

Etnográfica

ISSN: 0873-6561

etnografica@cria.org.pt

Centro em Rede de Investigação em

Antropologia

Portugal

Delgado Rosa, Frederico

Profetismos norte-ameríndios e colonialismo: um capítulo esquecido da história da
antropologia?

Etnográfica, vol. 21, núm. 2, junio, 2017, pp. 224-245

Centro em Rede de Investigação em Antropologia
Lisboa, Portugal

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=372352195001>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc

etnográfica

Etnográfica

Revista do Centro em Rede de Investigação em
Antropologia

vol. 21 (2) | 2017
Varia

Profetismos norte-ameríndios e colonialismo: um capítulo esquecido da história da antropologia?

North-Amerindian prophetisms and colonialism: a forgotten chapter in the history of anthropology?

Frederico Delgado Rosa



Edição electrónica

URL: <http://ethnografica.revues.org/4891>
DOI: 10.4000/ethnografica.4891
ISSN: 2182-2891

Editora

Centro em Rede de Investigação em
Antropologia

Edição impressa

Data de publicação: 1 Junho 2017
Paginação: 225-245
ISSN: 0873-6561

Referência eletrónica

Frederico Delgado Rosa, « Profetismos norte-ameríndios e colonialismo: um capítulo esquecido da história da antropologia? », *Etnográfica* [Online], vol. 21 (2) | 2017, Online desde 08 Julho 2017, consultado em 11 Julho 2017. URL : <http://ethnografica.revues.org/4891> ; DOI : 10.4000/ethnografica.4891



Etnográfica is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Profetismos norte-ameríndios e colonialismo: um capítulo esquecido da história da antropologia?

Frederico Delgado Rosa

Em 1890, James Mooney iniciou um trabalho de campo “multissituado”, entre diversas reservas índias dos EUA, com vista a delimitar um movimento profético-messiânico. A sua etnografia permitiu discernir as suas transformações dos dois lados das Montanhas Rochosas e em relação com o contexto colonial. Em paralelo, Mooney trabalhou em arquivo e fez questionários por correspondência que instigaram a produção de uma vasta documentação sobre novas religiões ameríndias de influência cristã, direta ou indiretamente ligadas à Dança dos Espíritos (*Ghost Dance*). Devido à ascensão institucional da escola boasiana, ficou em grande parte esquecida e não é ainda hoje devidamente reconhecida, fora dos meios americanistas, a importância da antropologia de Mooney, enquanto precursor metodológico e intelectual de preocupações que só muito depois do seu tempo se tornariam capitais para a disciplina.

PALAVRAS-CHAVE: James Mooney, Dança dos Espíritos, mormonismo, revivalismo.

North-Amerindian prophetisms and colonialism: a forgotten chapter in the history of anthropology? ♦ James Mooney started his “multi-sited” fieldwork in different Indian reservations of the US in 1890, aiming at a clarification of a prophetic-messianic movement. His ethnography disclosed its transformations on both sides of the Rocky Mountains and in relation with the colonial context. In parallel, Mooney worked in the archive and sent queries by mail that instigated an extensive documentation on new Amerindian religions of Christian influence, directly or indirectly connected to the Ghost Dance. The institutional rise of the Boasian school obfuscated the importance of Mooney’s anthropology, which is not sufficiently acknowledged outside Americanist circuits. The article aims at divulging this figure as a methodological and intellectual forerunner of preoccupations and themes that only much later would reach the core of our discipline.

KEYWORDS: James Mooney, Ghost Dance religion, Mormonism, revivals.

ROSA, Frederico Delgado (fdelgadorosa@fcsh.unl.pt) – CRIA, FCSH/Nova, Portugal;
LAHIC/IIAC, França.

“I fear a major and growing loss of knowledge [...]”

(Herbert S. Lewis, *In Defense of Anthropology*, 2014: 726).

NO SEU ALERTA CONTRA O PROCESSO DE DISTORÇÃO DA HISTÓRIA da nossa disciplina, nomeadamente por parte de representantes maiores do movimento de “crítica da antropologia”, Herbert Lewis (2014) identifica três estereótipos correntes sobre os precursores da disciplina antes do *power shift*¹ dos anos 1960: que tratavam os povos etnografados como sendo radicalmente diferentes; que abordavam cada cultura como uma unidade isolada, ou desconectada das demais; e que tinham uma perspetiva a-histórica. Se acrescentarmos a influente crítica de Fabian (1983) sobre a negação de coevidade (ou contemporaneidade) às comunidades estudadas, talvez possamos dar por identificada uma forma corrente desde há décadas, ou mesmo preponderante, de encarar a produção do período colonial. Às contrailustrações poderiam juntar-se as de outros “defensores da antropologia” (Darnell 2001; Sidky 2003; Bashkow *et al.* 2004; Varisco 2008; Belleau 2015) numa lógica de continuidade, que não de rutura, em relação a momentos passados da sua história, e nomeadamente no sentido de revelar que quaisquer generalizações sobre o discurso antropológico dito clássico são, no melhor dos casos, deficientes e, no pior, absurdas. A diversidade teórica, metodológica e epistemológica do arquivo, aliada à sua vastidão ideográfica, simplesmente não deveria autorizar esse exercício. O presente artigo procura demonstrá-lo através da obra de uma figura relativamente pouco conhecida na comunidade antropológica lusófona, com o objetivo a um tempo humilde e ambicioso de roçar a ponta de um iceberg cujas dimensões podem a qualquer momento ser perdidas de vista.

É que, à medida que o tempo passa, a formação académica em antropologia vai forçosamente minimizando – com consequências para a futura relação dos investigadores com a literatura clássica – o leque de autores representativos das escolas fundadoras e portanto dignos de serem conhecidos, ainda que sob uma camada de poeira talvez inevitável. Se Jill Dias, por exemplo, podia dar-se ao luxo de discorrer, na sua cadeira anual de História da Antropologia,² sobre múltiplos representantes de cada corrente (recordo, por exemplo, só para o evolucionismo britânico, aulas do final dos anos 1980 especificamente dedicadas a Herbert Spencer, Edward Tylor, James Frazer, Robertson Smith, Andrew Lang e Robert Marett), hoje são necessários malabarismos para não reduzir esse ensino, entretanto semestral, a um apontamento sobre meia dúzia de nomes para todo o período clássico, até 1960 grosso modo, e sempre os

1 Expressão utilizada por Sherry Ortner (2006) para designar a viragem da antropologia para as questões de poder.

2 No Departamento de Antropologia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

mesmos. De resto, o problema letivo, propriamente dito, é já de si um reflexo do que vai ficando progressivamente de fora nos manuais de história da antropologia. Ao compararmos alguns dos mais antigos do século XX (para não falar dos do século XIX), como os de Alfred C. Haddon (1934 [1910]) e de Robert H. Lowie (1938), com alguns dos mais recentes, como os de T.H. Eriksen e F.S. Nielsen (2001) e de H. Kuklick (2008), constatamos desaparecimentos drásticos no que toca ao período fundador da disciplina. E voltando ao evolucionismo, precisamente, as respetivas fontes etnográficas são bem necessárias para contrariar a imagem simplista de que o trabalho de campo se resumia, antes de Malinowski, e com a exceção de Franz Boas, a observações superficiais por amadores ou à famigerada categoria de “etnografia de varanda” associada à expedição de Cambridge ao Estreito de Torres.

Ocupar-me-ei então de James Mooney (1861-1921), uma figura ao mesmo tempo esquecida e incómoda. É claro que a expressão “capítulo esquecido”, utilizada no título do presente artigo, deve ser entendida em termos inteiramente relativos, uma vez que o seu nome é uma referência incontornável para diversos especialistas, desde logo para os americanistas que se dedicam ao século XIX e em particular à Dança dos Espíritos de 1890. A verdade é que permanece praticamente ausente dos epítomes e pouco conhecido (ouso dizer) por parte de muitos antropólogos que não apenas nos países lusófonos.³ Ou talvez seja um “antepassado excluído” (Handler 2000) justamente porque a sua obra ameaça as convicções correntes de superioridade moral, ou mesmo intelectual, dos antropólogos do nosso tempo em relação aos do período colonial. Ora, Mooney era, no seu tempo, “uma bomba política”, um homem para quem “as questões de poder eram centrais”, aliás em conflito crescente com os diversos agentes do colonialismo (Nader 2002: 50). Na sua obra, em particular *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, publicada em 1896, ultrapassava a dissociação entre “o índio objeto de descrição científica” e o “índio vítima das empresas militares e administrativas”, para produzir, a contracorrente, uma “crónica do desespero índio” (Vidal 1976: 34, 53). O presente artigo procura assim chamar a atenção dos antropólogos da contemporaneidade para uma insuspeitada “genealogia invisível” (Darnell 2001). Este conceito que Regna Darnell utiliza na sua história da tradição americanista, de forma quase provocatória, para se referir à dúvida mal assumida e todavia perene dos antropólogos de hoje em relação aos boasianos, desvio-o aqui para uma outra conexão com o passado, através de uma ideia porventura mais difícil de encarar: que os estudos coloniais e a própria viragem para as questões

3 O livro de J. Vincent, *Anthropology and Politics* (1990), que pode a justo título ser considerado uma das melhores e mais completas histórias da antropologia, é uma importante exceção. A autora corajosamente interpreta a obra de Mooney como um ponto alto do contributo da antropologia clássica para o estudo das “políticas de dominação” (Vincent 1990: 201).

de poder possam ter um precursor – ainda para mais etnógrafo – num período de aguda violência colonial, nomeadamente nos Estados Unidos da América, quando a historiografia sistematicamente nos convida a olhar os finais do século XIX como o tempo dos antropólogos de gabinete (mais uma vez com a exceção de Boas).

A ironia, no caso de Mooney, é que o processo de exclusão do seu nome da genealogia fundadora foi iniciado, sob pretexto do seu amadorismo, precisamente pelos antropólogos que a crítica pós-colonial acusa de terem fechado os olhos – tanto do ponto de vista intelectual como político – ao sofrimento dos índios nas reservas, para melhor salvarem as suas tradições enquanto era tempo. Refiro-me a Franz Boas e seus discípulos (*vd.* Moses 2002 [1984]: XV).⁴ Se bem que tenha sido um dos fundadores da American Anthropological Association, Mooney permanece assim “um homem esquecido”, em contraponto à memória, apesar de tudo persistente, da antropologia boasiana (Nader 2002: 52). Qual é o seu lugar na história da antropologia? As raras respostas a esta questão vão efetivamente no sentido de dizer que “um tipo de antropologia prosperou em detrimento do outro” (Iverson 1985: 89; *vd.* também Vidal 1976; Hinsley 1981; Nader 2002), ou seja, que a pujança dos estudos pré-coloniais ofuscou a abordagem de Mooney, uma abordagem a que chamo visionária (em jeito de presentismo esclarecido, inspirado por Darnell 2001).

Este ensaio histórico divide-se em quatro partes. Começarei por evocar algumas transformações recentes da imagem de Mooney no seio da tradição americanista, em particular no universo dos estudos Lakota. Devido ao peso histórico do tristemente célebre massacre de Wounded Knee de 1890, cujas relações com a Dança dos Espíritos ocupam um lugar de relevo na estrutura da monografia de 1896, essa parte do seu trabalho é a mais revisitada. Contudo, Mooney dedicou-se a vários outros contextos etnográficos direta ou indiretamente relacionados com esse movimento profético-messiânico; e daí que opte por dar mais atenção a outros capítulos, que nem assim esgotam a sua etnografia “multissituada”,⁵ mas que servem para formar uma ideia do tipo de antropólogo que foi: abordarei numa segunda parte o seu tratamento do mormonismo do Utah em relação sobretudo com os índios *paiute* do Nevada; em seguida o dos *shakers* de Puget Sound (estado de Washington); e numa quarte parte o da Igreja de Smohalla, no mesmo estado e vizinhos, o que

4 É errado pensar, contudo, que a obsessão pré-colonial não foi ultrapassada por diversos representantes do boasianismo. Os estudos de “aculturação” constituem um dossier vasto, bastante negligenciado hoje nas suas complexas dimensões teóricas e etnográficas.

5 Naturalmente que a utilização desta expressão de cariz metodológico, remetendo para preocupações teóricas do nosso tempo, deve ser entendida no que tem de provocatório, de acordo com a lógica que enunciei no parágrafo anterior, de novas modalidades de presentismo em historiografia, suscetíveis de interpelar os antropólogos de contemporaneidade de uma forma que nem sempre é conseguida pelo historicismo à *outrance* de um G. W. Stocking, Jr.

proporcionará ainda uma comparação com o (também esquecido) antropólogo boasiano, Leslie Spier (1893-1961). Estarei então em medida, na conclusão (a que prefiro chamar epílogo), de sintetizar o pioneirismo de Mooney na história da antropologia, o que é também uma forma de relembrar à comunidade de antropólogos lusófonos que os estudos americanistas, por vezes olhados de soslaio como relíquia colonial, são uma componente viva da antropologia contemporânea.⁶

OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE OU ETNOGRAFIA IMPOSSÍVEL?

A antropologia de Mooney, focalizada no contexto colonial norte-americano, contrastava não apenas com o culturalismo anunciado por Boas, mas também com o evolucionismo simbolizado por L.H. Morgan e defendido de forma extrema pelo diretor do Bureau of Ethnology, major John Wesley Powell (1834-1902), que contratou o ex-jornalista em 1885. A sua primeira missão de terreno, num espírito de etnografia de salvação, dizia respeito aos *cherokee* – uma das “tribos civilizadas”⁷ do Sudeste que tinham sido forçadas a deslocar-se para o Território Índio nos anos 1830 – e primeiramente uma comunidade mais tradicionalista que tinha escapado ao controlo militar e se refugiara na Carolina do Norte.⁸ Em dezembro de 1890, pela primeira vez na vida, Mooney ia atravessar o Mississipi para tomar contacto com os *cherokee* do Território Índio, que partilhavam não apenas com outras “tribos civilizadas”, mas também, em reservas contíguas, com segmentos importantes de várias tribos das Planícies, os grandes cavaleiros caçadores de bisontes, agora acantonados e deprimidos, tais como os *arapaho*, os *cheyenne*, os *kiowa*, os *comanche*, os *caddo*, os *wichita*. Entre o fim de novembro e o início de dezembro, no momento em que preparava a partida, foi abalado pela leitura dos jornais. Algo de muito grave se passava a oeste do Mississipi, implicando precisamente os índios das Planícies.

Falava-se da Dança dos Espíritos como de uma ilusão que se alastrara no universo das reservas a partir de um “Messias dos peles-vermelhas”. Escrevia-se na imprensa que o personagem pretendia ser Jesus Cristo regressado à Terra, em versão índia, e que anunciarava a iminente renovação da terra americana e a

6 Deve ser tido em conta que, por razões de espaço, o presente artigo não contempla, nem poderia contemplar, toda a bibliografia da Dança dos Espíritos de 1890, cujas ramificações temáticas aliás extravasam os domínios da antropologia e continuam a alimentar numerosos estudos no âmbito da história dos Estados Unidos da América.

7 Esta expressão das primeiras décadas do século XIX, ainda hoje usada no universo americanista, designava os *cherokee*, os *choctaw*, os *chickasaw*, os *creek* e os *seminole*, por terem adotado em grande medida a cultura dos brancos.

8 Correspondendo em grande medida ao futuro estado de Oklahoma, o vasto “Território Índio” (Indian Territory) foi criado em 1834 para aí concentrar tribos expropriadas dos seus próprios territórios.

ressurreição dos mortos, o regresso dos modos de vida antigos e dos bisontes, a par do “enterramento da raça branca”.⁹ Temidos em todos os Estados Unidos pelo massacre que tinham infligido às tropas do general Custer na batalha de Little Big Horn de 1876, os *lakota*¹⁰ contavam-se entre os prosélitos do misterioso Messias; e, apesar ou justamente por causa da sua ulterior sujeição ao colonizador, a sociedade americana estava como que predisposta a temer uma insurreição militar associada ao novo movimento religioso. Powell e Mooney chegaram a acordo para que a pesquisa de terreno contemplasse este fenômeno, a partir do Território Índio. Conhecedor, pela sua própria experiência, dos bastidores da imprensa americana, Mooney atribuiu-se a missão de pôr tudo em dúvida, para atacar um certo número de questões capitais. Quem era esse profeta ou Messias? Pretendia ser Jesus Cristo? Profetizava ou não o desaparecimento dos brancos? Advogava ou não a violência contra os mesmos? Quem eram os seus prosélitos? Quais os contornos e as razões de ser desse movimento religioso? Quais as suas redes e as suas transformações?

Se é verdade que os antropólogos americanistas sofreram por tabela a sorte dos índios, como minoria vencida, mas resistente, podemos bem compreender que, longe de se sentirem incomodados com as questões levantadas por Mooney, fossem os primeiros a sublinhar a sua natureza pioneira. O mesmo se aplica às respostas. Pelo facto de ter interpretado a Dança dos Espíritos como uma adaptação religiosa aos sofrimentos causados pela opressão, é desde há muito considerado – sobretudo nos Estados Unidos, desde o apagamento da empresa de Boas – como um precursor no estudo dos movimentos de revitalização ameríndios e mesmo, no plano mais alargado, do comparativismo sociológico dos messianismos.¹¹ Além disso, as palavras “simpatia” e “empatia” são recorrentes, para exprimir a sua “capacidade de identificação com as aspirações índias a um modo de vida melhor, orientado em termos indígenas” (Wallace 1976 [1965]: vi; vd. também Iverson 1985: 88; Nader 2002: 50; Darnell 2009). Sem receio de estabelecer uma ponte genealógica com o século XIX, um dos protagonistas americanos deste campo de investigação, Anthony F.C. Wallace (1976 [1965]), chegou mesmo a dizer, no seu prefácio à reedição de 1965 do clássico de Mooney, que este era capaz de “levar a sério” a fé dos *ghost-dancers*. E, na sua introdução à reedição de 1991 (por ocasião do centenário do massacre de Wounded Knee), Raymond J. DeMallie afirma: “Se algum não crente alguma vez compreendeu a Dança dos Espíritos, foi o próprio James

9 “The Indian Messiah dellusion”, *The New York Times*, 20 de novembro de 1890.

10 Os *lakota* (ou *teton*) eram um dos três grupos – o mais ocidental – que compunham a grande nação índia popularmente designada pelo termo “*sioix*”. Os dois outros eram os *santee* (ou *dakota*) e os *yankton* (ou *nakota*).

11 Não posso aprofundar aqui a questão das interseções históricas evidentes, ainda que complexas, entre os representantes deste campo de investigação e os culturalistas que se dedicavam aos estudos de aculturação.

Mooney. [...] onde outros viam um retrocesso pagão, Mooney viu um movimento social positivo, uma forma de revitalizar as culturas nativas através da religião” (1991: xv).

Sucede que as transformações da sensibilidade antropológica nas últimas décadas do século XX favorecem, desde então, os discursos de rutura com o passado da disciplina, em detrimento do reconhecimento de continuidades genealógicas, sejam elas visíveis ou invisíveis. O facto de os índios dos EUA, contrariamente aos colonizados dos impérios europeus, nunca terem tido uma verdadeira descolonização parece mesmo acentuar o imperativo de demarcação entre os antropólogos norte-americanos do tempo presente e os que viveram e escreveram antes dos anos 1960. Por conseguinte, James Mooney não pode senão estar implicado. A principal expressão da “superioridade” moral e intelectual contemporânea, como para resolver a “ameaça” que representam as opções vanguardistas de Mooney, encontramo-la num artigo de 1998, “Ethnography, reform, and the problem of the real: James Mooney’s *Ghost Dance Religion*”, assinado por Michael Elliott. Este autor resolutamente pós-moderno admite que Mooney se sentia desconfortável com as ideias e os métodos do Bureau of Ethnology, mas considera que ele fracassou na tentativa de ultrapassar os limites da sua própria época, uma vez que a ideologia realista o impedia de aceitar o alcance propriamente religioso da Dança dos Espíritos, que não seria mais do que uma resposta provisória e ilusória a um problema de privação económica, política e cultural: “Mooney não quer que olhemos para a Dança dos Espíritos como um possível conjunto de crenças válidas” (Elliott 1998: 222).

Não tenho espaço para analisar os problemas que esta leitura levanta. É preciso admitir, em todo o caso, que uma tal crítica, ao mesmo tempo que revela *l'air du temps*, pode ser relacionada com a desconfiança, por assim dizer crescente, de alguns especialistas atuais da Dança dos Espíritos de 1890 a respeito da autoridade etnográfica de Mooney. Fala-se mesmo de um “excesso de confiança” na sua obra (Maddra 2006: 29), quando na verdade terá tido dificuldades muito significativas na captação dos conteúdos propriamente religiosos e sobretudo da verdadeira amplitude do pacifismo subjacente ao fenômeno. As relações entre índios e brancos nas representações da chegada do milénio são o pomo da discórdia e a versão dos *lakota* é especialmente visada, pois Mooney considerava que eles tinham produzido uma variante militarista contrária aos ensinamentos originais do Messias, ao ponto de dar *lettres de noblesse* ao termo *outbreak* (insurreição) no próprio título da obra.¹² Vai-se ao ponto de o acusar de ter inaugurado uma tradição intelectual que reproduz, nessa

12 Note-se que a palavra *outbreak* não quer dizer forçosamente insurreição, mas de forma mais geral uma erupção de violência, razão pela qual a deixo em inglês.

matéria, o olhar dos vencedores,¹³ um veredito que é suscetível de dialogar com a crítica pós-colonial e de acentuar a distância entre os antropólogos do presente e do passado (Maddra 2006: 7; Andersson 2008).¹⁴ É também posta em dúvida a sua caracterização das ideias do fundador da religião, mais uma vez no plano das relações entre colonizados e colonizadores no momento do encontro entre os vivos e os mortos. Segundo o biógrafo do profeta, Michael Hittman (1997 [1990]), não se tratava de um milénio índio, mas sim de um paraíso para todos, incluindo os brancos.

Pioneiro da observação participante, James Mooney dançou a Dança dos Espíritos no Território Índio, onde desenvolveu uma invulgar relação de confiança com os prosélitos, sobretudo *arapaho* e *cheyenne*. Essa ocorrência acentua, por contraste, as dificuldades de integração que experimentou entre os *lakota* da reserva de Pine Ridge, no seguimento do massacre de Wounded Knee, colmadas sobretudo pelo seu recurso privilegiado aos numerosos documentos produzidos e compilados pelas duas instituições governamentais (rivais entre si) mais implicadas nas questões índias: o Office of Indian Affairs e o War Department. Como atrás ficou dito, irei debruçar-me sobre outros contextos porventura menos conhecidos do que o *lakota*, ou mais marginais, embora este termo seja bastante relativo na monografia em questão.

CIRCUITO IMAGINÁRIO? A DÁDIVA DOS MÓRMONES

Mooney escreveu que Wovoka não pretendia ser Cristo ou o Filho de Deus: “He makes no claim to be Christ, the Son of God, as has been so often asserted in print” (Mooney 1896: 773). Não sabemos se lhe colocou diretamente a questão “sois Jesus reincarnado?” ou se tirou essa conclusão do conjunto das suas declarações. O facto é que Mooney aceitou a sua palavra a esse respeito.¹⁵ Independentemente do que quiseram acreditar os delegados ou os prosélitos de outras tribos, o messias era mais propriamente um profeta. Considerando a amplitude do movimento, o antropólogo manteve todavia o primeiro termo, inclusive no título do capítulo. Compreendeu aliás que a nebulosa do estatuto de Wovoka, tanto no plano conceptual como no plano da difusão cultural, não podia senão implicar no assunto diversas igrejas cristãs – ou “seitas”, para usar um termo de sua eleição. O mormonismo encabeçava a lista por razões óbvias: a proximidade geográfica do Utah e sobretudo a relação muito especial

13 O célebre clássico de Robert Utley (1963) seria o exemplo maior dessa tradição.

14 É curioso constatar que DeMallie (1982), fazendo a apologia sistemática de Mooney a vários níveis, foi um dos primeiros americanistas que chamaram a atenção para os limites do seu trabalho ao nível da Dança dos Espíritos *lakota*. Desse ponto de vista, é possível entrever uma história da antropologia que situa as alegadas ruturas num quadro mais complexo de articulações intelectuais, ou mesmo continuidades, entre as diferentes gerações.

15 Há um consenso nessa matéria, entre Mooney e os especialistas atuais.

que essa corrente religiosa mantinha com as populações aborígenes enquanto descendentes das tribos perdidas de Israel. Os índios – ou lamanitas – estavam profeticamente destinados a contribuir, segundo a doutrina mórmon, para a fundação de uma Nova Jerusalém numa América do Norte fisicamente transformada para acolher o reino milenar de Jesus Cristo. Era prioritário o proselitismo a eles dirigido, por serem um povo escolhido e já visitado, outrora, pelo Filho de Deus.

Para além disso, havia uma coincidência cronológica entre os dois movimentos, na medida em que se atribuía ao fundador do mormonismo, Joseph Smith (1805-1844), uma profecia segundo a qual o Messias ia reaparecer sob forma humana em 1890. O documento provavelmente mais sensacional, citado por Mooney em *The Ghost Dance Religion*, era um panfleto mórmon, em circulação na capital do mormonismo por altura da sua pesquisa, segundo o qual o Messias tinha efetivamente regressado à Terra na data prevista: encontrava-se entre os índios, ele próprio era índio – ninguém menos que Wovoka. Muito virulento a respeito dos “gentios”, ou seja, os norte-americanos brancos não mórmones, o documento atacava muito em particular o governo dos Estados Unidos pela sua política de expropriação dos “herdeiros” e da violência contra os mesmos, com uma referência explícita ao massacre de Wounded Knee. Os poderes instituídos eram associados ao Diabo – *the Beast* –, mas o poder superior do Messias acabaria por restituir as riquezas dos *gentiles* aos “índios americanos”, entretanto reconvertidos (*cit. in* Mooney 1896: 793). Mooney considerava que este panfleto era não apenas uma ilustração da atitude contrastada dos mórmones face aos índios, mas também ou sobretudo da atenção que deram aos acontecimentos no Nevada, o que não podia senão gerar influências nos dois sentidos.

Antes de o acompanhar nessa direção, é útil evocar as críticas dirigidas a Mooney por historiadores mórmones do nosso tempo, como Lawrence G. Coates. Ao mesmo tempo que insiste nas diferenças entre o mormonismo e a Dança dos Espíritos, este autor acusa Mooney de ter mal interpretado o panfleto de Salt Lake City “como sendo representativo das ideias da maior parte dos mórmones a respeito desse movimento índio” e nomeadamente da posição da Igreja em relação a Wovoka (Coates 1985: 98). Pelo contrário, era o discurso de uma fação minoritária, quando não dissidente, em todo o caso distinta do círculo principal, sancionado pelos dirigentes, entre os quais o “presidente” Wilford Woodruff (1807-1898). O próprio título do panfleto indicava essa circunstância: “The Mormons have stepped down and out of Celestial Government – the American Indians have stepped up and into Celestial Government”. O contexto desta formulação era a renúncia oficial da Igreja à poligamia, em outubro de 1890, o que provocara a insatisfação dos mais conservadores. Eram eles, igualmente, que insistiam na aparição do Messias nesse ano, quando na verdade a profecia precisava que Jesus só apareceria na América se Joseph Smith completasse então o seu 85.^º aniversário. Ora, ele

tinha morrido em 1844, o que obrigava a deixar em aberto a data do regresso do Messias (*vd.* Barney 2011: 171-173). É preciso dizer que Mooney estava consciente da existência dessas divergências, pois que não deixou de citar um dos jornais “ortodoxos” do mormonismo, o *Deseret Evening News*, no qual se anunciaava: “1890 has passed, and no Messiah has come” (*cit. in* Mooney 1896: 792). Mooney regia-se por uma lógica de inclusão; e parece-me evidente que a controvérsia no seio do mormonismo do seu tempo não deve autorizar hoje, com recurso a critérios de dicotomia entre ortodoxia e heterodoxia, a exclusão de setores de opinião oitocentistas cuja amplitude permanece indeterminada. O próprio Coates admite paradoxalmente, no fim de contas, que a ideia do regresso iminente do Messias estava “de tal forma enraizada *entre o povo*” que o presidente Woodruff teve de tomar medidas para a contrariar (*cit. in* Barney 2011: 173; o itálico é meu).

Uma vez mais, isto dizia diretamente respeito a Wovoka. Foi sobretudo através dos relatos de missionários mórmones, incluindo missionários índios, que as notícias relativas ao “Cristo” do Nevada chegaram a Salt Lake City, em meados de 1890 (*vd.* Coates 1985: 106). Esses testemunhos não vinham forçosamente do epicentro, em Walker Lake, mas de reservas mais ou menos afastadas e afetadas pela mensagem. Encarregado por Woodruff de partir para o terreno a fim de investigar o caso, o *cherokee* John King¹⁶ foi até a uma reserva do Idaho (estado vizinho do Nevada), onde tinha parentes e onde encontrou, através deles, um prosélito maior da Dança dos Espíritos, o *cheyenne* Porcupine (c. 1848-1929). Este personagem também foi entrevistado – ou interrogado – por um major do exército norte-americano, o que deu lugar a uma longa versão escrita em inglês e na primeira pessoa. Enviado em seguida aos arquivos de Washington, tal documento de 15 de junho de 1890 foi consultado por Mooney em 1891. Sem saber que uma versão paralela do mesmo relato tinha sido entregue ao presidente da Igreja Mórmon por um dos seus missionários, Mooney teve o reflexo ou a intuição de o citar imediatamente a seguir ao panfleto anónimo sobre Wovoka. Eis uma das justaposições surpreendentes com que *The Ghost Dance Religion* nos presenteia. Há duas razões principais que a podem justificar. Primeiramente, Porcupine tinha encontrado Wovoka e apresentava-o, preto no branco, como Jesus Cristo; mais impressionante ainda, o relato incluía uma reconstituição, em discurso direto, de palavras atribuídas a Wovoka corroborando esse estatuto.

Em segundo lugar, Porcupine tinha encontrado colonos mórmones no caminho, aquando da sua peregrinação ao Nevada. Bem entendido, a designação não surge no documento; mas a verosimilhança desta leitura, inaugurada por Mooney, é admitida por vários especialistas, ainda que a academia mórmon ponha em dúvida ou relativize a ideia segundo a qual Porcupine “traveled

16 Datas de nascimento e morte não determinadas.

constantly through the Mormon country” (Mooney 1896: 794).¹⁷ Eis, em todo o caso, algumas passagens sobre a benevolência dos brancos do Great Basin que Mooney interpretou como indícios de mormonismo: “I thought it strange”, dizia Porcupine, “that the people there should have been so good, so different from those here”; ou ainda: “Where I went to there were lots of white people, but I never had one of them say an unkind word to me” (*cit. in* Mooney 1896: 794, 796). Segundo o relato deste fiel, havia brancos que participavam na Dança dos Espíritos em vários sítios – o que pode efetivamente ser associado à suspeita de Mooney sobre a relação entre os dois movimentos religiosos.

Sabendo que ele aceitava a palavra de Wovoka no que diz respeito ao estatuto não crístico do mesmo, não podemos senão concluir, de facto, que a sua visão antropológica da Dança dos Espíritos era extraordinariamente dinâmica. Quando escreveu que os mórmones contribuíram para lhe dar forma, não queria sugerir uma influência direta sobre Wovoka, mas antes um ambiente de difusão cultural cujos contornos eram, em todos os sentidos, fluidos. Isto quer dizer que o entusiasmo de pelo menos alguns mórmones (incluindo índios) relativamente a Wovoka contribuiu para propagar, em certos contextos, a ideia de que ele era Jesus Cristo. Os quiproquós linguísticos e conceptuais não eram, para Mooney, fenómenos secundários, mas uma característica essencial da Dança dos Espíritos, tanto entre índios, como entre índios e brancos. Os interstícios e as periferias eram por ele considerados como centrais, em detrimento das doutrinas pretensamente puras dos protagonistas de cada Igreja.¹⁸

AMÉRICA EM TRANSE: OS SHAKERS DO ESTREITO DE PUGET

Uma outra genealogia intelectual que remonta diretamente a Mooney é a hipótese sempre evocada, ainda que duvidosa, de uma relação histórica entre a Dança dos Espíritos e uma Igreja cristã ameríndia do estado de Washington, os *shakers*, assim chamados por causa dos seus estremecimentos nervosos. Em *The Ghost Dance Religion*, é dedicado todo um capítulo a essa matéria, tendo o hipnotismo como grande tema de abertura, mais exatamente o “conhecimento dos segredos hipnóticos”, o qual poderia ligar esse outro movimento religioso ao próprio Wovoka, neste caso como aprendiz – mas rapidamente mestre, pois a técnica proveniente da costa noroeste teria sido transmitida por ele a “todos os apóstolos da Dança dos Espíritos” (Mooney 1896: 746). Trata-se de um dossier com ramificações complexas, que não tenho espaço para desenvolver neste artigo. Permanece até hoje incerto que Wovoka tenha alguma vez encontrado os *shakers*; mas além da obsessão de Mooney por processos

17 Mooney (1896: 794) admitia até que “a town on a big lake” fosse Salt Lake City.

18 Esta visão é também corroborada pelo célebre dossier da *ghost shirt*, e suas hipotéticas relações com o *endowment robe* mórmon, que não tenho espaço para desenvolver.

contemporâneos de difusão, o principal interesse desta incursão é outro, nomeadamente o facto de, na busca de todas as conexões, ter construído o seu próprio labirinto colonial.

Estou a referir-me a um processo de multiplicação da própria pesquisa através de cartas enviadas a vários agentes do colonialismo dos Estados Unidos, e nomeadamente das regiões centrais e orientais suscetíveis de relação direta ou indireta com a Dança dos Espíritos. Para além da sua atenção ao arquivo, esse *modus operandi* engendrou novos documentos, alguns dos quais permanecem peças históricas incontornáveis. É o caso das longas respostas recebidas de James Wickersham (1857-1939), um advogado que assumira a defesa dos *shakers* contra os preconceitos da comunidade branca do estreito de Puget. Mooney deu uma importância capital a esse testemunho “carefully written” por um homem que conhecia aquela gente “intimamente” e cuja abertura de espírito dialogava com a sua. “It may be considered as an official statement of the Shaker case by their legally constituted representative”, declarou (Mooney 1896: 751).

Como prova da sua sensibilidade rara, Wickersham começara por partilhar com os “seus amigos índios” a leitura da carta de Mooney. E a sua resposta era, em grande medida, a de um intermediário. “[T]hey beg me to write you and explain that they are not Ghost dancers and have no sympathy with that ceremony [...]”, começava por esclarecer (Wickersham, *cit. in* Mooney 1896: 750). O seu relato tinha a particularidade de dar voz a John Slocum, uma vez que, no começo do seu trabalho com e para os *shakers*, um ano antes, tinha anotado em rascunho o que esse personagem lhe transmitira sobre si próprio e sobre a sua revelação, através de um intérprete “who spoke pretty good English”. Era com gosto que enviava a Mooney uma versão mais cuidada, que podia ser tomada como uma transcrição das “palavras exatas” da figura central do movimento, importante na medida em que, conforme refere um especialista na matéria, outros registos contemporâneos sobre esse episódio da vida de um “índio obscuro”, à parte “rumores, especulações e memórias pouco fiáveis”, são “praticamente inexistentes” (Wickersham, *cit. in* Mooney 1896: 752; Barnett 1957: 11). Wickersham também anotara outros discursos, entre os quais o de Louis Yowaluch, principal apóstolo de Slocum, que punha em evidência a forma como a pressão colonial engendrara, no estreito de Puget, graves problemas de alcoolismo e outras dependências, como os jogos de azar, que os missionários tinham dificuldade em contrariar. “Minister came here, but we laugh at him”, dizia Yowaluch (*in* Wickersham, *cit. in* Mooney 1896: 753). Após a sua viagem ao céu, o ébrio descrente que era John Slocum metamorfoseara-se em defensor da abstinência e de todas as virtudes, sob o signo do cristianismo – exceto que os índios podiam prescindir dos missionários brancos e da Bíblia.

Não é portanto surpreendente que esta Igreja cristã indígena, cujos membros faziam o sinal da cruz com muito mais frequência que os de qualquer

outra confissão, tenha sido perseguida até à entrada em cena de Wickersham. “The spectacle of an Indian church with Indian officers, preachers, and members, and of houses built by the Indians for church purposes, was too much for the average citizen of Puget sound”, escreveu o próprio (*cit. in* Mooney 1896: 758). O relato dessa opressão, levada a cabo em grande medida pelo agente da reserva de Skokomish, Edwin Eells (1841-1895), e pelo seu irmão, o missionário congregacionalista Myron Eells (1843-1907), é uma das passagens mais dramáticas de *The Ghost Dance Religion*, não apenas porque John Slocum foi ele próprio preso, com outras figuras shaker de primeiro plano, mas também porque Mooney não esconde a sua simpatia pelas vítimas. De facto, as suas palavras a esse respeito têm uma dimensão universal: “However, religious persecution failed as utterly in its purpose in this case as it has and must in all others” (Mooney 1896: 756). Citava longamente a argumentação de Wickersham em defesa dos *shakers*, sendo óbvio que se identificava com a mesma: “Their only offense was worship of a different form from that adopted by the agent and his brother. They had broken no law, created no disorder, and yet they suffered ignominious incarceration [...]” (*cit. in* Mooney 1896: 756).

A IGREJA DE SMOHALLA E A DANÇA PRÉ-COLONIAL

O aspecto vanguardista do pensamento de Mooney, nomeadamente o seu reconhecimento das componentes cristãs e a sua insistência na dimensão colonial da Dança dos Espíritos, sobressai por contraste com ulteriores leituras culturalistas que procuravam insistir, pelo contrário, na essência aborígene e literalmente pré-colonial do fenómeno. Foi Leslie Spier (1893-1961) quem levou mais longe esta perspetiva, ao ponto de gerar uma polémica no seio da própria antropologia boasiana, quando vários representantes da mesma se inclinavam entretanto para os estudos de aculturação (mas sem que por isso o nome de Mooney tenha sido recuperado, por assim dizer).¹⁹ Trata-se da controvérsia da “Dança do Profeta”, expressão criada por aquele discípulo de Boas para designar aquilo que acreditava ser um complexo escatológico pré-europeu, originalmente centrado na bacia do Colúmbia, em seguida na costa noroeste até ao interior do Plateau, mas com repercussões mais longínquas.²⁰

Especializado nos estudos de difusão cultural, Spier considerava que a Dança dos Espíritos de 1890 devia ser compreendida através da descoberta das suas verdadeiras raízes históricas, que remontariam à Dança do Norte.

19 A obra de Mooney está ausente da compilação de charneira, *When Peoples Meet* (Locke e Stern 1946). Por outro lado, Margaret Mead e Ruth Bunzel (1960) fizeram uma justa reparação na sua coleção *The Golden Age of American Anthropology*, onde incluíram excertos da obra de Mooney.

20 A lista das etnias e grupos linguísticos envolvidos é complexa; abstendo-me de a reproduzir (*vd.* Spier 1935: 11).

Mas, sobretudo, insistia no facto de que os ingredientes ditos milenaristas, nomeadamente a renovação da Terra e o regresso dos mortos, eram originais e não de influência cristã. Eis porque fez um ajuste cirúrgico no momento de resumir a doutrina de Wovoka, como que para a extirpar dessa conotação propriamente alógena. O profeta do Nevada tinha visitado “os mortos” (e não Deus) e deles teria recebido o ensinamento da dança; aquando da ressurreição geral, regressariam à Terra “under the guidance of Big Man or Old Man, their chief”, e não de Deus ou, pior ainda, de Jesus (Spier 1935: 7). Spier quis visivelmente evitar estes termos na sua monografia de 1935, *The Prophet Dance of the Northwest and Its Derivatives: The Source of the Ghost Dance*. De igual modo, desvalorizava as transformações do movimento messiânico nas reservas das Planícies. Tratava-se apenas de “slight emendations” (Spier 1935: 7). É certo que estava disposto a reconhecer que algumas alterações, como a ênfase na destruição dos brancos, representavam uma “diferença radical na perspetiva dos índios”. A forma como completava esta frase de antologia traía contudo a sua falta de interesse – ou mesmo de sensibilidade – relativamente às questões de poder colonial: “[...] mas de um ponto de vista descritivo, elas [essas alterações] têm pouca importância [em inglês, “they are of little moment”]” (Spier 1935: 7).

Demarcava-se de Mooney de forma explícita, ou mesmo exagerada, pois o seu objetivo era demonstrar que a “origem última” da Dança dos Espíritos de 1890 remontava à Dança do Profeta, e também que “as circunstâncias do aparecimento” de uma e de outra eram comparáveis, o que implica, portanto, uma rejeição da interpretação do movimento como uma reação à situação colonial (*vd.* Spier 1935: 5). A marca intelectual de Spier, a verve da sua obra para o melhor e para o pior, consistia em ver mais longe, temporalmente falando, do que os relatos etnográficos dos começos do século XIX, que falavam de um culto de inspiração cristã em diferentes tribos da bacia do Colúmbia, profetizando um cataclismo renovador e promovendo uma dança aprendida com os mortos que preparava o seu feliz regresso à Terra. Era preciso um antropólogo avisado para não ofuscar a dimensão aborígine desta escatologia de contornos xamânicos. “The situation has been sadly misinterpreted by these early travellers”, escrevia Spier, “They have assumed that the source of this medley was wholly Christian; that the pagan rites were unimportant aberrations” (Spier 1935: 20). Queria então abrir uma janela sobre um mundo pré-europeu, no mínimo do século XVIII.

Levado pelo entusiasmo, afirmava por um lado que a sua tese assentava em “provas abundantes a partir de fontes documentais ou nativas”, enquanto por outro lado a entremeava de confissões em sentido contrário, chegando a admitir que certas reconstruções eram “quite tenuous”, “bastante frágeis”, porquanto baseadas em dados “escassos” ou “fragmentários” (Spier 1935: 13, 16, 18). Fosse como fosse, os primeiros registos não deviam excluir “ocorrências ainda mais antigas”; era preciso, no fim de contas, seguir as pistas que

permitiam recriar a dança “anterior à chegada dos brancos” (Spier 1935: 8). Além do “mito de Orfeu” ameríndio, descrevendo em numerosos contextos as aventuras de um herói na terra dos mortos, tratava-se mais precisamente, na bacia do Colúmbia, de visitas xamânicas ao além, associadas a sonhos, é claro, e por conseguinte a regressos ao mundo dos vivos. “Aparentemente”, dizia Spier, “tais relações com os mortos eram um tema corrente nas culturas do Noroeste, tanto da costa como do Plateau” (Spier 1935: 15). Uma tal extensão geográfica, a par da imbricação com outras instituições culturais, “sustentava uma antiguidade considerável” (Spier 1935: 16). Em certos casos, a mensagem trazida do mundo dos mortos defendia a bondade entre os homens, sob risco de consequências negativas no momento final. Neste ponto em concreto, Spier admitia que era impossível dizer se se tratava de uma referência ao juízo final cristão ou a ideias similares no complexo da Dança do Profeta. De qualquer forma, o *leitmotiv* da visita aos mortos provavelmente ganhara a sua roupagem profética nas culturas do Plateau, onde a doutrina da iminente destruição e renovação da Terra se combinara com uma dança ritual.

Leslie Spier não considerava que esse tipo de preocupação fizesse parte das tradições pré-coloniais do Great Basin; em qualquer caso, estava fora de questão associar a Dança dos Espíritos do Nevada à influência das igrejas cristãs. Pelo contrário, desenvolveu esforços para provar ou sugerir a existência de laços históricos, durante o século XIX, entre os *paiute* do Norte, ou *paviotso*, e certos movimentos religiosos da bacia do Colúmbia que julgava herdeiros da Dança do Profeta.²¹ Acontece que esses movimentos, segundo o próprio Spier, tinham componentes “indubitavelmente cristãs”, mas nem por isso se devia concluir que a sua essência aborígine passava para segundo plano (Spier 1935: 35). Primeiramente, o antropólogo relembrava um facto aceite pelos especialistas da região, a saber, que a cristianização a montante do Colúmbia e do seu grande afluente, o Snake, tinha sido, nos anos 1830, uma “autocristianização”, ou seja, um processo de difusão entre índios (a partir de uma célebre trupe de iroqueses do Montana), anterior à chegada dos missionários ou outros agentes brancos (Spier 1935: 31). E em segundo lugar, considerava que a existência prévia da Dança do Profeta podia explicar a difusão rápida do cristianismo, por proselitismo de iniciativa autóctone ou, entretanto, por ação missionária. Muito simplesmente, havia denominadores comuns, de ordem escatológica, entre as duas tradições religiosas.

Numa palavra, Spier criticava Mooney por este sobreestimar o lado branco da medalha. O contraste entre os dois antropólogos torna-se flagrante em

21 Em estreita colaboração com Cora Du Bois, que fez do assunto seu domínio de especialidade (Du Bois 1939), Spier tinha sobretudo em mente a influência desses movimentos na Dança dos Espíritos de 1870 entre os *paiute*, acusando ao mesmo tempo Mooney de ter negligenciado a importância desta para compreender a ressurgência de 1890.

relação à Igreja de Smohalla, um culto profético-messiânico do Plateau que o primeiro associava genealogicamente à Dança do Profeta, e nomeadamente às versões autocristianizadas dos anos 1830, para em seguida colocar a hipótese de se tratar de uma das fontes da Dança dos Espíritos entre os *paiute* do Nevada. Porque é que Mooney dedicava dois capítulos a essa Igreja? Porque, dizia Spier em tom pejorativo, procurava ilustrar outros movimentos ameríndios de reação religiosa à presença colonial, ignorando o seu enraizamento comum – direto ou indireto, talvez imbricado – na velha Dança do Profeta.

Pior ainda, na perspetiva deste boasiano estrito, o autor de *The Ghost Dance Religion* tinha cometido o erro de acentuar de forma excessiva as influências cristãs, incluindo mórmones, do profeta Smohalla (c. 1815-1895). Este personagem da pequena tribo *wanapum* de Washington quase perdesse a vida cerca de 1860, num duelo com um colaborador dos brancos, após o que empreendeu uma longa excursão para sul.²² De regresso ao seu povo, qual um ressuscitado, Smohalla declarou que “the Great Chief Above” ordenava o regresso aos modos de vida antigos, uma vez que “a miséria da sua condição atual diante da raça intrusiva” era devida a esse abandono (Mooney 1896: 719). A reconstituição feita por Mooney suscitou a seguinte observação de Spier: “Mooney believed that Smohalla’s doctrine was acquired on this journey, whereas I am certain that it is derived lock, stock, and barrel from local antecedents” (Spier 1935: 40). A bem dizer, Mooney escreveu que a religião de Smohalla era “um sistema baseado na prática e na mitologia aborígenes, com um elaborado ritual que combinava características autenticamente índias com muitas coisas que ele tinha visto e de que se lembrava do ceremonial católico e das paradas militares, talvez com alguns acrescentos de traços mórmones” (Mooney 1896: 719). Além de rejeitar esta última hipótese, e apesar de admitir a possibilidade das influências católica e militar, Spier considerava que os ritos da nova religião eram “também muito provavelmente derivados das versões cristianizadas da Dança do Profeta dos anos 1830” (Spier 1935: 40). Dito de outra forma, e no essencial, eram independentes das missões. Sem poder negar a influência destas na região, inclusive sobre Smohalla durante um período da sua juventude passado junto de missionários franceses, o antropólogo tentava, portanto, hierarquizar as múltiplas fontes.

Feitas as contas, o verdadeiro pomo da discórdia entre Spier e Mooney era a dimensão colonial da Igreja de Smohalla. O primeiro insistia na identidade de doutrina entre esta e a Dança do Profeta, desde a destruição iminente da Terra até ao regresso dos mortos, passando pelos transes que permitiam reencontrá-los no interim. Eis uma outra frase de antologia, destinada a minimizar aquela dimensão: “The only doctrinal peculiarity lay in a fiercely nationalistic

22 Mooney citava, a esse propósito, Junius MacMurray (1843-1898), um oficial do exército americano que conhecia pessoalmente Smohalla e que ouvira da sua boca o relato da viagem.

turn which emphasized the annihilation of the whites at Doomsday" (Spier 1935: 21). Mooney, por seu turno, tratou claramente a Igreja de Smohalla como sendo, antes de mais, uma religião de resistência, sem por isso deixar de reconhecer ingredientes pré-coloniais. Em suma, as duas perspetivas eram diametralmente opostas, ao nível das prioridades ou sensibilidades intelectuais. Deixemos *The Prophet Dance* e regressemos a *The Ghost Dance Religion*.

Sem entrar em pormenores, basta dizer que Mooney fez o historial da opressão colonial das tribos a montante do Colúmbia e apresentava Smohalla como um líder simultaneamente político e religioso, cujos apóstolos, refratários à vida nas reservas, se imiscuíam nelas para recrutar novos prosélitos. Aquilo que Spier percecionava como uma espécie de pormenor doutrinário era para Mooney a própria essência do movimento, ou seja, a crença segundo a qual a ressurreição permitiria reforçar as fileiras índias contra o invasor da terra-mãe, entendido também como um mutilador da mesma, quer pela agricultura, quer pela construção de estradas, caminhos-de-ferro, minas, etc. Enquanto esperavam a destruição destas coisas, os seguidores de Smohalla não deviam submeter-se passivamente aos brancos, mas resistir, ao mesmo tempo que deviam rejeitar as suas indústrias.

EPÍLOGO: PARAÍSO PERDIDO

A etnografia "multissituada" de Mooney, com uma duração total de 22 meses no que diz respeito à sua investigação da Dança dos Espíritos, repartidos entre finais de 1890 e finais de 1893, poderia, segundo o próprio, "prosseguir indefinidamente". Em vez de acreditar que a nova religião tinha sido destruída pela repressão, informava os seus leitores que "a dança continua a existir, desenvolvendo-se novas características em cada performance" (Mooney 1896: 653). Podemos dizer que ao aspetto labiríntico do movimento se juntava, na sua perspetiva, uma dimensão caleidoscópica, isto é, de constante transformação. É por isso que Mooney dava a maior atenção ao alcance e aos limites de cada testemunho: tudo era representativo e verdadeiro, tudo era, nas suas palavras, um "correct statement" (Mooney 1896: 654), num quadro de variabilidade e fluidez consubstanciais, que não de vã ortodoxia. Mooney tratava o caso profético de Wovoka como estando imbricado numa teia de novos movimentos religiosos, tanto do lado dos índios como do lado dos brancos. Não circunscrevia o seu estudo aos universos ameríndios, pelo contrário alargava a pesquisa etnográfica ao conjunto dos colonos, mais ou menos recentes, por vezes adeptos de religiões perseguidas na Europa ou de Igrejas elas próprias em pleno cisma. A força do antropólogo consistia em identificar diferenças no seio de cada um destes mundos já de si diversos. Teve o dom de discernir que nada estava circunscrito de forma estanque: atento às circulações, aos hibridismos, à construção de novas tradições, apropriadas de forma diferente consoante os

contextos, eis um antropólogo oitocentista que, plenamente mergulhado na história, contradiz um por um os estereótipos que referi no início do artigo.

Por considerar (em face do que expus acima) demasiado evidente que Mooney revela essa disfunção historiográfica do olhar pós-colonial, proponho aqui um epílogo, mais do que uma conclusão. Sobre uma fundação comum derivada principalmente de Wovoka, “cada tribo construiu uma estrutura a partir da sua própria mitologia, cada apóstolo e cada crente intercalou pormenores de acordo com os respetivos dotes mentais ou ideias de felicidade, através de acrescentos vindos ao espírito durante os transes” (Mooney 1896: 777). Para ajudar o leitor a compreender uma tal complexidade, o antropólogo evocava um caso histórico bem conhecido: “As diferenças de interpretação são precisamente como as que encontramos no cristianismo, com as suas centenas de seitas e as suas inumeráveis nuances de opinião individual” (1896: 777). Se o cristianismo ocupa um lugar central no seu estudo, não é apenas por causa das influências brancas na América do Norte; é também porque Mooney vislumbra, para lá dessas relações históricas, verdadeiras homologias entre os universos ameríndio e judaico-cristão. A sua abordagem transcende o problema dos circuitos e das variações de um *leitmotiv*, para atingir uma dimensão comparativista que acentua a proximidade, e não a distância, entre “civilizados” e “selvagens” ou “bárbaros”, em contraste absoluto com as convicções do seu empregador, John W. Powell. Não há dúvida que Mooney “se aventurava perigosamente na heterodoxia, não apenas no seio do Bureau, mas na América cristã em geral” (Moses 2002 [1984]: 91). O diretor do Bureau of American Ethnology atrasou a publicação e tentou atenuar-lhe essa dimensão imprevista, escrevendo em jeito de prefácio que era preciso “cautela” na hora de comparar movimentos religiosos civilizados com “fantasias tais como as descritas na obra” (*cit. in* DeMallie 1991: xix).

Aparte as comparações de ordem psicológica,²³ é o comparativismo socio-lógico que torna a obra de Mooney rara no panorama da antropologia do século XIX e que reforça o seu estatuto de pioneiro dos estudos coloniais. Sem esquecer a sua evocação, nos primeiros capítulos, de uma dúzia de outros profetas norte-ameríndios anteriores a Wovoka, cuja emergência se explicava segundo ele pela presença colonial europeia no continente, Mooney transpôs a fronteira entre esse contexto e a duração universal, através de uma percepção da ubiquidade das questões de dominação. Ultrapassa assim o estatuto de etnógrafo/historiador da América, graças à suspeita de que pudesse estar por

23 Mooney fazia sobressair a normalidade, enquanto característica humana transversal, das alterações psíquicas dos índios, ao ponto de levar a comparação até aos fundadores das religiões do Livro. Sem poder aqui desenvolver esse capítulo da história das ideias, o qual atingia o cristianismo, sublinho a compatibilidade entre a perspetiva de Mooney e o comparativismo das semelhanças levado a cabo por numerosos antropólogos evolucionistas.

detrás de todo e qualquer movimento profético-messiânico uma resposta religiosa a situações de sujeição política de um povo, nomeadamente por potências estrangeiras. Pode mesmo dizer-se que intuiu o paralelismo entre o contexto imperial romano de emergência do cristianismo e o da Dança dos Espíritos.

No final de contas, é aí que está a chave da própria situação colonial deste antropólogo de origem irlandesa: fazendo embora parte do sistema, que lhe fornece meios e colaboradores de toda a ordem, Mooney identifica-se essencialmente com os dominados. Não é por acaso que, em fases ulteriores da sua carreira, entrou em conflito crescente com instituições e personalidades implicadas na gestão das reservas. Em referência *a contrario* ao pensamento de Fabian, afirmo que, para Mooney, a contemporaneidade dos índios – de quem sempre assumia a defesa – era radical. É justo que as palavras de encerramento do presente artigo retomem uma passagem do capítulo inaugural de *The Ghost Dance Religion*, intitulado “Paradise lost”. As doutrinas do Messias hebreu, do milénio cristão e da Dança do Espíritos eram, dizia ele, “essencialmente as mesmas”, porque tinham a sua origem “numa esperança e num desejo comuns a toda a humanidade”: a recuperação da liberdade.

“And when the race lies crushed and groaning beneath an alien yoke, how natural is the dream of a redeemer, an Arthur, who shall return from exile or awake from some long sleep to drive out the usurper and win back for his people what they have lost. The hope becomes a faith and the faith becomes the creed of priests and prophets, until the hero is a god and the dream a religion, looking to some great miracle of nature for its culmination and accomplishment” (Mooney 1896: 657).

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSSON, Rani-Henrik, 2008, *The Lakota Ghost Dance of 1890*. Lincoln, NE, e Londres, University of Nebraska Press.
- BARNETT, Homer, 1957, *Indian Shakers: A Messianic Cult of the Pacific Northwest*. Carbondale, IL, Edwardsville, Southern Illinois University Press.
- BARNEY, Garold D., 2011, *Mormons, Indians and the Ghost Dance Religion of 1890*. Boulder, CO, Bäuu Press.
- BASHKOW, Ira, et al., 2004, “A new Boasian anthropology: theory for the 21st century”, *American Anthropologist*, 106 (3): 433-434.
- BELLEAU, Jean-Philippe, 2015, *Ethnophilie: L'amour des autres nations*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

- COATES, Lawrence G., 1985, "The Mormons and the Ghost Dance", *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 18: 89-111.
- DARNELL, Regna, 2001, *Invisible Genealogies: A History of Americanist Anthropology*. Lincoln, NE, e Londres, University of Nebraska Press.
- DARNELL, Regna, 2009, "James Mooney", em Vered Amit (org.), *Biographical Dictionary of Social and Cultural Anthropology*. Londres e Nova Iorque, Routledge, 358-360.
- DEMALLIE, Raymond J., 1982, "The Lakota Ghost Dance: an ethnohistorical account", *Pacific Historical Review*, 51: 385-405.
- DEMALLIE, Raymond J., 1991, "Introduction to the Bison book edition", em James Mooney, *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*. Lincoln, NE, e Londres, University of Nebraska Press, xv-xxvi.
- DU BOIS, Cora, 1939, *The 1870 Ghost Dance*. Berkeley, CA, University of California Press.
- ELLIOTT, Michael A., 1998, "Ethnography, reform, and the problem of the real: James Mooney's *Ghost-Dance Religion*", *American Quarterly*, 50: 201-233.
- ERIKSEN, Thomas Hyllan, e Finn Sivert NIELSEN, 2001, *A History of Anthropology*. Londres, Pluto Press.
- FABIAN, Johannes, 1983, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Nova Iorque, Columbia University Press.
- HADDON, Alfred C., 1934 [1910], *History of Anthropology*. Londres, Watts & Co.
- HANDLER, Richard (org.), 2000, *Excluded Ancestors, Inventible Traditions: Essays Toward a More Inclusive History of Anthropology*. Madison, WI, University of Wisconsin Press.
- HINSLEY, Curtis, 1981, *Savages and Scientists: The Smithsonian Institution and the Development of American Anthropology 1846-1910*. Washington, DC, Smithsonian Institution Press.
- HITTMAN, Michael, 1997 [1990], *Wovoka and the Ghost Dance*. Lincoln, NE, e Londres, University of Nebraska Press.
- IVERSON, Peter, 1985, recensão de L. G. Moses, *The Indian Man: A Biography of James Mooney*, *Reviews in American History*, 13: 86-89.
- KUKLICK, Henrika (org.), 2008, *A New History of Anthropology*. Malden, MA, Blackwell Publishing.
- LEWIS, Herbert S., 2014, *In Defense of Anthropology: An Investigation of the Critique of Anthropology*. New Brunswick, NJ, Transaction Publishers.
- LOCKE, Alain, e Bernhard STERN (orgs.), 1946, *When Peoples Meet: A Study in Race and Culture Contacts*. Nova Iorque, Hinds, Hayden & Eldredge.
- LOWIE, Robert H., 1938, *The History of Ethnological Theory*. Londres, G. G. Harrap & Co.
- MADDRA, Sam A., 2006, *Hostiles? The Lakota Ghost Dance and Buffalo Bill's Wild West*. Norman, OK, University of Oklahoma Press.
- MEAD, Margaret, e Ruth L. BUNZEL, 1960, *The Golden Age of American Anthropology*. Nova Iorque, George Braziller.
- MOONEY, James, 1896, *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890 (Fourteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1892-1893, Part II)*. Washington, DC, Government Printing Office.
- MOSES, Lester G., 2002 [1984], *The Indian Man: A Biography of James Mooney*. Lincoln, NE, e Londres, University of Nebraska Press.
- NADER, Laura, 2002, "Sleepwalking through the history of anthropology: anthropologists on home ground", em W. Merrill e I. Goddard (orgs.), *Anthropology, History, and*

- American Indians: Essays in Honor of William Curtis Sturtevant. Washington, DC, Smithsonian Institution Press, 7-54.
- ORTNER, Sherry, 2006, *Anthropology and Social Theory: Culture, Power and the Acting Subject*. Durham, NC, e Londres, Duke University Press.
- SIDKY, H., 2003, *A Critique of Postmodern Anthropology: In Defense of Disciplinary Origins and Traditions*. Lewiston, Queenston, Lampeter, The Edwin Mellen Press.
- SPIER, Leslie, 1935, *The Prophet Dance of the Northwest and Its Derivatives: The Source of the Ghost Dance*. Menasha, WI, George Banta Publishing Company.
- UTLEY, Robert M., 1963, *The Last Days of the Sioux Nation*. New Haven, CT, Yale University Press.
- VARISCO, Daniel Martin, 2008, *Reading Orientalism: Said and the Unsaid*. Seattle, WA, e Londres, University of Washington Press.
- VIDAL, Claudine, 1976, “Des peaux-rouges aux marginaux: l’univers fantastique de l’ethnologie”, *Cahiers Jussieu (Le mal de voir. Ethnologie et orientalisme: politique et épistémologie, critique et auto-critique)*, 2: 11-71.
- VINCENT, Joan, 1990, *Anthropology and Politics: Visions, Traditions, and Trends*. Tucson, AZ, The University of Arizona Press.
- WALLACE, Anthony F.C., 1976 [1965], “James Mooney (1861-1921) and the study of the Ghost Dance religion”, em J. Mooney, *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*. Chicago e Londres, The University of Chicago Press, v-x.