

Sz. Kristóf Ildikó

A demonológia funkciói: misszionáriusok és indiánok az amerikai Délnyugaton

(17-18. század).

(Megjelent in Pócs Éva szerk. *Démonok, látók, szentek. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* (Tanulmányok a transzcendensről VI) Budapest: Balassi Kiadó, 2008, 115-134.)

Esterházy Pál herceg egyik mirákulum-gyűjteményében, az 1696-ban kiadott, és Szűz Mária szentképeivel kapcsolatos ezerháromszáz csodatörténetet tartalmazó *Mennyei Korona* című gyűjteményben az 1128. kép a következő címet viseli: “De Cinaloa Csudalatos Boldog Asszony Képe Cinaloaban, Indiaban.” A hozzá tartozó elbeszélés, vagyis maga a csodatörténet pedig a következőképpen hangzik:

Cinaloa Szigetében vólt egy igen meg-roegzoett, és vén Pogány, a’ki a’ keresztyén nevet nem-is akarta hallani; igen meg-betegedvén, és halálához koezelgetvén, hírt adott egy Pater Jesuvitának, hogy ilyen nyavalyájában meg-látogatná: a’ Páter a’ szent Szuez képét magával vitte, és a’ betegnek kezében adta. A’ Pogány midoen a’ képet sokáig nézné, menyei eroebuel ugy meg-világosodott, hogy egész erejébuel kívánná a’ Keresztséget, a’mellyet fel vévén, bóldogúl, és nagy oeroemmel ment az oeroekkévalóságra: attúl fogva a’ kép nagy boecsuelletben tartatik, és csudálatosnak ítéltetik.¹

¹ Esterházy (1696: 672-673). A munka Esterházy hat évvel korábban, Nagyszombatban megjelentetett mirákulumos könyvének bővített változata. Ld. U.ő. (1994[1690]) és U.ő. (1696: “A’ Kegyes olvasohoz”), valamint Knapp-Tüskés (1994). Az Országos Széchényi Könyvtár példányát használtam (RMK I/1496); az idézetben az ottani helyesírást követem.

Az Esterházy által összeállított munka számos más elbeszéléséhez hasonlóan ez a mirákulum-történet is arra hivatott, hogy hozzájáruljon egy szentkép körüli kultusz megkonstruálásához és legitimálásához valamely távoli helyen, illetve hogy terjessze, propagálja annak hírnevét. “Cinaloa” azonban nem sziget, ahogyan az a hercegnél szerepel, és nem is Indiában található. Pontosabban, abban az értelemben található csak “Indiában,” amennyiben a szó - kora újkori jelentésének megfelelően - az amerikai kontinensre vonatkozik. “Cinaloa” vagyis Sinaloa ma Mexikó egyik állama, Esterházy korában pedig a jaki, a majo, a szinaloa és más indián népek földje volt, az Új-Mexikónak nevezett tartomány egyik déli-délnyugati vidéke, amely a kora újkorban teljes egészében a Spanyol Birodalomhoz, annak amerikai felségterületéhez tartozott. Ez a birodalom 1519-től, a Fernando Cortez vezette, aztékok ellen irányuló hódítástól, illetve a Mexikó központú spanyol alkirályság megszervezésétől kezdődően egészen 1821-ig, Mexikó függetlenné válásáig fokozatosan magába olvasztotta szinte az egész ameri“Dél nyugatot” - a mai Új-Mexikó államot, Arizonát, Utah-ot, Colorado egy részét -, továbbá a mai Californiát, Texast, valamint még északibb területeket is. Magát Sinaloát 1533-tól hódították meg a spanyolok, és kevéssel az 1600-as évszázadforduló után az itt élő indiánok között már több jezsuita misszionárius is tevékenykedett. Az 1846-1848 közötti mexikói-amerikai háború következményeképpen aztán ezeknek a területeknek a túlnyomó többsége az Amerikai Egyesült Államokhoz került, a déli Sinaloa, Sonora és más tartományok azonban Mexikó tulajdonában maradtak.²

² Sinaloa tartomány kora újkori történetéhez ld. Spicer (1962: 27, 46-47, 50, 86). Az amerikai indián népnevek magyar nyelvű átírásánál a szakirodalomban megalapozott, kiejtés szerinti gyakorlatot követtem, ld. Collins (1993). E déli terület indián népcsoportjai közül a legszélesebb körű ismertségre minden valószínűség szerint a jakik tettek szert, mégpedig Carlos Castañeda írásai, illetve az azok által kiváltott széleskörű viták révén. Castañeda 1960/70-es években megjelent pszeudo-etnográfiai könyveinek a hőse Don Juan Matus, jaki indián varázsló, vagy legalábbis a szerző - az amerikai *New Age* mozgalmak egyik úttörője - e nép kulturális jegyeinek a felhasználásával teremtette meg ezoterikus line“tanítómesterének”alakját. Első magyar fordítását ld.

Ami pedig az Esterházy mirákulum-elbeszélésében említett “pogányokat” - vagyis az ezen a hatalmas területen akkoriban élt, rendkívül sokféle, és változatos életmódot folytató indián népcsoportokat - illeti, lokális történelmük azt mutatja, hogy ők sem tértek át olyan csodálatos gyorsasággal a kereszténységre, ahogyan azt szerzőnk - a mirákulum-irodalom műfaji sajátosságainak és propagandisztikus kötöttségeinek megfelelően - hirdeti. Éppen ellenkezőleg.

Az alábbiakban bemutatandó problematika kutatása meglehetősen újnak számít még a részemről. 2001. nyarán kezdődött Sinaloától kicsit északabbra, az amerikai Délnyugaton - közelebről a mai Arizona és Új-Mexikó államok területén -, amikor alkalmam nyílt egy hosszabb tanulmányút során számos különböző puebló indián rezervátumot bejárni.³ A “puebló indián” megjelölés e terület egyik - de csak egyik - sajátos kultúrájú csoportját takarja: különböző nyelveken beszélő, de ősidők óta egyaránt földművelő, kukoricatermesztő, és megtelepedett falvakban, többemeletes, vályogból és/vagy kőből épült házakban lakó kisebb népcsoportokat. Rajtuk kívül azonban más, a kora újkorban a megélhetésnek is más - inkább a vadászatra és az ehhez kapcsolódó vándorlásra alapuló - életformáit kialakító, a földművelést és kukoricatermesztést csak fokozatosan magukévá tevő népek is éltek itt: az északról akkoriban idevándorolt navahók és apacsok, vagy a jóval délebbi szerik, stb.⁴

Castañeda (1991), ahol még csak utalás sem történt a munka antropológiai hitelességével kapcsolatban már az 1970-es évektől felmerült problémákra. Utóbbiakról kritikusabban ld. de Mille (1976 és 1990); megengedőbben Hoppál (1992).

³ Ennek az útnak a tanulságairól a legrészletesebben írtam: Sz. Kristóf (2004b).

⁴ Az amerikai Délnyugat indián kultúráiról átfogóan ld. Ortiz (1979 és 1983). Korábbi leírásokat és klasszifikációs kísérleteket kínál Kroeber (1928) és Kirchhoff (1954). A navahókról ld. Kluckhohn and Leighton (1962). A puebló indiánokról ld. Dozier (1970). Utóbbiak (elsősorban a zuniak)

Amivel pedig ez a kutatás az említett időben és helyen elkezdődött, az néhány indiánok által kiadott turisztikai célú brosúra, szórólap és újság volt,⁵ melyek rendszeresen felemlegették az 1600-as évekbeli spanyol elnyomást, az erőszakos térítéseket, sőt felemlegették valamiféle “bálványimádásnak” (*idolatry*) és “boszorkányságnak” (*witchcraft*) az ellenük irányuló vádjait is.

Jó darabig az ilyen és hasonló kisnyomtatványokat gyűjtöttem - indiánok által írott újságokat, füzetkéket, brosúrákat és szórólapokat, amelyek direkt vagy indirekt módon utaltak a helyi történelemnek erre a sötét momentumára -, majd elkezdtem utána nyomozni különböző könyvtárakban is. Mindenekelőtt a kansasi Lawrence-ben a University of Kansas könyvtárában, később Németországban a wolfenbütteli Herzog August Bibliothek anyagában, végül pedig újabb, 2004-es amerikai tartózkodásunk során megintcsak Lawrence-ben, amikor is részt vehettem az ottani indián egyetem - a Haskell Indian Nations University - előadásain és konferenciáin is, és megismerhettem, beszerezhettem indiánok által indiánok számára írott könyveket, tankönyveket is. Az ily módon összegyűlt történeti forrásanyag és az arról szóló feldolgozások roppant izgalmas, ám igencsak szerteágazó problematikát képviselnek, aminek az áttekintését még korántsem tudtam elvégezni. A jelen alkalomra ennek csak egy szeletéről, az európai diabolikus diskurzus új-mexikói megjelenési

társadalmát Ruth Benedict klasszikus, ma már azonban vitatott koncepciójában az ún. “apollóni elv”, a béke és a harmónia előmozdítójának vélt szervezőelv megtestesülésének tekinti, és szembeállítja például az északnyugati parti indiánok - elsősorban a kwakiutlok - “dionüszoszínak” címkézett kultúrájával, ld. Benedict (1963, 41-93 és 125-160.)

⁵ Így például a *Timeless Traditions. New Directions. Picuris Pueblo and Hotel Santa Fe* című, az új-mexikói Hotel Santa Fe indián tulajdonosai és Picuris puebló által közösen kiadott brosúra (saját példány), a *Special Visitors' Guide: Welcome to Hopiland!* című, Arizonában a hopi Office of Public Relations által kiadott újság (saját példány), vagy ugyancsak a hopi indiánok elektronikus formában, az interneten is megjelenő újságja, a *Tutuveni* (29.06.02). Az egyes indián falvak által napjainkban szervezett - és szabályozott - helyi turizmusról ld. Sz. Kristóf (2004a és 2004b).

formáiról állítottam össze egy rövid összefoglalást; ezt azonban sokkal inkább problémafelvetésnek szánom, mintsem valamely befejezett kutatásról való beszámolóknak.

Amint vizsgálódásaim során kiderült, az Amerikai Egyesült Államok ezen délnyugati vidéke legalább az 1530-as évektől kezdődően olyan, a mexikói spanyol alkirályság által meghódítani szándékozott határvidéknek - *frontier* területnek - tekinthető, ahol az ott lakó indiánok ellen számos és igen kegyetlen büntetőeljárást folytattak le: egyrészt a hittérítő ferences és jezsuita misszionáriusok, valamint - 1626-tól - a spanyol inkvizíció itteni tevékenységéből eredően, amely büntetőeljárások - mind formai, mind ideológiai tekintetben - sokban hasonlítottak a korszak európai varázslási és boszorkánypereihez.⁶ Arra is fény derült továbbá, hogy egyes itteni misszionáriusok tollából az indiánokat diabolizáló, démoni-ördögi köntösbe öltöztető, s távolról ugyancsak az európai demonológiákra emlékeztető diskurzusok is születtek.⁷

Az európai boszorkányság, boszorkányüldözés kutatói közül csak igen kevesen fordítottak figyelmet az Újvilág hasonló történéseire, az általam megismert régebbi szakirodalomban⁸ alig találok ennek nyomaival: leginkább csak Gustav Henningsennek a spanyol inkvizícióra vonatkozó vizsgálatait, Stuart Clark démonológia-kutatásainak egyes, new englandi vonatkozásait, illetve Laura e Mello de Souza sokoldalú brazíliai boszorkányhit-

⁶ Az általam ismert legjobb történeti áttekintések ebben a témában Spicer (1962) és Cervantes (1994), továbbá Grahn (1999) és Radding (1999). Egyfajta rácsodálkozó, egzotizáló álláspontot képvisel Marc Simmons korábbi, inkább népszerűsítő jellegű munkája, ld. Simmons (1974); későbbi, rövidebb történeti összefoglalása jobban használható, ám kevésbé fókuszál a boszorkányüldözés jelenségére, mint olyanra, ld. Simmons (1979). Általánosabb kora újkori kultúrtörténeti áttekintést ad Elliott (1989).

⁷ Erre a jelenségre már igen korán felhívta a figyelmet Spicer (1962, különösen 308-331).

⁸ Ezeket felsorolom a debreceni és Bihar megyei boszorkányüldözések történetéről írott könyvemben, ld. Sz. Kristóf (1998, 199-210).

vizsgálatait említhetem.⁹ Azok a kutatók ugyanakkor, akik kifejezetten ezzel a témával - az Európán kívüli bálványimádás- és boszorkányság-vádak kultúrtörténeti hátterével foglalkoztak -, a jelenséget figyelemre méltóan tágabb és összetettebb dimenziókba helyezve tárgyalták és értelmezték. Az inkvizíció amerikai történészei (pl. az albuquerque-i Richard Greenleaf) mellett úgy tűnik, egyes újszerű, “antropologikus” kérdéseket felvető történészek (pl. a francia Serge Gruzinski, Solange Alberro, vagy a bristoli Fernando Cervantes), illetve eszme- és tudománytörténészek (pl. a cambridge-i Anthony Pagden) ismerik a legalaposabban az effajta vádaskodásokat, s helyezik el azokat a megfelelő társadalom-, politika-, eszme- illetve megismeréstörténeti kontextusokban is. Ugyanakkor ők a maguk részéről inkább a nagy birodalmak, mint Mexikó és - kisebb mértékben - Peru hasonló, ám jóval monumentálisabb történéseivel, az aztékok és a maják, illetve Peru esetében az inkák és a kecsuák kultúrájának kora újkori, igen átfogó és mélyreható “démonizálásával” foglalkoznak.¹⁰

Lássuk akkor, hogyan is néz ki ez a jelenségkör a kevésbé ismert és kevésbé is vizsgált új-mexikói határvidéken. A továbbiakban szeretnék néhány olyan - az illető geográfiai-kultúrtörténeti kontextus megkívánta - szempontot áttekinteni, melyek egy kicsit talán közelebb visznek a “demonológia” itteni mibenlétének és használatának a megértéséhez.

Az első egy alapvetően *filológiai* szempont. Közismert, hogy a kora újkori kolonizáció az ismeretek “globalizációját/globalizálódását” is jelentette; az új-mexikói demonológia kérdése sem tekinthető pusztán csak az amerikanisztika vagy a hispanisztika érdeklődési körébe

⁹ Henningsen (1986 és 1992), Clark (1997, 144 és uo. 40. jegyzet), Mello e Souza (2003).

¹⁰ Greenleaf (1961 és 1969), Gruzinski (1988), Bernand-Gruzinski (1988), Alberro (1988), Pagden (1990), Cervantes (1994). Ld. még: Reinhard (1993).

tartozónak. Nagyon is van köze Európához, sőt nem ritkán egyenesen Közép-Európához is. Egyrészt azért, mert Új-Mexikó számos misszionáriusának a származása - olykor műveik kiadása is - az Óvilághoz (is) köti őket. A jezsuiták közül a következőket említhetem. Eusebio Kinót, aki olasz származású volt, s aki az 1680-1690-es években a sonorai pima indiánok között végzett térítő tevékenységet és írt erről beszámolót; Adam Gilg, cseh (moráviai) származású

misszionáriust, aki a szeri indiánok között térített ugyancsak az 1680-1690-es években; Daniel Januschke, wroclawi születésű lengyel misszionáriust, aki az 1690-es években a pimák között dolgozott; Joseph Neumann, (brüsszeli születésű) német-cseh jezsuitát, aki a sonorai tarahumara indiánok között volt hittérítő 1681 és 1732 között, s akinek *Historia Seditio-num* című munkáját 1730-ban nem más, mint a prágai egyetem adta ki; és Ignaz Pfefferkorn, német származású misszionáriust, aki a sonorai pima és opata indiánok között tevékenykedett a 18. század második felében, s aki 1794-ben Kölnben jelentette meg *Beschreibung der Landschaft Sonora* című írását.¹¹ Álljon itt végül még a német-lengyel Juan Nentvig, vagyis Johann Nentvig neve, aki ugyancsak az 1750/60-as években térített Sonorában, s aki maga is megírta ennek a történetét.¹²

Mint Esterházy Pál sinaloi mirákulum-elbeszélése is mutatja, az amerikai missziók során felhalmozott-megalkotott tudásanyagunk lett valamelyes köze Magyarországhoz is. Knapp Éva és Tüskés Gábor kutatásai alapján tudjuk, hogy Esterházy nádor jezsuita mirákulum-

¹¹ A wolfenbütteli Herzog August Bibliotheknek köszönhetően sikerült e két utóbbi munkát teljes forráskiadásukban megszerezni.

¹² Az egyes misszionáriusokról ld. Spicer (1962, 308-331); Gilgről és Januschkéről ld. még Roedl (1994, 25, 89 és 91). Joseph Neumannról ld. U.o. (20-33); Ignaz Pfefferkornról ld. Schröder (1996), Nentvigről ld. Spicer (1962, 308-331).

gyűjteményekből fordított, azok alapján adta ki csodatörténeteit.¹³ A *Mennyei Korona* bevezetésében meg is emlékezik legfontosabb forrásáról, a német Wilhelm Gumpfenberg *Atlas Marianus* című művéről, ami 1655-től kezdődően több kiadást is megért,¹⁴ s ami számos más, az Európán kívüli térítésekkel kapcsolatos csodatörténetet is magában foglalt. A jezsuiták által az Európán kívüli világról terjesztett tudás hozzánk is beszivárgott tehát, ha nem ismerjük is még kellőképpen ezt a folyamatot. E beszivárgásnak, mint a mirákulum-történetek példája jelzi, bizonyosan léteztek áttételesebb-“közvetettebb” módjai. E végletekig leegyszerűsített, csodás interpretációk mellett (Esterházy *Mennyei Koronája* Sinaloán kívül más, Mexikó, Peru, India, Észak-Afrika, vagy éppen a Kanári-szigetek környezetébe helyezett csodatörténeteket is tartalmaz), azonban megtalálhatjuk hazai misszionáriusaink “közvetlen” tanúbizonyságait is, amint azt például Éder Xavér Ferenc 1791-ben Budán kiadott bolíviai beszámolója is bizonyítja.¹⁵ Magától értetődő, hogy a misszionáriusok leírásai “közvetlennek” csak annyiban tekinthetők, amennyiben szerzőik valóban jártak az általuk megörökített helyszíneken. A továbbiakban hosszabban is visszatérek majd arra problémára, hogy az ő szövegeik - melyek a világot végső soron ugyanolyan végletesen pogányokra és keresztényekre osztják, mint a csodatörténetek, sőt, a “pogányok” megjelenítéséhez olykor,

¹³ Knapp-Tüskés (1994).

¹⁴ Az Esterházy-filológia Gumpfenberg e művének kora újkori ingolstadti (1657 és 1659) és müncheni (1672) kiadásaira, valamint német, olasz és cseh nyelvű fordításaira hívja fel a figyelmet. Ld. Knapp-Tüskés (1994, 13 és 26).

¹⁵ Éder (1791); a szegedi Somogyi Könyvtár példányát használtam. Éderrel ld. Boglár (1952 és 1978); Boglár-Bognár (1975) és Boglár-Komor (2003). Éder korában, illetve már korábban nemcsak Dél-Amerikában, hanem Új-Mexikóban is tevékenykedtek olyan *magyar/horvát* származású jezsuita misszionáriusok, akiknek a munkássága mindeddig kimaradt etnológiánk tudománytörténetéből. Ahogyan kimaradtak olyan jezsuita és protestáns szerzők is, akiknek a korabeli *geographia mundi* műfajában írott munkái az európai korai antropológia hazai recepciója alapvető forrásainak tekinthetők. Ezen forrásanyag feltárását végzem jelenleg a szegedi Somogyi Könyvtár régi gyűjteményében. Ld. még a 39. jegyzetet.

mint látni fogjuk, egyenesen a 16-17. századi demonológia diskurzusát hívják segítségül - ugyancsak sajátos intellektuális/értelmezési "szűrők" működésének a termékei voltak.

A következő szempont inkább *irodalomtörténeti-műfaj történeti*: mit is értsünk akkor demonológián? Az bizonyos, hogy Új-Mexikó esetében sokkal inkább egyfajta tágabb értelemben vett "diabolikus beszédmodot" kell értenünk alatta, mintsem egy Jean Bodinéhez vagy egy Martín Delrióéhoz hasonlító tudós értekezést.¹⁶

Szűkebb, óhazai értelemben vett, kizárólagosan demonológiai tárgyú, tudós traktátusokat erről a vidékről nem ismerek, ám a misszionáriusok jelentéseinek, beszámolóinak, népleírásainak a nyelvezete - szóhasználata és tartalmi asszociációi - jócskán át meg át vannak szöve ördöggel, ördögösséggel, démonokkal, boszorkánysággal, bálványozással, varázslással, babonával. Az egyik legkorábbi - és "legdiabolikusabb" nyelvezetű - beszámoló erről a vidékről a spanyol ferences Alonso de Benavides műve, a *Memorial*, ami 1630-ban és 1634-ben egy rövidebb és egy hosszabb spanyol nyelvű változatban jelent meg Madridban.¹⁷ Benavides a piró, humanó és navahó indiánok között működött 1625 és 1629 között; munkáját hamarosan számos más európai nyelvre - németre, franciára, latinra stb. - is lefordították¹⁸

A továbbiakban három ilyen "diabolikus nyelvezetű" szövegnek - Alonso de Benavides, Joseph Neumann és Ignaz Pfefferkorn munkájának - a segítségével szeretnék néhány olyan szempontra rámutatni, melyek a demonológia itteni funkciójával/funkcióival

¹⁶ Bodin (1593) és Delrio (1600); a wolfenbütteli Herzog August Bibliothek példányait használtam.

¹⁷ Ezt a munkát ugyancsak sikerült megszerezni, köszönhetően a Lawrence-i University of Kansas könyvtárának, teljes forráskiadásában is.

¹⁸ Hodge-Hammond-Rey (1945, 1-17; 19-33).

kapcsolatosak lehetnek. A direkt, kézenfekvő *vallásos* funkción túlmutatóan Új Mexikó esetében még két - illetve összesen négy - ilyen funkció vagy használati mód tűnik azonnal szem elé: egy *politikai-ideológiai* használati mód, valamint annak kortárs-történeti, illetve recens-jelenkori formája, és egy *episztemológiai-megismeréstörténeti* használati mód, aminek ugyancsak vannak kortárs-kora újkori, illetve recens, innen visszatekintve tulajdonképpen tudománytörténetinek nevezhető formái.

Vegyük sorra ezt a négy funkciót.

1. Demonológia mint a kolonizációt és a térítéseket legitimáló ideológia – a “fehérek” részéről.

Az amerikai indiánoknak az európai misszionáriusok és a civil hatóság által végrehajtott “diabolizálása” Új-Mexikóban is hasonló módon történt - elsősorban szövegek és cselekedetek (büntetőpercek) útján -, mint a tengerentúli spanyol birodalom központjaiban, Mexikóban vagy Peruban. Ugyanakkor itt egy kissé későbbi és mondhatni, “vidékiesebb” kiadásban érhető tetten mindez: az új-mexikói demonológia nem produkált például olyan kidolgozott, kifinomult képi ábrázolásokat, amilyenek Mexikó vagy Peru vonatkozásában ismeretesek, és nem is született akkora - és olyan sokszínű - irodalma, mint az utóbbiak esetében.¹⁹

Az Új-Mexikóra vonatkozó misszionáriusi munkák nem tudós traktátusok tehát: többségükben nincsenek bibliai és más auktorokra való hivatkozások, s terminológiájuk - mit miért neveznek varázslásnak, boszorkányságnak vagy bálványimádásnak - legtöbbször definiálatlan és

¹⁹ Gruzinski (1988), Bernand-Gruzinski (1988), Alberro (1988), Pagden (1990), Cervantes (1994).

gyakorta következetlen; jól látszik, hogy tulajdonképpen maga a “terep” szülte őket.²⁰ Ami igazán megfigyelhető bennük, az egyrészt a misszionáriusok mentális és intellektuális “szemüvege”: a saját hitviláguk és megismerési kategóriáik; másrészt pedig valamiféle “politikai” kontextus: konkrét mikro-vagy makro-társadalmi szituáció, ami nemritkán árulkodó nyomot hagy írásaikon. Hadd mondjak előbb ez utóbbira két jellegzetes példát.

Alonso de Benavides azzal a szándékkal írja meg és ajánlja 1634-ben *Memorial*-ját VIII. Orbán pápának, hogy püspökséget - mégpedig elvárásai szerint igen jól jövedelmező püspökséget - szervezhessen Új-Mexikó missziós területeiből.²¹

Írását e cél szolgálatába állítva valósággal telezsúfolja egyrészt ördögökkel és démonokkal, akik mindeddig - úgymond - megtévesztették és rabságban tartották az indiánokat, annál nagyobb szükség van tehát keresztény hittérítőkre, másrészt pedig telezsúfolja a padrék szavára azonnal és tömegesen megkeresztelkedő indiánokkal, bizonyítandó, hogy máris volna elegendő számú juh a püspök - aki természetesen ő maga lenne - nyájában. Egész Új-Mexikóban összesen nem élhetett akkoriban annyi indián, amennyit Benavides már kereszténnyé lettnék minősít: az egyes népcsoportok esetében nemcsak tízezres-, hanem harminc-, sőt százezres nagyságrendekről olvashatunk).²² A *Memorial* tehát túlságosan is nyilvánvalóvá tette célját. Ezt nagy valószínűséggel maga a pápa is felismerte, aki végül is nem adott engedélyt a püspökség megalapítására.

Másik példám a Rio Grande mentén lakó ún. *keleti puebló* indiánok nagy, 1680-as felkelését megelőző időkből származik. Amikor az 1650-es években az itt munkálkodó ferences

²⁰ Ignaz Pfefferkorn 1794-ben megjelent sonorai beszámolója kivétel: gazdag jegyzetapparátusa, melyet nem ő, hanem valamely misszionárius társa állított össze, valóságos tárháza például a korai amerikai etnográfiai jellegű adatoknak és tudós referenciáknak. Ld. Pfefferkorn (1996).

²¹ Hodge-Hammond-Rey (1945, 13-15).

²² U.o. (15 és 45skk).

misszionáriusok rádöbbennek, hogy a század eleje óta folyamatosan térített-keresztelt indiánok továbbra is gyakorolják ősi rítusaikat (így például a maszkos *kachina*-táncokat,²³ stb), elöljáróiknak küldött jelentéseikben többen is úgy igyekeznek kimagyarázni mindezt, hogy egyes gonosz, “démonokkal cimboráló” indián “varázslók”, ”boszorkányok” (*hechiceros*, *brujos*) rontására vezetik vissza a térítés sikertelenségét, akik - úgymond - *megbabonázták őket*, ezért nem voltak képesek az Igét hatékonyabban terjeszteni.²⁴ Ezen érvelés mögött nem más, mint a bűnbakkeresés - éppenséggel boszorkányperekből jól ismert - stratégiája tűnik fel.

Az e két példában megmutatkozó “politikai” jellegű érvek, törekvések azonban egyáltalán nem zárják ki, hogy a misszionáriusok maguk is hittek, ténylegesen hihettek az indián “varázslók” természetfeletti erejében, rontásában, vagy éppen a “varázslókkal” úgymond szövetséget kötő démonokban; éppen ellenkezőleg. Érvelésük annál hatékonyabb lehetett, minél inkább egy ilyen (egymással és elöljáróikkal) közösen vallott hit- és hiedelembéli konszenzuson alapult.

Egy ilyen típusú, “politikai töltetű” diabolizáló ideológia mindkét új-mexikói térítő rend misszionáriusai esetében megfigyelhető - bár a ferenceseknél úgy tűnik, korábban és hangsúlyosabban, mint a jezsuitáknál -, és van egy jellegzetes sajátossága, ami szintén közös.

²³ A kachinák a puebló indiánok hite szerint olyan szellemek, akik az év első felében rendszeresen megjelennek közöttük, hogy biztosítsák az időjárás kedvező voltát (bőséges esők), a gazdasági munkák szerencsés kimenetelét (bőséges kukoricatermés), valamint az emberek egészségét (betegségekből való gyógyulás), illetve hogy beavassák a pubertáskort elért gyermekeket klánjuk titkos tanaiba. Megjelenésüket táncok kísérik. Pritzker (2000, 5).

²⁴ Spicer (1962, 160-162) és Simmons (1974, 25-27). Az 1620/30-as évekre nézvést Alonso de Benavides, majd egy évszázaddal később még Joseph Neumann is szinte közhelyszerűen használja azt az érvet, hogy az indián “varázslók” magukat a misszionáriusokat is fenyegetik és árthatnak is nekik, ld. Benavides in Hodge-Hammond-Rey (1945, 66skk) és Neumann (1994, 114 és 121skk). Ezt az elképzelést minden bizonnyal csak erősíthette, hogy a korszak kisebb-nagyobb bennszülött lázadásai során Új-Mexikóban valóban több tucatnyi misszionárius lelt erőszakos halált indiánok kezétől; csak az 1680-ban indult nagy puebló felkelés alatt nem kevesebb, mint huszonegy, ld. Spicer (1962, 163). Ugyanakkor, a 18. század legvégére - amint azt Ignaz Pfefferkorn munkája tanúsítani látszik - ez az érv mintha elveszítette volna a korábbi súlyát: Ignaz atya 1794-ben már egyáltalán nem félelmetesnek, hanem inkább tudatlannak és szánalmasnak ábrázolja például a sonorai “varázslókat” (*Zauberer*) csakúgy, mint azokat az “ostoba embereket” (*das dumme Volk*), akik hisznek a praktikáikban, ld. Pfefferkorn (1996, 233-234). Ld. még a 40. jegyzetet.

Az nevezetesen, hogy igen gyakran a térítésnek szembeszegülő, ellenálló, sőt felkelésre buzdító indián vallási vezetőkből, szertartás-főnökökből, “gyógyítókból” (*medicine men*) lesznek “boszorkányok” és “varázslók” (*brujos, hechiceros, Zauberer, Aerzte, magos, impostores* -- amilyen terminust és nyelvet a források éppen használnak. Márpedig Új-Mexikó zűrzavaros kora újkori története során szinte mindegyik indián nép köréből ismert valamilyen - többé vagy kevésbé véres - ellenállás: jakiktól, pimáktól, tepehuanoktól, tarahumaráktól, opatáktól csakúgy, mint a puebló indiánok majd mindegyik csoportjától - erre később még vissza fogok térni -, s ezek a lázadó indián előljárók, szertartás-főnökök és gyógyítók a misszionáriusok kezén/tollán mindegyre “boszorkánnyá” válnak...²⁵

Ugyanakkor néhány fontos különbség is kirajzolódik a két rend diskurzusa között. A jezsuiták úgy tűnik, kevesebbszer és kevesebbet “ördögöznek,” mint a ferencesek, s körültekintőbbek az *idolatria* terminus használata terén is - erre is visszatérek majd -, mint például a ferences Benavides. Utóbbi szinte állandó jelzőként használja azt: minden faluban “bálványimádó indiánokat” sejt (anélkül azonban, hogy megmagyarázná, hogyan és mire is érti a kifejezést), minden fa mögött az Ördögöt látja, és minden követ-bokrot exorcizál.²⁶ Benavides az 1620/30-as években úgy tűnik, inkább az aztékokat diabolizáló mexikói ferencesek értelmezési hagyományát viszi tovább. Igen távol áll tőle a jezsuiták már akkoriban is kritikusabb, majd - mint Ignaz Pfefferkorn esetében látni fogjuk - a 18. század második felétől a felvilágosodás jegyeit is magába ötvöző attitűdje.

Ide tartozik a térség kiváló történészének, Edward Spicernek a megfigyelése is: a ferencesek keveset írnak, viszont előszeretettel vezetnek az indiánok ellen büntetőakciókat (rituális

²⁵ Benavides esetében ld.Hodge-Hammond-Rey (1945, 66-67, 75-76, 78-89); Nentvig esetében ld. Spicer (1962, 20-21, 32); Neumann (1994, 114; 121-154).

²⁶ Hodge-Hammond-Rey (1945, 41skk, különösen 62-63).

tárgyak, kellékek, tollak, maszkok, figurák elszedése és elégetése céljából), és tartanak büntetőeljárásokat kifejezetten varázslás (*sortilegium*), boszorkányság (*hechicería*) és bálványimádás (*idolatria*) vádjával. Az ő felségterületük a Sonorától (a tarahumara indiánok földjétől) északra fekvő területek, elsősorban is a Rio Grande menti ún. *keleti pueblók* vidéke (El Pasótól Taos-ig). A jezsuiták ugyanakkor úgy tűnik, kevésbé erőszakosak, nemigen vezetnek nagyszabású büntetőeljárásokat, viszont írnak: ők írták a legtöbb kortárs beszámolót; az ő felségterületük pedig a délebbi régió: Chihuahua, Sonora, Sinaloa stb. tartományok.²⁷

A 17. század első felétől kezdődően ismertek tehát konkrét varázslásper-jellegű eljárások is Új-Mexikó területéről, elsősorban a Rio Grande-menti pueblók köréből, de a nyugatabbra lakó zuniók, hopik köréből is. Ez az anyag azonban korántsincs még feltárva, nincs megfelelő módon közölve, pontos statisztikai adatokat tehát nem lehetséges adni róla. Jómagam körülbelül kéttucatnyi eljárást ismerek a különböző forrásokból és közlésekből,²⁸ ennél azonban bizonyosan nagyobb volumenű üldözéssel, s általában, boszorkány-vádaskodással számolhatunk.²⁹

²⁷ Spicer (1962, 32-33, 52, 591).

²⁸ Spicer (1962, különösen 152-169 és 281-331), Simmons (1974, 5-35), Parsons (1996 [1939], II, 1065-1066). A 16. századi mexikói büntetőeljárásokról, valamint a spanyol inkvizíció kora újkori mexikói tevékenységéről - a varázslással és boszorkánysággal kapcsolatos eseteket más egyéb büntetőügyekkel, és az indián vádlottakat is a többiekkel együtt tárgyalva - átfogó képet ad Greenleaf (1961 és 1969), Alberro (1988) és Cervantes (1994).

²⁹ Csak lábjegyzetben említem meg, hogy az itteni vádaskodásoknak létezett egy másik típusa is: nevezetesen *indiánok által indiánok ellen* lefolytatott "boszorkány-eljárások" az adott nép hiedelmeinek és szokásainak megfelelően. A különböző amerikai indián népek boszorkány-hiedelmeiről jó összefoglalást nyújt Walker (1970); kifejezetten a puebló indiánokra nézvést ld. Ellis (1970). Egyes adataim szerint ez a vonulat is a kora újkori spanyol hódítás idejére nyúlik vissza, a legbőségebben azonban későbből, a 19. század második feléből - a 20. század elejéről dokumentálható. Vagyis abból az időszakból, amikor a "fehérek" jelenléte minden eddiginél intenzívebbé vált ezen a délnyugati vidéken. Ld. erről tanulmányomat: Sz.Kristóf (Megjelenés alatt), ahol felsorolom a további vonatkozó irodalmat.

2. Demonológia, mint *casus belli* – az indiánok részéről: múlt és jelen.

Az európai misszionáriusok tevékenysége által a mindennapi élet részévé tett diabolizálás korántsem maradt, mint utaltam rá, ellenreakció nélkül, s ebben láthatjuk a demonológia itteni használatának-funkcióinak egy újabb megnyilvánulási formáját.

Ami ezen funkció *múltbeli* aspektusát illeti, a térség kora újkori története számos véres indián felkeléssel terhes. Szinte minden itteni bennszülött nép megkísérelt ellenállni a térítéseknek, s a három legpusztítóbb felkelés mögött is megtalálható a vallási indok, a saját bennszülött hiedelmek, rítusok és szokások gyakorlásának a védelmezése. Az 1616-1618 közötti tepehuan felkelés, az 1680-as nagy puebló felkelés - a Rio Grande menti *keleti puebló* települések már említett lázadása -, s a harmadik, az 1740-es jaki-majo-pima összefogású nagy felkelés is ilyen háttérrel indult;³⁰ igen messze vagyunk tehát Esterházy herceg sinaloi csodatörténetének idealizált világától.

Figyelemre méltó továbbá, hogy a természetfeletti károkozás - a boszorkányság - vádja e kisebb-nagyobb lázadások, felkelések során *ellenkező oldalról* is megjelent. A felkeléseket gyakorta valamilyen járvány - legtöbbször kanyaró, himlő - előzte meg, amit az indiánok - a saját (boszorkány)hitük szerint - a “fehérek” rontásaként értelmeztek. Így például 1686-ban a pimák gyógyítói azt hirdették, hogy az indiánok a misszionáriusok olaja - a keresztelési rítus során használt olaj - miatt halnak sorra, az terjeszti a betegséget; s hasonlóképpen, az 1696-1698-as tarahumara felkelés előtt és alatt a szertartás-vezetők úgy foglaltak állást, hogy az éppen dühöngő himlőt maguk a misszionáriusok terjesztik: ők “a spanyolok varázslói és

³⁰ A tepehuan felkelésről ld. Spicer (1962, 27-28); a nagy puebló felkelésről ld. U.o. (158-165), Simmons (1979, 182-186) és Sando (1979); a jaki-majo-pima felkelésről ld. Spicer (1962, 51-53).

boszorkányai.”³¹ Kétségtelen, hogy az indiánok effajta “viszontvádaskodásairól” csak maguknak a misszionáriusoknak a munkáiból értesülünk, így azoknak minden bizonnyal csak valamiféle keresztény átértelmezését kapjuk. Ez a reakció azonban annyira következetesen és életszerűen jelenik meg több különböző - nemcsak új-mexikói - szerzőnél, illetve helyeken, időpontokban és bennszülött népekkel kapcsolatba hozva, hogy irodalmi toposznál többnek kell tekintenünk azt.

A kérdésnek van továbbá egy másik - *jelenkori* - aspektusa is: nevezetesen az, hogy miképpen szembesülnek a *mai* indiánok múltjuknak ezzel a szakaszával. Ezt a problémát a közelmúltban többször is volt alkalmam - legalábbis érintőlegesen - tárgyalni, s rámutatni, hogy a mai bennszülött interpretációk lényegében az 1960/70-es évekre visszamenő indián polgárjogi mozgalmak ideológiájába, az ún "amerikai indián etnikus megújulás" (*American Indian Ethnic Renewal*) kulturális-politikai folyamatába ágyazódnak. A kialakult-kialakuló amerikai indián értelmiség - akik közül kint tartózkodásaim során többekkel is találkozhattam - manapság arra törekszik, hogy megformálja a *saját* múlt-értelmezését, és hogy kontrollálja az őt érintő, nem-indián szerzőségű reprezentációkat.³² Ebben az összefüggésben a délnyugati indiánok számára a térítések itt tárgyalt korszaka nem másként, mint a szégyenletes és igazságtalan elnyomás korszakaként jelenik meg, s a bálványimádás és a boszorkányság vádjai a lehető legradikálisabb elutasításban és/vagy nevetségessé tételben részesülnek. Azok az indiánok által kiadott turisztikai broszúrák és újságok, amelyekkel ez a kutatás elkezdődött, alapvetően *ilyen* szellemben íródtak.

Tovább lépve, az új-mexikói demonológia *episztemológiai-megismeréstörténeti* használati

³¹ A pimák kapcsán ld. Spicer (1962, 123); a tarahumarák kapcsán ld. Neumann (1994, 122).

³² Ld. Nagel (1997) és Hertzberg (1988), továbbá Sz. Kristóf (2004a, 2004b, 2007 és Megjelenés alatt).

módjai ugyanígy egy történeti/kora-újkori-kortárs, illetve egy jelenkori/recens-visszatekintő formának megfelelően ragadhatók meg. A két forma lényegében összetartozik, csak az áttekintés világosabbá tétele érdekében választom őket külön egymástól.

3. Demonológia, mint másság-klasszifikáció: a múltban a misszionáriusok részéről.

Akár a ferencesek, akár a jezsuiták írásait tekintjük, azonnal szembeötlik, hogy az általuk alkalmazott beszédmód egyfajta “diabolikus megismerés” lenyomata is egyben, ami a korabeli nép-, társadalom-, és kultúraismeret sajátos formáját képezi. Többük felfigyel például arra, hogy Amerika népei korántsem egyformák: az ördöggel cimborálás és a bálványimádás általánosító-sztereotipizáló címkéi alatt nagyon is észreveszik, és le is írják a falulakó földművelők (például a puebló indiánok) illetve a vándoréletmódot folytatók (szerik, apacsok, navahók) közötti különbségeket. Sőt, megjelenik írásaikban az a már akkoriban is nagymúltú, és az elkövetkező két évszázadban majd még nagyobb eszmei-tudománytörténeti jelentőségre szert tévő - ám politikai-etikai szempontból annál problematikusabb - gondolat is, hogy a letelepedett/földművelő népek mintegy magasabb kulturális fejlettségi fokon állnak, mint a gyűjtögető/vadászó/vándorok, és mindőjüknel magasabb szinten foglalnak helyet az államalkotó, templomépítő népek, így például a “mexikóiak” és a “peruiak.”³³ Ez a koncepció

³³ Az amerikai indiánok közötti kulturális különbségekről részletesebben ld. Benavides in Hodge-Hammond-Rey (1945, 37, 52, 61, 81) és Pfefferkorn (1996, 218-237). Ellentétben Új-Mexikó rendszerint “vadnak” és “harciasnak” titulált vadásznépeivel, a puebló indiánokat már Benavides 1634-ben megjelent munkája “rendes letelepedett népeknek” nevezi, ld. Hodge-Hammond-Rey (1945, 61). A kulturális fejlődési szakaszok elképzelése az e tanulmányban említett misszionáriusok közül Ignaz Pfefferkornnál található meg a legkidolgozottabb formában a 18. század legvégén, jóllehet explicite rendszerbe foglalva nincsen, ld. Pfefferkorn (1996, 218-239: *Abschnitt X. Religion der unbekehrten Sonorer*).

időben visszafelé legalább a 16. századi jezsuita történetírára - így például az Amerikával foglalkozó spanyol jezsuita José de Acosta munkásságára - nyúlik vissza.³⁴ Karakterisztikusan jelen van a felvilágosodásnak az emberiség univerzális történelme fázisait megfogalmazó teoretikusainál,³⁵ előrefelé pedig majd a 19. század végi evolúcionista antropológiába - Lewis H. Morgan (s rajta keresztül Friedrich Engels), Edward B. Tylor, és még sok más gondolkodó eszmerendszerébe - torkollik. Utóbbiak kezén aztán elnyeri végső (?) formáját a három egymásra épülő szakaszból álló elképzelt társadalmi formáció- illetve fejlődés-teória, a *vadság - barbárság - civilizáció* sémája.³⁶

Ignaz Pfefferkorn 1794-ben kifejtett elgondolásai a sonori indiánokról és kultúrájukról kiválóan példázzák ezt a problematikát. Ignaz atya a jezsuita hittérítők szemszögéből, ám már érezhetően a felvilágosodás egyes eszméit és terminusait alkalmazva érvel amellett, hogy a sonori bennszülöttek az aztékokkal és peruiakkal összehasonlítva nem másoknak, mint "vadak"-nak (*Wilden*) tekinthetők: egyáltalán nincsen vallásuk, hiszen nincsen - úgymond - istentiszteletük, nincsenek templomaik, nincs meg közöttük az egy teremtő istenségbe vetett hit, nem ismerik a természet törvényeit (*Gesetze der Natur*), és úgy élnek, mint az oktalan állat (*das unvernuenftige Vieh*).³⁷

³⁴ Ld. Elliott (1976, 19). A koncepció klasszikus görög-római gyökereire, Hérodotosz, Epikurosz és Lucretius munkáinak a hatására rámutat Harris (1968, 26). Acosta kora újkori magyarországi ismertségéről ezen a helyen csak annyit, hogy feltűnik többek között például az Éder Xavér Ferenc bolíviai beszámolóját Budán kiadó Makó páter jegyzeteinek a sorában (ld. Éder 1791, 7 és 23) is, ami a nemzetközi - elsősorban Amerikára vonatkozó - korai antropológia hazai recepciójának egyik fontos bizonyítéka. Ez a kérdés azonban, mint a 39. jegyzetben hosszabban is tárgyalom, külön tanulmányt érdemel.

³⁵ Vicónál, Turgot-nál, Montesquieu-nél, Fergusonnál és másoknál, ld. Harris (1968, 27-35); ld. még Bodrogi (1991). Az elképzelés a 18. századi magyar *geographia mundikban* is megjelenik, bemutatását, értékelését azonban a későbbiekre kell hagynom. Ld. mindehhez a 15 és a 39. jegyzetet.

³⁶ Átfogóan ld. Harris (1968, 142-216). Ld. még Voigt (1971), Sárkány (2001) és Sárkány-Somlai (2003); továbbá Morgan (1961[1877]) és Tylor (1871).

³⁷ Pfefferkorn (1996, 222-231).

Ebben az érvelésben egyrészt a misszionáriusok jellegzetes euro-centrizmusa érhető tetten: vallásnak csak az tekinthető, ami megfelel az *európai* elképzeléseknek (melyek magukat sok tekintetben a klasszikus görögök és rómaiak kultúrájáról mintázzák)³⁸; másrészt azonban az is jól látható már, hogy a korábbi “diabolizáló”, pogányok és keresztények szembeállítására épülő beszédmód a felvilágosodással lassacskán halványodni kezd, s fokozatosan a “vad” versus. ”civilizált” szembeállítás kerül előtérbe.³⁹ Ez a változás pedig úgy tűnik, igen lényeges következménnyel jár a demonológia “használhatósága” terén: Ignaz atya - és jezsuita rendtársai - számára immár pontosan az *menti fel* az új-mexikói indiánokat az ördög- és bálványimádás bűne alól, hogy *ennyire* “vadak”: ismerik ugyan az Ördögöt, de semmiféle szervezett tisztelettel nem hódolnak neki, bálványaik pedig ugyanúgy nincsenek, ahogyan vallásuk sem.⁴⁰

³⁸ Ignaz atya számára például a városlakó, államszervező “mexikói” indiánok vallása sokkal könnyebben értelmezhető, és valóban *vallásnak* - a “pogány” vallások egyikének - tekinthető, mintsem a kisebb rokonsági csoportokban élő sonorai indiánok kevésbé látványos, egyszerűbb szertartásai. A mexikóiak “bálványai” könnyen megfeleltethetők a “pogány” rómaiak isteneinek: “Die Mexikaner verehrten, neben andern Götzen, auch ihren Vitziliputzli, der bei ihnen eben das, was bei den Römern der Mars, war.”Pfefferkorn (1996, 220).

³⁹ A nyugat-európai másság-felfogások történetét illetően e szemléletbeli módosulásnak igen tekintélyes irodalma van immár; hadd hivatkozzam itt csak néhány ismertebb, az etnológiatörténethez közelebb álló áttekintésre: Hodgen (1964), Cocchiara (1965), Todorov (1982), Bitterli (1982), Pagden (1990). Magyar szerzők tollából nemzetközi antropológiai eszmétörténet tárgyában Bodrogi Tibor és Sárkány Mihály írásai tekinthetők alapvetőnek: Bodrogi (1991, 1997b és 1997c), Sárkány (2001) és Sárkány-Somlai (2003). Ugyanakkor, a *magyarországi korai etnológia* kérdéskörének egésze - így például kora újkori egyetemes néprajzunk filológiája és eszmétörténete - máig nem kapta meg az őt megillető figyelmet: a néprajz legutóbbi tudománytörténeti összefoglalásaiban inkább csak mozaikjaiban érhető tetten. Ld. például Kósa (2001, 26-28) vagy Sárkány (2000, 29-38). Átfogó feldolgozása nincsen; rész bemutatást és szöveg válogatást kínál Bodrogi (1978a és 1978b); ld. még Voigt (1972). A vonatkozó források feltárása részleges, bibliográfiáját több diszciplína áttekintésével lehetne/kellene összeállítani. Ezt itt meg sem kíséreltem. Amerika esetében előfordul például, hogy a megindult egyetemes néprajzi forrásfeltárások - pl. Boglár (1952), Bodrogi (1978a), Borsányi (1999) - nem találkoznak az irodalomtörténetben és a történettudományban szórványosan megfigyelhető hasonló kezdeményezésekkel, és *vice versa*; aminek a bemutatása megint csak külön tanulmányokat érdemelne. A 15. jegyzetben említett források feldolgozásával jómagam szeretnék hozzájárulni, hogy tisztábban láthassuk etnológiánk tudománytörténetének e korai szakaszait.

⁴⁰ Pfefferkorn (1996, 222-223; 231-232). A sonorai “varázslók” megítélésében pedig - akikről, mint írja, nemcsak a saját népük, hanem még a spanyolok közül is sokan azt hiszik, hogy szövetséget kötöttek az ördöggel - azt a jellegzetes, az európai boszorkánydiskurzusból is jól ismert felvilágosult érvet alkalmazza, miszerint ezek a varázslók pusztán *csalók*, akik kihasználják népük hiszékenységét: “Indessen haben diese vorgegebenen Zauberer nie eine Klaue vom Teufel gesehen: sie haben auch

Ebben az összefüggésben érdemes volna továbbá azon is elgondolkodni, vajon a másság-klasszifikációnak ez a formája - amely szinte kezdettől szembeállította Új-Mexikó “vad” törzseit Mexikó és Peru “civilizáltabb” viszont “bálványimádó” népeivel - nem játszott-e szerepet abban is, hogy, mint említettem, az új-mexikói demonológiai diskurzus messze alulmúlta kidolgozottság tekintetében az utóbbiakra vonatkozót?

4. Demonológia, mint tudománytörténet: a jelenben a kutató részéről.

A mai kutató számára mindez ugyanakkor immár tudománytörténetként, egyfajta korai antropológiaként jelenik meg, és ennek megfelelően is értelmezendő. Jómagam mégis meglehetősen fenntartásokkal kezelem azt a klasszikus, széles körben elterjedt néprajzi-történeti felfogást, amely a misszionáriusokat az etnológia/antropológia úgynevezett “előfutárainak” vagy “úttörőinek” tekinti. Ha programjuk eszközeit (az ismeretszerzés “terepmunkás”: együttélő-résztevő-orális módszereit) tekintve akad is hasonlóság a későbbi antropológia tudományával, alapvető céljaik tekintetében jelentős eltérések is adódnak (az illető kultúra olykor akár erőszak árán is megvalósítani kívánt keresztényiesítése nyilvánvalóan nem volt célja a későbbi, inkább szekuláris, és inkább a keresztéég *előtti/mögötti* “ösiséget” kereső tudománynak). Az ilyen és hasonló eltérésekről pedig nem célszerű megfeledkezni. A magam részéről sokkal inkább azokkal a kritikusabb meglátásokkal értek egyet, amelyeket például a neves francia tudománytörténész, Claude Blanckaert által szerkesztett és 1985-ben megjelentetett tanulmánykötet szerzői fogalmaztak meg a 16-18. századi európai

keinen Bund, keine Gemeinschaft mit ihm. Es sind nur verschnißte Betrieger, welche die Einfalt und Leichtgläubigkeit ihrer Landesleuthen zu ihrem Vortheile benutzen.” U.o. (234).

misszionáriusok által hátrahagyott, és különböző *keresztény értelmezési horizontokat* képviselő “másság”-leírásokkal kapcsolatban.⁴¹

Ezekhez hasonlóan, az általam vizsgált új-mexikói misszionáriusok megfigyeléseit, beszámolóit sem valamiféle kezdetleges etnográfiai szempontok vezérelték, hanem mindenekelőtt a korabeli *katolikus gyóntatókönyvek* szempontrendszere: legfőképpen a *Tízparancsolat* és a *Hét Főbűn* pontjai. Míg hosszan kárhoztatják például az indiánok közötti részegeskedés, bujaság, fősvényesség, lustaság stb. “megnyilvánulásait” (vagyis amit *ők* annak tartanak), illetve hosszan foglalkoznak azzal, hogy hány feleséget is tartanak az illető népcsoportnál, szinte teljesen elhanyagolható mértékű például az illető társadalom tulajdonképpeni szerkezete, a bennszülött rokonsági-, öröklési vagy gazdálkodási viszonyok részletei iránti érdeklődésük.⁴²

Ami írásaikat - s így a bennük jelenlévő diabolikus beszédmódot - mégis tényleges tudománytörténeti jelentőséggel ruházza fel, az az, hogy az európai másság-klasszifikációk történetének legalább két sajátos szakasza (vagy inkább ága) ragadható meg bennük - a démonizálásé és a (jobb szó híján) “barbarizálásé”-, illetve az, hogy igen kiváló terepet kínálnak ezeknek a vizsgálatához.

*

Meglátásom szerint ezek volnának tehát az új-mexikói demonológia használatának legfontosabb módjai. Engem elsősorban az foglalkoztat, miképpen is működik ez a diskurzus,

⁴¹ Blanckaert (1985).

⁴² Igen jellegzetes például, ahogyan Joseph Neumann 1634-ben a tarahumarák egyes, táncokkal és *tesquino* (erjesztett kukoricából készült alkoholtartalmú ital) ivásával egybekötött szertartásaihoz közelít. A részegeskedés bűnének keresztény szemüvegén keresztül nézve jószívrrel csak azt látja, hogy az indiánok mennyit isznak, azt azonban már alig méltatja figyelemre, hogy ezt milyen rituális körülmények között, s milyen konkrét egyéni vagy társadalmi célok (például gyógyulás/gyógyítás) érdekében teszik. Neumann (1994, 97, 104, 121, 130) és Spicer (1962, 310).

mint egyfajta *komplex*, vallási-politikai-megismeréstörténeti “szemüveg” vagy ”szűrő” – ezt próbáltam meg érzékeltetni ebben a dolgozatban.

Végezetül két gondolatot szeretnék még felvetni.

Esetleg hasznos volna más, európai demonológiai diskurzusokat is alávetni egy ilyesfajta, többoldalú szempontrendszer szerinti vizsgálatnak, s megállapítani különböző - az adott történelmi-politikai helyzetekben a vallásos *mellett* létező - funkcióikat. Különösen fontos lenne ez az úgynevezett *frontier*-szituációk esetében, amilyenek például Finnmark tartomány minősült a kora újkor folyamán, s ahonnan az észak-skandináviai lappok (mint földrajzi és kulturális értelemben egyaránt *idegenek*) elleni boszorkányvadás is ismeretesek, vagy éppen a magyar Alföld a török kor végén, ahol az elnéptelenedett falvakba, mezővárosokba betelepülő *idegenek* elleni boszorkány vádaskodás jellegzetes formájával találkozhatunk.⁴³ Meggyőződésem szerint egy effajta kombinált társadalmi-politikai-eszmetörténeti szemlélet sokban hozzájárulhatna az európai boszorkányüldözések jobb megértéséhez is.

Magyarország szempontjából ugyanakkor ez az anyag figyelemre méltó adalékokat szolgáltathat ahhoz a már említett problematikához, hogy milyen utakon-módokon, milyen reprezentációkban, interpretációkban, és milyen befogadó közönséget megcélozva terjedtek el a kora újkori Közép-Európában az Amerikáról szóló ismeretek. A misszionáriusok jelentései, leírásai mellett éppenséggel a csodatörténetek vagy a demonológia diskurzusai is működhetnek, mint láttuk, az Európán kívüli világról terjedő tudás(formák) csatornáiként – ezeknek a

⁴³ A norvégiai lappok elleni 16. század végi boszorkányüldözésről ld. Hagen (2005). Frederick J. Turner klasszikus, ma már azonban élesen kritizált koncepciója nyomán (ld. Turner 1966[1894]) az Alföld mint *frontier*-terület elképzelését felvetette Den Hollander (1960-1961 és 1975); a 18. század eleji betelepülők elleni boszorkányvadásokról ld. Sz. Kristóf (1998). A kora újkori európai boszorkányüldözésekben ún. centrumok és perifériák megkülönböztetésének a lehetőségéről, illetve azokon belül társadalmi-kulturális *frontier*-viszonyokról, valamint a marginalitás megjelenési formáiról jó áttekintést ad Ankarloo and Henningsen (1990), Magyarországra nézve ld. Klaniczay (1990a és 1990b).

csatornáknak a közelebbi vizsgálata volna az itt bemutatott kutatás távolabbi-tulajdonképpen célja.

Összefoglalva tehát, írásom - sokban építve a francia ún. olvasástörténeti megközelítésre⁴⁴ - amellet érvel, hogy bármely demonológia értelmezéséhez fel kell tudnunk vázolni azokat a kontextusokat, amelyekben annak különböző használataira sor kerül. Ezeknek a használatoknak - vagy *olvasatoknak* - a kijelöléséhez pedig figyelembe kell vennünk egyrészt a vizsgált szövegnek az útmutatásait (esetünkben: *demonológia mint vallási-politikai legitimáció, demonológia mint casus belli, demonológia mint másság-klasszifikáció*), másrészt azonban - élve a kutatói (ön)reflexivitás lehetőségével és immár két-három évtizedes antropológiai-szociológiai követelményével⁴⁵ - magának az olvasónak a saját, a szöveget akár meg is haladható interpretációját (esetünkben: *demonológia mint tudománytörténet*) is.

⁴⁴ Az újhistorizmushoz és az ún. kulturális fordulathoz kapcsolódóan a francia történetírásban az 1990-es években megjelent "olvasástörténet" (*histoire de la lecture*) jóval tágabb érdeklődési és érvényességi körrel rendelkezik, mint "pusztán" az olvasás kulturális gyakorlatainak a története. (Szöveg)értelmezéseink mikéntjét, az interpretáció működését és történetét boncolgatva egyfajta általános történészi-filológusi metodológiát és attitűdöt is kínál azoknak, akik fogékonyak a kutatómódszertan effajta "meta"-szintjei iránt. Olvasástörténet és kutatómódszertan összefüggéseiről ld. Chartier (1989, 1992, 1994).

⁴⁵ A chartier-i "olvasástörténet" ebben a tekintetben mindenekelőtt Pierre Bourdieu "reflexív antropológiájára" támaszkodik. Ld. Bourdieu avec Wacquant (1992). Bourdieu ugyanakkor az amerikai kulturális antropológiában már jóval korábban megfogalmazódó hasonló gondolatokra, így például - a maguk részéről viszont a francia posztmodernre, Michel Foucault, Jean-François Lyotard vagy Jacques Derrida munkáira építő - Clifford Geertz (1973), James Clifford és George Marcus (1986) vagy Renato Rosaldo (1989) manapság már klasszikusnak számító kultúra- és antropológiakritikai műveire reflektál.

Bibliográfia.

ALBERRO, Solange 1988: *Inquisition et société au Mexique 1571-1700*. México: Centre d'Études Méxicaines et Centraméricaines (*Études mesoaméricaines*, vol. XV).

ANKARLOO, Bengt and Gustav HENNINGSSEN 1990: (eds.) *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*. Oxford: Clarendon Press.

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.

BITTERLI, Urs 1982 [1976]: *"Vadak" és "civilizáltak." Az európai-tengerentúli érintkezés szellem- és kultúrtörténete*. Ford. Bendl Júlia. Budapest: Gondolat.

BLANCKAERT, Claude 1985: (Ed.) *La naissance de l'ethnologie? Anthropologie et missions en Amérique XVI^e-XVIII^e siècle*. Paris: Les Éditions du Cerf.

BODIN, Jean 1593: *De la Demonomanie des sorciers*. De nouveau rev. et corr. outre les precedentes impressions. Anvers: Keerberghe.

BODROGI Tibor 1978a: (szerk.) *Messzi népek magyar kutatói. Az egyetemes néprajz magyar előfutárai és művelői I-II*. Budapest: Gondolat Kiadó.

---- 1978b: "Bevezetés." In U.ő. (szerk.) *Messzi népek magyar kutatói. Az egyetemes néprajz magyar előfutárai és művelői I*. Budapest: Gondolat Kiadó, 5-13.

---- 1991: "Az Ancient Society előzményei." in *Népi Kultúra - Népi Társadalom, az MTA Néprajzi Kutatóintézetének Évkönyve XVI*, Budapest, 9-63.

---- 1997a: *Mesterségek, társadalmak születése*. Budapest: Fekete Sas Kiadó.

---- 1997b: "A néprajzi érdeklődés kialakulása." In U.ő: *Mesterségek, társadalmak születése*. Budapest: Fekete Sas Kiadó, 9-29.

---- 1997c: "Vadak, természeti népek, primitívek." In U.ő.: *Mesterségek, társadalmak születése*. Budapest: Fekete Sas Kiadó, 30-35.

BOGLÁR Lajos 1952: "XVIII. századi magyar utazók Dél-Amerikában (Előzetes közlemény)." *Ethnographia* LXIII, 3-4, 449-461.

---- 1978: "Éder Xavér Ferenc (1727-1772)." In Bodrogi Tibor (szerk.): *Messzi népek magyar kutatói. Az egyetemes néprajz magyar előfutárai és művelői I*. Budapest: Gondolat Kiadó, 93-147.

BOGLÁR Lajos - BOGNÁR András 1975: "Éder X. Ferenc leírása a perui missziókról a XVIII. századból." *Ethnographia* LXXXVI, 1, 181-192.

BOGLÁR Lajos - KOMOR Judit 2003: "Egy 18. századi magyar misszionárius Bolíviában. Éder Xavér Ferenc: Rövid leírás a Jézus Társasága népnyelven mojonak nevezett tartománya misszióiról." *Bölcső* (Szeged), április, 6-7.

- BORSÁNYI László 1999 [1989]: "An Emerging Dual Image of Native North Americans During the 19th Century in Hungary." in Christian F. Feest (ed.) *Indians and Europe. An Interdisciplinary Collection of Essays*. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 287-296.
- BOURDIEU, Pierre avec Loïc J. D. Wacquant 1992: *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. Paris: Seuil.
- CASTAÑEDA, Carlos 1991 [1968]: *Don Juan tanításai. A tudás megszerzésének jaki módja*. Ford. Zala Györgyi. Budapest: Gondolat, Holnap Kiadók.
- CERVANTES, Fernando 1994: *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*. New Haven and London: Yale University Press.
- CHARTIER, Roger 1989: "Le monde comme représentation." *Annales E.S.C.* 6, 1505-1520.
 ---- 1992: "Laborers and voyagers: From the Text to the Reader." *Diacritics* 22, 2, 49-61.
 ---- 1994: "A kódextől a képernyőig. Az írott szó röppályája." *BUKSZ*, ősz, 305-311.
- CHIAPPELLI, Fredi 1976: (Ed.) *First Images of America. The Impact of the New World on the Old. Vol I*. Berkeley, LA, London: University of California Press.
- CLARK, Stuart 1997: *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Clarendon Press.
- CLIFFORD, James and George MARCUS 1986: (Eds.) *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- COCCHIARA, Giuseppe 1965 [1961]: *Az örök vadember. A primitív világ jelenléte és hatása a modern kultúrára*. Ford. László János. Budapest: Gondolat Kiadó.
- COLLINS, Richard 1993 [1991] *Indiánok és ősi kultúrák Észak-Amerikában*. Ford. Dobos Lídia és Lesetár Péter. Budapest: Helikon Kiadó.
- DELRIO, Martín 1600: *Disquisitionum magicarum libri sex, in tres tomos partiti*. Moguntia: Albinus.
- DE MILLE, Richard 1976: *Castaneda's Journey*. Santa Barbara: Capra Press.
 ---- 1990: *The Don Juan Papers. Further Castaneda Controversies*. Belmont, Calif.: Wadsworth.
- DEMOS, John P. 1982: *Entertaining Satan. Witchcraft and the Culture of Early New England*. Oxford: Oxford University Press.
- DEN HOLLANDER, A. N. J. 1960-1961: "The Great Hungarian Plain: A European Frontier Area." *Comparative Studies in Society and History* 3:74-88, 155-167.
 ---- 1975: "A magyar Alföld és Turner "frontier" hipotézise." *Ethnographia*, LXXXVI. évf., 2-3., 313-323.
- DOZIER, Edward P. 1970: *The Pueblo Indians of North America*. New York.

ELLIOTT, John H. 1976: "Renaissance Europe and America: A Blunted Impact?" In Fredi Chiappelli (ed.), *First Images of America. The Impact of the New World on the Old. Vol I.* Berkeley, LA, London: University of California Press, 11-23..
---- 1989: *Spain and Its World 1500-1700. Selected Essays.* New Haven and London: Yale University Press.

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.

ÉDER Xavér Ferenc 1791: *Descriptio provinciae moxitarum in regno Peruano.* Budae.

ESTERHÁZY Pál 1696: *Mennyei Korona az az Az egész Világon lévő Csudálatos Boldogságos Szűz Kepeinek rövideden föl tett Eredeti.* H. n.
----1994 [1690]: Az egész világon levő csudálatos Boldogságos Szűz képeinek rövideden föltett eredeti. Faksimile. Közzéteszi Kőszeghy Péter. Budapest: Balassi Kiadó (Bibliotheca Hungarica Antiqua XXX)

FEEST, Christian F. 1999 [1989]: (Ed.) *Indians and Europe. An Interdisciplinary Collection of Essays.* Lincoln and London: University of Nebraska Press.

GEERTZ, Clifford 1973: *The Interpretation of Cultures. Selected Essays.* New York. Basic Books.

GRAHN, Lance 1999: "'Chica in the Chalice:' Spiritual Conflict in Spanish American Mission Culture." in Griffiths, Nicholas and Fernando Cervantes (eds.) *Spiritual Encounters. Interactions between Christianity and Native Religions in Colonial America.* Lincoln: University of Nebraska Press, 255-275.

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.

GRIFFITHS, Nicholas and Fernando CERVANTES 1999: (Eds.) *Spiritual Encounters. Interactions between Christianity and Native Religions in Colonial America.* Lincoln: University of Nebraska Press.

GRUZINSKI, Serge 1988: *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol. XVI^e-XVIII^e siècle.* Paris: Gallimard.

HAGEN, Rune B. 2005: "The King, the Cat and the Chaplain. King Christian IV's Encounter with the Sami Shamans of Northern Norway and Northern Russia in 1599." In Gábor KLANICZAY and Éva PÓCS (eds.) *Communicating with the Spirits, Vol. I.* Budapest, New York: Central European University Press, 246-263.

HARRIS, Marvin 1968: *The Rise of Anthropological Theory.* New York: Thomas Y. Crowell Company.

HENNINGSSEN, Gustav 1986: "The Archives and the Historiography of the Spanish Inquisition." In Henningsen, Gustav and John Tedeschi (eds.) *The Inquisition in Early Modern Europe. Studies on Sources and Methods*. Dekalb, Ill.: Northern Illinois University Press, 54-78.

- - - 1992: "The Diffusion of European Magic in Colonial America." In idem (ed.) *Clashes of Culture. Essays in Honor of Niels Steensgaard*. Odense, 160-178.

HERTZBERG, Hazel W. 1988: "Indian Rights Movement, 1887-1973." In Wilcomb E. Washburn (ed.): *History of Indian-White Relations (Handbook of North American Indians. Vol. 4. General ed. William C. W. Sturtevant)* Washington DC: Smithsonian Institution, 305-323.

HODGE, Frederic W., George P. HAMMOND, Agapito REY 1945: (Eds.) *Fray Alonso de Benavides' Revised Memorial of 1634*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

HODGEN, Margaret T. 1964: *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

HOPPÁL Mihály 1992: "Etno-allegória vagy ál-etnográfia? Carlos Castaneda: Don Juan tanításai. A tudás megszerzésének jaki módja." *BUKSZ*, nyár, 196-202.

KIRCHHOFF, Paul 1954: "Gatherers and Farmers in the Greater Southwest: A Problem in Classification." *American Anthropologist* 56, Southwest Issue (Ed. Emil W. Haury), 529-550.

KLANICZAY, Gábor 1990a: "Hungary: The Accusations and the Universe of Popular Magic." In Ankarloo, Bengt and Gustav Henningsen (eds.) *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*. Oxford: Clarendon Press, 219-255.

- - - 1990b: "Witch-Hunting in Hungary: Social or Cultural Tensions?" in *Acta Ethnographica. A Periodical of the Hungarian Academy of Sciences*, 37 (1-4), 67-91.

KLANICZAY, Gábor and Éva PÓCS 2005: (Eds.) *Communicating with the Spirits, Vol. I*. Budapest, New York: Central European University Press.

KLUCKHOHN, Clyde and Dorothea LEIGHTON 1962 [1946]: *The Navaho*. Revised edition. Garden City, New York: The Natural History Library and Anchor Books, Doubleday & Company, Inc.

KNAPP Éva - TÜSKÉS Gábor 1994: "Esterházy Pál: Az egész világon levő csudálatos Boldogságos Szűz képeinek rövideden föltett eredeti. Nagyszombat, 1690." In Esterházy Pál, *Az egész világon levő csudálatos Boldogságos Szűz képeinek rövideden föltett eredeti. (1690) Faksimile*. Közzéteszi Kőszeghy Péter. Budapest: Balassi Kiadó (Bibliotheca Hungarica Antiqua XXX)

KÓSA László 2001: *A magyar néprajz tudománytörténete*. Második, jav., bőv. kiadás. Budapest: Osiris Kiadó.

KROEBER, Alfred L. 1928: "Native Culture of the Southwest." *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 23.9, 375-398.

MORGAN, Lewis H. 1961[1877]: *Az ősi társadalom*. Ford. Bodrogi Tibor és Bónis György. Budapest: Gondolat.

NAGEL, Joane 1997 [1996]: *American Indian Ethnic Renewal. Red Power and the Resurgence of Identity and Culture*. New York and Oxford: Oxford University Press.

NEUMANN, Joseph 1994 [1730]: *Historia de las Sublevaciones Indias en la Tarahumara*. Ed. Bohumír Roedl. Trad. Simona Binková. Praha: Universita Karlova.

ORTIZ, Alfonso 1979: (Ed.) *The Southwest*. (Handbook of North American Indians. Vol. 9. General ed. William C. W. Sturtevant) Washington DC: Smithsonian Institution.

---- 1983: (Ed.) *The Southwest*. (Handbook of North American Indians. Vol. 10. General ed. William C. W. Sturtevant) Washington DC: Smithsonian Institution.

PAGDEN, Anthony 1990 [1982]: *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press.

PARSONS, Elsie C. 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).

PFEFFERKORN, Ignaz 1996 [1794]: *Beschreibung der Landschaft Sonora samt andern merkwürdigen Nachrichten von den inneren Theilen Neu-Spaniens und Reise aus Amerika bis in Deutschland*. Reprint der Ausgabe Köln 1794. Herausgegeben von Ingo Schröder. Bonn: Holos (Beiträge zur Forschungsgeschichte).

PRITZKER, Barry M. 2000 [1998]: *A Native American Encyclopedia. History, Culture, and Peoples*. Oxford, New York etc.: Oxford University Press.

RADDING, Cynthia 1999: "Cultural Boundaries between Adaptation and Defiance: The Mission Communities of Northwestern New Spain." in Griffiths, Nicholas and Fernando Cervantes (eds.) *Spiritual Encounters. Interactions between Christianity and Native Religions in Colonial America*. Lincoln: University of Nebraska Press, 116-135.

REINHARD, Wolfgang 1993: *Missionare, Humanisten, Indianer im 16. Jahrhundert. Ein gescheiterten Dialog zwischen Kulturen?* Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.

ROEDL, Bohumír 1994: "La Crónica de Joseph Neumann como fuente histórica." in Joseph Neumann, *Historia de las Sublevaciones Indias en la Tarahumara*. Ed. Bohumír Roedl. Trad. Simona Binková. Praha: Universita Karlova, 11-85.

ROSALDO, Renato 1989: *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.

SANDO, Joe S. 1979: "The Pueblo Revolt." In Alfonso Ortiz (ed.), *The Southwest. (Handbook of North American Indians. Vol. 9. General ed. William C. W. Sturtevant)* Washington DC:

Smithsonian Institution, 194-197.

SÁRKÁNY Mihály 2000: "A társadalomnéprajzi kutatás hazai története." In *Magyar néprajz nyolc kötetben. VIII. Társadalom*. Szerk. Sárkány Mihály - Szilágyi Miklós. Budapest: Akadémiai Kiadó, 29-66.

---- 2001: "Evolúció, folyamat, történelem." In *Útközben. Tanulmányok a társadalomtudományok köréből Somlai Péter 60. születésnapjára*. Szerk. Pál Eszter. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó, 205-213.

SÁRKÁNY Mihály–SOMLAI Péter 2003: "A haladástól a kontingenciáig. Vázlat a szociokulturális evolúció változó elméleteiről." *Szociológiai Szemle*, 13. évf., 3, 3-26.

SCHRÖDER, Ingo 1996: "Vorwort des Herausgebers." In Ignaz PFEFFERKORN, *Beschreibung der Landschaft Sonora samt andern merkwürdigen Nachrichten von den inneren Theilen Neu-Spaniens und Reise aus Amerika bis in Deutschland*. Reprint der Ausgabe Köln 1794. Herausgegeben von Ingo Schröder. Bonn: Holos (Beiträge zur Forschungsgeschichte), oldalszámozás nélkül.

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. Vol. 9. General ed. William C. W. Sturtevant)* Washington DC: Smithsonian Institution, 178-193.

MELLO E SOUZA, Laura de 2003 [1986]: *The Devil and the Land of the Holy Cross. Witchcraft, Slavery, and Popular Religion in Colonial Brazil*. Trans. by Diane Grosklaus Whitty. Austin: University of Texas Press.

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*. Budapest: L'Harmattan, 97-118.

---- 2007: "Kié a 'hagyomány' és miből áll? Az Indigenous Studies célkitűzései a jelenkori amerikai indián felsőoktatásban." in *Hagyomány és eredetiség. Tanulmányok*. A Magyar Néprajzi Múzeum és a PTE Kommunikáció Tanszéke által 2004. szeptember 9-10 között Budapesten megrendezett konferencia előadásai alapján. Szerk. Wilhelm Gábor. Budapest, 153-172.

---- (Megjelenés alatt) "A boszorkányság politikumáról: az amerikai Délnyugat példája." in *Párbeszéd a hagyománnyal - a néprajzi kutatás múltja és jelene*. A PTE BTK Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszéke és az MTA PAB Néprajz-Kulturális Antropológia Munkabizottsága által 2006. szeptember 1-3 között Pécsen megrendezett ünnepi konferencia előadásai. Szerk. Berta Péter és Nagy Zoltán. Pécs.

TODOROV, Tzvetan 1982: *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Paris: Seuil.

TURNER, Frederick J. 1966 [1894]: *The Significance of the Frontier in American History*. Ann Arbor: University Microfilms, Inc. (March of America Facsimile Series, No. 100)

TYLOR, Edward B. 1871: *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philology, Religion, Art and Custom I-II*. London: H. Murray.

VOIGT Vilmos 1971: "Engels és az őstörténet." *Ethnographia* LXXXII, 2, 169-187.

---- 1972: "Egyetemes magyar néprajz?" *Szociológia*, 4. sz., 528-543.

WALKER, Deward D. (ed.) 1970: *Systems of North American Witchcraft and Sorcery*. Moscow, Id.:University of Idaho.