proprio Mooney (Overholt 1974, 1978; Logan 1980; DeMallie 1982; Kehoe 1989; Smoak 2006; Andersson 2008).

A partire dalla messa in luce degli aspetti più importanti della vita dei nativi nelle riserve, caratterizzata dallo stravolgimento totale delle condizioni pregresse, cui fece eco la perdita del proprio orizzonte di pratiche, di senso e di significato, i vari studiosi succedutisi a Mooney hanno messo in risalto l'insorgere nell'Ottocento di una identità della dipendenza che è dato definire del disorientamento culturale. In anni in cui i bisonti erano scomparsi e con essi l'insieme della connessa vita cerimoniale, guerrieri e cacciatori si ritrovarono in una vera e propria condizione di ecatombe culturale. Tutto un mondo, dunque, fatto di riti e di miti, di assetti e di strutture sociali, di logiche e di simboli di potere, di concezioni della vita e di visioni del futuro, andò in crisi per fare spazio ad uno stato di acculturazione forzata che presupponeva il superamento sistematico di ogni traccia di vita pregressa. Dunque, GD e PR costituivano una risposta alla disintegrazione profonda che fu economica e sociale ma anche identitaria e culturale, una risposta adottata per il soddisfacimento di bisogni complessi, molteplici e variegati, in cui risultava prioritario il riscatto dall'umiliazione subita e la riconquista di un terreno comune di orgoglio e di onore che riaccendesse la fiaccola della speranza e ristabilisse l'ordine perduto. GD e PR riuscirono ad attecchire in quanto si posero quale linguaggio capace di combinare in una piattaforma sincretica elementi tradizionali opportunamente intrecciati ad elementi innovativi. Senza rinnegare il passato, ma selezionando dal moderno soltanto quello che sembrava funzionale, i complessi cerimoniali analizzati da Mooney superarono le rivendicazioni delle singole tribù mostrando capacità di adattamento ai fini della fondazione di un linguaggio che travalicasse le tradizionali fratture tra i diversi gruppi etnici. Nella misura in cui attorno ad essi si crearono occasioni di socialità e di relazione, sia nelle tribù che tra le tribù, GD e PR assunsero il valore di marcatori di senso capaci di reintegra-

zione sociale e di radicamento culturale, utili inoltre per contrastare le degenerazioni connesse al disorientamento cognitivo manifestatosi in fenomeni di abuso di alcol e di prostituzione. In quanto strumenti di socializzazione e di adattamento, impiegati talvolta dai leader locali per azionare nelle riserve processi di riconquista del potere e dello status perduto, in realtà i fenomeni analizzati da Mooney consentono di vedere alcuni aspetti specifici della cultura nativa, tra cui: una concezione non irreversibile del tempo con, in primis, la possibilità del ritorno dei morti e dei bisonti; un valore semantico associato alle “cose”, caricate di plusvalore simbolico che va oltre la datità monolitica; la presenza di un legame stretto tra “al di qua” e “al di là” intessuto intorno a pratiche tradizionali incentrate sulla visione; una concezione di un “nuovo mondo” monoetnico, precluso alla “razza bianca” che aveva usurpato le prerogative dei nativi.

In mancanza di risposte alternative GD e PR rappresentarono un tentativo organizzato e consapevole, sebbene di natura “irrazionale” (Linton 1943), per fronteggiare la depressione e l’ansia scaturite da azioni di occupazione (fisica) del territorio e di destrutturazione (culturale) dei quadri di vita. Se i nativi avevano elaborato un forte senso di identità nella fase del precontatto etnico, all’insegna del solido legame con la terra e alla luce di una intensa relazione con gli spiriti, negli anni coloniali furono invece chiamati a ripensarsi dando vita ad un processo di identizzazione³⁶, ovvero di ridefinizione degli elementi considerati costitutivi e fondativi dell’identità culturale. Costretti ad abbandonare la visione maturata della propria etnia quale popolo eletto che aveva ricevuto doni preziosi direttamente dal Grande Spirito, nel quadro di narrazioni mitopoietiche di stampo antropogonico, la conquista militare degli occidentali mise in moto un processo di ri-definizione in cui si fece spazio l’immagine di un popolo oppresso, abbattuto, bisognoso di essere redento.

Secondo Mooney, le condizioni di precarietà in cui versavano i nativi non erano dovute ad inferiorità razziale ma piuttosto a processi di ordine storico e politico. I “pellerossa” lungo la strada della civilizzazione avevano seguito un percorso diverso da quello degli occidentali. Dopo millenni di storia si era consolidato un sistema di vita che all’improvviso collassava innanzi ad un nuovo mondo il cui avanzare non lasciava scampo. Neppure per Mooney, figlio di immigrati e strenuo difensore delle minoranze, l’assimilazione poteva essere messa in discussione, ma i margini posti dagli occidentali alla libertà religiosa dei nativi sì. Il che significava porsi il problema di come sotto i comportamenti americanizzati si potesse invece preservare un nucleo religioso più profondo che diversamente parlasse dell’uomo e delle sue relazioni spirituali con un mondo altro.

Mooney nel corso della sua carriera, in cui merita di essere richiamata la difesa solitaria nel 1919 di Franz Boas, contro il quale vi fu una feroce cam-

36 Per il concetto di identizzazione cfr. Alliegro 2011, pp. 1-19.

pagna di delegittimazione³⁷, non è mai approdato all'insegnamento universitario. Egli, dunque, non ha lasciato allievi che ne seguissero le orme, inoltre, non è stato uno scrittore di manuali dall'intento normalizzante, neppure di saggi intenzionalmente redatti per fini fondativi. Al suo impegno non sono riconducibili approfondimenti teorici sulla disciplina e meno che mai studi di una certa rilevanza su nodi cruciali di ordine metodologico. Se il suo operato, pertanto, dovesse essere valutato con questi criteri, certamente il suo nome non avrebbe trovato asilo nelle pagine della *Storia* di Fabietti. Invece, la sua netta scelta di campo e il suo chiaro posizionamento politico ed etico-morale, la sua capacità di costruire relazioni tra i nativi con attenzione e sensibilità basate sui concetti di fiducia e soprattutto di reciprocità (relazionale e cognitiva) e di cooperazione, proiettano il suo operato verso ben altre considerazioni storiografiche.

A partire dall'idea che la cultura fosse un enigma da decodificare, che i complessi mitico-rituali dovessero essere considerati sistemi vitali di credenze e non sopravvivenze arcaiche, Mooney tracciò nello studio delle pratiche cerimoniali centri culturali di nascita, aree di irradiazione e canali di diffusione, con l'intento di giungere alla messa a fuoco della struttura e delle parti costitutive per meglio comprenderne il significato e la funzione, mostrando di andare ben oltre i rigidi schemi di scuola evoluzionista.

Ricerca scientifica, impegno civile, testimonianza etica

In conclusione, quindi, quando si è spinti a considerare la rilevanza degli apporti assicurati da singoli studiosi rispetto alla costituzione delle basi di un discorso scientifico, risulta sempre più opportuno muoversi all'interno di un approccio non schiacciato unicamente sulla significatività dello sviluppo delle idee, delle teorie, dei metodi. Idee, teorie e metodi, per avere piena valenza e significatività pubblica, è bene che si muovano in un quadro di obiettivi conoscitivi chiari all'interno di una cornice etica definita. L'apporto fornito da Mooney su questo fronte, senza minimamente sminuire quelli fatti registrare sul piano dell'accertamento e dell'interpretazione dei fatti, resta davvero colossale.

Mooney, in quanto personaggio poliforme che ha concorso affinché il sapere incerto ed improvvisato degli appassionati di cose indiane diffusosi tra Settecento ed Ottocento si trasformasse in disciplina scientifica pienamente

³⁷ Franz Boas sulle pagine de "The Nation" pubblicò un articolo dal titolo *Scientists as spies* (Boas 1919), riedito da *Anthropology Today* nel 2005 (vol. 21, n.3), in cui, a partire da alcune dichiarazioni del Presidente degli Stati Uniti, denunciò il coinvolgimento di alcuni scienziati americani in talune missioni di natura politico-militare. Asserendo che in nessun caso la scienza potesse rinunciare alla sua imparzialità, Boas fu accusato di tradimento, e contro di lui si mosse l'intero BAE, con la sola eccezione di Mooney, cfr. Moses 1984, p. 214.

legittimata dalle istituzioni accademiche nei primi anni del Novecento; in quanto uomo di scienza che ha proceduto tra azione di ricerca e chiaro impegno politico all'insegna di valori fondamentali che riguardano la libertà di espressione religiosa e scientifica, merita di essere annoverato tra i fondatori dell'antropologia contemporanea. La sua opera, così densa di tensione etica e così ricca di coerente impegno civile costituisce un irrinunciabile orientamento per un sapere sempre più impegnato sul fronte di delicate ed invasive istanze conflittuali che riguardano sia la disciplina che la società nella quale essa è chiamata ad operare.

Per queste ragioni, dunque, siamo enormemente grati a Ugo Fabietti per aver sollecitato l'avvio di tale azione di riesumazione storiografica, di cui oggi ci accingiamo a cogliere i primi frutti.

Bibliografia

- Alliegro, E.V., (2011), *Antropologia italiana. Storia e storiografia (1869-1975)*, Firenze, Seid.
- (2014), Diventare antropologo. La spedizione artica di Franz Boas tra gli Inuit dell'isola di Baffin (1883-84) come problema storiografico, in Müller-Willer, L., eds., *Franz Boas tra gli Inuit dell'isola di Baffin (1883-1884). Diari e lettere*, ed. it. a cura di Alliegro, E. V., Firenze, Seid, pp. 11-105.
- (2014a), John Wesley Powell e il Bureau of American Ethnology (1879-1902). Sulle origini dell'antropologia americana, *Voci. Annuale di Scienze Umane*, XI, pp. 143-165.
- (2016), Frank Hamilton Cushing. Un pioniere della ricerca antropologica, in Alliegro, E. V., a cura di, *Frank Hamilton Cushing tra gli Zuñi del New Mexico 1879-1884. Note di campo, lettere, articoli di un pioniere della ricerca etnografica*, Roma, Cisu, pp. 7-46.
- (2017), Lewis Henry Morgan. Sulle origini della ricerca antropologica, in Alliegro, E. V., a cura di, *Lewis Henry Morgan e la ricerca antropologica sui sistemi di parentela. Diari di campo in Kansas e Nebraska. 1859-1860*, Roma, Cisu, pp. 9-67.
- Andersson, R.H., (2008), *The Lakota Ghost dance of 1890*, Lincol-London, University of Nebraska Press.
- Aton, J.M., (2010), *John Wesley Powell. His life and legacy*, Salt Lake City, Bonneville Books-The University of Utah Press.
- Barber, B., (1941), Acculturation and messianic movements, *American So-*

- ciological Review*, 6, 5, pp. 663-669.
- Barnard, A., (2002) [2000], *Storia del pensiero antropologico*, Bologna, Il Mulino.
- Barney, G. D., (1986), *Mormons, indians, and the Ghost Dance Religion of 1890*, Bauu Press Boulder, Colorado.
- Barth, F., Gingrich, A., Parkin, R., Silverman, S., (2010) [2005], *Storie dell'antropologia. Percorsi britannici, tedeschi, francesi e americani*, a cura di S. Pontrandolfo, Firenze, Seid.
- Benedict, R., (1943), Franz Boas, *Science*, 97, 2507, pp. 60-62.
- Bergamini, O., (2002), *Storia degli Stati Uniti*, Roma-Bari, Laterza.
- Bieder, R.E., (1986), *Science encounters the Indian, 1820-1880. The early years of American Ethnology*, Norman, London, The University of Oklahoma Press.
- Biolsi, T., (1995), The birth of the reservation. Making the modern individual among the Lakota, *American Ethnologist*, 22, 1, pp. 28-53.
- Boas, F., (1919), Scientist as spies, *The Nation*, 20-12-1919, CIX, 2842.
- (1938), *General Anthropology*, Boston, D. C. Heath and Company.
- Clow, R.L., (1990), The Lakota Ghost Dance after 1890, *South Dakota history*, 20, 4, pp. 323-333.
- Curtis, M.H., Jr., (1981), *Savages and Scientists. The Smithsonian Institution and the Development of American Anthropology 1846-1910*, Washington, Smithsonian Institution Press.
- Darnell, R., (1998), *And along came Boas. Continuity and Revolution in Americanist Anthropology*, Amsterdam, Philadelphia, John Benjamins Publishing Company.
- (2001), *Invisible Genealogies. A History of Americanist Anthropology*, London, University of Nebraska Press.
- Darnell, R., Valentine, L.P., eds., (1999), *Theorizing the Americanist Tradition*, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press.
- DeMallie, R., (1982), The Lakota Ghost Dance. An ethnohistorical account, *Pacific Historical Review*, 51, 4, pp. 385-405.
- Du Bois, C., (1939), *The 1870 Ghost Dance*, Berkeley, University of California Press.
- Ellen, R.F., ed., (1990), *Ethnographic research. A guide to general conduct*, London, Academic Press.
- Elliott, M., (1998), Reform, and the problem of the Real. James Mooney's Ghost-Dance religion, *American Quarterly*, 50, 2, pp. 201-233.
- Fabietti, U., (2001) [1991], *Storia dell'antropologia*, Bologna, Zanichelli.
- Fagin, N. L., (1988), The James Mooney collection of Cheyenne tipi models at field museum of natural history, *Plains Anthropologist*, 33, 120, pp. 261-278.
- Farrington, T., (2013), The Ghost Dance and the politics of exclusion in Sherman Alexie's, "Distances", *Journal of American Studies*, 47, 2, pp. 521-540.

- Gallini, C., (1983), *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Milano, Feltrinelli.
- Grinnell, G. B., (1897), The Ghost-dance religion by James Mooney, *American Anthropologist*, 10, 7, pp. 230-233.
- Harris, M., (1971) [1968], *L'evoluzione del pensiero antropologico. Una storia della teoria della cultura*, Bologna, Il Mulino.
- Hertzberg, H.W., (1981), *The search for an american indian identity. Modern pan-indian movements*, Syracuse, Syracuse University Press.
- Hewitt, J.N., (1922), James Mooney, *American Anthropologist*, 24, 2, pp. 209-214.
- Hill, W.W., (1944), The Navaho Indians and the Ghost Dance of 1890, *American Anthropologist*, 46, 4, pp. 523-527.
- Hinsley, C.M., (1981), *Savages and Scientists. The Smithsonian Institution and the Development of American Anthropology 1846-1910*, Washington, Smithsonian Institution Press.
- (1981a), *The Smithsonian and the American Indian. Making a moral anthropology in Victorian America*, Washington-London, Smithsonian Institution Press.
- House of Representatives, (1918), *Peyote. Hearings before a subcommittee of the committee on Indian Affairs, H. R. 2614*, Washington.
- Jacknis, I., (1990), James Mooney as an Ethnographic Photographer, *Visual Anthropology*, 3, pp. 179-212.
- Jensen, R.E., (1990), Big Foot's followers at Wounded Knee, *Nebraska history*, 71, pp. 194-212.
- Judd, N.M., (1967), *Bureau of American Ethnology. A partial history*, Oklahoma, University Oklahoma Press.
- Kate, H.T., (1922), James Mooney, *Journal de la Société des américanistes*, 14, pp. 216-217.
- Kehoe, A.B., (1989), *The ghost dance. Ethnohistory and revitalization*, Holt, Rinehart and Winston.
- Kerstetter, T., (1997), Spin doctor at Santee. Missionaries and the Dakota language reporting of the Ghost Dance and Wounded Knee, *Western Historical Quarterly*, 28, 1, pp. 56-67.
- Krauss, F.S., (1897), Vom Büchertisch, *Der Urquell. Eine Monatschrift für Volkskunde*, 1, p. 215.
- Kuklick, H., ed., (2008), *A New History of Anthropology*, Malden-Oxford-Carlton, Blackwell.
- Lanternari, V., (1974), Nativistic and socio-religious movements. A reconsideration, *Comparative studies in society and history*, 16, 4, pp. 483-503.
- (1977) [1960], *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano, Feltrinelli.
- Lessler, A., (1933), Cultural significance of the Ghost Dance, *American Anthropologist*, 35, 1, pp. 108-115.

- Lévi-Strauss, C. (1998) [1964], *L'efficacia simbolica*, in *Antropologia strutturale*, Milano, EST, pp. 210-229.
- Linton, R., (1943), Nativistic movements, *American Anthropologist*, 45, 2, pp. 230-240.
- Logan, B., (1980), The Ghost Dance among the Paiute. An Ethnohistorical view of the documentary evidence 1889-1893, *Ethnohistory*, 27, 3, pp. 267-288.
- Lowie, R.H., (1999) [1937], *Storia della teoria etnologica*, Roma, Einaudi.
- Lupo, A., (2012), Malattia ed efficacia terapeutica, in Cozzi, D., a cura di, *Le parole dell'antropologia medica. Piccolo dizionario*, Perugia, Morlacchi, pp. 127-155.
- Maddra, S. A., (2002), *'Hostiles': the Lakota Ghost Dance and the 1891-92 tour of Britain by Buffalo Bill's Wild West*, PhD thesis, University of Glasgow, Department of Modern History, Faculty of Arts.
- Martin, J.W., (1991), Before and beyond the Sioux Ghost Dance. Native American Prophetic Movements on the study of religion, *Journal of the American Academy of Religion*, 59, 4, pp. 677-701.
- Matthews, W., (1897), The Ghost-dance religion by James Mooney, *The Journal of American Folklore*, 10, 38, pp. 248-249.
- Mercier, P., (1972) [1966], *Storia dell'antropologia*, Bologna, Il Mulino.
- Mooney, J., (1887), The Medical mythology of Ireland, *Proceedings of the American Philosophical Society*, 24, pp. 136-166.
- (1888), Funeral customs of Ireland, *Proceedings of the American Philosophical Society*, 25, pp. 243-296.
- (1889), The holiday customs of Ireland, *Proceedings of the American Philosophical Society*, 26, pp. 377-427.
- (1889a), Cherokee Plant Lore, *American Anthropologist*, 2, pp. 223-224.
- (1889b), Evolution of Cherokee Personal Names, *American Anthropology*, 2, pp. 61-62.
- (1890), Cherokee theory and practice of medicine, *The Journal of American Folklore*, 3, 8, pp. 44-50.
- (1890a), The Cherokee ball play, *American Anthropologist*, 3,2, pp. 105-132.
- (1891), Sacred formulas of the Cherokees, *Seventh Annual report of the Bureau of Ethnology*, Washington, Government Printing Office.
- (1892), Improved Cherokee Alphabets, *American Anthropologist*, 5, 1, pp. 63-64.
- (1894), *Songs of the Indian Ghost Dance*, "Am Ur-Quell", 5, pp. 270-272;
- (1896), *The Ghost-dance religion and the Sioux outbreak of 1890*, in Fourteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1892-93, Washington, Government Printing Office, pp. 641-1110.

- (1896a), The mescal plant and ceremony, *The Therapeutic Gazette*, 15 gennaio 1896, XII, 1, pp. 7-11.
- (1897), The Kiowa Peyote Rite, *Der Urquell. Eine Monatschrift fur Volkskunde*, 1, pp. 329-333.
- (1898), *Calendar history of the Kiowa Indians*, in Seventeenth Annual Report of the Bureau of American ethnology, pt. 2., Washington, Government Printing Office.
- (1900), *Myths of the Cherokee*, Nineteenth Annual Report of the Bureau of ethnology, pt. 2., Washington, Government Printing Office.
- Moses, D.N., (2009), *The promise of progress. The life and work of Lewis Henry Morgan*, Columbia-London, University of Missouri Press.
- Moses, L.G., (1980), James Mooney and Wovoka. An ethnologist's visit with the Ghost Dance Prophet, *Nevada Historical Society Quarterly*, XXIII, 2, pp. 71-86.
- (1984), *The Indian Man. A biography of James Mooney*, Urbana-Chicago, University of Illinois Press.
- (1985), "The father tells me so!" Wovoka: the Ghost dance Prophet, *American Indian Quarterly*, 9, 3, pp. 335-351.
- Ostler, J., (1996), Conquest and the State. Why the United States employed massive military force to suppress the Lakota Ghost Dance, *Pacific Historical Review*, 65, 2, pp. 217-248.
- Overholt, T.W., (1974), The ghost dance of 1890 and the nature of the prophetic process, *Ethnohistory*, 21, 1, pp. 37-63.
- (1978), Short Bull, Black Elx, Sword, and the "meaning" of the Ghost Dance, *Religion*, 8, 2, pp. 171-195.
- Pizza, G., (2005), *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Roma, Carocci.
- Powell, J. W., (1894), *Work of mr. James Mooney*, in Twelfth Annual Report of the Bureau of Ethnology 1889-'90, Washington, pp. XXVIII-XXIX.
- (1894a), *Work of mr. James Mooney*, in Twelfth Annual Report of the Bureau of Ethnology 1890-'91, Washington, pp. XXX-XXXI.
- (1896), *Report of the director*, in Fourteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology 1892-'93, Washington, pp. IX-IXI.
- Prentiss, D. W., Morgan, F. P., (1895), Anhalonium Lewinii (Mescal Buttons). A study of the drug, with especial reference to its physiological action upon man, with report of experiments, *The Therapeutic Gazette*, 16 settembre 1895, XI, 9, pp. 577-585.
- (1896), Therapeutic uses of mescal buttons (Anhalonium Lewinii), *The Therapeutic Gazette*, 15 gennaio 1896, XII, 1, pp. 4-7.
- Quaranta, I., a cura di, (2006), *Antropologia medica. I testi fondamentali*, Milano, Raffaello Cortina.
- Smoak, G. E., (2006), *Ghost dances and identity. Prophetic religion and American Indian ethnogenesis in the nineteenth century*, Berkeley, Univer-

sity of California Press.

- Spier, L., (1935), *The prophet dance of the northwest and its derivatives. The source of the Ghost Dance*, General Series in Anthropology, 1, George Banta Publishing Company, Menasha, Wisconsin.
- Stocking, G., W. Jr., ed., (1974), *The shaping of American Anthropology 1883-1911. A Franz Boas Reader*, New York, Basic Books.
- ed., (1983), *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*, Madison, The University of Wisconsin Press.
- Tentori, T., (1957), Gli indigeni attuali degli Stati Uniti e del Canada, in Biasutti, R., *Le Razze e i popoli della terra*, vol. IV, Torino, Unione Tipografica Editrice, pp. 728-738.
- Tiberini, E.S., (1999), *Senza riserve. Etnologia del Nord America*, Roma, Bulzoni Editore.
- Wallace, A.F., (1965), James Mooney (1861-1921) and the study of the Ghost-Dance Religion, in Mooney, J., *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreax of 1890*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1965, pp. V-XIII.
- Woodbury, R., Woodbury, N., (1999), The rise and fall of the Bureau of American Ethnology, *Journal of the Southwest*, 41, 3, pp. 283-296.

