

A BOSZORKÁNYSÁG POLITIKUMÁRÓL

AZ AMERIKAI DÉLNYUGAT PÉLDÁJA

„We all used to get along just fine.
But now the white people have got us all mixed up.
We hate each other now.”

(Navahó vélemény, idézi Kluckhohn 1967
[1944]: 241, 80. jegyzet)

Amerikai Egyesült Államok-beli tanulmányútjaim – 2001-ben és 2004-ben egy összesen hét hónapos kansasi tartózkodás, több más szövetségi állam területén fekvő indián rezervátumon tett rövidebb-hosszabb utazás, valamint a mindezekkel kapcsolatosan, különböző témákban végzett könyvtári és levéltári kutatások¹ – során kezdett egyre intenzívebben foglalkoztatni az a problematika, amit most, Pócs Éva köszöntésének alkalmából, szeretnék bemutatni.

Az ún. amerikai Délnyugat történetének itt tárgyalandó szeletkéje iránt eredetileg az keltette fel az érdeklődésemet, hogy az mennyire összetett, mennyire sokrétű, sokjelentésű, mennyire – Clifford Geertz klasszikus (és általam igen kedvelt) kifejezését alkalmazva – „sűrű”.² Ebben a mivoltában pedig kiválóan beleillik a Pócs Éva által immáron több mint húsz éve vezetett boszorkányság- és boszorkányüldözés-kutató csoport érdeklődési körébe is, legalábbis valahová annak a „margójára”. Pócs Éva nagyon jól tudja, hogy engem – mint meglehetősen önfejű tanítványt – mindig jobban érdekelt a hiedelmek *társadalmi háttere*, *társadalmi beágyazottsága*, mint a hiedelmek maguk,³ és ma is úgy gondolom, hogy ezek a szférák szorosabban összetartoznak, mint ahogyan azt néprajztudományunk kezelni szokta. Ezúttal ennek az összetartozásnak

¹ Vizsgálódásaim egy része recens vonatkozású volt, és a jelenkori egyetemi indián értelmiség identitásformáló stratégiáinak, valamint az indiánok által szervezett-irányított turizmusnak mint a kulturális találkozás új formájának a megismerését célozta, lásd Sz. Kristóf 2004a; 2007. Másik része történeti irányú volt, és egyrészt az európai misszionáriusok és a puebló indiánok közötti kulturális ütközések kora újkori formáira vonatkozott, lásd Sz. Kristóf 2008, másrészt pedig – Aby Warburg német művészettörténész 1896-os arizonai útja s az annak nyomán 1998-ban Londonban kiadott fényképalbum hopi fogadtatása kapcsán – az indián és az euroamerikai értelmiség egymásról alkotott interpretációinak a közelmúltját boncolgatta, lásd Sz. Kristóf 2004b.

² C. Geertz 1988 [1973]. A „sűrű leírás” terminust ebben a kontextusban általános értelemben, a vizsgált jelenség (a boszorkányhit, boszorkányvádaskodás) más jelenségekbe való, azonos idejű, illetve történeti-kronológiai beágyazódásának a megvilágítására használok.

³ A boszorkányhiedelmek társadalmi hátterét, a vádaskodások mikro- és makrokontextusait igyekeztem feltárni a 16–18. századi debreceni és Bihar vármegyei boszorkányüldözésről írott könyvemben, lásd Sz. Kristóf 1998.

egy tragikus, ám tragikusságában – úgy vélem – igen fontos kutatás-módszertani és etikai kérdések megfogalmazására alkalmas példáját szeretném szemügyre venni.

Az amerikai Délnyugat (nagyjából a mai Colorado, Utah, Arizona és Új-Mexikó államok) bennszülött, indián boszorkányvádaskodásai első pillantásra valamiféle politikamentes, semleges, egyszerű „néphit-jelenségnek” tűnnek, illetve – mivel indiánokról van szó –, leginkább egzotikumnak, ezotikumnak számítanak sokak számára. Ezt a nézetet képviseli például az az amerikai kultúrtörténész-újságíró, Marc Simmons, aki több mint harminc évvel ezelőtt az egyik legrészletesebb munkát szentelte e kérdésnek.⁴ Az amerikai indián boszorkányhit és boszorkány-„perek” (hogy ebben az esetben mit kell értenünk utóbbiak alatt, arra a későbbiekben visszatérek) sokáig nem is keltettek fel másfajta érdeklődést, mint a – különböző okokból – kifejezetten bennszülött hiedelmekre „vadászó” misszionáriusokét (a legkülönbözőbb keresztény felekezetek hittérítőit a kora újkortól napjainkig), hippikét (spirituális tapasztalatokat kereső, főként „fehér” fiatalokét az 1960-as, 70-es években), *New Age*-megszállottakét (az vallásformákat kialakítani szándékozó „fehérekét” körülbelül az 1980-as évektől),⁵ valamint – magától értetődően – az indiánok hitvilágának tudományos vizsgálatára szakosodott etnográfusokét (így például Elsie C. Parsonsét vagy Florence H. Ellisét az 1920-as évektől kezdődően⁶).

Ugyanakkor, ahogyan arra a későbbi, távolságtartóbb és alaposabb antropológiai elemzések rámutattak (ezekre is vissza fogok majd térni), az amerikai indián boszorkányüldözések – ahogyan más, európai boszorkányüldözések – sem választhatók el a politikum különböző megjelenési formáitól. Az elemzésnek ez esetben is legalább két szintje lehetséges. A boszorkánykonfliktusok *egyes konkrét* eseteinek az értelmezéséhez a politikumnak elsősorban egy „lágyabb” megközelítése lenne jól használható – így például Michel Foucault immár klasszikus elemzése a strukturált hatalmi viszonyokként felfogott politikum megnyilvánulási formáiról;⁷ ennek a megközelítésnek azonban nyilvánvalóan az a feltétele, hogy megfelelő mennyiségű és minőségű történeti forrásanyag vagy – a jelenben kutatható konfliktusok esetén – antropológiai tereptapasztalat és interjúanyag álljon rendelkezésre. A másik szint a boszorkánykonfliktusok *sorozatának* időbeni, más, eseménytörténeti-társadalmi-politikai jelenségek mellé-közé ékelődő szériájának a vizsgálata. Ez az 1980-as évek ún. *történeti antropológiai* megközelítéseiben – elsősorban John P. Demos, Erik Midelfort vagy Wolfgang Behringer munkáiban – kidolgozott szempontrendszer mintegy hosszú távon teszi megfoghatóvá, mikor és hol fedí le egymást hiedelem/rítus

⁴ Simmons 1974.

⁵ Az amerikai hippie- és New Age-mozgalmak hopi indiánokra gyakorolt hatásáról részletes áttekintést nyújt A. W. Geertz 1983; 1992: 331–358.

⁶ Parsons 1927; 1996 [1939] / II: 1064–1073; Ellis 1970.

⁷ Foucault 1975.

és hatalom, hiedelem/rítus és politikum.⁸ Az amerikai indián boszorkánykonfliktusokról számomra jelenleg hozzáférhető forrásanyag sokkal inkább ez utóbbi szintnek a megragadását teszi lehetővé (ám azt sem kimerítően, mint látni fogjuk), a másokra csak bizonyos esetekben fogok tudni utalni.

Ha számba vesszük most pusztán csak az Arizona és Új-Mexikó vidékéről, a különböző indián népcsoportoktól fennmaradt boszorkányvádaskodások anyagát, igen sokrétű és korántsem homogén forrásanyaggal találkozunk. Vannak egyrészt európaiak („fehérek”) által indiánok ellen lefolytatott varázslási perek, illetve ezek forrásanyaga a 16–17. századból (Edward Spicer és Marc Simmons rövidebb-hosszabb közléseiben, illetve az európai misszionáriusok kortárs leírásaiban⁹), s vannak másrészt különböző, történészek és etnográfusok által publikált feljegyzések és narratívok, legelsősorban is visszaemlékezések indián szülők, nagyszülők és távolabbi ősök idejéből származó boszorkányvádaskodásokról a 19. és a 20. századból (így pl. Clyde Kluckhohn immár klasszikus navahó monográfiája,¹⁰ Watson Smith és John M. Roberts zunyikra vonatkozó közlései,¹¹ vagy Peter Whiteley hopi vizsgálatai¹² stb.). Ebben a meglehetősen heterogén forrásanyagban mégis nagyon karakterisztikusan, szinte modellszerűen jelenik meg az, hogy *ki mikor kit* vádol boszorkánysággal: itt is, ahogyan Európában, mindig a specifikus *makro-, illetve mikrotársadalmi kontextus* az, ami ezt meghatározni látszik.¹³ Ennek megfelelően Arizona és Új-Mexikó boszorkánypereinek egy jórésze – statisztikailag egyelőre aligha megfoghatóan, mindenesetre törzsektől, népektől függetlenül – magából a *kolonizációs helyzetből, kultúrák összeütközéséből* eredt, illetve abból a módból, ahogyan a különböző népek erre a helyzetre reagáltak.

⁸ Demos 1982; Midelfort 1972; Behringer 1987; 1990. Magyarország esetében ez a szint kiválóan vizsgálható volt például a debreceni és a Bihar megyei boszorkányüldözések gazdag forrásanyaga, illetve a szintén bőségesen dokumentálható 16–18. századi lokális eseménytörténet párhuzamba állítása során, lásd Sz. Kristóf 1998, különösen 114–124.

⁹ Spicer 1962, különösen 152–169 és 281–331; Simmons 1974: 5–35; 1979: 182–186; lásd még Parsons 1996 [1939] / II: 1065–1066; az egyes misszionáriusokra nézve lásd Spicer 1962: 308–331. és a 15. jegyzetben említett három munkát.

¹⁰ Kluckhohn 1967 [1944]. Az indián népnevek magyar nyelvű átírásánál az *Indiánok és ősi kultúrák Észak-Amerikában* című kötet magyar fordításában (Collins 1993) megalapozott, kiejtés szerinti gyakorlatot követtem.

¹¹ Smith–Roberts 1954.

¹² Whiteley 1988; 1998.

¹³ A kora újkori Európára nézve lásd elsősorban Keith Thomasnak és Alan Macfarlane-nek az 1970-es években messzemenően újít, manapság már klasszikusnak számító társadalomtörténeti szempontú megközelítéseit: Thomas 1978 [1973], különösen 517–698; Macfarlane 1970. Amerikára, a kora újkori New Englandre, illetve Salem város boszorkányüldözésének a vizsgálatára ugyanilyen út-törő, társadalmi és gazdasági szempontokat alkalmazott Paul Boyer és Stephen Nissenbaum, lásd Boyer–Nissenbaum 1974.

Ennek a kérdéskörnek a kora újkori vetületét volt már alkalmam tárgyalni a Pócs Éva által szervezett, 2006. májusi révfülöpi vallásnéptudományi konferencián.¹⁴ Hadd foglaljam most össze röviden az ott és akkor elmondottakat. A majdani Amerikai Egyesült Államok ezen délnyugati vidéke már az 1530-as évektől kezdődően olyan, a mexikói spanyol alkirályság által meghódítani szándékozott határvidékké, *frontier*-területté vált, ahol ferences és jezsuita misszionáriusok, majd 1626-tól magának a spanyol inkvizíciónak a bírái számos és igen kegyetlen büntetőeljárást folytattak le az ott lakó indiánok ellen varázslás (*sortilegium*), bálványimádás (*idolatria*) és boszorkányság (*hechicería*) vádjával. Ezek a büntetőeljárások, melyek a 17. század első felétől váltak egyre gyakoribbá, s melyek legfőképpen a Rio Grande mentén lakó puebló indiánokat sújtották, de elérték a nyugatabbra lakó zunyikat és hopikat is, sok tekintetben hasonlítottak az európai varázslási és boszorkányperekhez. A bálványimádás interpretációs sémája és az ördöggel kötött/köthető paktum elképzelése Mexikóba is eljutott, s az egyes itteni misszionáriusok tollából az indiánokat *diabolizáló* (démoni-ördögi köntösbe öltöztető) diskurzusok is születtek – jóllehet Arizona és Új-Mexikó esetében mérsékeltebb, mintegy provinciálisabb kivitelben.¹⁵ Ez az egészen a 18. századba nyúlóan tetten érhető diabolizáló törekvés nyilvánvaló vallási és politikai érdekeket szolgált: legitimálta a térítéseket, illetve azokkal együtt a mexikói/új-spanyolországi keresztény birodalom térbeli expanzióját. A démonizálás politikumának volt továbbá még egy jellegzetes, lokális sajátossága, ami mindkét rend misszionáriusai esetében megfigyelhető volt, illetve mind a büntetőeljárásokban, mind a missziós jelentésekben, beszámolóikban megjelent. Az nevezetesen, hogy rendszerint a térítésnek szembeszegülő, ellenálló, felkelésre buzdító indián vallási vezetőkből, klán- és szertartásfőnökökből, „gyógyítókból”, „sámánokból” (*medicine men*) lettek „boszorkányok” (*hechiceros*)...

Ezek az *európaiak által az indiánok ellen* vezetett büntetőeljárások képviselik tehát e vidék boszorkányvádaskodásainak az egyik fő típusát. A katolikus missziós tevékenység elborzasztó velejáróiként tűnnek fel, s nagyjában-egészében a 16–17. század mindennapi életére jellemzőek, de átnyúlnak, mint említettem, a 18. századba is. A vonatkozó történeti forrásanyag azonban máig nincsen feltárva, pontos statisztikai adatokat adni tehát pillanatnyilag lehetetlen. Én magam körülbelül kéttucatnyi

¹⁴ Az előadásomból készült tanulmányt lásd Sz. Kristóf 2008.

¹⁵ Ezekről részletes áttekintést ad Spicer 1962, különösen 308–331. A kora újkori démonológia új-mexikói, indiánok ellen irányuló változatai szempontjából jómagam három misszionáriussal, illetve az általuk írt munkákkal foglalkoztam közelebbről: a spanyol ferences Alonso de Benavides *Memorial* című munkájával, ami 1630-ban és 1634-ben jelent meg Madridban; Joseph Neumann, német származású jezsuita *Historia Seditonum* című munkájával, amit 1730-ban a prágai egyetem adott ki; valamint az ugyancsak német jezsuita Ignaz Pfefferkorn *Beschreibung der Landschaft Sonora* című művével, ami 1794-ben Kölnben látott napvilágot. Lásd Sz. Kristóf 2008.

eljárást ismerek a különböző részközlésekből, ennél azonban bizonyosan nagyobb volumenű volt az üldözés.¹⁶

Az arizonai-új-mexikói boszorkánykonfliktusoknak van továbbá egy másik típusa is: nevezetesen *indiánok által indiánok ellen* lefolytatott „boszorkányeljárások” az adott bennszülött kultúra hiedelmeinek és szokásainak megfelelően, hiszen a természetfeletti úton való károkozás hiedelme az amerikai indiánok között is jól ismert volt, ma is az.¹⁷ Minden valószínűség szerint ez a vonulat is a kora újkorra, a spanyol hódítás idejére nyúlik vissza (bizonyos jellegzetes társadalmi sajátosságai legalábbis onnan datálhatók a legkorábról),¹⁸ a legbősegebben, legrészletesebben mégis a 19. század második feléből – a 20. század elejéről dokumentálható. Abból az időszakból nevezetesen, amikor az európaiak és az általuk képviselt kultúra jelenléte a délnyugati vidéken minden eddigénél intenzívebbé válik: amikor a földjeiket védelmező indiánokkal rövidebb-hosszabb háborúk törnek ki, majd csendesednek le (így például a vándor életmódot folytató navahókkal az 1860-as években, az apacsokkal az 1880-as években¹⁹), amikor ezek nyomán létrejönnek a rezervátumok, megépülnek a helyi kisiskolák valamint a távolabbi városokban lévő bentlakásos iskolák (*boarding school*ok, többségükben megint csak az 1880/90-es években²⁰), amikor többször is kísérlet történik a rezervátumbeli földek felosztására (a századforduló körül²¹), amikor ideér a vasút (ismét csak az 1880-as évek) s vele együtt az országos kereskedelem és a turizmus első nagyobb hullámai is (az 1890-es évektől²²). Egyszóval, amikor, körülbelül az 1860-as évektől a századfordulóig, olyan kihívások érik *egyszerre, egy-két emberöltőn belül* az itteni indián közösségeket – puebló és nem-puebló népeket egyaránt –, amelyekre a korábbiakban aligha volt példa.

Szeretném a továbbiakban e második vádaskodástípusnak az egyik legszembetűnőbb közös vonását körüljárni, hogy lássuk, milyen tragikus mélységekig hatolhat

¹⁶ Lásd a 9. jegyzetben felsorolt munkákat. A 16. századi mexikói büntetőeljárásokról, valamint a spanyol inkvizíció kora újkori mexikói tevékenységéről – a varázslással és boszorkánysággal kapcsolatos eseteken túlmutatóan s az indián vádlottakat a többiekkel együtt tárgyalva – átfogó képet kínál Greenleaf 1961; 1969; Alberro 1988; Cervantes 1994; a bálványimádás kifejezetten indiánok ellen irányuló diskurzusát elemzi Bernand-Gruzinski 1988.

¹⁷ Jó összefoglalást nyújt a különböző amerikai indián népek hiedelemvilágának erről a szeletéről Walker 1970; kifejezetten a puebló indiánokra nézve lásd Ellis 1970.

¹⁸ Az egyes indián népeken belül a spanyolok jelenléte által okozott megosztottság már az 1680-as nagy felkelés időszakából kimutatható például a Rio Grande menti pueblók köréből, lásd Spicer 1962: 152–169.

¹⁹ Kluckhohn–Leighton 1962 [1946]: 40–41.

²⁰ Uo. 1962 [1946]: 42; Adams 1995.

²¹ Kluckhohn–Leighton 1962 [1946]: 43; James 1974: 114; A. W. Geertz 1992: 190–194.

²² Az amerikai délnyugati turizmus kialakulásáról és ezzel párhuzamosan az itteni indiánokkal kapcsolatos sztereotípiáknak, az „ősi, primitív kultúra” képének a megrögzüléséről az 1880-as évektől kezdődően lásd Weigle-Babcock 1996. Lásd még James 1974: 109; A. W. Geertz 1992: 190–191.

a politikum a boszorkány-diskurzusban. Pontos statisztikai adatokkal szolgálni ezekről a vádaskodásokról sem tudok, ezekről sem készült még semmiféle pontos összesítés – jómagam ugyanakkor szinte minden nagyobb itteni néptől ismerek ilyen példákat, tucatjával. Ez a közös vonás nem más, mint hogy ebben az időszakban olyan bennszülött csoportok vagy individuumok között kerül sor boszorkányvadra és -eljárásra, akik közül az egyik, mondhatni, nagyobb készséget mutat az európaiakkal való együttműködésre, inkább a „fehérek oldalán” áll (vagy ezt tartják róla), a másik pedig inkább a régebbi, hagyományos (vagy annak tartott) életmód értékeit képviseli (vagy ezt tartják róla). A források számos variációját és fokozatát mutatják egy ilyesfajta szembenállásnak; hadd idézzek most csak három példát, különböző népektől.

A navahók tekintetében Clyde Kluckhohn foglalta össze azokat az eseteket, amikor az 1860-as évek háborúskodásait követően egyes főnökök arra a keserű belátásra jutottak, nem bírják már folytatni az ellenállást. Elfogadták – kényszerűségből –, hogy a saját földjükön rezervátumba zárják őket, elfogadták a „fehér” katonák és hivatalnokok felsőségét, felügyeletét, és nem mással, mint boszorkányvádakkal igyekeztek elhallgattatni azokat a főnököket, akik mindennek ellenére folytatni kívánták a „fehérek” elleni harcot. Nem tudni, hány ilyen boszorkányeljárás folyt, hiszen azok titokban zajlottak, feljegyzés nem készült róluk. A legismertebb ezek közül az európaiak által Manuelitónak nevezett főnök esete, aki – a visszaemlékezések szerint – 1884-ben egy újabb, kitörni készülő lázadással szemben a béke pártjára állt, s nem kevesebb, mint negyven kisebb főnököt távolítottatott el boszorkányság vádjával.²³

A letelepedett falvakban élő és kukoricatermesztéssel foglalkozó hopik esetében a legjobban ismert hasonló események Oraibi puebló kettészakadása körül történtek 1906-ban, valamint az odáig vezető úton az 1880–90-es években. Számos történész és antropológus – Jesse W. Fewkes, Frank H. Cushing, Elsie C. Parsons, Armin Geertz, Peter Whiteley stb. – írta le, hogyan szakadt két táborra a hopi falvak vezetősége (a különböző klánok főnökei) annak mentén, hogy támogassa vagy ne támogassa a „fehérek” által behozott, rájuk kényszerített újdonságok átvételét: az európai ruha- és hajviselettől az iskolába járásig, a különböző protestáns kisegyházak (mennoniták, baptisták) által közvetített új vallási elképzelésektől a bádog- és fémeszközökig, az új építkezési formáktól a gyógyszerekig stb. A két tábor képviselői számos – de statisztikailag megint csak aligha összesíthető – esetben használták fel egymás ellen a boszorkányvadászközvet; míg aztán 1906-ban az egyik faluból, Oraibiből a „fehérekkel” való együttműködés hívei egy istenítélet-jellegű döntési ceremónia (kötélhúzási rítus) nyomán teljesen kiűzték a „hagyományőrzőket”.²⁴

²³ Kluckhohn 1967 [1944]: 112.

²⁴ Fewkes 1922; Cushing 1922; Parsons 1922a; A. W. Geertz 1992: 188–194; Whiteley 1988.

Az indián falvak ilyesfajta „frakciózása” (*factionalism*), valamint a boszorkányvadások közötti összefüggés más pueblókból is kimutatható. Watson Smith és John Roberts közléseiből megállapíthatjuk, hogy az 1880-as évek és 1925 közötti időszakban a zunyiknál is voltak hasonló alapokon álló boszorkánykonfliktusok: a részt vevő felek vagy a „fehérek” intézményeihez viszonyultak pozitív vagy negatív módon, vagy/és az egyik fél szorosabb kapcsolatban állott velük (például hajlandó volt gyermekeit a „fehérek” iskoláiba járatni, védelemben-segítségben részesült a tanító vagy a helyi indián ügynökség más tisztviselője részéről stb.). Többször előfordult az is, hogy az együttműködés-párti boszorkány-vádlottak hozzátartozói magát a „fehér” katonaságot hívták be a közeli helyőrségből, Fort Wingate-ből, hogy megakadályozzák rokonuk vallatását és elítélését.²⁵⁵ (A „fehérek” ilyesfajta segítségül hívására a hopiktól is akadnak példák.²⁵⁶) Egyes szerzők szerint a zunyiknál csak 1911 körülre maradtak abba az ilyesfajta vallatások és a (nem tudni, mennyire gyakori) halálos ítéletek – annak megfelelően, ahogyan a századforduló nagy társadalmi átalakulásai során a feltételezett „boszorkányokat” vizsgáló testület, az ún. „Nyíl papjainak” a társasága (*Bow priests*) is fokozatosan elveszítette a jelentőségét – többen úgy vélik, az indiánok titokban a későbbiekben is gyakorolhatták ezeket.²⁵⁷ A zunyik jellegzetes tortúra-módszeréről – hátrakötött kezénél fogva húzták fel a gyanúsítottat, majd függve hagyták úgy, hogy a lába ne érintse a földet – több kortárs leírás maradt fenn, s azt az a rajzoló is megörökítette, aki Frank H. Cushing 1882-es és 1883-as zunyi tárgyú közléseihez készített ábrázolásokat a New York-i *The Century Magazine* számára.²⁵⁸ Több kutató, mindenekelőtt Elsie C. Parsons, a puebló indián hiedelmek kiváló szakértője is úgy véli, hogy a vallatásnak ez a formája egyáltalán nem volt része a hagyományos indián kultúrának: csak a spanyol inkvizíció áldatlan örökségként került be a pueblók boszorkányokkal kapcsolatos rítusainak a sorába.²⁵⁹

Metodológiai szempontból, s egyúttal szervesen illeszkedve tudományunk (eszme) történetébe, a „boszorkánycsinálás”, bűnbakkeresés szociológiájának két olyan – a társadalomból, illetve az egyénből kiinduló – megközelítése létezik, amit indiánok kapcsán (is) dolgoztak ki. Megkísérelhetjük tehát az amerikai Délnyugat boszorkány-

²⁵⁵ A szerzőpáros összesen tizennyolc ismert „rontás”-esetet sorol fel az említett időszakból, ennél azonban jóval többnek az előfordulását valószínűsíti, lásd Smith–Roberts 1954: 38–49.

²⁵⁶ Cushing 1922: 253–268; A. W. Geertz 1992: 187–192.

²⁵⁷ Ruth L. Bunzel és Elsie C. Parsons antropológusok véleményére épít Smith–Roberts 1954: 39, 48. Az utolsó nyilvános boszorkánypert a zunyiknál 1925-ben rendezték, lásd Smith–Roberts 1954: 48.

²⁵⁸ „Torturing a sorcerer” című rajz: Cushing 1967 [1882–1883]: 46.

²⁵⁹ Parsons 1927: 108–109, 127–128; 1996 [1939] / II: 1080; lásd még Ellis 1970: 58, 62–63; Smith–Roberts 1954: 38–39.

üldözésének itt vázolt közös – és nagyon is *politikai* – vonásait ezeknek a segítségével is értelmezni.

Az első egy hagyományosabb, az 1940–60-as évek brit funkcionalista antropológiájához kötődő megközelítés – elsősorban az afrikanista Edward Evans-Pritchard és Max Marwick kidolgozásában³⁰ –, amivel igen jelentős szemléletbeli rokonságot mutatnak Clyde Kluckhohn kortárs elemzései a navahók boszorkányvádaskodásairól.³¹ Eszerint, Kluckhohn összegzésében, és a navahókra vonatkozóan:

„A leggyakrabban vádolt és gyanúsított személyek csoportja (class), valamint a vádlottak és vádlóik közötti viszony sokat elárul a navahó társadalomszervezet feszültségeiről. A tehetősek, a szertartások specialistái (ceremonial practitioners), a »politikai« vezetőik, és az idősek – ezek teszik ki azt a népes társaságot, akiket a pletyka megbélyegez.”³²

Az említettek közül két csoport, a klánok vezetői és a szertartások specialistái, mint láttuk, a délnyugati boszorkányság jellegzetes „politikai” vádlott-típusait alkotják, navahóknál és puebló indiánoknál egyaránt. A bűnbakkeresésnek ez a pszichológiai-funkcionalista értelmezése, miszerint a boszorkányvádaskodás lényegében nem más, mint egyfajta közösségre elfogadott „feszültségvezetés”, ami bizonyos időszakokban – társadalmi-politikai krízishelyzetekben – megjelenik, felerősödik, máskor pedig elcsitul, véleményem szerint igen jól illeszkedik az amerikai Délnyugat előbb bemutatott mikrotörténéseihez, az európai és az indián kultúrák itteni összeütközéseiből eredő és az 1860-as évektől a századfordulóig terjedő időszakban egyre inkább terebélyesedő, sokoldalú konfliktushalmazhoz.

A „boszorkánycsinálás” másik, modern – sőt, posztmodern – megközelítése a társadalomban véghezvitt cselekvések „sűrű”, sokjelentésű mivoltának a felismeréséből következik, és az egyén, az individuum mint *cselekvő/ágens (agent)* szerepére mutat rá. Többek között arra hívja fel a figyelmet, hogy „a rituális cselekvés [amilyen például a boszorkányvadás, a boszorkányfelismerő és -büntető eljárás is], amennyiben a lét feltételeinek a befolyásolására irányuló *szándékos beavatkozásnak* tekinthető, *politikai* cselekvés is egyben”.³³ Peter Whiteley amerikai antropológus a klánokra alapuló hopi társadalom hatalmi viszonyairól írott 1988-as elemzésében fejtette ki a beavatkozás, változtatás szándékosságának ezt a nagyon lényeges szempontját, melyet, úgy tűnik,

³⁰ Evans-Pritchard 1935; 1937; Marwick 1982a. A módszer áttekintő bemutatását és különböző, európai és afrikai, történeti és recens esettanulmányokat lásd a Mary Douglas szerkesztette tanulmánykötetben: Douglas 1970.

³¹ Kluckhohn 1967 [1944]; Kluckhohn–Leighton 1962 [1946]: 235–252.

³² Kluckhohn–Leighton 1962 [1946]: 245.

³³ Whiteley 1988: 68. (Kiemelések – Sz. K. I.)

a többi említett – hagyományosan szintén klánokból felépülő – indián társadalomra is vonatkozathatunk, s amely másrésztől kiválóan illeszkedik a kluckhohni-evans-pritchardi-marwicki *társadalmi kontroll* hipotézis vonalába is, annak mintegy instrumentális továbbfejlesztését jelenti. „A *pavansinom*³⁴ – hangsúlyozza Whiteley – befolyással bírnak az események jövődöbéli alakulására, mintegy »kezükben tartják népük sorsát.«³⁵ Ezek az előjárók – felismerve a „fehérek” okozta kulturális ütközés által előhívott-előidézett különböző csoportérdekeket és cselekvési lehetőségeket – *szándékosan* irányítják az eseményeket, *szándékosan* terelgetik a boszorkányvadásokat, *szándékosan* próbálnak előidézni akár nagyobb, strukturális változásokat is annak érdekében, hogy népük boldogulását a megváltozott körülmények között is elősegíthessék...

Befejezésül, szeretném még röviden felhívni a figyelmet a politikum egy további lehetséges megnyilvánulási formájára a tárgyalt kérdésben. Mégpedig arra, ami a jelenség *kutatójával* kapcsolatos: vajon milyen viszonyulás(ok) várható(k) el a bennszülött boszorkányvadások „külső” (nem-bennszülött) kutatójától?

Semlegesség? Ahogyan azt a korábbi történészek és antropológusok egész sora hangoztatta? Ami persze korántsem akadályozta meg, hogy attitűdjük, szimpátiáik olykor nagyon is átüssenek a felvállalt semleges, „objektív” megközelítés burkán – ahogyan például az előbb említettek közül Marc Simmons egzotikumkeresése, Clyde Kluckhohn vagy Edward Spicer indiánok iránti mélységes rokonszenve stb. felismerhető.

Kívül maradás és elutasítás? Ennek a hozzáállásnak két változatát is láthattuk a fentiekben – legalábbis bizonyos történeti dokumentumokban –, s mind a kettő inkább negatív hatásokkal járt. Ennek a hozzáállásnak az egyik véglete a kora újkori európai misszionáriusok és az inkvizíció részéről volt megfigyelhető, akik a *saját* boszorkányhitük jegyében (és nevében) ítélték el az indiánok hiedelmeit; az ő tevékenységük, türelmetlenségük szomorú következményeit aligha kell hosszan bizonygatni. A másik véglet pedig a 19. század végi, az indiánok (gyakorta türelmetlenül erőltetett) akkulturálására és asszimilációjára törekvő amerikai hivatalnokok és a katonaság esetében volt megfigyelhető, akik akár erőszakkal is megpróbálták megakadályozni a boszorkányeljárásokat. Ami által azonban – mint több antropológus, így Clyde Kluckhohn is érvel – nyugalom helyett csak még nagyobb káoszt idéztek elő az illető indián közösségekben, hiszen megfosztva őket egy igen lényeges társadalmikönflik-

³⁴ A. m. „hatalommal bírók”; a főbb rituális funkciókkal felruházott klántagok vagy klánfőnökök hopi megnevezése.

³⁵ Whiteley 1988: 68–69.

tus-kezelő és feszültségvezető eszközüktől, gyakorlatilag védtelenül hagyták őket félelmeikkel, démonaikkal, „boszorkányaikkal” szemben.³⁶

Egyfajta kívül maradvány, ugyanakkor az indiánok boszorkányhitét mint a vallásos meggyőződések egy változatát létező „realitásnak” elfogadva és azzal számolva történő beavatkozás? Ilyesmi figyelhető meg a korai, 19. század végi antropológusok, Frank H. Cushing és Mathilda C. Stevenson magatartásában, akik – az 1880-as évek elején, a zunyiknál végzett terepmunkájuk során többször is találkozva konkrét boszorkánygyanúval és vallató eljárásokkal – megpróbáltak közbelépni a gyanúsítottak érdekében. Cushing keményebben – olykor, mint írja, egyenesen „fegyverével az oldalán” – tette ezt, ám, ismét csak saját elmondása szerint, távolról sem kérdőjelezve meg a zunyik hiedelmeit; Mathilda Stevenson pedig – ugyancsak saját közlése szerint – lágyabban, meggyőzéssel, a konkrét személyekről inkább elfordítani, elterelni igyekezve a boszorkányvádakat. Természetesen számolnunk kell azzal, hogy mind Cushing, mind Stevenson publikálás céljára (is) szánt beszámolóit egyfajta idealizált – s a 19. század végi „fehér” amerikai, késő viktoriánus, művelt olvasóközönség által elvárt – képet festenek „az antropológus”-ról, annak egy „férfiasabb”, a korabeli vadnyugat- és cowboy-romantikát is idéző, illetve egy „nőiesebb”, finomabb, szelídebb változatát propagálják. Ennek megfelelően a közelmúltban mind Cushing, mind Stevenson meglehetősen kritikus és ambivalens tudománytörténeti megítélésben részesült.³⁷ Ugyanakkor szeretnék rámutatni arra, hogy egyáltalán nem tudhatjuk bizonyosan, hogy ezek a korai antropológusok hogyan is kezelték *valójában*, akkor és ott ezeket a helyzeteket. A boszorkányvádaskodáshoz való viszonyulásnak az ő (bármennyire is idealizált) leírásaik által sugallt *potenciális* formája, illetve lehetősége – az adott

³⁶ Kluckhohn 1967 [1944]: 115–117; Kluckhohn–Leighton 1962 [1946]: 249–252; Smith–Roberts 1954: 49.

³⁷ Cushinghoz lásd Smith–Roberts 1954: 39; Cushing 1967 [1882–1883]: 44–46; Stevensonhoz lásd Smith–Roberts 1954: 40–41, 46, 48. Több szerző hangsúlyozza Cushing és Stevenson kutatási módszereinek másik, erőszakosabb oldalát, amely Mathilda esetében 1886 tavaszán például azal járt, hogy bekerült az *Illustrated Police News* március 6-i számába. A leírások szerint Oraibi pueblóban a hopi indiánok, miután nem tudták lebeszélni a hölgyet arról, hogy behatoljon szakrális szertartásvermükbe, a *kivába*, bezárták oda; csak a helyi ír kereskedő segítségével tudott később kiszabadulni. A rendőrségi folyóiratban közölt gunyoros rajz Mathilda terepmunkájának eme dicstelen fordulatát valóságos harci jelenetként ábrázolja: Mathilda, bal kezével esernyőjét szorongatva, ökölbe szorított jobbájjal hatalmasat behúzza a *kiva* lejárataát védő indiánok egyikének; mögötte férje áll szilárdan, utazóöltözékben, vállán messzelátóval, baljával hosszú csövű puskáját szorongatva. Ez a reprezentáció minden bizonnyal hozzájárult Mathilda későbbi, meglehetősen negatív megítéléséhez, lásd Fewkes 1922: 273; James 1974: 109; A. W. Geertz 1992: 191. Ugyanakkor Margaret D. Jacobs például Cushing és Stevenson alakjában a 19. század végi Amerikai Egyesült Államokban kialakuló két fontos irányzat, a majdani kulturális relativizmus, illetve a majdani feminizmus (akkoriban inkább még csak morális reformmozgalom) megtestesítőit látja, lásd Jacobs 1999: 13–14. A kérdés tudománytörténetéhez általában lásd még Hinsley 1994.

kultúra hiedelmeinek a keretei között megmaradva, mintegy azon *belül* végrehajtott „kanalizáló” tevékenység – mindenesetre figyelmet érdemel.

Vagy, végül, be nem avatkozó együttműködés a bennszülöttekkel és nyílt állásfoglalás az ő oldalukon? Napjainkban a szigorúbb – vagy radikálisabb – indián értelmiségi csoportok ez utóbbi hozzáállást várják el, vagy egyenesen követelik meg, az idegen kutatóktól, ahogyan azt magam is megtapasztalhattam az általam látogatott amerikai indián oktatási intézményekben. Az „indián szempont” (*„Indian point of view”*) feltétel nélküli elfogadása vált a Találkozás (egyik) új ideológiájává –, olyannyira, hogy azt radikálisabb „fehér” antropológusok ugyanúgy hangoztatják (az előbb említett Peter Whiteley például ez utóbbiakhoz áll közel), mint a bennszülött értelmiség egy jó része.³⁸

A dilemma lényege végső soron abban rejlik, hogy kell-e, szabad-e elköteleződni a kutatónak valamelyik oldalon. Mindegy, hogy ebben a tekintetben minek nevezzük magunkat – antropológusnak vagy néprajzkutatónak, történésznek vagy folkloristának –, a kívülmaradás vagy állásfoglalás problémájára mindenképpen választ kell találnunk. A jelenkutató és „résztevő megfigyelést” gyakorló tudományok képviselői ugyanakkor egy jóval összetettebb dilemmával kell hogy szembenézzenek. A terepmunka már csak jellegéből fakadóan is együtt jár bizonyos fokú elköteleződéssel, ám az észak-amerikai indiánok esetében az effajta együttműködés – ahogyan a felsorolt viszonyulások legutolsó példájában említettem – a bennszülött értelmiség által megfogalmazott *kutatósi feltétellel* is vált, legalább az 1990-es évek eleje óta. Ez a bennszülött értelmiség azonban maga is megosztott ebben a kérdésben. Ilyen körülmények között pedig igencsak megnő a kutató felelőssége a tekintetben, hogy a különböző érdek- és értékcsoportosulások közül *melyiket* választja, melyik „mellé áll” úgymond. A fenti példánknál maradva: vajon a „hagyományörzők” vagy a „modernisták” / a radikálisok vagy a mérsékeltberek táborát kell-e (és *kell-e?*) támogatnia? Már amennyiben ez a megosztottság egyáltalán megragadható pusztán csak e két pólus mentén...³⁹

Az mindenesetre nyilvánvaló, hogy a Találkozás ezen új, bennszülött ideológiájának a létrejötte olyan új helyzetet teremt az idegen, „külső” kutatók számára, amelyre aligha lehet egyetlen, mindenkorra és minden helyzetre érvényes megoldást találni. Nem

³⁸ Lásd Sz. Kristóf 2004b; 2007; Fixico 2003.

³⁹ A probléma irodalma napjainkra hatalmasra duzzadt; bennszülött, indián szemszögből lásd erről a Devon A. Mihesuah által szerkesztett tanulmánykötetet: Mihesuah 1998; általában pedig David H. Thomas áttekintését Vine Deloria Jr. és N. Scott Momaday vitájáról és általában az amerikai régészekkel és antropológusokkal való együttműködés elutasítása mellett érvelő, illetve a velük szemben, az együttműködés hasznosságát valló és vállaló indián értelmiségiek nézeteiről (Thomas 2000, különösen 254–267). Az általam megismertek közül a radikálisabbak közé tartozik pl. Fixico 2003, a mérsékeltberek közé Champagne 1998; a Találkozás új ideológiájáról és a megosztottságról lásd még Sz. Kristóf 2004b; 2007.

akarok jobban elmerülni ebben a kérdésben, mert ez meghaladná ennek az írásnak – ünnepi köszöntőnek – a kereteit, de felhívnam a figyelmet a kutató helyzetéből adódó sajátos problémákra is, mert ezek is szorosan hozzátartoznak a boszorkányság politikumához.

IRODALOM

- ADAMS, David W.
1995 *Education for Extinction. American Indians and the Boarding School Experience 1875–1928*. Lawrence, KS, University Press of Kansas.
- ALBERRO, Solange
1988 *Inquisition et société au Mexique 1571–1700*. México, Centre d'études mexicaines et centraméricaines.
- BEHRINGER, Wolfgang
1987 *Hexenverfolgung in Bayern. Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der Frühen Neuzeit*. München, R. Oldenburg Verlag.
1990 Rossz idő, éhínség, félelem. (Az európai boszorkányüldözések klíma-, társadalom- és mentalitástörténeti okai. Dél-Németország példája). *Ethnographia*, CI. 3–4. 363–384.
- BENEDICT, Ruth F.
1963 [1935] *Patterns of Culture*. London, Routledge & Kegan Paul.
- BERNAND, Carmen – Serge GRUZINSKI
1988 *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*. Paris, Éditions du Seuil.
- BOYER, Paul – Stephen NISSENBAUM
1974 *Salem Possessed: The Social Origins of Witchcraft*. Cambridge, Mass., London, Eng., Harvard University Press.
- CERVANTES, Fernando
1994 *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*. New Haven – London, Yale University Press.
- CHAMPAGNE, Duane
1998 American Indian Studies is for Everyone. In Devon A. Mihesuah (ed.): *Natives and Academics. Researching and Writing about American Indians*. Lincoln–London, University of Nebraska Press, 181–189.
- COLLINS, Richard
1993 [1991] *Indiánok és ősi kultúrák Észak-Amerikában*. Ford. Dobos Lília és Lesetár Péter. Budapest, Helikon Kiadó.
- CUSHING, Frank H.
1922 Contributions to Hopi History I. Oraibi in 1883. *American Anthropologist*, 24. 3. (July–September), 253–268.
1967 [1882–1883] *My Adventures in Zuñi*. Facsimile reprint edition. Palmer Lake, Colorado, Filter Press.
- DEMOS, John P.
1982 *Entertaining Satan. Witchcraft and the Culture of Early New England*. New York, Oxford University Press.

- DOZIER, Edward. P.
1970 *The Pueblo Indians of North America*. New York.
- DOUGLAS, Mary (ed.)
1970 *Witchcraft Confessions and Accusations*. London, Tavistock. /A.S.A. Monographs, 9./
- ELLIS, Florence H.
1970 Pueblo Witchcraft and Medicine. In Deward D. Walker (ed.): *Systems of North American Witchcraft and Sorcery*. Moscow, Id., University of Idaho, 37–72.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E.
1935 Witchcraft. *Africa*, 8, 417–422.
1937 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford, Oxford University Press.
- FEWKES, Jesse W.
1922 Contributions to Hopi History II. Oraibi in 1890. *American Anthropologist*, 24, 3 (July–September), 268–283.
- FIXICO, Donald L.
2003 *The American Indian Mind in a Linear World. American Indian Studies & Traditional Knowledge*. New York – London, Routledge.
- FOUCAULT, Michel
1975 *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris, Gallimard. (Magyar fordításban: *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Ford. Fázsy Anikó és Csűrös Klára. Budapest, Gondolat, 1990.)
- GEERTZ, Armin W.
1983 Book of the Hopi: The Hopi's Book? *Anthropos*, 78. 3–4. 547–556.
1992 *The Invention of Prophecy. Continuity and Meaning in Hopi Indian Religion*. Los Angeles, The University of California Press.
- GEERTZ, Clifford
1973 *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York, Basic Books.
1988 [1973] Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez. Ford. Berényi Gábor. In Vári András (szerk.): *Misszionáriusok a csónakban. Antropológiai módszerek a társadalomtörténetben*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 13–61. /Kérdőjel./ (Újraközölve: Geertz, Clifford: *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Szerk. Niedermüller Péter. Budapest, 1994. Századvég Kiadó, 170–199. /Antropológia./)
- GREENLEAF, Richard
1961 *Zumárraga and the Mexican Inquisition 1536–1543*. Washington D. C., Academy of American Franciscan History.
1969 *The Mexican Inquisition of the Sixteenth Century*. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- HINSLEY, Curtis M.
1994 [1981] *The Smithsonian and the American Indian. Making a Moral Anthropology in Victorian America*. Washington–London, Smithsonian Institution Press.
- JAMES, Harry C.
1974 *Pages from Hopi History*. Tucson, The University of Arizona Press.
- KLUCKHOHN, Clyde
1967 [1944] *Navaho Witchcraft*. Boston, Beacon Press.
- KLUCKHOHN, Clyde – Dorothea LEIGHTON
1962 [1946] *The Navaho*. Rev. ed. Garden City, New York, The Natural History Library – Anchor Books, Doubleday & Company, Inc.

MACFARLANE, Alan

1970 *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A regional and comparative study.* New York, Evanston.

MARWICK, Max

1982a *Witchcraft as a Social Strain-Gauge.* In uő (ed.): *Witchcraft and Sorcery. Selected Readings.* 2. ed. Harmondsworth, Middlesex, Eng., Penguin Books, 300–313.

MARWICK, Max (ed.)

1982b *Witchcraft and Sorcery. Selected Readings.* Second edition. Harmondsworth, Middlesex, Eng., Penguin Books.

MIDELFORT, Erik

1972 *Witch Hunting in Southwestern Germany 1562–1684. The Social and Intellectual Foundations.* Stanford, Stanford University Press.

MIHESUAH, Devon A. (ed.)

1998 *Natives and Academics. Researching and Writing about American Indians.* Lincoln–London, University of Nebraska Press.

ORTIZ, Alfonso (ed.)

1979 *The Southwest. Handbook of North American Indians IX.* General ed. William C. W. Sturtevant.

PARSONS, Elsie C.

1922a Contributions to Hopi History III. Oraibi in 1920. *American Anthropologist*, 24. 3. (July–September) 283–294.

1922b Contributions to Hopi History IV. Shöhmo'pavi in 1920. *American Anthropologist*, 24. 3. (July–September) 294–298.

1927 Witchcraft among the Pueblos: Indian or Spanish? *Man*, 69–70: 106–112.; 80–81: 125–128.

1996 [1939] *Pueblo Indian Religion I–II.* University of Nebraska Press (Bison Books).

SIMMONS, Marc

1974 *Witchcraft in the Southwest: Spanish and Indian Supernaturalism on the Rio Grande.* Flagstaff, Ariz., Northland Press.

1979 History of Pueblo-Spanish Relations to 1821. In Alfonso Ortiz (ed.): *The Southwest. Handbook of North American Indians IX.* General ed. William C. W. Sturtevant, 178–193.

SMITH, Watson – John M. ROBERTS

1954 *Zuni Law. A Field of Values.* Cambridge, Mass., Publication of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology.

SPICER, Edward H.

1962 *Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of the Southwest, 1533–1960.* Tucson, The University of Arizona Press.

SZ. KRISTÓF Ildikó

1998 „Ördögi mesterséget nem cselekedtem.” *A boszorkányüldözés társadalmi és kulturális háttere a kora újkori Debrecenben és Bihar vármegyében.* Debrecen, Ethnica.

2004a „Welcome to Old Oraibi! No Pictures.” Etiquettes for Tourists in the American Southwest in 2001. In Cseri Miklós – Fejős Zoltán – Szarvas Zsuzsa (szerk.): *Touristic Construction and Consumption of Culture(s). Papers of the 8th Finnish–Hungarian Ethnological Symposium, Lakitelek, Hungary, August 25–31, 2003.* Budapest–Szentendre, 73–84.

2004b Kulturális KRESZ az amerikai Délnyugaton, avagy hogyan legyünk „holisztikusak” manapság? In Borsos Balázs – Szarvas Zsuzsa – Vargyas Gábor (szerk.): *Fehéren, feketén. Varsánytól Rititiig. Tanulmányok Sárkány Mihály tiszteletére I–II.* Budapest, L'Harmattan, I. köt. 97–118.

- 2007 Kié a hagyomány és miből áll? Az *Indigenous Studies* célkitűzései a jelenkori amerikai indián felsőoktatásban. In *Hagyomány és eredetiség. Tanulmányok*. Szerk. Wilhelm Gábor. /Tabula könyvek, 8./ Budapest, Néprajzi Múzeum, 153–172.
- 2008 A demonológia funkciói: misszionáriusok és indiánok az amerikai Délnyugaton (17–18. század). In Pócs Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek. Vallásantropológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. /Tanulmányok a transzcendensről, VI./ Budapest, Balassi Kiadó, 115–134.
- THOMAS, David H.
- 2000 *Skull Wars. Kennewick Man, Archaeology, and the Battle for Native American Identity*. New York, Basic Books.
- THOMAS, Keith
- 1978 [1973] *Religion and the Decline of Magic. Studies in popular beliefs in sixteenth- and seventeenth-century England*. London, Peregrine Books.
- VÁRI András (szerk.)
- 1988 *Misszionáriusok a csónakban. Antropológiai módszerek a társadalomtörténetben*. Budapest, Akadémiai Kiadó. /Kérdőjel./
- WALKER, Deward D. Jr. (ed.)
- 1970 *Systems of North American Witchcraft and Sorcery*. Moscow, Id., University of Idaho.
- WATERS, Frank
- 1977 [1963] *Book of the Hopi*. Penguin Books.
- WEIGLE, Marta – Barbara A. BABCOCK (eds.)
- 1996 *The Great Southwest of the Fred Harvey Company and the Santa Fe Railway*. Phoenix, Heard Museum – Tucson, University of Arizona Press.
- WHITELEY, Peter M.
- 1988 *Deliberate Acts. Changing Hopi Culture Through the Oraibi Split*. Tucson, The University of Arizona Press.
- 1998 *Rethinking Hopi Ethnography*. Washington–London, Smithsonian Institution Press.