dc_1705_19

MTA DOKTORI ÉRTEKEZÉS

Az iszlám Fekete-Afrikában

Szombathy Zoltán

Budapest, 2019

ELŐSZÓ

Ez a könyv az iszlám világ egy fontos, ám fontosságához képest többnyire túl csekély figyelmet kapó részéről szól: Fekete-Afrika muszlimok lakta területeiről. Fekete-Afrikán belül ilyen teljesen vagy többségében muszlim terület Nyugat-Afrika nagy része (a legdélibb sávot kivéve) és ezen övezet keleti irányú folytatása Afrika középső és keleti felében (Csád, Szudán, a Közép-Afrikai Köztársaság és a környező országok területén), Északkelet-Afrika jelentős része – az etiópiai központi magasföldek kivételével – és Kelet-Afrika tengerparti övezete és part menti szigetei Szomáliától dél felé egészen Mozambik középső részéig. De Afrika sok más részén is találunk jelentős számú muszlim közösségeket.

Említsünk meg néhány fontos tényt! Jelenleg a világon körülbelül minden ötödik-hatodik muszlim Fekete-Afrikában él[1], s a jelenlegi tendenciák alapján ez az arány minden előrejelzés szerint folyamatosan növekedni fog. Hogy érzékeltessem a térség jelentőségét az iszlám világon belül, említhetem azt is, hogy csak 1981-ben százezer nigériai muszlim hajtotta végre a mekkai zarándoklatot – a legnagyobb zarándokcsoport bármely muszlim országból.[2] Ami magát Fekete-Afrikát illeti, ebben a térségben ma nagyjából minden harmadik ember muszlim, s a folyamatok arra mutatnak, hogy ez az arány is tovább fog növekedni.[3] Az iszlám ugyanis nagy valószínűséggel jelenleg is a leggyorsabban terjedő vallás Fekete-Afrikában, részben a magas népszaporulat, részben az áttérések miatt, s tegyük hozzá, hogy egyszersmind Afrika az a kontinens, ahol a legnagyobb mértékű növekedést könyvelheti el ez a vallás.[4] Az iszlám folyamatos terjedése Afrika területén tehát tagadhatatlan tény, bár itt meg kell jegyezni, hogy az iszlámra való áttérés nem egységes

[1] Ahogy az ezredforduló táján a világon már minden ötödik keresztény is afrikai; ld. Isichei (1995): 1.
[2] Kokole (1984): 694. Ebben az is szerepet játszik, hogy az állam a muszlim népesség nyomására pénzügyileg támogatja a zarándoklatokat; ld. Matory (1994): 503.
[3] A muszlim népesség áttekintéséhez jó forrás Cuoq (1975), de ez csak a múlt század hetvenes éveiig nyújt áttekintést, s a muszlim népesség azóta hatalmas növekedésen ment keresztül mind létszámát, mind arányát illetően (ld. alább). Jól használható újabb források: Weekes szerk. (1984); a *Pew Research Center* (pewforum.org) Afrikára és az iszlám világra vonatkozó *online* anyagai és a *Mapping the Global Muslim Population* című fölmérés (www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2009/10/Muslimpopulation.pdf; hozzáférés: 2019-10-10.), illetve (a nyilvánvaló vallási elfogultság és egyes források megbízhatatlan jellege miatt óvatosan használva) a *Joshua Project* nevű keresztény szervezet internetes oldala (joshuaproject.net). A könyv végén adott számaimat mind az egyes országok, mind a népcsoportok esetében ezen források gondos összevetésére és – ahol ilyenek rendelkezésre álltak – konkrét esettanulmányokra alapozom.
[4] Quinn és Quinn (2006): 6.

képet mutat a kontinens egészét nézve. Van, ahol egész egyszerűen már nincs kinek áttérnie, hiszen eleve szinte a teljes népesség muszlim: ilyen például Szenegál, Gambia, Mali, Niger, Szudán, Szomália, Dzsibuti vagy a Comore-szigetek. Van, ahol az áttérés folyamata viszonylag lassú, sőt itt-ott szinte stagnál: ilyen Libéria és talán Ghána, bár az utóbbi esetében erősen vitatottak a statisztikák, s könnyen lehet, hogy a muszlimok arányát hivatalosan jelentősen alábecslik.[5] Afrika nagyobb részén viszont ma is gyorsan nő a muszlim népesség aránya. Különösen figyelemreméltó ebből a szempontból Sierra Leone, Burkina Faso és Elefántcsontpart, illetve a Guineai-öböl partján fekvő államok – vagyis Nyugat-Afrikának pont azok a részei, ahol az iszlám régebben nem játszott igazán kiemelkedő szerepet.[6] Egy igen részletes és megbízható elemzés szerint Elefántcsontparton – ahol az 1950-es évek végén nagyjából a népesség egyötöde lehetett muszlim – az 1960-as években nagyon lassan nőtt a muszlimok aránya, a következő évtizedben kicsit gyorsult a folyamat, majd igazán lendületessé az 1990-es évektől vált. Ma megbízható becslések szerint a népesség legalább 40%-a muszlim, sőt az iszlámnak ma már az ország déli sávjában őshonos népcsoportok között is szép számmal vannak hívei. A keresztények ma csak a főváros körzetében alkotnak többséget.[7] Burkina Faso (régebbi nevén Felső-Volta) esetében 1926-ban még 17%-nyi muszlimot jeleztek a népszámlálások, s még 1961-ben is csak 20%-ot. Egy évtizeddel később egy általában megbízható becsléseket adó szerző 25%-ra becsülte ezt az arányt.[8] Ma egyértelműen muszlim többségű ország, a legvalószínűbb adat 60-65 % körül van.

Ennyiből is világos, hogy Fekete-Afrika kulturális és vallási életében az iszlám alapvető jelentőségű szereplő – egyébként a kontinens más részein domináns kereszténységhez hasonlóan. Mindennek fényében érdekes látni, mennyire szegényes – igazából inkább elhanyagolható – a témával foglalkozó szakirodalom magyar nyelven. E könyv – több évtizedes kutatás eredménye – ezt a hiányt kívánja bizonyos mértékben

[5] Erről ld. bővebben Weiss (2008): 359-64. Ghána egyik északi körzetében, a *wala* népcsoport földjén például vitathatatlanul óriási ütemben tértek át az iszlámra az ott élők a huszadik században. 1921-es adatok szerint a népesség 8,7 %-a volt muszlim, a század második felére pedig már jelentős többséget alkottak a muszlimok. Ld. Wilks (1989): 24.

[6] Charnay (1980): 140. Sierra Leone lakosságának a gyarmati korban talán negyede-harmada, 1970-ban körülbelül fele volt muszlim, az ezredfordulóra az arány háromnegyedre nőtt. Ld. Cuoq (1975): 168; Bah (1991): 473. Ali és Alamin Mazrui az 1990-es évek végén még "befolyás nélküli muszlim kisebbség"-et emleget Sierra Leone-nal kapcsolatban (ld. Mazrui és Mazrui [1998]: 82), ám ez már akkor sem volt igaz: a muszlim közösség politikai befolyása ugyan valóban nem tartott lépést az arányuk növekedésével, de jó ideje már a népesség növekvő arányú többségét alkották. – Beninben a muszlimok aránya egyetlen évtized alatt, 1992 és 2002 között a népesség egyötödéről egynegyedére nőtt; 1970-ben még csak egytized volt az arány. Ld. Brégand (2007): 121-22; Cuoq (1975): 239.

[7] Részletesebben ld. Miran (2006): 60-73; és vö. Cuoq (1975): 217-18. Érdekes esettanulmányt ad Triaud (1974): 324-28, amely egy falusi közösség iszlámra való együttes áttérését mutatja be az ország hagyományosan animistának és kereszténynek tekintett déli sávjában.

[8] Cuoq (1975): 203-204.

orvosolni. Egyértelműen hiánypótló kézikönyvnek szánom, hiszen Magyarországon a témában gyakorlatilag egyetlen használható összefoglaló munkát sem találunk – sőt részkérdésekkel foglalkozó, komolyan vehető tanulmányt is alig. Az afrikai iszlám kultúra egyetlen hatalmas fehér folt a magyar tudományosság térképén.

Könyvem nem a nemzetközi szakirodalomban szokásos megközelítésmódokat veszi át, azaz sem nem történeti-kronológiai alapon kíván áttekintést nyújtani az iszlám afrikai elterjedéséről és történetéről, sem pedig regionális egységekben kívánja tárgyalni a különböző afrikai muszlim közösségeket.[9] Ehelyett a könyv szerkezetét az a cél alakítja, hogy az afrikai iszlám kultúra főbb vallási, kulturális és társadalmi jellegzetességeit mutassa be a kontinens legkülönbözőbb muszlim közösségeiből vett példák sokaságával. Az elrendezés tehát *tematikus logikát követ*, s az afrikai iszlám egyes vonásait illusztráló példák Fekete-Afrika egsz területéről és az afrikai történelem különböző korszakaiból származnak. Ezzel nem kívánom figyemen kívül hagyni a történelmi változásokat, hanem inkább az afrikai islám kultúra általánosan és tartósan jellemző vonásait igyekszem hangsúlyozni. Ahol a történelmi változások és a regionális különbségek fontosak, ott természetesen ezzel is foglalkozom majd. A különböző jelenségek és folyamatok bemutatásakor mindvégig igyekszem sok belső – muszlim, leginkább pedig afrikai muszlim szerzőktől származó – forrásra is támaszkodni, s számos belső forrást hosszabban is idézek majd. Ez nézetem szerint azért különösen fontos, mert így az adott jelenségekkel kapcsolatban a muszlim – s főleg az afrikai muszlim – nézőpontot vagy nézőpontokat is meg lehet jeleníteni.[10] Az idézett forrásszövegek közül a legtöbb magyarul sohasem jelent meg, s az a kevés, amely magyar fordításban is hozzáférhető – mint például Ibn Battúta útleírása –, gyakran súlyos félrefordítások sokaságát tartalmazza. A könyvben saját fordításomban közölt arab és szuahéli szövegek így külön forrásértékkel is bírnak.

A "Fekete-Afrika" kifejezés tartalmát a föntebbiekben magától értetődőként kezeltem, de ez korántsem ennyire egyszerű kérdés. Valójában már az is nehézségek sorát veti föl, hogy pontosan meghatározzuk annak a térségnek a határait, amelyről ez a könyv szól. Például része-e Fekete-Afrikának a mai Mauritánia területe?[11] És Mali legészakabbi, szaharai területei? S akkor már: általában a Szahara? És Fekete-Afrikához sorolandó a mai Szudán, amelyet általában az arab világ részeként szoktak kezelni? Mennyiben fekete-afrikai népesség

[9] Mint például Quinn és Quinn (2006).
[10] Ide tartozó apróság a datálás kérdése is: mivel az iszlám kultúra történetéről van szó, a dátumokat és korszakokat a muszlim (ún. *hidzsra* szerinti) naptár szerint is megadom, kivéve ahol ennek semmi jelentősége nincs. A sorrend: először a hidzsra szerinti, majd a gregorián naptár szerinti dátum, a kettő között ferde vonallal.
[11] A kérdést hosszabban tárgyalja as-Sinkíti (1409/1989): 422-24.

az Etiópia központi magasföldjein élő *amhara* és *tigrinya* nyelvű (azaz sémi nyelveket beszélő), s részben arábiai eredetű keresztény népesség? Ez a könyv mindezeket a területeket és népességeket egyértelűen Fekete-Afrika részeként kezeli. Szilárd meggyőződésem szerint ez az egyetlen igazán jól indokolható megközelítés – egész egyszerűen nincs olyan szempont, amely alapján külön kellene kezelni ezeket a vidékeket és lakóikat, mintha valamiféle éles határ húzódna köztük és a "valódi", vitathatatlanul afrikai területek között. Az egyetlen – de érthető módon többnyire ki nem mondott – ilyen szempont az lehetne, hogy Afrikán kívülről érkező erős kulturális hatások érték ezeket a területeket, s sokkal kisebb mértékben, de Afrikán kívülről érkező bevándorlás célpontjai is voltak kisebb-nagyobb mértékben. (A keresztény Etiópia és a Szahara északi sávja esetében valamivel jelentősebb mértékű volt ez a bevándorlás, a Szahara déli sávja és Szudán esetében inkább csak az idegen kulturális hatás volt erős.) De az összes említett terület szoros kapcsolatban volt Fekete-Afrika más régióival és számtalan etnikai, kulturális, életmódbeli és egyéb tényező köti őket Afrikához.

A továbbiakban néhány fontos módszertani és technikai részletet kívánok tisztázni. Elsőként mindenképpen szükséges szólni az átírás kérdéséről. E könyv írása során folyamatosan fölmerült az a probléma, hogy az idegen szavak és nevek átírásában a fonetikailag pontos tudományos átírást kövessem-e, vagy inkább maradjak a jól fölismerhető, magyaros, ámde nem tudományos pontosságú átírásnál. Mivel a könyv az első magyar nyelvű összefoglalás a témában, s reményeim szerint nem szakemberek is haszonnal forgathatják majd, az utóbbi megoldás mellett döntöttem. Ezt az elvet követtem az arab szavak és kifejezések átírása során is. Ez a könyv nem (csak) arabistáknak szól, így ebben az esetben is mellőzöm a tudományos átírást és inkább magyarosan írom le az arab szavakat is. Így nem különböztetem meg például az ún. emfatikus mássalhangzókat, az *ajn* (*ʿayn*) vagy a *th* (*thāʾ*) hangot, s nem teszek különbséget a normál és a torokhangú *k* (*kāf*, illetve *qāf*) között. Ám azért, hogy az arab nyelvet jól ismerők számára egyértelműek legyenek a pontos szóalakok, a könyv végi név- és tárgymutatóban, illetve a bibliográfiában megadom az arab neveket, szavakat és könyvcímeket tudományos átírásban is (ezek az alakok szögletes zárójelben szerepelnek).

Az arab szóalakok egy további problémát is fölvetnek, amely ismerős lehet az iszlám világ egyéb, nem arab nyelvű kultúráit kutatók számára is. Arra a dilemmára utalok, hogy az arab eredetű afrikai szavak és nevek esetében az eredeti, arabos formát használjam-e, vagy pedig ugyanezeknek az adott afrikai nyelvben létező szóalakjait. Tehát például egy szuahéli személy nevének említésekor inkább az (arabos) *Szálih* vagy a (szuahéliben szokásos)

Szwaleh alakot használjam? Az "elemi iskolai tanító" fogalmára az eredeti arab *muallim*, vagy például a (szuahéli) *mwalimu* vagy éppen a (hausza) *mallam* formát használjam? Minthogy ez a könyv kifejezetten az afrikai iszlám kultúrával foglalkozik, általában az afrikai nyelvekben használatos szóalakokat használom majd, kivéve akkor, ha valamilyen speciális okból az eredeti arab szóalak is jelentőséggel bír vagy széleskörűen használatban van.

Az arab nyelv átírásával kapcsolatos további probléma a klasszikus arab nyelv és az arab nyelvjárások különbségének kérdése. Mint ismeretes, az írott vagy klasszikus arab nyelv ugyan egységes az egész arab világban, de a különböző arab nyelvjárások annyira eltérnek tőle és egymástól is, mint például a különböző újlatin nyelvek a latintól és egymástól. Ez fölveti azt a kérdést, hogy ahol arabul beszélő afrikai népességekről van szó – például Szudán és Csád esetében –, ott a szavak, nevek és kifejezések klasszikus arab vagy nyelvjárási formái szerepeljenek inkább. Tehát például a "családi otthon, házcsoport" inkább *hós* (szudáni arab) vagy *haus* (klasszikus arab) formában lenne helyesebb, a "homokhátság" inkább *góz* (szudáni arab) vagy *kauz* (klasszikus arab), egy ismert családnév inkább asz-Szihajní (szudáni arab) vagy asz-Szuhajní (klasszikus arab), stb. Ebben a könyvben nincs egyértelmű döntés az ügyben: ahol az írott arab formának jelentősége vagy sajátos szerepe van, ott azt használom, egyébként a nyelvjárási formát. Arabul tudók számára amúgy is nyilvánvaló lesz a különbség.

Nemcsak az arab szavaknál mellőzöm a szigorú tudományos átírást, hanem a különböző afrikai nyelvek esetében is. Az afrikai nyelvek többségének azonban ma létezik latin betűs helyesírása is. Ebben a könyvben ezeket a nyelveket is egyöntetűen magyaros formában fogom átírni, már csak azért is, mert nincs olvasó, aki a sok száz, sőt ezer afrikai nyelv helyesírási szabályaival tisztában lehetne. Ráadásul mi lenne a teendő például a legtöbb fekete-afrikai nyelvben nagy jelentőséggel bíró zenei hangsúlyok és hangmagasságok jelzésével? A jelenleg szokásos hausza helyesírás például nem jelzi a hangmagasságot,sőt a magánhangzó-hosszúságot sem: akkor tehát a latin betűs (*boko*) hausza helyesírást kövessük, vagy inkább a szigorú tudományos átírást? De ezen túlmenően is megjegyzendő, hogy – ahogy azt részletesen kifejtem a könyv vonatkozó fejezetében – sok fekete-afrikai muszlim nép nyelvének (így például a hauszának) volt/van arab betűs írásbelisége is, ami további átírási kérdések sokaságát vetné föl. Összefoglalva: az áttekinthetetlen átírási káoszt elkerülendő, s mivel a könyvet nemcsak afrikanistáknak és az iszlám kutatóinak szánom, mindvégig magyaros átírást fogok alkalmazni. Ettől csak néhány régen meghonosodott földrajzi és személynév esetében térek el, amelynek magyaros átírása furán hatna: így Tanzánia fővárosát Dar es Salaam, nem Dár asz-Szalám (arab) vagy Dariszalama (szuahéli) alakban írom, Niger fővárosát Niamey, nem Nyamej (szonghaj) alakban, Léopold Sédar

Senghor szenegáli politikus nevét így és nem Leopold Szedar Szangor (szerer) alakban, és így tovább.

A népnevek kérdése újabb igencsak összetett problémahalmazt vet föl. Ez egyike az afrikanisztika örök problémáinak, több okból is: egyfelől Afrikát több ezer különböző népcsoport lakja, ami önmagában is bonyolulttá teszi a kérdést, másfelől a különböző népek egymásra is sokféle elnevezést használnak, vagyis egyazon népre általában több párhuzamos elnevezés létezik – hogy most egy-egy név különböző kiejtéseiről és alakjairól ne is szóljunk. Egy Etiópia délnyugati részén, a kenyai határvidéken élő aprócska népet – amely nem muszlim vallású, így ebben a könyvben nem fogjuk tárgyalni – például többek között a következő elnevezések alatt említik a szakirodalomban: *daszanecs*, *resiat*, *geleba*, *guleb*, *marille*. (A lista korántsem teljes.) A kenyai tengerpart északi és középső szakaszán élő, muszlim vallású szuahéli népességre a különböző források *badzsuni*, *gunya*, *tikuu* és több további néven is utalnak. A jellemző helyzet tehát az, hogy ugyanarra a népcsoportra sokféle név használatos, s ezen túlmenően a nyelvjárások szerint is eltérő formák léteznek. A nyugat-afrikai Guineában, Maliban és egy sor szomszédos országban élő, többmilliós muszlim népcsoport neve például *mandinka*, *mandingo*, *malinke*, *maninka*, *manding* és egyéb formákban is megjelenik.[12]

De további tényezők is bonyolítják a kérdést. Sok helyen találkozhatunk például azzal a jelenséggel Afrikában, hogy hasonló kultúrájú kisebb népcsoportok együttesére valamilyen összefoglaló nevet használnak szomszédaik, s nyomukban a külső szemlélők és a kutatók is. Így például Szudán középső, Kordofán tartományának déli hegyvidékén egy rendkívül heterogén (ma már nagyrészt muszlim) etnikai mozaikot találunk, amelyet arab eredetű elnevezéssel sokszor *nubá*nak hívnak, mintha egyetlen etnikumról lenne szó. Valójában kisebb-nagyobb, három különböző nyelvcsaládba tartozó nyelveket beszélő népcsoportok sokaságáról van szó. (A könyvben később még részletesebben is szó lesz róluk.)

Ahogy már említettem, a különöző afrikai népek saját népelnevezésük mellett sokszor más népek által használt neveken is ismeretesek. Ahol lehet, igyekszem inkább az adott népcsoport önelnevezését használni, ahogy azt többnyire elfogadott elvként alkalmazzák a komoly szakirodalomban. (Ám időnként ez az elv is problémás lehet, mert az idegen elnevezés vált közismertebbé.) Egy fontos kivételt teszek: Nyugat- és Közép-Afrika egyik legjelentősebb és legnagyobb muszlim népére az angol nyelvű szakirodalomban meghonosodott *fulani* nevet fogom használni, bár ez nem saját elnevezésük. Saját nyelvükön

[12] Nem is beszélve egy sor alcsoportról; ld. Atkins (1972): 1-2, 8.

ők a *pul* vagy *pullo* (e. sz.) szót, illetve a többes számú *fulbe* alakot használják, míg a *fulani* (vagy *filani*) a nigériai hausza nyelvben szokásos elnevezés. További neveik: *pöl* (wolof; franciás írásmóddal *peul*: ez a francia szakirodalomban leggyakoribb forma), *fula* (mandinka), *felláta* (kanuri, s ennek nyomán csádi és szudáni arab), *takrúrí* vagy *takárna* (szintén szudáni arab), *fullán* (szaharai arab), *halpularen* (tukulor), s ehhez jön még egy sor fulani nyelvű alcsoport neve: *fulakunda, futanke, fulanke, khasszonke, waszulunke, torodbe* (vagy *torobbe*), *toronkawa, wodábe, mbororo* (vagy *mbororoen*), és még sorolhatnánk. Ugyancsak fulani nyelven beszélnek a *tukulor*ok vagy *tokolor*ok, egy szenegáli származású, a wolofokkal és szererekkel közeli rokonságban álló nép.[13] Én mindvégig fulaninak fogom hívni ezeket a csoportokat, s ahol ez releváns, jelzem majd egy-egy alcsoport nevét is. Ebben az esetben azért nem az önelnevezést választottam, mert az egyesszámú *pullo* szóalak szinte ismeretlen a nyugati szakirodalomban, míg a többesszámú fulbe szó használata szembemegy az alábbiakban kifejtett alapelvemmel az egyes- és többesszámú alakokat illetően.

Egy újabb gyakori dilemma ugyanis a népnevekkel kapcsolatban, hogy az egyes- vagy többesszámú szóalakokat javallott-e inkább használni, amikor népek megnevezéséről van szó. Tehát például a Kongó-medence keleti felében élő szuahéli nyelvű muszlimok megnevezése inkább *mwungwana* (e. sz.) vagy *waungwana* (t. sz.)? Ebben az ügyben azt az alapelvet követem, hogy általában igyekszem lehagyni a különböző képzőket – például a bantu nyelvek egyes- és többesszámú főnévi előragjait –, de ahol ez természetellenes, nem létező alakokat eredményezne s ezért mindenképpen valamelyik létező alakot kell kiválasztani, ott az egyesszámot részesítem előnyben. Ez azonban nem lehet általános, mindent szabályozó alapelv, mert időnként képtelen formákhoz vezetne. Ahol a magyar nyelvben már meghonosodott a többesszámú alak (pl. *bantu*, szó szerint "emberek"), ott megtartom, s különösen indokolt esetben egyébként is használom a többesszámú formákat, például társadalmi rétegekre használt kollektív elnevezéseknél. A szuahéli városállamok patrícius-rétegének szokásos neve például *wenye mdzsi* (a. m. "a város birtokosai") volt. Ez többesszámú alak, de az előrag nélküli forma (*-enye mdzsi*) egyszerűen nem is létezik. Hasonló gondokat vet föl az arab törzsnevek – rendesen többes számú alakok – használata. Ezeket többnyire megtartottam, ugyanis az egyesszámú alak általában annyira eltérő, hogy arabul nem tudók számára szinte fölismerhetetlen lenne. Így például a szövegben *danágla* (nem *dongoláwí*), *sawábna* (nem *sejbuní*), *dzsaalijjín* (nem *dzsaalí*), *sájgijja* (nem *sájgí*),

[13] Ld. pl. Tauxier (1937): 13-17; Hopen (1958): 1-2; Teixeira da Mota (1954): I, 273-74; Amselle (1977): 25-27.

baggára (nem *baggár*) néven fognak szerepelni különböző szudáni törzsek és törzsszövetségek.

Az afrikai nyelvek elnevezése a népnevekhez hasonló bonyodalmakat okoz. Ebben a könyvben a könnyebb fölismerhetőség érdekében egyszerűen a népneveket használom a nyelvek elnevezésére is, ahogy ez a magyar nyelvben természetes. Így például nem használom a bantu nyelvekben szokásos nyelv-előképzőket: *mwani* és nem *kimwani* nyelv; *mbalazi* és nem *csimbalazi*; *miini* és nem *csimiini*. Ugyancsak mellőzöm a népnevektől teljesen eltérő formájú, speciális nyelv-elnevezéseket. Ennek megfelelően "fulani nyelv"-ről lesz szó, és nem *fulfuldé*ről vagy *pulár*ról; "tuareg nyelv"-ről és nem *tamasek*ről vagy *tamahak*ról.

I. EREDET ÉS ETNIKUM

A jelenkori Európában általában eléggé egyértelmű az etnikai hovatartozás kérdése. Vannak persze vegyes házasságok, amikor a gyermekek többé-kevésbé maguk döntik el, hogy melyik szülő etnikai hátterét tekintik a magukénak elsődlegesen, sőt akár egyszerre mindkét etnikumhoz is kötődhetnek. Bizonyos mértékű etnikai asszimiláció is előfordul. Ám az a kép, ami ezen a téren Fekete-Afrikában tárul a szemünk elé, európai szemmel nézve meglehetősen egzotikus. Egyrészt az etnikai asszimiláció, az etnikai kötődés cseppfolyóssága itt nem történelmi háttérismeret, a társadalomtudományok tárgyalta téma, hanem jelenkori, napi valóság, másrészt a gyarmati korszak örökségeként a politikai kereteket biztosító államoknak az égvilágon semmi közük nincs a kulturális vagy etnikai viszonyokhoz. Sőt az is joggal kijelenthető, hogy a gyarmati korszak továbbélő öröksége – az államhatárok, az államszervezet, az egyes államok politikai és kulturális elitjének életmódja és preferenciái – éppenséggel nagyban elfedi, nehezebben érthetővé teszi a valóságos afrikai etnikai és nyelvi viszonyokat. Valójában egy-két kivétellel Afrikában nincsenek nemzetállamok, csupán az egyes államok elitjét monopolizáló etnikai klikkek. Továbbá alig-alig vannak országok, amelyek bármiféle szerves fejlődés eredményeképpen alakultak volna ki és ilyen módon kulturális egységet alkotnának. Kivételek persze vannak: a középkori keresztény etióp császárságból szervesen alakult ki a jelenlegi, két keresztény népcsoport (az *amharák* és a *tigrinya* nyelven beszélők) uralta Etiópia, amelynek domináns nyelve és kultúrája is több száz éves gyökerekből táplálkozik, noha az ország népessége vallásilag és etnikailag igen változatos. A szomszédos Szomália gyakorlatilag homogén nemzetállam: szinte az egész lakosság szomáli és muszlim; ironikus, hogy ennek az államnak nincsenek régebbre visszanyúló történelmi gyökerei és a törzsi ellentéteknek köszönhetően mára gyakorlatilag kisebb egységekre esett szét. Ám ezen ellenpéldák mellett is a tipikus fekete-afrikai állam soknemzetiségű, soknyelvű, államhatárainak semmi, de semmi köze a valóságos etnikai viszonyokhoz (hiszen csak a gyarmatosítók közti osztozkodást tükrözik), s politikai elitjét általában egyetlen etnikum tagjai uralják, akik a gyarmati korszak missziós iskoláiban kiképzett – emiatt nemritkán keresztény többségű – hivatalnokréteg utódai. A gyarmatosítás

áldatlan örökségének tekinthetők tehát az értelmetlen államhatárok, az európai kultúrát etalonnak tekintő és keresztény vallású elitek hatalmi monopóliuma, s ezzel szoros összefüggésben a gyarmatosítók nyelvének továbbélő használata a hivatalos szférában, az elitkultúrában és a politikai életben.

Az abszurd államhatárok jelensége és következményei nagyon jól ismertek, a példákat pedig gyakorlatilag napestig lehetne sorolni. A továbbiakban ez a téma gyakran fölbukkan majd, itt említsünk csak egy jellemző példát, a nomád és félnomád *afar* nép politikai széttagoltságát Etiópia, Dzsibuti és Eritrea között, s az összes ezzel járó szokásos következményt: egyazon országon belüli etnikai ellentétek és elnyomás, ennek nyomán etnikai szeparatizmus (politikai és fegyveres változatában egyaránt), határokon túlnyúló egyesülési törekvések és a többi szokásos következmény.[14] A keresztény kötődésű politikai elitek uralmáról és ennek következményeiről a későbbiekben részletesen fogok szólni, így itt most nincs szükség bővebb fejtegetésekre. Az európai nyelvek továbbélő használatáról sem kívánok itt hosszabban szólni, hiszen fő témánkat ez csak érintőlegesen befolyásolja. Meg kell azonban említeni, hogy az európai nyelvek hivatalos nyelv státusza az afrikai államokban korántsem csak – vagy elsősorban – a nyelvi és etnikai sokszínűségből következik. Egyik következménye – és vélhetően legfőbb, bár kimondatlan célja is – a fölfelé irányuló társadalmi mobilitás akadályozása és a politikai elit zártságának fönntartása.[15] Ez annyiban függ össze a vallással, hogy az európai gyarmattartók nyelvét elsősorban – mint föntebb már említettem – a missziós iskolákban kiképzett, így aránytalanul nagy részben keresztény vallású hivatalnok-elit használta készségszinten.[16] A volt gyarmattartók nyelvének használatát az afrikai elitek persze más tényezővel indokolják, jelesül a helyi nyelvek sokféleségével. Érdemes azonban megjegyezni, hogy csaknem mindenütt léteztek és léteznek a köznép körében széleskörűen értett és használt helyi összekötő nyelvek. Ráadásul az európai gyarmattartók nyelvét még több kifejezetten egynyelvű afrikai országban is megőrizték mint hivatalos nyelvet, így például Ruandában, Burundiban, Leszothóban, Szváziföldön. Ezekben az esetekben a deklarált indok – a soknyelvűségből következő nehézségek áthidalása – mögül túlságosan is látványosan kilóg a lóláb.

Mint föntebb említettem, általánosságban elmondható, hogy az afrikai etnikai csoportok általában kevésbé egyértelmű, zárt és tartós egységeket képeznek, mint az

[14] Erről bővebben ld. Yasin (2008).
[15] Ezt a fontos tényt hangsúlyozza pl. Laitin (1992): 57-58, 94-95, és ld. még 78-80.
[16] Ld. pl. Cruise O'Brien (1995): 204. Az iszlám és az angol nyelv használatának kapcsolatáról részletesebben ld. Mazrui (1971a). A keresztény politikai elitekről bővebben szólok az államokról és a vallásközi viszonyokról szóló részekben.

Európában megszokott. Afrika jelentős részén nem számít kivételes esetnek, hogy valaki az élete során különböző okokból – házasság, vallási áttérés, költözés, áttérés más foglalkozásra – etnikai kötődést váltson, s másik etnikum tagjaként éljen tovább. Sok etnikai kategória eleve többértelmű és helyzettől függő, így változó, hogy pontosan kik is tartoznak bele. Íme egy kutató szavai a "szuahéli" szó – és számos más afrikai népnév – nehezen megfogható jelentéséről:

> Nincs egyetlen "definíciója" a szuahéli fogalmának. Különböző helyzetekben különböző emberek tehetik magukévá vagy alkalmazhatják másokra ezt az etnikai elnevezést, attól függően, hogy saját maguk számára ebben milyen előnyt látnak. A szuahélik nem alkotnak egy elkülönülő, állandó egységet – de ugyanígy bármely más [afrikai] törzs [értsd: nép; Sz. Z.] tagjai sem.[17]

Emiatt és a ma is folyamatosan zajló asszimilációs folyamatok következtében az Fekete-Afrika etnikai valósága sokkal képlékenyebb, kevésbé állandó, mint a jelenkori Európában megszokott helyzetben.

Az etnikai kötődés meghatározása természetesen sokféle kritérium alapján történhet. Ma Európában talán a nyelvi kritérium a legáltalánosabb, s ez persze Afrikában sem ismeretlen, de további kritériumok is jelentős szerepet játszhatak abban, hogy valaki melyik népcsoportba sorolja magát. Így az anyanyelv mellett – vagy helyett, vagy előtt – meghatározó lehet még a (valós vagy fiktív) leszármazás és a genealógia, a vallás, sőt akár az életmód és foglalkozás is. A továbbiakban mindezekről a kritériumokról részletesen szólni fogok, hogy az afrikai muszlimok etnikai viszonyait áttekinthessem. Kezdjük most az legutolsóként említett – s magyar szemmel nézve talán a legfurcsább – szemponttal, a foglalkozás kérdésével!

[17] Willis (1993): 12.

I.1. ETNIKUM ÉS FOGLALKOZÁS

Az iszlám afrikai elterjedése szempontjából nagyon fontos szerepet játszott az a körülmény, hogy a kontinens bizonyos részein egyes foglalkozások jogilag ugyan nem, de gyakorlatilag egy-egy adott etnikai csoport monopóliumának számítottak. Más népek tagjai, akik az adott foglalkozást szerették volna űzni, csak úgy tehették meg ezt, ha megtalálták a módját, hogy asszimilálódjanak, azaz beolvadjanak a monopóliumot élvező népcsoportba. Ez a jelenség ugyan nem a vallási hovatartozáson alapul, ám ha a szóban forgó népcsoport történetesen muszlim vallású volt, akkor az asszimilációnak természetes része volt az iszlám vallás fölvétele is. Lássunk néhány jellemző példát!

A kenyai tengerparti sávban gyakorlatilag csak muszlim népcsoportok – például a *badzsuni* nevű szuahéli nyelvű csoport és más szuahélik, illetve a szomszédjukban élő *digo* nevű muszlim nép – foglalkoznak tengeri halászattal. Emiatt a halászat muszlim foglalkozásnak számít ebben a térségben, s a föntebb említett asszimilációs nyomás kiválóan megfigyelhető: ha bármely más, nem muszlim etnikum tagjai halászattal akarnak foglalkozni, szinte magától értetődő módon térnek át az iszlámra, hogy belefoghassanak ebbe a foglalkozásba.[18] Egy francia kutató, Jean Gallais bemutat egy sor olyan etnikumváltást Mali területén, amelynek oka kizárólag a különböző foglalkozások etnikai monopóliuma. Az ilyen váltások során egy személy valamilyen okból úgy dönt, hogy inkább fölhagy a saját népére jellemző megélhetési formával és valamely másik népcsoport tipikus foglalkozásába kezd, s ennek nyomán elkezdi annak a nyelvét használni és kultúráját követni. Egy *fulani* pásztor, aki halászni kezd, immár a *bozo* nép tagjának számít, egy *bozo* halász, aki rizst kezd termeszteni, immár *szonghai*nak számít, és így tovább.[19] Ugyanez figyelhető meg a Szudán nyugati részén fekvő Dárfúr tartományban: azok a *fúr* földművesek, akik elkezdenek szarvasmarhákat tartani, azaz áttérnek a pásztorkodó életmódra, rövid idő elteltével mind környezetük, mind saját maguk szemében *baggára* (szó szerint: "marhatartó") arabokká válnak, ugyanis a marhatartás itt ezeknek az arab törzseknek a jellegzetes foglalkozása.[20]

[18] Erről bővebben ld. Parkin (1991b): 136-39. Egyébként Afrika sok más részén is találunk halászatból élő muszlim etnikumokat. A Niger folyó halásznépei (az iszlám hatástól az utóbbi időkig elzárt torkolati, dél-nigériai szakasz kivételével) szintén muszlimok, akárcsak a Csád-tó szigetein lakó *buduma* nép vagy az etiópiai Tana-tó *wajto* halászai. Ld. Temple (1922): 69-70, 198; Weekes szerk. (1984): 1:180-83, 2:852-56.

[19] Gallais (1962): 107-109. Ezek a népcsoportok – mint Mali népességének túlnyomó többsége – mind muszlimok, így itt vallási vetülete nincs az etnikai változásnak.

[20] Haaland (1972): 164. Itt sincs vallási oldala az asszimilációnak: Dárfúr lakossága az utolsó szálig muszlim.

Afrika vallásilag vegyes népességű vidékein az egyik legfontosabb muszlim foglalkozási monopólium a távolsági kereskedelem. Ilyen helyzet alakult ki a gyarmati kor előtt például Nyugat-Afrika legdélibb őserdei sávjában, Etiópia jelentős részén, illetve a kelet-afrikai tengerpart hátországában egészen a Kongó folyóig. A távolsági kereskedelem kvázi "muszlim monopóliumát" itt csak érintőlegesen említem, mert a szélesebb témakörről – a távolsági kereskedelemmel foglalkozó muszlim csoportokról – a következő fejezetben bővebben is szólok majd. Például Maliban és környékén már a középkorban is olyan népek működtették a távolsági kereskedelmi hálózatokat, amelyek mind az iszlám hívei voltak, jóllehet akkoriban még a népesség jelentős része nem volt muszlim. Így a kereskedők soraiban alapvetően a *wangara, gyula, marka, fulani* és *szonghai* (azon belül az *arma* és *surafá* alcsoportok) tagjait találjuk – ezek mind réges-régen iszlamizált népcsoportok. A nyugat-afrikai őserdővidéken, Sierra Leone és Libéria területén mind a mai napig – a hindu indiaiak és a többnyire keresztény libanoniak mellett – a muszlim *mandinka* és *fulani* nép uralja a nagykereskedelmet.[21]

I.2. ETNIKUM ÉS VALLÁS ÖSSZEFONÓDÁSA[22]

Mint a fejezet elején megjegyeztem, az etnikai kötődés alapjául a vallás is szolgálhat. Erre Európában is találunk szórványos példákat – gondolunk csak a délszláv népek, például a muszlim bosnyákok identitásának vallási alapjaira –, ám olyan általánosan és olyan meghatározó módon, mint Fekete-Afrikában, talán sehol máshol nem találkozunk a jelenséggel. Az etnikai és vallási tényező összefonódása sokféle módon jelentkezhet. Egyes esetekben maga a vallás tesz egy közösséget külön népcsoporttá, miközben nyelvileg és életmódjában a közösség alig tér el más vallású szomszédaitól. Egyes délszláv népek erre jó példák, miközben Fekete-Afrikában ez a jelenség viszonylag ritkább. Sokkal gyakoribb az, amikor egy eleve önálló népcsoportnak tekinthető közösség egy adott vallásra tér át, s a régióban aztán azt a vallást kifejezetten ahhoz a népcsoporthoz kötik, s ilyen módon a vallási és etnikai határvonalak egybeesnek. Ez a jelenség viszont igen gyakori Afrika sok térségében. De kezdjük az első módozattal, amikor maga a vallás az egyetlen alapja egy népcsoport önálló létezésének!

[21] Gallais (1962): 125; Bah (1991): 465, 468-71.
[22] A kérdéskörről sokkal bővebben ld. Nicolas (1978): 347-50; Szombathy (2013a).

Erre a jelenségre – vagyis hogy egy adott népcsoport kizárólag vallási alapon számít külön etnikumnak – Afrika kevés példát szolgáltat. Ezek egyike az alapvetően monofizita keresztény népesség lakta etópiai magashegységek muszlim kisebbsége, amelynek külön etnikai elnevezése a *dzsabarti*.[23] A dzsabartik többféle sémi nyelven – de főleg amharául és tigrinyául – beszélnek, vagyis pontosan ugyanazokat a nyelveket használják, mint keresztény szomszédaik. Miközben a térség kusita nyelveket beszélő muszlim népei (például az afarok, oromók vagy szomálik) szinte minden szempontból elütnek a magasföldek keresztény népeitől, a dzsabartikat gyakortilag csakis vallásuk – és persze néhány az iszlám vallásból következő hagyományuk és szokásuk – különbözteti meg az *amhara* és *tigrinya* nyelvű, monofizita kereszténytől.

Mint jeleztem, sokkal gyakoribb Afrikában az, amikor az eleve adott etnikai határok egyszersmind vallási határokká is válnak. Ahol az eltérő vallási identitás régebb óta létező etnikai ellentétekre és sérelmekre rakódik rá, ott Afrika legsúlyosabb konfliktusai alakulhatnak és alakultak ki. Az ilyen konfliktusoknak a szereplők természetesen szeretik inkább a vallási jellegét hangsúlyozni – mégiscsak nemesebb cél az isteni igazságért, mint önös érdekekért küzdeni –, de nem szabad, hogy ez megtévessze a külső szemlélőt. Sajnos az itt leírt típusú konfliktusok példáiban nincs hiány sem Afrika történelmében, sem a jelenkori Afrikában.

Bár a vallási és etnikai identitás összekeveredésére az afrikai iszlám köréből veszem a példáimat, nagyon fontos hangsúlyozni, hogy a jelenség nemcsak az iszlámot érinti. Az animista vallások az ószövetségi valláshoz hasonlatosan eleve etnikai kötődésűek voltak, általában föl sem merült az igény, hogy idegenek is átvegyék egy-egy nép saját kultuszait. (Talán részben ez a fölfogás élhet tovább Afrikában, amikor a nagy világvallásokat egyes régiókban konkrét etnikumokhoz kötik.) Mindenesetre a kereszténységgel – illetve annak egyes irányzataival – szintén előfordul Afrika bizonyos területein, hogy egy-egy népcsoport kizárólagos "tulajdonává" válnak. Az észak-tanzániai Ngorongoro-vulkán vidékén például az iszlám szinte egyáltalán nincs jelen. Itt a keresztény vallást először a nílusi nyelvet beszélő nomád *maszai* nép vette át, így szomszédjaik, a bantu nyelvű *szondzso* földművesek szemében a kereszténység a maszaik vallása s mint ilyen idegen és elvetendő.[24] Nigériában a három legnagyobb népcsoport közül kettőnél megfigyelhető a vallási és etnikai identitás összefonódása, míg a harmadik vallásilag kevert. Alább szólok a *per definitionem* muszlim

[23] Ld. pl. Trimingham (1976): 150-53; és egy fontos középkori arab forrás: al-Makrízí (2006): 82-83. Egy keresztény vidéken fekvő *dzsabarti* falu rövid leírásáért ld. al-Hajmí (é. n.): 97.
[24] Bővebben ld. Vähäkangas (2006): 12-13.

hauszák identitásának kérdéséről, illetve a jorubákról, akiknél a vallási és az etnikai tényező teljesen elválik egymástól, hiszen nagyjából fele-felerészt muszlimok és (protestáns) keresztények. Ami itt külön említést érdemel, az a harmadik nagy népcsoport, az ország délkeleti részében élő *igbo*. Ők ugyanis szinte definíció szerint keresztények, közelebbről katolikusok. Látható tehát, hogy ez esetben is egyértelmű az etnikai és vallási identitás összefonódása, méghozzá a kereszténységgel kapcsolatban.[25]

Most pedig rátérhetünk fő témánkra, az iszlám vallás és az etnikai kötődések kapcsolatára. Az egyik klasszikus példa azokra az afrikai népcsoportokra, amelyeknél a vallási és etnikai identitás szétválaszthatatlanul összebogozódott, a *fulani*. A sok-sok millió, szinte kivétel nélkül muszlim fulani Nyugat- és Közép-Afrika egyik legnagyobb és földrajzilag legelterjedtebb népét alkotja, amely bizonyos területeken nem muszlim népesség között letelepedve vagy nomadizálva él. Ilyen vidékeken a fulani nemritkán a "muszlim" szinonímája, különösen azokban a közép-nigériai és -kameruni térségekben, ahol először velük jelent meg az iszlám vallás. A legjobb példa talán a valaha volt Adamawa emírség területe. Ez nem azonos a mai Nigéria hasonló nevű szövetségi államával, hanem annál jóval nagyobb területet foglal magába: Nigéria középső övezete (az úgynevezett *Middle Belt*) keleti felét és Kamerun középső sávját. Sok itt élő népcsoport szemében a "fulani" és a "muszlim" rokon értelmű fogalmak, hiszen az iszlám csak a fulani dzsihádistákkal érkezett ide a 13./19. század folyamán.[26] Az iszlámra való áttérés a helyi töredéknépek tagjai számára egyben asszimilációt is jelentett, melynek során átvették a fulani nyelvet, kulturát és identitást, noha ez az utóbbi időben a nagyszámú áttérés miatt kevésbé általános, mint korábban. Erre a folyamatra, illetve erre a térségre rövidesen hosszabban is visszatérek, most inkább egy másik, közeli területről szólok inkább, amelyben hasonló – de nem teljesen azonos – szerepet játszottak a fulani és hausza muszlimok.

Vallás és etnikum összefonódásának egyik legismertebb afrikai példája az imént már említett nigériai *Middle Belt* vidéke (azon belül Plateau szövetségi állam és Kaduna szövetségi állam déli fele). A föntebb taglalt vallási és etnikai ellentétek talán itt vezettek a legkatasztrofálisabb konfliktusokhoz Afrika legújabb kori történetében. Mint látni fogjuk, a konfliktust előszerettettel tálalják vallási alapú ellentétként, ám a valóságban egyértelműen

[25] Az igbók és hauszák viszonyáról és a kölcsönös (negatív) sztereotípiákról ld. Masquelier (2000): 91-92. A gyarmati korszak örökségeként a hauszák között nagyon kis számban előfordulnak keresztények, s az igbók között is vannak olyanok, akik az utóbbi évtizedekben az iszlámra értek át. Ilyen áttérések nemcsak az ország muszlim részeiben dolgozó igbók között fordulnak elő, hanem a saját országrészükben élők közt is. Ld. Ottenberg, Simon (1971); Anthony (2000); Uchendu (2010). Ezek azonban mindkét nép esetében egyértelműen a szabályt erősítő kivételek.

[26] Schilder (1994): 9-10, 23-29.

etnikai eredetű gyűlölködéssel állunk szemben, amelyhez ökológiai és életmódbeli ellentétek is társulnak a vallási különbségeken túl. A *Middle Belt* népeit alapvetően két nagy kategóriára szokás fölosztani: egyik oldalon a muszlim hauszák és fulanik (két nagyon nagy létszámú népcsoport), másik oldalon a keresztény és – csökkenő mértékben – animista kis helyi népcsoportok sokasága. A két tábor közti vallási-etnikai ellentétekről, sőt fegyveres összecsapásokról rendszeresen hallani, olvasni a hírekben. A helyzet azonban az említett egyszerű modellnél sokkal bonyolultabb. A térségben a valóságban rendkívül változatos etnikai mozaikot találunk, és a mozaik mintázata egyáltalán nem felel meg az emített kettős felosztásnak, annál sokkal-sokkal színesebb és változatosabb. (Például ma már az elvileg "keresztény" kis népek tagjai között is sok muszlimot találunk.) A Middle Belt etnikai-vallási konfliktusainak szokásos tálalását sajnos az amerikai és európai neoprotestáns lobbicsoportok teljesen hamis diskurzusa határozza meg: a globális "kereszténygyűldözés" elképzelése, amelyben Afrika csupán egy hadszíntér a sok közül. Eszerint egyik oldalon állnak az úgynevezett "üldözött keresztények", s velük szemben ott vannak az őket "üldöző" muszlimok. Ami a nigériai Middle Belt helyzetét illeti, ez egy velejéig torz és célzatos beállítás.[27] Ami valójában történik, az különböző vallású (és esetenként azonos vallású) etnikumok közötti adok-kapok, amelyben egyértelműen nincs "jó" és "rossz" oldal. A konfliktus háttere pedig legalább annyira – de talán helyesebb úgy fogalmazni: sokkal inkább – etnikai, mint vallási jellegű.[28] Sőt mi több, a különböző népcsoportok életmódja is hozzájárul a konfliktusokhoz, egy Afrika-szerte elterjedt mintázatot követve: nomádok (akik mind muszlimok) állnak szemben földművelőkkel (akiknek ebben a térségben a többsége keresztény).[29] A konfliktusok összetettségére jó példa a Plateau állam fővárosában, Dzsoszban 2001 szeptember 12-én – az előző napi new york-i merényletek hatására – kitört véres összecsapások esete. A konfliktus a *hausza* és a *berom* népcsoport közötti hagyományos etnikai ellentét egyik epizódja volt csupán, de mivel az előbbiek mind muszlimok, az utóbbiak

[27] Egyébként általában véve is. A kérdés általánosabb tárgyalása szétfeszítené e könyv kereteit, de haszonnal forgatható forrásmunka Griswold (2010), amely a Middle Belt kérdését is tárgyalja (17-73. o.). Nem tudományos, hanem újságírói munka, ám árnyaltan és tisztességesen mutat be egy sor bonyolult konfliktust, amelyek egyike sem írható le a "kereszténygyűldözés" ideologikus konstrukciója alapján.

[28] Harnischfeger (2006): 38, 44-45, 50. Mint ebben a tanulmányban is olvasható, a kisebb keresztény népcsoportok iszlámra áttérő tagjai sokszor zaklatásnak vannak kitéve, konfliktusok során gyakran mecseteket égetnek porig, stb. A keresztény-muszlim összecsapások történetéről ld. még Kenny (1996): 357-61; s hasonló konfliktusokról Csád délnyugati szögletében ld. Arditi (2005): 715-16.

[29] De ilyen nomád-földműves konfliktus másutt is zajlik, ahol a résztvevők egyazon vallás követői: pl. a szudáni Dárfúrban (ahol a konfliktus minden résztvevője muszlim), az ugyancsak Szudánban található Nuba-hegyekben (ahol az egyik fél kivétel nélkül, a másik nagy többségében muszlim), Ruandában és Burundiban (ahol minden fél zömében keresztény). Ezek önmagukban is jól mutatják, hogy mennyire hamis az ilyen konfliktusok vallási jellegének hangsúlyozása. A dárfúri konfliktus jellegéről ld. O'Fahey (1996): 265; a Nuba-hegyvidéki konfliktusról igen részletesen ld. de Waal, Ajawin (1995).

pedig szinte mind keresztények, hamar előkerültek a vallási jelszavak is. Több napig tartó harcok után a hadseregnek kellett helyreállítai a rendet, s a – mindkét félen tömeges – halálos áldozatok száma elérte a háromezret.[30]

Az etnikai tényező szerepe miatt az ilyen konfliktusok meglehetősen nehezen csitíthatók, hiszen az afrikai közéletben sajnos az etnikai alapú nepotizmus és politizálás általánosan elterjedt. A *Middle Belt* esetében némi reményt adhat az, hogy valójában az az elterjedt kép, miszerint a kisebb helyi népcsoportok valamiféle egységes keresztény tömböt alkotnának, valójában hamis. Ahogy a terület egyik szakértője, Dean S. Gilliland – aki egyébként metodista misszonáriusként nyilván elkötelezett az egyik fél irányában, ám szerencsére a tudományos tisztesség irányában is – a kérdésről szóló könyvében bemutatja, a valóság ennél sokkal árnyaltabb. A *Middle Belt* kis népcsoportjai[31] három különböző kategóriába sorolhatók az iszlám – és a szomszédos muszlim népek – iránti hozzáállásuk alapján. Ezek közül csupán az egyik kategóriára igaz, hogy az iszlám és a muszlimok iránt valóban kifejezetten ellenséges érzelmekkel viseltetnek, s tagjaik között csak elvétve találunk olyanokat, akik áttértek az iszlám vallásra. Ebbe a kategóriába olyan népek tartoznak, amelyek kulturális életében elhanyagolható az iszlám hatás. E népek valóban a kereszténység elkötelezett hívei a gyarmati korszak óta, ráadásul keresztény identitásuknak szerves része az iszlám iránti ellenségesség. Erre a kategóriára Gilliland az "aktívan ellenálló" (*active-resistant*) elnevezést használja, s ide sorolja például a *berom*, *longuda*, *tiv*, *kutep*, *rukuba*, *dzsen*, *mumuje* és *tarok* népet – nem mellesleg a vallási-etnikai konfliktusok gyakori szereplőit. Ám a *Middle Belt* népeinek jelentős része szerencsére két másik kategóriába tartozik. A "nyitott-hagyományőrző" (*open-traditional*) kategória népei alapvetően szívósan őrzik etnikai identitásukat és hagyományaikat, ám nem táplálnak ellenérzéseket az iszlám vallással szemben. Tagjaik közül sokan át is térnek az iszlámra, s ezeket a személyeket a közösség továbbra is teljes jogú tagjainak tekinti. Az áttérés sem az etnikummal szembeni "árulásnak", sem etnikumváltásnak nem számít. Ez a jellemző például a *gwari* (vagy *gbagji*), *eggon*, *kilba* és *mwahavul* (más néven *szura*) népnél. A harmadik kategóriát Gilliland "nyitott"-nak (*open*) nevezi. Ezek a népek teljesen nyitottak az iszlám átvételére, számos muszlim szokást (például ünnepeket) már átvettek, s az iszlám kultúra hatása még a nem áttértek körében is igen erős. Ráadásul e népek tagjai közül nagyon sokan ma már muszlimok, egyes esetekben akár a túlnyomó többség is. Ilyen nép például a ma már jobbára muszlim *nupe*, *pabir*, *abakwariga*, *mselia*, illetve a jelentős és növekvő számú muszlim közösséget

[30] Harnischfeger (2004): 445-46.
[31] Körülbelül 250, zömében kis létszámú népcsoport; ld. Meek (1925): I, 23-24.

magába foglaló *maguzawa* (eredetileg hausza nyelvű animisták) és *bura*. A helyzet egyes területeken képlékeny és adott politikai fejlemények nyomán változhat is. A Benue folyó felső folyásánál élő *bacsama* nép régebben a "nyitott-hagyományőrző", tehát az iszlámmal és a muszlimokkal nem ellenséges kategóriába tartozott, de a *fulani* nomádokkal való konfliktusuk miatt újabban ellenségesebbé váltak általában a muszlimok iránt is.[32] Ahogy Gilliland megjegyzi, az iszlám vallás elutasítása ebben a térségben figyelemreméltó mértékben kéz a kézben jár a *hauszá*k és/vagy a *fulani*k elleni negatív érzésekkel, s amelyik etnikum jó viszonyban van ezekkel a muszlim népekkel, ott az iszlám vallás iránt is nyitottságot találunk. Az iszlám megítélése ebben a térségben tehát kifejezetten etnikai tényezőkhöz kötődik.[33] Mint egy későbbi fejezetben részletesen bemutatom, a nyugati misszionáriusok tudatosan használták és használják ki ezeket az etnikai ellentéteket a saját céljaikra. Újabb fejlemény, hogy a már keresztény többségű népcsoportok egy részénél is jelentős számú ember tér át az iszlámra, s azt gondolhatnánk, hogy ez a vallási ellentétek enyhüléséhez vezet. A valóságban azonban ez nem föltétlenül alakul így. Érdekes, de szomorú jelenség: ahogy egy népcsoport körében nő a kereszténységről az iszlámra áttérők száma, a keresztények egyre fenyegetettebbnek érzik magukat, s ilyenkor az ellenségesség nem föltétlenül csökken, hanem éppenséggel nőhet is.[34]

I.3. VALLÁSILAG NEM EGYSÉGES NÉPEK

Mint az előzőekben kifejtettem, Afrikában a vallási jelszavak sokszor valójában csupán eleve létező etnikai ellentéteket hangszerelnek át és erősítenek föl. Hogy ez mennyire így van, azt talán a vallásilag vegyes kötődésű népcsoportok példája mutatja legvilágosabban. Szemben a különböző vallású népcsportok közötti elkeseredett viszályokkal, az egy népcsoporton belüli vallási különbségek ugyanis ritkán fajulnak erőszakos konfliktusokká. Az olyan etnikumok,

[32] Gilliland (1986): 21-32, 171, 203-12; és ld. még Kastfelt (1994): 22-29, 75-102. A nigériai *gwari*k és néhány velük rokon nép vallási nyitottságáról (többek között az iszlám irányában is) és a muszlim gwarikról ld. Na'Ibi, Hassan (1969): 8, 47. Az iszlám iránt semmiféle ellenérzést nem tápláló, "nyitott" kategória további példája a Nigéria keleti részén, a kameruni határ közelében élő *hidzkala* nép is, akik jelentős része ma már muszlim; róluk ld. Wolff (2006): 111-14. Gilliland nem említ egy lehetséges negyedik kategóriát: azokat a népcsoportokat, amelyek ma már teljesen – vagy majdnem teljesen – muszlim vallásúak. Pedig nem kevés ilyen is van a Middle Belt kis népei között; pl. *gerawa*, *bolewa*, *kakanda*, *mandara*, *ningi*, *wardzsi*, *jauri*, *zumu*, *holma*, *ndoro*, stb. Ld. Temple (1922): 63, 116, 198, 270, 313, 363, 368, 494; Meek (1931): I, 71, 119, 293, 504; II, 175, 302, 590; Harnischfeger (2006): 42, 49; Vincent (1978): 579.

[33] Gilliland (1986): 62-65.

[34] Konkrét példákkal együtt részletesen taglalja a kérdést Harnischfeger (2004): 449-51; Harnischfeger (2006): 46-50.

amelyek tagjai hagyományosan többféle vallást – mindenekelőtt az iszlámot és a kereszténységet, s esetleg még a hagyományos animista vallást is – követnek, pont emiatt általában szinte immunisak a vallási alapú konfliktusokra. Kitűnő példa erre a kameruni *bamum* népcsoport, ahol a többség (körülbelül kilenctizedük) muszlim, de azért nem elhanyagolható keresztény közösség is van. Itt az egyik szultán jelentős összeggel járult hozzá egy protestáns templom építéséhez Fumbanban, a dinasztia székhelyén, s az egyik vallásról a másikra történő áttérés nem szokott konfliktust okozni.[35]

További két fontos példa a nigériai *joruba* és az etiópiai *oromo* nép – egyébként mindkettő Afrika legnagyobb lélekszámú népcsoportjai közé sorolható, tehát egyáltalán nem marginális jelentőségű népekről van szó. Mindkét nép vallási szempontból vegyes összetételű. A jorubák nagyjából fele keresztény – jobbára protestáns felekezetek követője – és közel fele muszlim; a hagyományos vallás híveinek aránya minimális: egy-két százalék. Az oromók nagyjából hatvan százaléka muszlim, közel egyharmada keresztény (etióp ortodox, illtve kisebb részben protestáns), a többiek a hagyományos oromo vallás követői. Kisebb vallási ellentétek ugyan elő-előfordulnak ezeknél a népeknél is, de pontosan az etnikai tényező hiánya miatt a konfliktusok jóval kevésbé súlyosak és az afrikai átlaghoz képest viszonylag könnyen és békésen megoldhatók.

A jorubáknál ugyan élénk vetélkedést folytat a két világvallás a hívekért, s az áttérés mindkét irányban elfogadott jelenség. Jorubaföld mégis figyelemreméltóan mentes tudott maradni a Nigéria egyéb vallásilag kevert területein megfigyelhető vallási – vagy inkább idézőjelben "vallási", hisz valójában etnikai - feszültségektől.[36] Egyes joruba területeken (pl. Ojo államban) a többség vallása az iszlám, másutt (pl. Ile-Ife város vidékén) a kereszténység, de vallási szempontból sehol sem teljesen homogén a lakosság.[37] A viszonylag harmonikus helyzeten újabban sokat rontottak mindenekelőtt az Amerikából importált, az iszlámot démonizáló, ellene uszító neoprotestáns szekták (legfőképpen a pünkösdista kisegyházak) és az iszlám fundamentalista irányzatok. Megjegyzendő azonban, hogy az utóbbiak a jorubák körében sokkal visszafogottabban viselkednek, mint például Észak-Nigériában. A joruba muszlimok zöme – éppen az etnikai összetartást megőrzendő – inkább ellenzi a politikai iszlám csoportosulásokat, illetve az iszlám vallásjogra (*saría*) épülő jogrendszer bevezetését, éles ellentétben a hauszákkal és más észak-nigériai muszlim népekkel. Bár vannak olyan joruba területek, ahol hatalmas többséget alkotnak a muszlimok – mindenekelőtt Ilorin városa,

[35] Charnay (1980): 149-50.
[36] Erről ld. pl. Peel (2016): 125-26, 132-35; Matory (1994): 498; Gilliland (1986): 1.
[37] Ld. pl. Peel (2016): 127-31; Matory (1994): 507; Parratt (1969): 114, 127-28; Weekes szerk. (1984): 2:872-76.

az iszlám kultúra jorubaföldi központja[38] – még az ilyen vidékeken sem vezették be a *saría* alapján álló törvénykezést, szemben Észak-Nigéria államaival.[39]

Hasonló helyzetet figyelhetünk meg az etiópiai *oromo* népnél. Az oromók ma az ország legnagyobb népcsoportja, ráadásul még a szomszédos Kenyában is szép számmal élnek, s együttesen Fekete-Afrika egyik legnagyobb létszámú etnikumát alkotják. Ma a többségük muszlim, ám egészen a 13./19. század végéig nagyrészt még nem voltak azok. Sőt régebbi korokban az oromókat *par excellence* pogányokként és barbárokként kezelték mind az Etióp-magasföld ortodox keresztényei, mind a szavannákon élő muszlim népek. Régebbi, erősen pejoratív elnevezésük a *galla* volt, amelynek eredete egy népetimológia szerint az arab *kál lá* ("nemet mondott") kifejezés lett volna, arra utalva, hogy az oromók nemet mondtak az iszlám korai térítőinek.[40] Mára azonban az oromók jóval több mint fele muszlim, s miközben éles etnikai ellentétek állítják őket szembe más etiópiai és kenyai népcsoportokkal – leginkább az etiópiai politikai elitet adó *amhara* és *tigrinya* nyelvű keresztényekkel –, az oromo muszlimok és oromo keresztények közti konfliktusok ritkák és viszonylag enyhék. Az etnikai szolidaritás itt is fölülírja a vallási különbségeket.

Végezetül lássunk egy ellenpéldát, amely – ha tüzetesebben szemügyre vesszük – látszólagos ellenpéldának bizonyul. Kenya északkeleti részén, a Tana folyó mentén találjuk a *pokomo* nevű, a szuahélivel távolabbról rokon bantu nyelvet beszélő népcsoportot. A pokomók a 13./19. század végéig nagyrészt saját, animista vallásukat követték, ám a következő évtizedekben áttértek a két nagy világvallásra. A Tana folyó torkolati szakaszánál élő kisebb csoportjuk nagyrészt keresztény lett, a többi területen élők viszont mind az iszlám hitet vették föl. Vallási szempontból vegyes népcsoport tehát, így a föntiekbe írottak értelmében viszonylag harmonikus, békés vallások közti viszonyt várnánk. Nem ezt találjuk: a keresztény pokomók rendkívül ellenségesek az iszlámmal és a helyben domináns muszlim néppel, a szuahélikkel szemben. A magyarázat a történelmi múltban keresendő: a Tana torkolatvidékén élő pokomók a Witu nevű szuahéli szultánság folyamatos rablótámadásainak voltak kitéve a 13./19. században, s a két etnikum közti konfliktust a gyarmati korszakban a keresztény misszionáriusok ki is használták arra, hogy a körzet pokomo népességét áttérítsék a kereszténységre. A szuahélik (és más helyi muszlim népek: szomálik és ormák) elleni etnikai ellenérzések így váltak vallási ellenségeskedéssé. A más területeken élő pokomók – vagyis a pokomo népcsoport többsége – viszont nem voltak a Witu Szultánság szomszédai,

[38] Ilorin muszlim vallási elitjéről ld. Agetunmobi (1991): 136-45.
[39] Erről a szempontról ld. Harnischfeger (2004): 438-39.
[40] Rey (1924): 88; Jaenen (1956): 171.

így sohasem alakult ki köztük és a szuahélik között ellenséges viszony. Ennek hiányában a gyarmati korban pár évtized alatt áttértek az iszlámra.[41] Valójában tehát csupán sajátos eset, de nem ellenpélda a pokomóké, hiszen két alcsoportjuk történelmi múltja és tapasztalatai annyira eltérnek, hogy szinte két különböző népről beszélhetünk. Az egyik alcsoport esetében az iszlám a szomszédos – és gyűlölt – szuahélik vallása volt, s a kereszténységben ennek az etnikai ellentétnek a kifejeződését találták meg, egyébként a misszionáriusok lelkes támogatásával. A másik pokomo alcsoport – a többség – nem állt ellenséges viszonyban a szuahélikkel, így náluk semmilyen etnikai megfontolás nem állt az iszlám fölvételének útjában.

I.4. AZ ÁTTÉRÉS MINT ETNIKAI ASSZIMILÁCIÓ[42]

Az előzőekben részletezett okokból egy vallás átvétele Afrikában sokszor jár kéz a kézben az etnikai asszimilációval. Az ilyen folyamatok végbemehetnek mind az egyén, mind a közösségek szintjén. Gyakori jelenség mind az, hogy egy-egy ember változtatja meg a vallását és egyszersmind az etnikai kötődését, mind az, hogy egész embercsoport – család, nemzetség, törzs, falu – dönt így.

Az egyéni etnikum- és vallásváltás egyik leggyakoribb oka a házasság, s e szempontból Fekete-Afrika nem egyedi eset. Az iszlám vallásjog előírásai szerint muszlim férfiak házasodhatnak nem muszlim nőkkel, de fordítva elvileg nem. (Bár meg kell jegyezni, hogy mind Afrikában, mind a világ más muszlim területein előfordul az, hogy muszlim nő feleségül megy nem muszlim férfihoz. Az ilyen házasságok ritkák, de nem példa nélküliek.) A vallásjogi előírások és az ezekre épülő helyi hagyományok miatt teljesen általános elvárás Afrika-szerte, hogy amikor nem muszlim férfi muszlim nőt akar feleségül venni, akkor át kell térnie az iszlám vallásra. Ez nemcsak elméleti előírás, hanem majdnem minden esetben a gyakorlatban is így is történik. Ahol pedig az áttérésnek etnikai vonatkozásai is vannak, ott a házasság és annak előföltétele, az áttérés etnikai asszimilációt is eredményez a férj esetében.[43] Bár a nem muszlim nők esetében nincs ilyen elvárás, sokszor ők is átveszik muszlim férjük vallását. Egy kutató például az 1980-as években azt tapasztalta a kenyai Malindi város körzetében, hogy a *giriama* népcsoportba tartozó nők tömegesen "válnak szuahélivé" – és

[41] Bunger (1973): 60-64.
[42] A jelenség általános szabályszerűségeiről, okairól, a vallás szerepéről ld. Salamone (1975): 410.
[43] Ld. pl. Salamone (1975): 414.

persze egyúttal muszlimmá – a szuahéli férfiakkal kötött házasságok útján. Olyan számban köttettek ilyen vegyes házasságok, hogy az már komolyan nyugtalanította a *giriama* népcsoport helyi vezetőit.[44]

Gyakran megfigyelhető eset az is, amikor egy kis létszámú nem muszlim töredéknép tagjai – akár egyénileg, akár kis csoportokban – elhagyják szülőfalujukat, s megélhetést keresve máshol telepszenek le. Ez az esetek többségében szintén együttes etnikai és vallási asszimilációhoz vezet, ha az új lakóhelyen a domináns etnikum muszlim. Aligha véletlen egybeesés, hogy a kontinens legnagyobb népcsoportjai közül figyelemreméltóan sok muszlim. Ez arra utal, hogy az ilyen vallási-etnikai asszimilációs folyamatok több száz éve zajlanak, s folyamatosan növelték a legfontosabb muszlim etnikumok lélekszámát. Egyben az is fontos következtetés a leírtakból, hogy a legnagyobb afrikai muszlim népek rendkívül heterogén eredetűek, s kiemelkedő létszámuk nem utolsósorban éppen a vallásuknak köszönhető. Az ilyen nagy lélekszámú és különösen erős asszimiláló erejű afrikai muszlim népek közé sorolhatók a Nyugat- és Közép-Afrika egész területén szétszórt *fulani*k, a nigériai *hauszá*k, a Maliban és a környező országokban élő *szoninké*k, a Maliban és attól délre élő *gyulá*k, az e térségtől nyugatabbra élő *mandinká*k, a kelet-afrikai tengerpart *szuahéli* népessége, a *szomáli*k, a dél-etiópiai *oromó*k, s végezetül a fekete-afrikai *arab*ok (főleg Szudánban és Csádban). Az összes említett népcsoport sok milliós lélekszámú és rengeteg egyéb elemet olvasztott magába az iszlámra történő áttérés folyományaként. A továbbiakban részletesebben is megvizsgáljuk egyik-másik említett nép példáját.

A *hausza* nyelv Afrika második legelterjedtebb nyelve a szuahéli után, de ha csak az anyanyelvi beszélőket számítjuk, akkor első helyen áll. A főleg Nigériában és Nigerben élő hausza nyelvű népesség szinte teljes egészében muszlim, s mivel több évszázados írásbeliséggel rendelkeznek, jól kimutatható történelmi tény, hogy a hatalmas – sok tízmilliós – etnikum mindenekelőtt az iszlámra történő áttérés és az ezt kísérő etnikai asszimilációnak köszönheti kiemelkedő lélekszámát. Tanulságos tény, hogy eredeileg maga a *hausza* elnevezés sem volt több, mint egy földrajzi címke: annyit jelentett, hogy "bal part" – mármint a Niger folyó bal partja –, vagyis a szó a Nigertől keletre élő heterogén népesség együttesét jelölte.[45] A hausza nyelv, a hausza identitástudat és az iszlám vallás egymással karöltve terjedt el újabb és újabb népcsoportok között. A folyamat sok száz éve folyik, s főleg Nigéria középső sávjában még ma sem ért véget. Jó példa erre a Jauri nigériai város térségében a

[44] Peake (1991): 95, 102. Az ilyen típusú – etnikumváltással kísért – áttérés egyébként a giriama férfiak körében is megfigyelhető; ld. pl. Beckerleg (1994): 103; McIntosh (2009): 149-50.
[45] A szó eredetét részletesen tárgyalja Skinner (1968).

Niger folyó szigetein és partján élő *rese* népcsoport, gyakrabban használt hausza elnevezéssel a *gungawa* (a. m. "szigetlakók"). Náluk – akárcsak a szomszédságukban élő más kisebb népeknél – évszázadok óta folyamatos az áttérés az iszlámra és ezzel együtt a beolvadás a domináns helyzetű hausza népbe. Akik áttérnek az iszlám vallásra, nagy valószínűséggel rövidesen hauszának tekintik magukat a továbbiakban. Olyan jelentőségű ez a folyamat, hogy a helyi hausza népesség (az úgynevezett *jaurawa* csoport) túlnyomó többsége valószínűleg ilyen eredetű lehet. Fontos hangsúlyozni, hogy nem erőszakos térítésről vagy asszimilációról, hanem egy teljesen békés és spontán folyamatról beszélünk. Ezt a területet a hauszák sohasem hódították meg, s még a 19. századi teokratikus Szokotói Kalifátus uralkodói is védett vallási kisebbség (*dzimmí*) státuszt adtak a helyi animista népességnek.[46] Nem volt tehát semmiféle erőszak vagy politikai nyomás az áttérések és a tömeges etnikumváltás mögött. A fő mozgatórugó az iszlám kultúra és vallás presztízse, a muszlim írástudók fontos szerepe a falusi lakosság életében, illetve az a fontos tény, hogy nincs és soha nem is volt ellenséges viszony a hauszák és a helyi kisebb népek közt. Az utóbbi évtizedekben egyébként fontos változások figyelhetők meg az iszlám és az etnikai identitás viszonyában. Az iszlámra való áttérés itt ugyanis olyan tömeges méreteket öltött, hogy az áttértek ma már többnyire megőrzik az eredeti etnikai kötődésüket. Tekintve, hogy ma már a *rese* népcsoport nagy többsége muszlim (már az 1970-es évek elején is körülbelül 70 %-uk az lehetett), megszűnt az a régebbi sztereotípia, hogy az iszlám valamiképpen a hausza identitáshoz köthető.[47] Sőt, az iszlámot régebben erősen elutasító helyi népcsoportok – például a *kamberi*k és *dukawá*k – is növekvő számban lesznek muszlimok, így náluk is egyre kevésbé kötődik ez a vallás a hausza etnikumhoz. Sőt ezek az újonnan muszlimmá vált etnikumok éppen az iszlám előírások kínosan szigorú betartásával demonstrálják, hogy az iszlám mint vallás és kultúra korántsem egyetlen – mégoly domináns helyzetű – népcsoport monopóliuma, s ők még a hauszáknál is "jobb muszlimok".[48]

Talán nincs olyan népcsoport Afrikában, amely nagyobb területen szétszóródva élne és több népelemet olvasztott volna magába, mint a *fulani*k. Az eredetileg szarvasmarhatartó, pásztorkodó fulani népesség Szenegáltól és Guineától keleti irányban egészen a Nílus-völgyig megtalálható; valószínű őshazájuk a mai Szenegál középső része lehet, ugyanis legközelebbi nyelvrokonaik az itt élő *szerer* nép. A késő középkor óta nagyrészt muszlimok, ma szinte alig

[46] Salamone (1975): 411-13.
[47] Részletesebben ld. Salamone (1975): 414-17.
[48] Salamone (1975): 421. A *rese* és *kamberi* népcsoportokról bővebben ld. Weekes szerk. (1984): 1:368-72, 2:643-46. Hasonló folyamatokról Nigéria egy másik részén ld. Harnischfeger (2006): 47; és vö. még Anthony (2000): 425-26.

akadnak más vallásúak közöttük. A 13./19. század elejére annyira elválaszthatatlan része lett kultúrájuknak az iszlám, hogy a körülöttük élő egyéb népcsoportokat általában "pogányok" (*hábe*) vagy – Észak-Kamerunban és Csádban – "barbárok, hegylakók" (*kirdi*) elnevezéssel illették és különböztették meg maguktól. A *hábe* pejoratív tartalmú szó: alapjelentésén ("pogány") túl olyan asszociációk tapadnak még hozzá, mint "ostoba, primitív, harsány, koszos, iszákos, rongyokba öltözött." Elvileg kezdetleges kultúrájú és nem mszlim vallású népekre vonatkozik, ám a fulanik sokszor lenézőleg olyan népekre is alkalmazták, amelyek távolról sem feleltek meg ennek a leírásnak, s nem mellesleg muszlimok voltak. Az ugyancsak erősen pejoratív *kirdi* szó talán az arab *kurdí* ("kurd", azaz szélesebb értelemben "primitív, vad hegylakó") szó származéka, s a Csád-tó környékén élő, szarvasmarhatenyésztő *suwa* araboktól vehették át más népek, így a fulanik is.[49] A mai Mali területén a *hábe* szó elsősorban az úgynevezett voltai nyelveket beszélő, nem muszlim népeket – a *bobo*, *dogon* és *szenufo* népet – jelentette. Nigériában bármely, nem fulani származású földművelő népre használták, elsősorban a hauszákra, akiknek többsége már régóta muszlim volt. Észak-Kamerunban azokat a kisebb helyi népeket jelölik ezekkel az erősen pejoratív szavakkal, amelyek körében csak az utóbbi évtizedekben jelent meg az iszlám, s amelyek többsége ma sem muszlim vallású: például a *mundang*, *tupuri*, *gbaja*, *gidar* és hasonló kis népcsoportokat. Amikor a *hábe* névvel illetett népekből valaki muszlim lett, az érintett és környezete is úgy tekintette, hogy ezzel a lépéssel egyszersmind fulanivá is vált. A vallási és etnikai határvonal egybeesett, így aztán az egyik határ átlépése magától értetődő módon a másik határ átlépését is jelentette. Tegyük hozzá, hogy az iszlám és a fulani kultúra presztízse annyival nagyobb volt a környező népekénél és vallásaiknál, hogy az említett határok átlépése csakis egy irányban volt elképzelhető. (Ez egyébként ma sincs másként.) Hasonló asszimilációs folyamatok duzzasztották a fulanik sorait sok más régióban is, például a mai Bissau-Guinea keleti részén és Guineában. Nem meglepő, hogy egész népcsoportok seregét olvasztották be magukba; ilyen idegen eredetűek példának okáért a bissau-guineai *fulakundá*k és egy sor más fulani alcsoport. Újabban azonban – mint föntebb a hauszákkal kapcsolatban is megjegyeztük – az etnikai és a vallási kötődés kezd elválni egymástól. Olyan nagy számban tértek és térnek át az iszlámra régebben "pogány" népek, hogy nem tartható tovább a fikció, miszerint az iszlám egyetlen domináns népcsoport "tulajdona". Így Maliban az iszlám ma már a voltai nyelvű népeknél – főleg a dogonoknál és szenufóknál – is széleskörűen elterjedt és továbbra is terjed, és a vallási, illetve etnikai kötődés immár Kamerunban is kezd szétválni. Ma már

[49] Taguem Fah (2000-2001): 84 [11. lj.], 88; Schilder (1994): 36-38, 134 [286. lj.]; Vincent (1978): 580-81.

például egyáltalán nem számít ellentmondásnak egy muszlim vallású *mundang* földműves, ami még fél évszázada is szinte elképzelhetetlen lett volna. Ez a fejlemény a szóhasználatban is tükröződik. A fulani és a *kirdi*/*hábe* kategóriák mellett megjelent egy újabb fogalom, a *szilmube*, amely az iszlámra áttért, de nem fulani személyeket jelöli. Más helyeken ugyanerre a *gyúlbe*, "imádkozók" szót használják. A nem fulani nyelvű népesség igen jelentős része – helyenként egyenesen a többsége – ma már muszlim, azaz ebbe a harmadik kategóriába tartozik. Ami változatlan, az az, hogy egy fulani definíció szerint muszlim: ezt külön jelezni sem kell.[50]

A Niger folyó Mali középső részén megváltoztatja folyásirányát, s északról kelet felé fordul. Itt több ágra is válik szét, s ezek együtt egy hatalmas területű mocsaras, vizenyős vidéket hoznak létre, amelyet a Niger "belső deltájának" szokás hívni. Az iszlám egy évezrede jelen van ebben a régióban, ahol a legkorábban muszlim hitre tért nép a *szoninke* – vagy itt használatos helyi elnevezéssel a *marka*. A délebbre fekvő térségekben élnek az imént említett, voltai nyelveket beszélő, a legújabb korig nem muszlim népcsoportok, a dogonok és bobók. Akik közülük úgy döntöttek, hogy áttérnek az iszlámra, azoknál ez a döntés régebben azt is jelentette, hogy "szoninkévé válnak". Ez kifejezetten gyakori jelenség volt, olyannyira, hogy a szoninkék gyakorta megkülönböztetik a "valódi szoninkéket" (*marka-gye*) a nemrég áttért és "szoninkévé vált" személyekől (*marka-gyalan*). Az iszlám fokozódó elterjedésével itt egész falvak, sőt körzetek léptek az etnikai asszimiláció útjára.[51]

A fejezet további részében két hatalmas afrikai muszlim népcsoport, az arabok és a szuahélik etnikai identitásának sajátosságait kívánom tárgyalni meglehetős részletességgel. A téma önmagában is fontos és érdekes, hiszen Afrika legjelentősebb népei közül kettőről lesz szó, ám ezen túlmenően tágabb értelemben is számot tarthat az érdeklődésre mindkét példa. Az arabok etnikai identitása ugyanis Fekete-Afrikában talán a leglátványosabb példa arra, hogy a leszármazás tudata, a genealógia önmagában is szolgálhat az etnikai kötődés alapjául, s ilyen módon egy nép identitása akár teljesen fiktív – de attól még roppant szilárd – alapokra is épülhet. A szuahélik pedig kitűnő példát szolgáltatnak a bonyolult és folyton változó etnikai identitásokra, amelyeknél egyszerre több tényező – nyelv, vallás, családfák, életmód – összejátszása alakítja képlékennyé az etnikai kötődést.

[50] Gallais (1962): 115; Hopen (1958): 2; Teixeira da Mota (1972): I, 379-80; Schilder (1994): 33, 101, 174-78, 214; Taguem Fah (2000-2001): 89; van Santen (1993): 36, 50; Schultz (1984): 50-58; Blanckmeister, Heine (1983): 171-73; David, Voas (1981): 659-61. A kameruni fulani népességről ld. Lacroix (1962): 75-78.

[51] Gallais (1962): 115. A szoninke népcsoportról bővebben ld. még Nicolas (1978): 358-63. Még délebbre, Burkina Faso egyes vidékein (például Bobo-Gyulaszo város környékén) a *gyula* etnikum számít par excellence muszlimnak; ld. pl. Werthmann (2014): 406.

I.5. ETNIKUM ÉS GENEALÓGIA: ARABOK FEKETE-AFRIKÁBAN

Az etnikai kötődés alapja sok esetben semmi más, mint egy – valóságos vagy képzelt – őstől való leszármazás tudata. Világos, hogy mindenkinek számos őse van, s hogy ezek közül melyik az, akit a családfa élére, kezdőponttá emelnek ki, az számos tényezőtől függ. Függ például attól, hogy az adott társadalom patrilineáris vagy matrilineáris alapon tartja számon a leszármazást: Afrika muszlim területein többnyire az első változat a jellemző, de ellenpéldák is akadnak (ezekről a könyv utolsó fejezetében lesz szó). Függ attól is, hogy melyik ős mekkora presztízzsel rendelkezik, ami önmagában is sokféle tényező függvénye. Nyilvánvaló, hogy a magas presztízsű ősök nagyobb eséllyel szerepelnek a családfák kezdőpontjában. A muszlim Fekete-Afrikában az arab identitás és kultúra számos okból – például hogy az iszlám az Arab-félszigetről származik, Mohamed próféta arab volt és a Korán és a muszlim vallástudományok nyelve az arab – igen nagy tiszteletnek örvend, így nem meglepő, hogy számtalan közösség tekinti magát arab származásúnak. Az afrikai muszlim genealógiák élén jellemzően ott díszlik egy arab férfi neve. Sok esetben ennek legalább valamennyi alapja van – például valamikor régen letelepedett a körükben egy arab bevándorló, akit a későbbi nemzedékek aztán kollektíve ősüknek tekintettek. Más esetekben az arab genealgiák merő fikción alapulnak. Mindkét típusú arab családfáról szó esik az alábbiakban. Mindenesetre ha a genealógiát mint az etnikai tudat alapját kívánjuk vizsgálni, aligha választhatunk tanulságosabb (és gyakoribb) példát, mint a magukat arabnak tartó fekete-afrikai népességeket.

I.5.1. ARABIZÁLÓDÁS, ARAB ASSZIMILÁCIÓ

Afrika-szerte találkozhatunk az arab hangzású és/vagy eredetű család-, nemzetség- és törzsnevek sokaságával. Ezek egy része merő divat, de még amelyek valóságos leszármazást tükröznek, azoknál is érdekes társadalmi és kulturális hatások vezettek az ilyen nevek megőrződéséhez. Az egyik fő ok a patrilineáris leszármazási rendszer és az iszlám vallásjogban is ismert, úgynevezett *kafáa* ("egyenlő státusz") fogalma. Miért is? A hagyományos arab fölfogásban egy nőt csak vele azonos vagy magasabb státuszú férfihoz szabadott feleségül adni, vagyis egy férfi köthet "rangon aluli" házasságot (és persze teherbe

ejtheti saját rabszolganőit is), de nő nem tehet ilyet. A kérdés itt most az, hogy mi alapján dől el, kinek milyen magas a státusza a másik félhez képest. Nos, a legtöbb arab közösség fölfogása szerint a státuszhoz nagyban hozzájárul a származás is, vagyis az etnikai és genealógiai szempontok. (Ezt az elképzelést csak részben hagyja jóvá az iszlám vallásjog, s annak is csak bizonyos irányzatai.) Így arab férfi feleségül vehetett nem arab nőt, de arab nő és nem arab férfi házasságára igen ritkán kerülhetett sor, legalábbis Afrika nagy részén.[52] Mivel az afrikai muszlim társadalmak jobbára patrilineáris alapelven működtek, az arab családnevek használata (és az arab eredet büszke tudata) öröklődött a csupán félig – majd a következő nemzedékekben egyre kisebb mértékben – arab eredetű személyeknél is. Tegyük hozzá ehhez, hogy még az olyan elzárkózóbb, tiszta arab származásukra büszke elitcsoportoknál is, mint Kelet-Afrika gazdag ománi családjai, általános gyakorlat volt, hogy csak az első házasságot kötötték ugyancsak ománi arab nővel – gyakran közeli rokonnal –, majd a további feleségek már afrikai nők voltak. Ilyen körülmények között az arab származás rövid időn belül puszta családnévvé, ha nem fikcióvá alakult át.[53]

Ilyen értelemben "arab eredetű" a Mali és Niger területén egyes nagyobb városokban kialakult *arma* népcsoport. A szó eredete az arab *ar-rumát* (a. m. "tüzérek") szó, amely annak köszönhetően vált népnévvé, hogy az armák egy pár száz főnyi, a 10./16. század végén Marokkóból érkező hódító expedíció tagjainak leszármazottai (természetesen férfiágon), márpedig ez az expedíció jobbára muskétákkal és ágyúkkal volt fölszerelve. Az armák 1019/1610-től függetlenedtek Marokkótól. Minthogy a hódító hadsereg csak férfiakból állt, helyi nőket vettek feleségül, s nagyon rövid időn belül megszűnt közöttük az arab nyelv használata is: már több száz éve szonghai nyelven – a Niger folyó középső szakaszának jelentősebb nyelvén – beszélnek. Ma a helyi szonghai nép egyik fontos alcsoportját alkotják, mindenekelőtt a Maliban található Timbuktu, Dzsenne és Gao városokban. Viszonyuk a többi szonghai nyelvű közösséghez érdekes: mivel első nemzedékük marokkói férfiak és helyi asszonyok gyermekeiből állt, a szonghai nép egyéb csoportjait "anyaági unokatestvéreiknek" tekintik. Bár a kis számú marokkói jövevény gyorsan beolvadt a helyi szonghai népességbe, századokig őrizték az arab származás büszke tudatát, sőt ezen túlmenően még az ősök marokkói lakhelyére utaló csoportneveket is. Bár Marokkóval nem tartottak fönn semmiféle

[52] Ld. pl. Lewis (1990): 85-87; Prins (1961): 87; Ingrams (1967): 198; Le Guennec-Coppens (1997): 162. Ráadásul az arab eredetű nomád népességeknél sok esetben megfigyelhető a többnejűség magas aránya, illetve a sorozatos házasságok és válások; ld. Henin (1969): 243, 247. Ez tovább növeli az arab etnikum asszimiláló erejét.

[53] Le Cour Grandmaison (1991): 167-70. A hadramauti bevándorlókkal kapcsolatban ugyanerről a témáról ld. Le Guennec-Coppens (1997): 161-63.

szoros kapcsolatot, még századokig olyan elnevezésű frakciókra oszlottak, mint például a "marrákesiek" (*marráksín*), a "feziek" (*fászín*), a "kelet-marokkóiak" (*srága*), és így tovább.[54]

Az *arma* népcsoport elszigetelt eset, ám hasonló folyamatok tömegesen zajlottak például a mai Szudán és Csád területén. Az itteni népesség arabbá válása sok száz éven át folyó asszimilációs folyamat végeredménye, amelynek során viszonylag csekély számú arab bevándorló hatalmas afrikai tömeget asszimilált magához – ebben a térségben gyakran nyelvileg és kulturálisan is. Valójában tehát kis számú bevándorló nyelvét, kultúráját és etnikai identitását vette át a helyi népesség jelentős része, s az arab identitást itt mindenekelőtt az apaági arab ős(ök)re visszavezetett genealógia fejezi ki. Az asszimilációs folyamat annál is inkább jól megfigyelhető, mivel még ma sem zárult le. A szemünk előtt zajlik jelenleg is például olyan etnikailag és nyelvileg változatos képet mutató térségekben, mint Dárfúr tartomány egyes részei, a szudáni Nuba-hegység vagy a Kék-Nílus felső folyása a szudáni-etiópiai határvidéken. Lássuk hát, mi történt és történik ezeken a területeken!

A folyamat tipikusan az iszlám megjelenésével és az egyre általánosabb áttéréssel kezdődik, ám az iszlám fölvétele természetesen nem kell, hogy föltétlenül arabizálódással járjon együtt. Az áttérést általában csak később követik bizonyos társadalmi és nyelvi változások, mindenekelőtt az arab nyelv használata előbb közvetítő, majd anyanyelvként az egyébként többnyelvű vidékeken. A folyamat minden állomása úgyszólván egymás mellett, egyszerre figyelhető meg a szudáni Kordofán tartomány déli részén található Nuba-hegységben. A nubák nem egyetlen népcsoportot alkotnak, sőt nyelvi és etnikai szempontból Afrika egyik legváltozatosabb területéről van szó. A *nuba* elnevezés nem több, mint egy eredetileg az arabok által rájuk ragasztott gyűjtőnév.[55] A Nuba-hegység legrégebben iszlámra tért részein találjuk ma a leginkább arabizálódott nuba közösségeket. Ilyen terület mindenekelőtt Tegali (arabos formában Takalí) a hegyvidék keleti részén; a több száz éve teljesen muszlimmá vált Tegali önmagában a nuba népesség közel egynegyedét-egyharmadát teszi ki, ám sokan közülük ma arabnak tekintik magukat. Valamivel később lett muszlim

[54] Briggs (1960): 47-48; Miner (1953): 20, 122, 135-36; [Ismeretlen szerző] (1966): 25. Hasonló, apai ágon idegen eredetű elitek Afrika más részein is kialakultak. Ilyen volt az eritreai Masszawa város katonai arisztokráciája, amelynek ősei a török helyőrség tagjai és afrikai nők házasságából származtak. Ugyancsak ilyenek voltak az egyiptomi-szudáni határvidék oszmán-török helyőrségei és núbiai nők házasságából született csoportok; ld. Holt (1961): 24-25. (A katonák között voltak bosnyák és talán magyar eredetűek is; az utóbbi katonáktól származik – a helyi hagyomány szerint – a mai núbiai *magyaráb* törzs.)

[55] Stevenson (1984): 3-4; és részletesen ld. Nadel (1947). Régebben a Nuba-hegység népességére a *turúdzs* (e. sz. *tardzsáwí*) arab szót használták. Hasonló – meglehetősen negatív tartalmú – gyűjtőneveket a szavannaövezet más részein is használtak hasonló animista néptöredékek együtteseire: *dzsanákhira* (e. sz. *dzsunkhuráwí*) Csád keleti felén, *fartít* (Dárfúrban), *kirdi* vagy *kirdáwí* (Észak-Kamerunban). Ld. alább, és ld. még El-Tounsy (1851): 273.

Sejbun a hegyvidék kellős közepén és még később Elíri és Talodi a déli szegélyen.[56] Sejbunban a 18. század vége felé telepedtek le a Tegali uralkodó embere és a Nílus partjáról érkezett *danágla* kereskedők[57], hogy kiaknázzák a közeli aranylelőhelyeket. A danágla férfiak beházasodtak a helyi nuba népességbe. Leszármazottaikból sajátos – muszlim vallású és jórészt arab nyelvű – csoport alakult ki (*sawábna*, azaz "sejbuniak"), akik aztán több más területre is elvitték az iszlám vallást és az arab nyelvet, így terjesztve tovább az arabizálódás folyamatát.[58] Ma már nagyon sok más nuba népcsoport is teljesen muszlim vallású – a nuba népesség egészét nézve a muszlimok jelentős többséget alkotnak –, a kétnyelvűség (a helyi nyelv és az arab használata) pedig általános. Egy 1374-76/1955-56-ban végzett fölmérés szerint a nuba népesség több mint 14%-a már csak arabul beszélt, vagyis még otthon, a családban is csak ezt a nyelvet használta. Kordofán tartományban, azaz saját szülőföldjükön körülbelül egytizedük volt kizárólag arab nyelvű, míg a tartományon kívül élő nuba közösségekben ez az arány közel négyötödre kúszott föl.[59] A számok egyértelműen tanúskodnak róla, hogy az arabizálódás folyamata a szemünk előtt zajlik.

Hasonló folyamatok figyelhetők meg a Kék-Nílus fölső folyása mentén. Itt domináns szerepet játszik a *fundzs* (*funy*) nevű "népcsoport", amely a legfontosabb prekoloniális szudáni muszlim állam vezető népe volt, s ma arab nyelven beszél. A Kék-Nílus közelében fekvő Gule-hegyekben és néhány más helyen a régi szultánság uralkodóitól származó dinasztiák uralkodnak. Régen kizárólag ezeknek az uralkodócsaládoknak járt ki a *fundzs* elnevezés, de idővel kiterjesztették a régió egész arabizálódott népességére. A fundzsok szomszédságában velük rokon, de nagyrészt még nem arabizálódott (sőt néha nem is kizárólag muszlim vallású) népeket találunk. Ilyenek a muszlim *berta*k, a részben muszlim *gumuz*ok, *burún*ok, *ingesszaná*k, és a nagyrészt nem muszlim *uduk*ok. Ezeket az etnikumokat az arab nyelvű népesség összefoglaló – és igen pejoratív hangzású – névvel "primitíveknek" (*hamadzs*) nevezi, az arab kultúra és nyelv presztízse miatt ugyanis a magukéhoz képest végtelenül elmaradottnak tekintik a kultúrájukat és nyelvüket. A helyi nyelvek sokasága miatt a közvetítő nyelv a számos apró népcsoport között itt is az arab, amely elkerülhetetlenül egyre többeknek az anyanyelve is. Így például a legnagyobb helyi nép, az Etiópia és Szudán határán élő

[56] Stevenson (1969): 213-15; Stevenson (1984): 41-42; Trimingham (1949): 83, 244-46. Tegali újabb kori történetéről és terjeszkedéséről ld. Kenrick (1948). A nyelvi és etnikai mozaikról ld. még Stevenson (1956): 77-78; Murdock (1959): 161-67.

[57] A szó a legfontosabb núbiai város, az Asszuántól délre a Nílus mentén fekvő Dongola nevéből képzett arab többes számú alak (a. m. "dongolaiak"). Szudánban ezt a nevet használják az ország széltében-hosszában megtelepedett núbiai nyelvű keresdőcsoportokra. Egyiptomban ugyanilyen értelemben a *barábra* elnevezés használatos. Ld. Trimingham (1949): 7, 9.

[58] Stevenson (1969): 210-11, 223-25.

[59] Stevenson (1984): 29.

muszlim berták ma már teljesen kétnyelvűek: az egész berta népesség beszél arabul és bertául is. Vezető rétegük egy része pedig immár arab identitású, méghozzá bevándorló arab ősökre hivatkozva, tehát genealógiai alapon. Ez a *watáwít* ("denevérek") néven ismert csoport magát a térségbe bevándorolt arab kereskedők és harcosok leszármazottjának tekinti, akik helyi nőket vettek feleségül. Ma a térség néhány nagyobb településén (főleg Gejszánban, Dajm Manszúrban és Orában) jelentős lélekszámú *watáwít* közösségeket találunk, akik arabként határozzák meg magukat. Az asszimilációs folyamat másik végpontján – vagy inkább kezdőpontján – azokat a csekélyebb létszámú népcsoportokat találjuk, amelyeknél még az iszlám vallás elterjedése is csak részleges. Ezeknél természetesen az arabizálódásnak is kevés jelét figyelhetjük meg. Ide sorolható az *ingesszana* nép, bár náluk az iszlám már egyértelműen terjedőben van, s még inkább a közvetlenül Szudán déli határán élő aprócska *uduk* nép, amely ma már többségében inkább keresztény, így a térség más népeitől eltérő útra tért, s az iszlám és az arabizálódás is vélhetőleg sokkal kevésbé fogja érinteni.[60]

Bár rövidebben, de azért tegyünk említést még két térségről, ahol szintén az előzőekben leírtakhoz hasonló asszimilációs folyamatok figyelhetők meg! Az egyik a ma már független lenné vált Dél-Szudán legnyugatibb tartománya, Bahr al-Ghazál, közelebbről annak délnyugati része. Ezt a térséget a 13./19. század végéig rendkívül sok apró népcsoport egyvelege (pejoratív tartalmú arab szóval: *fartít*) lakta. A gyarmatosítást közvetlenül megelőző időkben több okból – rabszolgakereskedelem, helyi háborúk, az arab fokozódó használata kereskedelmi és közvetítő nyelvként – a helyi népesség zöme muszlim lett és elvesztve etnikai kötődését, egyre inkább arabnak tekintette magát.[61] Ma ez Dél-Szudán egyetlen muszlim többségű – és részben arab nyelvű – vidéke. Egy másik hasonló példa Csádban található, méghozzá a központi fekvésű Gera tartomány hegyvidékén. Itt találjuk az úgynevezett *hadzserai* (csádi arabul: "hegylakó") népeket. A helyzet sok szempontból a föntebb taglalt Nuba-hegységre emlékeztet. Akárcsak a *nuba*, a *hadzserai* is gyűjtőfogalom: tizenkilenc kisebb népcsoport (pl. *kenga, szaba, dangaleat, boa,* stb.) együtteséről beszélünk, amelyek között az összekötő kapocs az arab nyelv használata és ma már szinte mindenütt az iszlám vallás. A korábbi animista vallásból ugyan sokfelé megőrződött a *margai* nevű szellemek kultusza, de – ahogy azt később részletesen bemutatom – az ilyesfajta szinkretizmus Afrikában általában könnyedén összeegyeztethető az iszlám hittel.[62]

[60] Részletesebben ld. James (1971); James (1999): 253-64; Ahmad (1999): 433-34; Triulzi (1975): 59-60; Seligman és Seligman (1932): 413-37; Trimingham (1949): 31-32, 85-87, 243. Vö. még Holt (1963): 53-55.
[61] MacMichael (1922): I, 90-91; Trimingham (1949): 103.
[62] Gaddoum (1995): 13-14, 23, 87, 103-104; Vincent (1966): 45-46, 55; Magnant (1992): 21; Buijtenhujs (1992): 135-36; Cuoq (1975): 294.

Néhány általánosan jellemző tényezőt megfigyeletünk az előzőekben leírt asszimlációs folyamatokban. Először is adott egy soknyelvű térség sok-sok apró népcsoporttal és több-kevesebb (általában inkább kevesebb) arab nyelvű bevándorlóval, akik jobbára maguk is régebben arabizálódott afrikaiak leszármazottai. Mind a presztízs-szempontok, mind a gyakorlati megfontolások az arab kultúra és identitás terjedését segítik. Az iszlám presztízse az áttértek szemében nyilvánvalóan magasabb, mint a helyi animista vallásoké. Az arab nagy létszámú és egységes nép, míg a helyi népek aprók és megosztottak. (Figyeljük meg minden egyes esetben a pejoratív tartalmú gyűjtőnevek használatát a helyi népességre!) Az arab nyelvű bevándorló elemek mindig a vezető rétegbe házasodnak be. Az egyetlen lehetséges összekötő nyelv – ráadásul az egyetlen, amelynek régi időkre visszamenő írásbelisége is van – az arab.[63] Nem lehet kérdéses, merre halad az asszimilációs folyamat.

I.5.2. ARAB *PIDGIN*-EK

Az előző részben újra és újra fölmerült az arab nyelv elsődleges szerepe a sokféle etnikum közötti kommunikációban. Láthattuk, hogy a nyelvi asszimiláció Szudán és Csád területén mindmáig folyik, így tulajdonképpen jelen időben figyelhető meg, hogyan jön létre akár bármiféle valóságos arab származás nélkül is az arab identitástudat. Ebben az összefüggésben érdemes kitérni egy roppant érdekes nyelvi jelenségre, a leegyszerűsödött arab nyelvváltozatok létrejöttére.

Az arab nyelvnek természetesen számos, egymástól óriási mértékben különböző nyelvjárása létezik Mauritániától Irakig, Szíriától Jemenig. Ám kizárólag Fekete-Afrikában találunk úgynevezett *pidgin*-arab nyelvváltozatokat, azaz kereskedelmi és interetnikus összekötő nyelvként használatos, végletekig leegyszerűsített arab nyelvet. (Megjegyzendő, hogy a nagy arab hódítások korában valószínűleg a Közel-Keleten és Közép-Ázsiában is létezhettek ilyenek, de ma ezeknek már semmi nyoma.) Fekete-Afrikán belül viszont több ilyen arab *pidgin*-t is használnak. A ma is használatos *pidgin*-arab változatok közé sorolható a dél-szudáni dzsuba-arab nyelvjárás (*arabi dzsuba*; más néven mongalla- vagy bimbasi-arab), az etiópiai kereskedelmi-arab, a csádi *turku* nyelv (az arab *turk*, "török" szóból)[64], a bongori

[63] Különösen igaz ez a nagyobb városokra, ahol az etnikai sokszínűség miatt az összekötő nyelv magától értetődően az arab. Kordofán tartomány központjával, al-Ubajjiddal (a legtöbb magyar térképen: El Obeid) kapcsolatban például ld. al-Dawi (1972): 203. Ld. még Baumann (1987): 24-26 leírását a kétnyelvűségről a teljesen muszlim vallású *miri* nubáknál (még falusi környezetben is).

[64] Ez nem azonos a csádi arabbal, amely számos csádinak az anyanyelve.

arab (egy dél-csádi összekötő nyelv Bongor város vidékén) és a nigériai *pidgin*-arab (*galgalijja*).[65]

Megfelelő körülmények között egyes *pidgin* nyelvek idővel egész csoportok anyanyelvévé válhatnak. Az ilyen nyelvekre, amelyek immár nemcsak különböző etnikumok között, hanem egyazon etnikumon belül is használatosak, a *kreol* szót szokás használni. Az egyetlen jelenkori arab kreol is Fekete-Afrikában található.[66] Ez a Kenyában és Ugandában beszélt *nubi* (szó szerint: "núbiai") nyelv.[67] A nubi nyelv – amely bármely másik arab nyelvjárás beszélői számára gyakorlatilag éppoly érthetetlen, mint az összes arab *pidgin* – eredetileg a Muhammad Alí egyiptomi uralkodó (uralk. 1220-64/1805-48) által létrehozott szudáni hadosztályok nyelve volt. Ez a sereg – az úgynevezett *dzsihádijja* – főleg dél-szudáni eredetű rabszolgákból állt, akik sokféle etnikumból származván sokféle nyelvet beszéltek, s az arab eredetileg közvetítő nyelvként szolgált a körükben. A szudáni Mahdí-fölkelés során ez a hadsereg vereséget szenvedett és a kora 14./késő 19. században vezetőikkel együtt Kelet-Afrikába menekültek. Emin pasát, a dél-szudáni Egyenlítői Tartomány (*Equatoria*) kormányzóját különösen nagy számú rabszolga-katona kísérte Kelet-Afrikába, amikor 1305/1888-ban a Mahdi seregei elől vissza kellett vonulnia. Ezek a katonák elsősorban Ugandában és Kenyában telepedtek le. Ebben a két országban ma is több tízezres *nubi* közösségek élnek; egyes településeken – például az ugandai Bombo városában vagy Nairobi *Kibera* nevű kerületében – ma a nubik adják a népesség többségét. A nubi népcsoportot a buzgó iszlám vallásosság és egyedülálló kreol-arab nyelvük használata teszi egységessé.[68]

A sajátos, leegyszerűsített arab nyelvváltozatok tárgyalása nem lehet teljes bizonyos írott arab szövegek említése nélkül, bár itt a szerzők szándékában aligha állott önálló arab változatok kialakítása. Noha a muszlim írásbeliség nyelve Afrika nagy részén hagyományosan a klasszikus arab volt, egyes afrikai muszlim szerzők egész egyszerűen nem sajátították el elég jól ezt a nyelvet ahhoz, hogy nyelvtanilag és szemanikailag helyesen használják. Az eredmény időnként az arab nyelv és a helyi nyelvek nyelvtannak furcsa keveréke lett – ismétlem, aligha a szerzők szándékának megfelelően. Egyes arab nyelvű művekben csak elszórtan, itt-ott találunk furcsaságokat, illetve a helyi nyelvek nyelvtani hatását. Említhetem a régi Kábu állam arab nyelvű krónikáját a mai Bissau-Guinea egy falujából, amely például

[65] Manfredi (2017): 4-8; Versteegh (1984): 113, 117.
[66] Versteegh (1984): 116.
[67] A szakirodalomban jobbára a bantu nyelv-előképzővel ellátott formát (*kinubi*) találjuk. Mint könyvem elején jeleztem, elvi okokból a nép- és nyelvelnevezéseket előképző nélküli alakban használom.
[68] Erről bővebben is ld. Heine (1982): 11-17; Hurrajz (1408/1988): 32; Manfredi (2017): 5-6. Hasonló (arab anyanyelvű, muszlim, fölszabadított rabszolgák leszármazottaiból álló) közösségeket találunk a Fehér-Nílus mentén Dél-Szudán északi határainál és Wau város környékén; ezek a csoportok *malakijja* néven ismeretesek. Ld. Trimingham (1949): 243.

hosszú *mandinka* nyelvű betétet tartalmaz és helyenként az arab nyelvű részek nyelvezete is roppant furcsa.[69] A kelet-afrikai Comore-szigetek egy fontos krónikáját ugyan egy tanult helyi kádi, Umari bin Abubakari as-Sirazi írta 1282/1865-ben, mégis olyan nyelvezetben íródott, amelyet sok helyen nehéz lenne másként, mint egyfajta *pidgin*-minőségű arabként jellemezni. A szövegben hemzsegnek a bantu szavak – a szerző nyilvánvalóan nem ismerte ezek arab megfelelőit –, a szófűzés erősen eltér az arab nyelvtan szabályaitól, és még sorolhatnánk a furcsaságokat.[70] Ezeknél is sokkal rosszabb arab nyelvtudással íródott például egy észak-ghánai nemzetség, a *Watara* krónikája, amely szinte érthetetlen, ha csupán az arab nyelvtan ismeretében próbáljuk megfejteni a jelentést, s nem vesszük figyelembe a helyi nyelvek hatását.[71] Fekete-Afrika nagyobb része igen távol feküdt az iszlám kultúra hagyományos közel-keleti központjaitól, s ez a távolság igencsak tükröződik bizonyos arab nyelvű írásművek nyelvi minőségében.

I.5.3. Fekete-Afrika arab népessége: törzsek és családfák

Bár a fekete-afrikai arabok nagyobbrészt nem arab származásúak, s inkább kulturálisan és nyelvileg arabizálódott afrikai népességek leszármazottai, mégis érdemes származástudatukat és törzsi hovatartozásukat áttekinteni. Ez az afrikai történelem szempontjából sem közömbös, hiszen a kontinens több részén jelentek meg a történelem folyamán kisebb arab bevándorló csoportok, amelyek aztán jelentős afrikai népességeket asszimiláltak magukhoz. Először általánosságban, röviden tekintem át, milyen arab törzsek és családok jelenléte mutatható ki Afrikában, majd részletesebben is bemutatom egyik-másik fontosabb arab törzs szerpét Fekete-Afrika történelmében. Végezetül a kérdéskör természetéből adódóan szólnom kell majd a teljesen fiktív, minden történelmi alapot nélkülöző arab eredetmondákról és genealógiákról.

Fekete-Afrika történetében az első muszlim bevándorlók az Arab-félszigetről egyértelműen az úgynevezett "első kivándorlás" (*al-hidzsra al-úlá*) keretében Etiópiába érkező csoport tagjai voltak, méghozzá még a muszlim időszámítás kezdete előtt. Az epizód az afrikai iszlám történelemben csekély, ám az afrikai iszlám kultúrában annál fontosabb szerepet játszott és játszik, így alább újra visszatérek majd rá. Ezek a bevándorlók a mekkai

[69] A krónika arab szövegét közli Szombathy, Sebestyén (2007): 6-15 [arab nyelvű rész].
[70] A krónika nyelvéről ld. Rotter szerk. (1976): 12-16.
[71] A műről bővebben ld. Szombathy (2013c).

Kurajs törzsbe, Mohamed próféta törzsébe tartoztak, s rajtuk kívül is sok afrikai muszlim tekinti magát a Kurajs leszármazottjának. Még gyakoribb eset az, amikor – arab vagy más nyelvű – afrikai muszlimok a törzs egyik alcsoportjából, Mohamed családjától származtatják magukat. A Próféta (valódi vagy állítólagos) leszármazottait Fekete-Afrikában általában az arab *saríf* (tsz. *surafá*, *asráf*) szó valamilyen helyi nyelvű formájával nevezik meg. A *saríf* csoportok annyira jeletős szerepet játszottak Afrika – tegyük hozzá: akárcsak más muszlim régiók – kultúrájában és politikájában, hogy mindenképpen részletes tárgyalást érdemelnek. Ugyancsak a Kurajs törzs alcsoportja volt az iszlám történelem első uralkodó dinasztiája, az Omajjád kalifáké (41-132/661-750), illetve az uralmukat megdöntő következő dinasztia, az Abbászida kalifáké (132-656/749-1258 Bagdadban, majd 659-923/1261-1517 Egyiptomban). Ma Afrika-szerte találunk olyan – arab vagy más nyelvű – népességeket, amelyek ezetől a diaszióktól eredeztetik magukat. Külön kell szólnunk néhány híres, az arab törénelemben nagy szerepet játszó arab törzsről, amelyek állítólagos vagy valóságos leszármazottai Fekete-Afrikában is megtalálhatóak: a közép-arábiai Hilál, a Vörös-tenger menti arábiai területekről származó Dzsuhajna és a jemeni Maakil törzsről, illetve a dél-arábiai Hadramaut-völgy és Omán arab népességéről. A téma zárásaként kitérünk az olyan arab eredetmondákra is, amelyek vitathatatlanul fiktíveknek tekinthetők, s híján vannak bármiféle történelmi alapnak, ellenben sokszor érdekes népetimológiák eredményei vagy éppen az írott iszlám magaskultúrából származó kölcsönzések. Ilyenek például az iszlám előtti jemeni hős, Szajf ibn Dzí Jazan személyére visszavezetett genealógiák az afrikai kontinens kellős közepén, de ugyancsak merő fikció a fekete-afrikai omajjád és abbászida eredetmonda is.

Ebből az is jól látszik, hogy az itt fölsorolt kategóriák között természetesen jelentős átfedéseket figyelhetünk meg. Az összes említett törzsre visszavezetett genealógiák többsége fiktívnek tekinthető, azaz a történelmi tények és a fikció között e téren nincs éles határvonal. Egy kis létszámú arab bevándorló csoporthoz akár egész régiók népessége kötheti a saját eredetét, miközben valóságos leszármazottaik száma csekély. Továbbá a Próféta állítólagos leszármazottai az egész arab világban megtalálhatók, így például jelentős az átfedés a hadramauti eredetű bevándorlók és a Prófétától (vagy éppen a Kurajs törzstől) származó elemek között.

A részletesebb áttekintést kezdjük az "első kivándorlás" (*al-hidzsra al-úlá*) epizódjával! Ez a kifejezés a muszlim hagyományban annak a történelmi eseménynek a szokásos megnevezése, amikor a korai muszlim közösség egy kis csoportja az üldöztetés elől kivándorolt Mekkából s áttelepült Etiópiába. Ez 615-ben, az iszlám történelem kezdőpontjának számító kivándorlás (*hidzsra*), azaz Mohamed és követői Medinába való

áttelepülése előtt hét évvel történt, innen a név. A keresztény etiópiai uralkodó (arab elnevezéssel *nadzsási*) jóindulattal fogadta a muszlim menekülteket. Sőt a muszlim hagyomány szerint az etióp uralkodó át is tért az iszlámra, de erre semmilyen történelmi adat nem utal, s nem is tűnik túl ésszerű föltételezésnek. Az akkori etiópiai főváros, Akszúm környékén telepedett le a Kurajs törzsből származó kis muszlim csoport, melynek vezetője a Próféta unokatestvére, Dzsaafar ibn Abí Tálib volt. Ebben a túlnyomórészt keresztények lakta térségben, Tigraj tartományban található ma a muszlim Nedzsas falu, amelynek mecsetje és temetője szent zarándokhelynek számít, ugyanis a helyi hagyomány az "első kivándorlás" résztvevőihez köti ezeket az emlékeket – valószínűleg alaptalanul. Már csak azért is, mert a középkori muszlim források szerint a kivándorló muszlimok zöme később visszatért Arábiába, tehát a rájuk hivatkozó afrikai eredetmondák híján vannak a történelmi alapnak.[72] De az afrikai muszlimok számára mindmáig hivatkozási pont és komoly büszkeség forrása az, hogy Mekkán kívül a világ első muszlim közössége éppen Fekete-Afrikában élt, még a medinai muszlim közösség létrejöttét is évekkel megelőzve. Ez pedig történelmi tény.

Az "első kivándorlás" hagyományánál még sokkal nagyobb jelentőségű az afrikai iszlám kultúrában a Próféta leszármazottainak jelenléte. A Próféta állítólagos vagy valóságos leszármazottai természetesen az egész iszlám világban óriási tiszteletnek örvendenek, ebben a tekintetben Afrika nem kivételes. Abban sem, hogy az ilyen származás a tiszteleten túl nagyon is kézzelfogható előnyökkel is jár. A Próféta leszármazottai sokszor adókönnyítéseket és egyéb jogi előnyöket élveztek, a vezető pozíciókat gyakran ők töltötték be, minden más csoport megtiszteltetésnek tekintette, ha leánygyermekeit feleségül adhatta hozzájuk, sőt bizonyos közösségeknél egyfajta (íratlan) *ius primae noctis*-szerű előjogokat is élveztek. Egyes régiókban és korszakokban pusztán a – valóságos vagy állítólagos – származásuk miatt domináns szerepet játszottak az írástudó vallási elit soraiban, vagy egyenesen monopolizálták az ilyen foglalkozásokat. Vitás ügyek eldöntésénél pedig gyakran őket érték föl közvetítőnek vagy döntőbírónak.[73] Igaz, ezek a megjegyzések nem általánosíthatók Afrika egészére. Zanzibáron például erős volt az ománi ibádita vallási irányzat befolyása, márpedig az ibádita tanok szerint a Próféta leszármazottainak nem jár semmilyen különleges társadalmi előjog. Emiatt Zanzibáron nem övezte a Próféta állítólagos leszármazottait (szuahéli nyelven: *sarifu*) olyan tisztelet, mint például az észak-kenyai, szintén szuahéli nyelvű Lamu szigetén, ahol a falvakban az oda látogató *sarifu* férfiaknak egyfajta formális "átmeneti házasságra" –

[72] Az "első hidzsráról" ld. pl. Abbink (1998): 111; Miran (2005): 180; és arabul pl. al-Dzsabartí (2013): 1:453; asz-Szujútí (é. n.): 142-97.
[73] Ld. pl. Le Guennec-Coppens (1997): 166-67.

voltaképpen alkalmi közösülésre – kínálták föl sokan a lányaikat, abban a reményben, hogy a "feleség" a Prófétától származó gyermeknek adhat életet.[74] A Próféta állítólagos leszármazottainak járó előjogok a modern iszlám fundamentalizmus szemében kifejezetten szálkának számítanak; erről a témáról még szólni fogok alább, az iszlám reformmozgalmak tárgyalásakor.

A szimbolikus és anyagi előnyök miatt nem meglepő, hogy Afrika-szerte számos népcsoport, nemzetség és család igyekezett a Prófétától származtatni magát; mint már jeleztem, az esetek nagy részében ez nemcsak nehezen bizonyítható, hanem egyértelműen nélkülöz minden valóságalapot. Az ilyen családok, nemzetségek közül sok olyan van, amelynek családfáját még saját környezete is gyanúsnak – ha nem egyenesen hamisítottnak – tartja.[75] A középkori nyugat-afrikai Ghánai Birodalom uralkodócsaládja a *szoninke* etnikumból származott, akárcsak alattvalóik nagy része. A dinasztia késői korszakában az uralkodók már muszlimok voltak, s ekkoriban már a Próféta unokájától, Huszajntól – illetve más változatokban annak testvérétől, Haszantól – származtatták magukat.[76] A Csád-tótól délre fekvő késő középkori királyság, Bagirmi uralkodócsaládja hasonló genealógiai hagyományt ápolt, amelybe egészen bizarr helyi elemeket építettek bele. Ezek még fölületes megfigyelő számára is világosan árulkodnak a családfa fiktív jellegéről.[77] A mauritániai muszlim vallási elit (az úgynevezett *zwája* törzsek) nagy része egyértelműen berber eredetű, ám írástudóik ezeknek a törzseknek a származását gyakran a Prófétára vagy legalább a Próféta törzsére, a mekkai *Kurajs*ra vezetik vissza.[78] Ezzel tovább is léphetük az afrikai arab eredetmondák és genealógiák következő gyakori típusához, amely a származást ha nem is Mohamed prófétára, de legalább a törzsére vezeti vissza.

A legfontosabb etiópiai muszlim város, Harar 13./19. századi uralkodói az *oromo* nevű afrikai népcsoportból származtak. Genealógiájuk viszont mást állított: eszerint a dinasztia az iszlám történelem első kalifájától és a Próféta apósától, Abú Bakrtól származik.[79] Abú Bakr pedig a *Kurajs* törzs tagja volt, vagyis ez a hagyomány jó példa az ilyen típusú eredetmondákra. Sokkal gyakoribbak azonban Afrikában az olyan genealógiai hagyományok, amelyek az adott csoport eredetét vagy az Omajjád, vagy az Abbászida kalifákra vezeteik vissza. (Mindkét dinasztia a *Kurajs* törzs ága.) Az omajjád eredet elképzelése sokfelé

[74] Lienhardt (1959): 229. Ironikus módon állandó házastársnak viszont sokan nem szívesen adják oda a leányukat egy *sarifu*nak, attól félve, hogy a férj házastársi vita esetén esetleg majd átkot mond a feleségre és egész családjára, márpedig a Próféta leszármazottainak átka és áldása a helyi hit szerint különösen hatékony.
[75] A szuahéli nép *sarifu* nemzetségeiről ld. pl. Trimingham (1964): 34.
[76] al-Makrízí (2006): 100; és ld. még Mauny (1954): 202, 204-208.
[77] Ehhez ld. Pâques (1967): 186-87.
[78] Ould Hamidoun (1952): 41-44.
[79] Burton (1855): 145-46.

fölbukkan Fekete-Afrikában, ám különösen elterjedt a kontinens északkeleti részén, a mai Szudán, Eritrea és Etiópia területén. A Kék-Nílus mentén a késő középkorban létrejött szudáni *Fundzs* állam uralkodóit például egyes helyi krónikák omajjád származásúnak nevezik. Teljesen világos, hogy ennek az állításnak semmi tényszerű alapja nincsen: a dinasztia a történelmi adatok szerint az etiópiai-szudáni határvidék valamelyik kisebb népcsoportjából vagy a dél-szudáni *silluk* népből származott. Aligha véletlen, hogy a szudáni hagyományban a Fundzs állam egyik szokásos megnevezése a "Fekete Szultánság" (*asz-szaltana az-zarká*) volt.[80] Ebben a térségben egyébként nemcsak uralkodócsaládok vagy írástudó elitcsoportok között bukkan föl az omajjád származás tudata. Az Eritrea északnyugati, Szudánnal határos részén él a *tigre* nevű népcsoport. *Márja* nevű alcsoportjuk, egy nagyrészt nomád népesség teljes egészében az Omajjád dinasztiától származtatja magát.[81] Mint az ilyen hagyományok nagy része, természetesen ez az eredetmonda is nélkülöz minden történelmi alapot. Szomszédaikhoz hasonlóan a márják is egyértelműen egy kusita nyelvű alapnépességtől származnak, ráadásul az utóbbi időkig az etiópiai monofizita kereszténységet követték és csak az elmúlt évszázad során tértek át az iszlámra.

Egy ideig még ebben a térségben maradva, még szélesebb körben elterjedt eredetmondának találjuk az Omajjádok után következő dinasztára, az Abbászidákra visszavezetett genealógiákat. Olyannyira elterjedtnek, hogy a Nílus-völgy arab és núbiai nyelvű szudáni népességének zöme ilyen eredetűnek tekinti magát. Itt egy kis kitérőt kell tennünk, hogy föltegyük a kérdést: egyáltalán honnan vették ezeket a genealógiákat olyan emberek, akiknek jelentős része egyszerű, jobbára írástudatlan falusi földműves volt? Ami az abbászida genealógiákat illeti – és egyébként a legtöbb más genealógiai hagyományt is ebben a térségben –, azok szinte kivétel nélkül egyetlen forrásra vezethetők vissza. Pontosabban egyetlen személyre, akiről sajnos igen keveset tudunk a genealógiák megalkotásában játszott szerepén túl – valójában még a nevét sem. A szudáni történelmi források említik, hogy egy Egyiptom felől érkezett idegen, bizonyos al-Imám asz-Szamarkandí ("a szamarkandi imám") volt az, aki egy helyi uralkodó megbízásából elkészítette a szudáni arab (és nem arab) népesség genealógiai áttekintését. Az uralkodó az imént említett Fundzs állam szultánja, Amára Dúnkasz volt, s a neve alapján közép-ázsiai származású idegennel 923/1517-ben íratta meg átfogó genealógiai művét. Azért akkor, mert ebben az évben az Egyiptomot meghódító Szelim török szultán Szudán felé akart továbbterjeszkedni. Az elkészült genealógia azt volt

[80] Holt (1963): 43-53; Holt (1981): 267. Az elnevezés a klasszikus arabban szó szerint "kék" szultánságot jelent. A szudáni arab nyelvjárásban viszont a szurokfekete bőrszínt jelölik az arab *azrag* (eredetileg: "kék") melléknévvel. A többes számú alak (*zurug*) nagyjából annyit jelent: "négerek".
[81] Ld. pl. Khajr (1418/1997).

hivatott bizonyítani, hogy a szudáni uralkodó arab, sőt abbászida származású, tehát legitim vezető és helytelen volna megtámadni. A könyv egy példányát Amára Dúnkasz egy levél kíséretében elküldte Egyiptomba, s Szelim valóban elállt Szudánt illető hódító terveitől. A ma már elveszett mű volt gyakorlatilag az *egyetlen* alapja az azóta szó szerint százával íródott szudáni helyi – családi, törzsi – genealógiáknak (*niszba*)![82] Az abbászida származás hagyományát szintén erre, egy uralkodói megrendelésre íródott, ráadásul távolról érkezett jövevény tollából született irományra lehet visszavezetni. A valóságalapja ennek megfelelően minimális, amit néhány árulkodó nyelvi tény is mutat. A szudáni "abbászida" törzsek jelentős részének neve az arab *dzs-m-'* ("összegyűjteni, gyülekezni") tőből képzett szó: *Dzsamúijja, Dzsawámaa, Dzsimaa, Dzsimi, Dzsimiáb*. Ezekben az esetekben kétség sem férhet hozzá, hogy a szóban forgó törzsek eredetileg különböző nílusi-szaharai nyelveket – többek között a núbiai nyelvet – beszélő népek leszármazottai, akik idővel elvesztették eredeti etnikai identitásukat és átvették az arab nyelvet. Más beszédes nevek is szép számmal bukkannak föl a szudáni genealógiák és eredetmondák régebbi rétegeiben, hogy tanúskodjanak a fiktív arab eredet tényéről. Ilyen például három testvér, Szamra, Szumajra és Muszmár neve: ezeket a neveket nyilvánvalóan az arab *aszmar* ("barna", s ebből: "sötét bőrű") melléknév tövéből képezték. Szintén idevágó példa lehet Ibráhím Dzsaal személye, aki a szudáni "abbászida" arab törzsek jelentős része – az úgynevezett *Dzsaalijjín* törzsek – ősének számít. A Dzsaal név egyes magyarázatok szerint sok-sok törzs "összefogásából" (szó szerint "létrehozásából", *dzsaala*) ered, míg más verziók szerint abból, hogy az ősük bőrszíne olyan fekete volt, mint egy szkarabeusz (*dzsual*). A precíznek tűnő arab genealógiák ellenére egyértelmű, hogy ezeknek a csoportoknak az ősei között legföljebb minimális számban lehettek arabok.[83] És ott van még a krónikákban szereplő Abdalláh Dzsammá történelmi figurája, aki az arab bevándorlás korában állítólag a szudáni arab törzsek legfőbb vezetője lett volna. Ő valójában eléggé homályos szerepet játszó történelmi személyiség, s még az is erősen vitatott kérdés, mikor élhetett. De annyi biztosan megállapítható, hogy nemzetsége, az *Abdalláb* neve jellegzetesen núbiai – tehát nem arab! – szóalak, a Dzsammá ("Összegyűjtő") nevet pedig a szudáni hagyomány szerint is azért kapta, mert a legkülönbözőbb törzsi elemeket egyesítette az uralma alatt.[84] Hogy pontosan milyen törzsi elemeket, azt persze nem tudhatjuk, de igen valószínű, hogy leginkább a ma *dzsaalijjín* néven ismert törzseket. Tegyük még hozzá, hogy ugyanezt a korszakot a szudáni hagyományban a *gímán* ("népek") korszakaként ismerik,

[82] MacMichael (1922): II, 6-7. Amára Dúnkaszról bővebben ld. Sibajka (1965): 51-55.
[83] Ld. pl. Trimingham (1949): 16-17; Holt (1961): 8; Holt (1981): 266; MacMichael (1912): 76-77; MacMichael (1922): I, 197-203, 221-30, 235-36.
[84] Sibajka (1965): 58.

utalva arra, hogy az addig ismert etnikai-törzsi viszonyok a politikai fölfordulás és a háborúk nyomán teljesen átalakultak.

De ha a szudáni (és csádi) arabok abbászida eredete fikció, akkor mégis milyen népelemek hatását tükrözi az arab nyelv használata és a széleskörűen meggyökeresedett arab identitástudat? Az arab nyelv és az arab kultúra elterjedtsége miatt nyilvánvaló, hogy valamilyen mértékű arab bevándorlásra valóban sor került ebben a térségben, még ha az embertani jellemzők alapján egyértelműnek tűnik is, hogy ez kevéssé tömeges lehetett. Nos, a külső – arab nyelvű – történelmi források több bevándorlási hullámról is beszámolnak a Nílus mentén déli irányba. Az első ilyen az volt, amikor az Asszuántól délkeletre fekvő Wádí al-Allákí völgybe a középkor folyamán több száz éven át szivárogtak be bizonyos arab népelemek, mindenekelőtt a *Rabía* törzs tagjai, illetve kisebb számban a *Dzsuhajna* és a *Szaad al-Asíra* törzsek egyes elemei. Ezek a völgyben található – és az ókor óta ismert – arany- és egyéb fémbányák kiaknázása céljából érkeztek ide, amelyek aztán a 8./14. századra kimerültek.[85] A núbiaiakkal és bedzsákkal való erőteljes keveredés ellenére ezen a területen máig megmaradt az erős arab hatás. A térség népessége alapvetően núbiai nyelvű és afrikai, ám ezek két fő csoportja, a *fadidzsa* és a *kunúz* között fönnmaradt egy ma már szintén núbiai kultúrájú és külsejű, de arab nyelvű enklávé. A földrajzi nevek is tükrözik ezt a hatást: a Wádí al-Allákí másik elnevezése *Wádí l-Arab* ("az arabok völgye").[86]

Az arab bevándorlás igazán jelentős hulláma azonban csak a középkor végén érte el Szudánt és Csádot. Ebben az időszakban az Arábia nyugati tengerpartján, Mekkától északnyugatra élő *Dzsuhajna* törzs egyes nomád csoportjai értek el az egyiptomi Nílus-völgyön keresztül a szudáni szavannaövezetbe, ahol aztán nyugatra fordulva vándoroltak tovább a Csád-tó irányába. A helyi népességgel erősen elkeveredve sokat átvettek azok kultúrájából is – legfőképpen a szarvasmarhatartást –, de nyelvileg és kulturálisan nem ők asszimilálódtak a jóval nagyobb helyi népességhez, hanem fordítva. Kétszáz évvel később egyes nyugati Dzsuhajna törzsek a Csád-tó vidékéről visszavándoroltak a keletebbi területekre, a mai Szudánba. A szudáni és csádi nomád arab törzsek alapvetően a Dzsuhajna törzsbeli bevándorlók és az afrikai helyi népesség leszármazottai, s ma teljesen negroid jellegűek. Ilyen törzsek például: a dárfúri *Rizajgát*, *Taájisa*, *Mahámíd*, *Habbánijja*, a kordofáni *Humr*, a Csádban és Szudánban is nomadizáló hatalmas *Misszírijja*, a csádi

[85] Erről ld. pl. al-Jakúbí (1892): 334-335; Kubbel, Matvejev (1965): 37-40; Sibajka (1965): 30-31; Hasan (1967): 22-24; Hjort af Ornäs, Dahl (1991): 22-23.
[86] Kamál, Lutfí és Nadzsm ad-Dín (1960): 85.

Szalámát, a nigériai és kameruni úgynevezett *suwa* arabok törzsei, és még számtalan egyéb törzs.[87]

Inkább érdekességként említjük meg az arab bevándorlás utolsó – kicsiny – hullámát, amely Szudánba hozta az ország egyetlen igazi "arab" – tehát valóban nagyrészt arab származású és nem afrikai jellegű – törzsét. Ez a viszonylag kis létszámú nomád *Rasájda* törzs, amely a Nílustól keletre eső sivatagban él s alkot arab szigetet a nem arab nyelvű *bedzsa* népesség tengerében. A Rasájda törzs elődei csak 1262/1846-ban vándoroltak ki Arábia középső területeiről az afrikai kontinensre. Bizonyos mértékű keveredés a helyi fekete lakossággal már náluk is előfordul, de a törzs nagy része ma is az Arab-félsziget lakóira emlékeztet és arab nyelvjárásuk is az Arábiában beszélt dialektusokra hasonlít, így erősen eltér a szudáni arab nyelvjárásoktól.[88] Ez a néhány tízezres törzs Fekete-Afrika szinte egyetlen tisztán – vagy majdnem tisztán – arab származású népessége.

A Szahara nyugati része, a mai Mauritánia területe a másik olyan vidék Fekete-Afrikában – vagy inkább a szegélyén –, ahol történelmi tényként kezelhetjük az arab bevándorlás hagyományát. Az itt élő lakosság nagyobb része ugyan nem arab, hanem fekete-afrikai és berber eredetű, de egyes arab törzsek bevándorlása a területre a középkor utolsó századaiban jól dokumentálható folyamat az arab források tükrében. Mauritánia arab törzsei Ibn Khaldún (megh. 808/1406) észak-afrikai arab gondolkodó és történész leírása szerint egy hatalmas jemeni törzs, a *Maakil* leszármazottai. Más észak-afrikai szerzők ugyanakkor vitatják a Maakil jemeni eredetét és inkább a Próféta unokatestvérétől, Dzsaafar ibn Abí Tálibtól származtatják a törzset. A tanulság annyi, hogy ez esetben is bizonytalan a származás kérdése, miközben a késő középkori arab beáramlás ténye a Nyugati-Szaharába aligha lehet kérdéses.[89] A térség legfontosabb arab törzsszövetsége, a Maakil egyik alcsoportja mindenesetre jellegzetes jemeni törzsnevet visel: *Dwí Hasszán* (klasszikus arabul: *Banú Hasszán*); a nyugat-szaharai arab nyelvjárás róluk kapta a *hasszánijja* nevet. Ez a törzs igen heterogén elemek együttese; egyes altörzseikről (például az *Idau-Ais* vagy a *Masdúf* törzsről) egyértelműen tudható, hogy nem is arab eredetűek. Valójában ha egy csoport Mauritánia területén az ő jellegzetes életmódjukat éli, azt előbb-utóbb ebbe a törzsbe tartozónak is fogják tekinteni. Más szóval, identitástudatuk alapját legalább annyira az azonos életmód, mint a közös származás és genealógia biztosítja. Milyen életmódról beszélünk? Összetevői: a

[87] A szudáni és csádi *Dzsuhajna* altörzsek összefoglaló genealógiai táblázatát ld. itt: Thomas (1959): 142; MacMichael (1922): I, 302-303; és vö. MacMichael (1922): I, 237 skk.; Holt (1961): 8-9. A késő középkorban Szudánba betelepedett beduin arab elemekről részletesebben ld. Hasan (1967): 27-31.
[88] Young (2002): 27-31; Trimingham (1949): 25.
[89] Ould Hamidoun (1952): 39.

fegyveres harc és a harciasság, az agresszív föllépés minden kihívással szemben, a tisztán nomád életmód, a tevetartás, a leigázott vazallusoktól (az oázisok földműveseitől) adó vagy védelmi pénz (*ghráma*) beszedése.[90] Érdekes jelenség, hogy ebben a régióban az "arab" (*arabí*) elnevezést ez a törzs monopolizálja, vagyis egyértelmű az arab identitás és az életmód szoros összekapcsolódása. Az "arab" szó itt tulajdonképpen a *Hasszán* törzsnév szinonímája, és tartalma nagyjából így foglalható össze: "harcias, fegyverforgató sivatagi tevés nomád." A definícióban sem etnikai, sem nyelvi, sem genealógiai szempont nem tűnik föl.[91]

A *Maakil* törzsek megjelenését Észak-Afrikában kétszáz évvel előzte meg egy másik arab törzs, a *Hilál* bevándorlása a térségbe. Ez jól ismert történelmi tény a Maghreb történetében, s itt nem szükséges vele hosszabban foglalkoznunk, csupán egyetlen szempontból. Ami Fekete-Afrika történetét illeti, a Hilál törzs emlegetése már visszavisz a legendák és a genealógiai fikciók terepére. Az észak-afrikai arab folklór híres alkotóeleme a Hilál törzs nyugatra vándorlásáról (*Taghríbat Baní Hilál*) és a törzs vezére, Abú Zajd al-Hilálí hőstetteiről szóló legendakör, illetve egyfajta (gyakran zenekísérettel előadott) népi eposz, a *Szírat Baní Hilál*. Ennek egyes verziói Fekete-Afrikában – közelebbről Szudánban, Csádban s Nigériában – is fölbukkannak, s velük együtt meg-megjelenik a Hilál törzstől való leszármazás gondolata is. A Hilál törzs Észak-Afrikában vándorolt a középkor utolsó századaiban Líbiától Marokkó felé, a népi eposz pedig egyértelműen Egyiptomból vándorolt délre a Nílus mentén a középkor legvégén, az újkor elején. Magyarán: Fekete-Afrikában pusztán az arab folklór hatását tükrözi ez a hagyomány, s nem többet. Érdekes, hogy míg a népeposz egyiptomi változatában kiemelt téma a főhős, Abú Zajd al-Hilálí fekete bőrszíne, a fekete-afrikai verziókban ez a motívum eltűnt. Például a nigériai Bornu tartományban élő *suwa* arabok ezt egyszerűen magától értetődőnek tekintik, hiszen maguk is mind fekete bőrűek. Itt Abú Zajd egyszerűen csak "arab" – és persze, mint errefelé minden arab, fekete.[92] Hogy a Hilál törzs bizonyos töredékei nem nyugat felé vándoroltak volna, hanem a 8./14. század vége táján a Nílus-völgyben dél felé szivároghattak egészen a mai Szudánig, az érdekes, de bizonyíthatatlan hipotézis, s valószínűleg semmi alapja. Mindenesetre Kordofán és Dárfúr tartományokban, sőt Nigériában is egyes arab és nem arab nyelvű népelemek a Hilál törzsből származtatják magukat. Ilyen genealógiája volt például Szudán nyugati részén a *fúr* nép uralkodócsaládjának és az arab nyelvű *Zajájda* törzsnek. A Nílus-menti szudáni területek

[90] Ould Hamidoun (1952): 38, 45-46.
[91] Tauzin (1989): 75. Hasonló értelemben használják az "arab" szót Szudán keleti részén – akár olyan tevetartó nomádokra is, akik nem is arab nyelvűek. L. Hjort af Ornäs, Dahl (1991): 28 [1. lj.].
[92] Connelly (1986): 195. Abú Zajdról szóló néphagyományokat ad közre (*suwa* nyelvjárásban és angol fordítással) Patterson (1930). A *suwa* arabok történetéről és különböző törzseiről ld. Temple (1922): 22-25; Meek (1925): I, 84-85.

folklórjában azonban ilyen eredetmondákat nem találunk, itt csak az Egyiptomból átvett Hilál-eposz különböző változataival és ezekhez lazán kapcsolódó helyi hagyományokkal találkozhatunk.[93]

I.5.4. FIKTÍV ARAB GENEALÓGIÁK: NÉHÁNY JELLEGZETESSÉG

A nyilvánvalóan fiktív arab eredetmondák legszembetűnőbb jellemzője az, hogy mindig magas státuszú ősökhöz kapcsolódnak. Ez aligha meglepő, ha figyelembe vesszük, hogy az ilyen eredetmondák elsődleges célja pontosan az adott csoport presztízsének növelése vagy hangsúlyozása. Erre a célra egy szinte ismeretlen ősfigura nyilván kevésbé alkalmas, mint mondjuk egy vallási vezető, egy kalifa vagy egy híres hadvezér. Föntebb már szó volt a Prófétától vagy a Kurajs törzs különböző csoportjaitól eredeztetett genealógiákról, most csak néhány további megjegyzést kívánok tenni a témához.

Szomália – már amennyiben létező, működő országnak tekinthető – ma az Arab Liga tagállama. Kivétel nélkül valamennyi szomáli törzs nagy tiszteletnek örvendő arab ősöktől vezeti le a származását. Akkor hát arabok – vagy legalább arab eredetűek – a szomálik? Természetesen nem, ami nyilvánvaló bárki számára, aki látott már szomáli embereket. A fiktív arab eredet klasszikus példájával állunk szemben, hiszen a szomálik jellegzetes fekete-afrikai nép és nyelvük is tipikus afrikai (közelebbről: kusita) nyelv. De ennek ellenére nem vehetjük félvállról a szomálik arab ősökre visszavezetett genealógiáit, ugyanis számukra ezek valami nagyon fontosat szimbolizálnak: az iszlám központi helyét a szomáli kultúrában. Mint a szomáli társadalom talán legjelentősebb nyugati kutatója, I. M. Lewis egyik írásában megjegyzi, az arab eredettudat itt semmi többet nem jelez, mint "a szomáliknak az iszlámhoz való szenvedélyes kötődését."[94] A híres arab személyiségekre visszavezetett genealógiák kialakítása annál is könnyebb volt ebben a társadalmi-kulturális környezetben, mert a

[93] Berque (1972): 106; Patterson (1930): 13-14; MacMichael (1912): 58-59, 231-34; MacMichael (1922): I, 91-92.

[94] Lewis (1960): 214; és vö. még Lewis (1966): 35-36. A szomálik és a velük rokon egyéb kusita nyelvű népek őstörténetéről különböző elméletek léteznek, de az nem kérdéses, hogy nem arab eredetűek. Az is nyilvánvaló, hogy tipikus fekete-afrikai jellegű, a kusita nyelvek keleti ágába tartozó nyelveket beszélő népességekről van szó, ám az vitatott kérdés, hogy melyik nép pontosan milyen irányú vándorlásokat folytatott a korai története során. A szomálik őshazáját az egyik elmélet a mai Dzsibuti és Észak-Szomália vidékére teszi, míg egy másik elmélet szerint Etiópia déli részéről rajzottak ki. Részletesebben ld. pl. Turton (1975): 520-21; Lewis (1966): 33-43.

patrilineáris törzsi genealógiák (*abtirszínyo*) a szomálik társadalmában eleve, az arab és iszlám hatásoktól függetlenül is fontos szerepet játszottak.[95]

A teljes mértékben fiktív arab genealógiák egy másik jellegzetes afrikai példája az úgynevezett himjarita származás hagyománya. Ennek a hagyománynak szerencsés módon a kialakulását és vándorlását is nyomon követhetjük a történeti forrásokban és a folklórban. A himjariták Jemen magasföldjeinek ókori uralkodói voltak, akiknek természetesen nem sok közük van Afrikához, különösen annak nyugati részéhez. Ám már a középkori forrásokban föltűnik az a hagyomány, hogy a Szahara nyugati felének berber nyelvű törzsei – főleg a Lamtúna törzs – a jemeni Himjar törzstől származik. Ez jól láthatóan az írástudók által kieszelt eredetmonda, ám idővel amolyan *gesunkenes Kulturgut* módjára kialakult a népi változata is. Minden jel szerint már az Almoravidák (453-541/1061-1147) korában is ismert volt a Szahara nyugati részén. Az Almoravida dinasztia alapítója, Júszuf ibn Tásfín például már jemeni származásúnak mondta magát, noha közismert volt, hogy szinte egyáltalán nem tud arabul.[96] Az észak-afrikai és szaharai berberek jemeni eredetmondái idővel a Szaharától délre élő fekete népességhez is eljutottak, majd széleskörűen elterjedtek ebben a régióban is. Ésszerű föltételezésnek tűnik, hogy eleinte itt is az elit körében élhettek ilyen mondák, de később itt is leszűrődtek a társadalom alsóbb szintjeire is. A *Táríkh asz-szúdán* című késő középkori timbuktui krónika említi a *szonghai* nép eredetmondáját, amely egy bizonyos Za Aliamenre vezeti vissza a szonghaik származását. A nevet a hagyomány az arab *dzsá min al-Jaman* ("Jemenből jött") kifejezésből származtatja, a népetimológia pompázatos példáját nyújtva.[97]

Egyes afrikai csoportok arab eredetmondái annyira átlátszó koholmányok, hogy a Közel-Keleten egy percig sem vették volna komolyan őket. Ám ne feledjük, hogy Fekete-Afrika nagy része igen távol esik a Közel-Kelet központi területeitől, a középkori iszlám világ központjától! Ami az arab világban nevetséges koholmánynak tűnt volna, az a középkori Fekete-Afrikában még tiszteletreméltó arab genealógia lehetett. Könyvem II. fejezetében, ahol az iszlám magaskultúra afrikai folklórra gyakorolt hatásáról lesz szó, bemutatok egy iszlám előtti jemeni hősre, Szajf ibn Dzí Jazanra visszavezetett nigériai uralkodói genealógiát és erősen szkeptikus fogadtatását a korabeli Egyiptomban. Nem kevésbé nyilvánvaló koholmányok egyes szudáni arab genealógiák, amelyekben a helyi arab törzsek rokonaiként

[95] Lewis (1955): 582-83; Lewis (1999): 128.
[96] Norris (1972): 28, 35-37. A himjaritákkal kapcsolatos korai arab források éppenséggel a berberek ellenségeként és legyőzőjeként mutatják be Himjart, a törzs mitikus ősét, és kifejezetten tagadják, hogy a berberek arab származásúak lennének. Ld. pl. Ibn Hisám (1989): 61-62, 421-22.
[97] A legendáról bővebben ld. Norris (1972): 125-26; Meek (1925): I, 77.

jelennek meg egyes dél-szudáni, nem muszlim népcsoportok ősei is. Például egyetlen genealógián belül ott találjuk a főbb arab törzsek mellett a *sillu*kokat, a *dinká*kat és az *ingesszaná*kat is (az utóbbiakat saját nevükön: *gamk*).[98] Az ironikus az, hogy a szudáni arabok ősei valóban ezekkel a népcsoportokkal álltak rokonságban, ám ennek semmi köze nem volt az arab genealógiai hagyományhoz. A dél-szudáni népekkel nyelvileg és etnikailag rokon eritreai népcsoport, a *nara* (más néven *baria*) ma teljesen iszlám vallású, s az elmúlt század folyamán az arab eredettudat is egyre jobban elterjedt közöttük, ám az ezt alátámasztó genealógiai hagyomány még igen kezdetleges. Az arab eredetet alátámasztó fő érv egyelőre az, hogy gyakoriak a vegyes házasságok a *Baní Ámir* nevű törzzsel. Az utóbbi azonban maga sem arab származású: az arab hangzású törzsnév ellenére egy kusita nyelvet beszélő, tipikus fekete-afrikai népcsoport.[99]

I.6. KÉPLÉKENY ETNIKAI KÖTŐDÉSEK: A SZUAHÉLIK

I.6.1. MIT JELENT AZ, HOGY "SZUAHÉLI"?

Mint az eddigiekből is látható, az etnikai kötődés a legkevésbé sem magától értetődő kérdés Afrika területén. Afrikában nem kevés nehezen definiálható, változó tartalmú etnikai identitást találunk. Ezek közül is különösen bonyolult képet mutat a szuahélinek nevezett népesség etnikai identitása, amely a szakirodalomban – és az érintettek között – legalább egy évszázada viták tárgya. A következőkben ezt tekintjük át mint a képlékeny etnikai identitás iskolapéldáját.

A nyelvi helyzet egyáltalán nem teszi indokolttá a kérdéskör bonyolultságát. A szuahélinek nevezett kelet-afrikai népesség egyértelműen egyazon nyelv különböző nyelvjárásait beszéli, amely – ez ugyancsak nem lehet vita tárgya – az úgynevezett bantu nyelvek (a niger-kongói nyelvcsalád egyik ága) tipikus képviselője. A szuahéli népesség évszázadok óta muszlim, tehát a vallási helyzet is teljesen egységes. Végezetül földrajzilag is világosan körülhatárolható a szuahélik lakta terület: Kelet-Afrika bantu nyelvű tengerparti sávja és a partvidék mentén található szigetek, nagyjából Szomália déli részétől Mozambik középső részéig. Maga a népnév is erre utal, hiszen a *szwahili* szó az arab *szawáhil* torzult

[98] MacMichael (1922): II, 27.
[99] Khajr (1418/1997).

formája, amely annyit jelent: "tengerpartok".[100] A szuahéli népcsoportot tehát nem is lenne oly nehéz pontosan definiálni, nagyjából így: "a kelet-afrikai partvidéki sávban élő, egyazon bantu nyelv változatait beszélő, sok száz éve muszlim népesség." S mégis.

A bonyolultság egyik fő forrása az, hogy a szuahélik évszázadokon át – s mindmáig – rengeteg egyéb etnikumot olvasztottak be maguk közé. Tipikus példái hát a korábban már tárgyalt, erős asszimilációs erejű és ezért folyton gyarapodó afrikai népeknek. További fontos tényező a rabszolgakereskedelemben játszott szerepük a 12-13./18-19. század folyamán, amelynek eredményeképp szintén sok-sok idegen elem olvadt be soraikba. Ehhez jön a föntebb ugyancsak részletesen tárgyalt arab identitás és az arab genealógiák szerepe, amelyek Kelet-Afrikában is fontos státusszimbólumnak számítanak. S végül említsük meg azt is, hogy bizonyos vidékeken a szuahélik szomszédságában nem muszlim népességek élnek, ami némely esetekben a vallási és etnikai identitás összebogozódásához vezet – erről szintén szóltam már korábban. Mindezek a tényezők együtt hihetetlenül bonyolulttá teszik a szuahéi identitás kérdését.

Az első figyelemreméltó jelenség az, hogy a "szuahéli" elnevezést maguk az érintettek gyakran elutasítják és helyette inkább más etnikai címkéket aggatnak magukra. Ezek a címkék lehetnek egyfelől a különféle szuahéli nyelvű alcsoportok saját elnevezései (pl. a kenyai *badzsuni* vagy a tanzániai *tumbatu* csoport neve), másfelől a föntebb már részletesen tárgyalt címke: "arab" (szuahéli többesszámú alakban: *waarabu*). A "szuahéli" elnevezés elutasításának oka az, hogy az eredetileg csupán földrajzi elnevezésként működő szó ("a partvidéken lakók") idővel társadalmi osztályra utaló tartalommal is telítődött. Méghozzá alacsony presztízsű társadalmi osztályra, hiszen a magasabb státuszú rétegek körében elterjedt a – jobbára teljesen fiktív – arab családfák divatja. Akinek nincs ilyen elegáns családfája: az a szuahéli. A szó emiatt körülbelül azt a jelentést vette föl: "alacsony státuszú, régi családfával nem rendelkező közember". S persze ki az, aki szívesen írná le magát ilyen módon – ezért hát a "szuahéli" lassan kiment a divatból mint identitást jelző etnikai címke.[101] Egy kutató a következőképpen írja le a szó társadalmi megítélését:

[100] Az arab szóalak többesszámú, az egyesszámú alak *száhil*, amely pedig az ún. Száhel-övezet (ti. "[a Szahara] partvidéke") nevében bukkan föl. Egy Mozambik északi részén élő szuahéli csoport a "tengerpart" bantu eredetű megfelelőjéből (*pwani*) képzi a saját nevét (*mwani*).

[101] Érdekes, hogy egy még nyilvánvalóbban pejoratív eredetű népnevet, a zanzibári *hadimu* népcsoport nevét – amely az arab *khádim* (szolga) szó származéka – az érintettek gond nélkül alkalmazták magukra, egyszerű etnikai elnevezésnek tekintve. Ennek oka talán az lehetett, hogy a népetimológia másként magyarázta a nevet, az *ahadi* (ígéret) szóra és így a sziget uralkodócsaládjaival kötött szerződésekre visszavezetve azt. Megjegyzendő, hogy a hadimu népcsoport mindig is szabad státuszú volt, azaz a szolgaság sohasem volt része történelmi tapasztalataiknak. Ld. Ingrams (1967): 30-31.

A ["szuahéli"] szó azok számára, akik a szuahéli kultúrkörben élik életüket, egy sor olyan negatív értéktartalmatú tulajdonságot hordoz, mint például a rabszolgákra visszavezethető származás, az előkelő családfa hiánya, alantas foglalkozás és általában véve egyfajta "faragatlan", civilizálatlan viselkedés és életszemlélet. Ugyanakkor sok olyan ember, aki nagymértékben megfelel ennek a leírásnak, manapság arab származásúnak mondja magát – még ha minden alap nélkül is.[102]

A szöveg a rabszolgáktól való leszármazást is említi, ennek fényében különösen ironikus, hogy az igazán előkelő hangzású arab családnevek gyakorta éppen a rabszolgák leszármazottai között a legelterjedtebbek. Ennek oka olyasvalami, aminek párhuzamait az Egyesült Államok fekete népességénél is megfigyelhetjük. A rabszolgák sokszor uruk családnevét örökölték, különösen olyan gyermekek esetében, akiket az arisztokrata tulajdonos nemzett egy rabszolganőnek (*szuria*); ilyen esetekben egyébként az iszlám jogrendszer előírásai szerint maga az anya is magasabb jogi státuszba – az úgynevezett *umm walad,* "fiúgyermek anyja" státuszába – került. Mivel a rabszolgatartó arisztokrata réteg körében divatos volt a jól csengő, előkelő arab családnevek használata, ezeket a leírt módon rengeteg rabszolga-ivadék is örökölte.[103]

I.6.2. *WAARABU*: AZ ARAB SZÁRMAZÁS DIVATJA

A kulturális arabizálódás és az arab származást hangsúlyozó családnevek divatja csak a 13./19. század végén, az ománi származású zanzibári uralkodócsalád uralma idején vált igazán általánossá. A legfőbb ok az akkoriban a hatalmat kezében tartó ománi arab uralkodóréteg presztízse volt. Ebben a korszakban jelent meg a szuahéli nyelvben a "civilizáció" fogalmára a ma is használatos *usztaarabu* szó, melynek szó szerinti jelentése "arabizálódás", "arabság". Előzőleg a civilizációra inkább a bantu eredetű *uungwana* ("kifinomult, úrias viselkedés", "előkelő életmód") vagy az arab eredetű *utamaduni* (szó

[102] Prins 1961: 11. A kérdésről továbbiakat ld. még Kindy (1972): 46; Eastman (1994a): 84; Berg (1968): 36; Arens (1975): 426-29, 432-33; Willis (1993): 108, 111. (Mint Willis megjegyzi, sokat elárul a "szuahéli" értéktartalmáról, hogy az előkelő réteg férfiainak kitartott prostituáltakkal folytatott viszonyait a *ndoa ja kiszwahili*, "szuahéli házasság" kifejezéssel illették.) A szó minden jel szerint nem régen nyerte el pejoratív mellékzöngéit. Henry Morton Stanley a 19. század második felében a szuahéli szót halászattal foglalkozó, meglehetős jómódban élő zanzibári afrikaiakra alkalmazza; ld. Stanley (1883): 1:16. Igaz, egy tréfás szuahéli népetimológia régebben a népnevet a *szawa hila* ("csupa trükközés") kifejezésből vezette le, de ezt senki nem vette komolyan. Ld. Blok (1948): 138.

[103] Le Guennec-Coppens (1979): 96.

szerint: "városiasság", tehát a latin eredetű "civilizáció" legpontosabb megfelelője) szót használták.[104]

A gyarmati közigazgatás – nem szándékosan ugyan, de – esetenként hozzájárult e folyamat kiteljesedéséhez. A kenyai tengerparton például a helyi közigazgatást ománi arab származású kormányzókra bízták, s a brit gyarmati rendszer jogi szempontból is előnyös helyzetet adott a nem afrikainak tekintett elemeknek. Különösen tragikomikus például, hogy a brit közigazgatás a második világháborús élelemhiány és jegyrendszer idején csak "arabok" számára biztosított rizsre beváltható jegyeket – noha a szuahélik alapélelmiszere szintén a rizs –, így a szuahélik tömegesen vetették magukat nyilvántartásba arabokként, hogy hozzájuthassanak konyhájuk legalapvetőbb hozzávalójához. Mindez egyrészt ellenségességet szított a szuahélik és a privilegizált helyzetű, csekély létszámú ománi arab elit között, másrészt tömeges jelenséggé tette azt, hogy egész szuahéli csoportok (családok, nemzetségek, törzsek) vettek föl arab család- és törzsneveket.[105] Az utóbbi folyamat a kenyai-szomáliai határvidék bantu nyelvű, úgynevezett *badzsuni* népességénél például az 1920-as évektől kezdődően zajlott. A badzsunik arab identitását az egyéb kelet-afrikai "arab" csoportok máig sem ismerik el – nem véletlenül, hiszen túl élénken él még az emléke a kornak, amikor csupán egyszerű "afrikaiak" voltak.[106]

Az újonnan fölvett arab törzs- és családnevek kiválasztása sokszor csak a merőben véletlen hangzásbeli hasonlóságon alapult. A kenyai Mombasza városban élő *kilindini* nemzetség például az arab *Kindí* törzsnevet vette föl, a *mtwapa* nemzetség az arab *Mutwáfí* törzsnevet, és így tovább: természetesen a bantu nemzetségneveknek az égvilágon semmi köze az arab törzsnevekhez.

Bár a legtöbb szuahélinek – bármilyen jól hangzó arab családneve legyen is – egyáltalán nincsenek arab ősei, Kelet-Afrika történetében azért meghatározó szerepet játszott az Arab-félszigettel folytatott tengeri keresedelem, később az ománi szultánság uralma, így bizonyos mértékű arab keveredés valóba kimutatható egyes családokban. Természetesen azok a családok, amelyeknek ősei között akadtak arab bevándorlók, elsősorban ezeket az arab ősöket hangsúlyozzák s rájuk vezeti vissza származásukat. Az arab bevándorlás Kelet-Afrikába nem az utóbbi egy-két évszázadban kezdődött, bár a korábbi időkkel kapcsolatosan

[104] Allen (1981): 222. Ma mindhárom szinoníma általánosan használatos.
[105] Erről igen érdekes beszámolót ad Kindy (1972): 21-33, 109; és ld. még Prins (1961): 23-24; Berg (1968): Caplan (1975): 4-5; Willis (1993): 188-90; Allen (1993): 117-18; Trimingham (1964): 33; Tanner (1964): 127-28. Kindy könyvének különös jelentőséget kölcsönöz, hogy maga is érintett a kérdésben, hiszen Mombasában élő rokonsága ebben az időszakban vette föl a bantu Matano családnév helyett (vagy mellett) a Kindy nevet, amely egy dél-arábiai törzsre (*Kinda*) utaló elnevezés. A Kinda törzshöz egyébként természetesen semmi köze nem volt a szuahéli Matano nemzetségnek. – A rizs szerepéről a szuahéli étrendben ld. Ingrams (1967): 275.
[106] Prins (1961): 13; Prins (1965): 56-61; Caplan (1975): 4; Trimingham (1964): 34, 36; Willis (1993): 188.

olyannyira keverednek a tények és a legendák mind a szóbeli, mind az írott hagyományban, hogy szinte lehetetlen rekonstuálni a hagyomány tényszerű alapját. A szuahéli hagyományok – más afrikai muszlim népekhez hasonlóan – természetesen az arab kötelékek ősi voltát hangsúlyozzák. Ennek megfelelően azt állítják, hogy már az Omajjád kalifák korában, tehát az iszlám történelem első száz-százötven évében is arab bevándorlók éltek Kelet-Afrika partvidékén, sőt bizonyos hagyományok egyenesen Szíriából – a kalifátus központjából – érkező jövevényekről beszélnek. Egyes verziók még azt is mondják, hogy maga Abd al-Malik ibn Marwán (uralk. 65-86/685-705) omajjád kalifa vezette a Kelet-Afrikába érkező bevándorlók csoportját.[107] Ezek a hagyományok (és nemcsak a kalifa bevándorlásáról szóló változatok) bízvást minden alapot nélkülöző elképzeléseknek nevezhetők, hiszen a régészeti feltárások a kelet-afrikai tengerpart sávjában semmiféle muszlim vagy arab jelenlétet nem mutattak ki a 4./10. századot megelőzően. Erről a kérdésről bővebben szólok majd a városiasodás, közelebbről a szuahéli városállamok tárgyalásánál, így itt talán elegendő ennyit megjegyezni.

Kelet-Afrika partvidékének valóban (részben) arab eredetű szuahéli családjai nagyrészt az Arab-félsziget egy kis szögletébe, a jemeni Hadramaut-völgybe vezetik vissza származásukat. Ez megfelel a történelmi tényeknek. Az Indiai-óceán menti területekre (Kelet-Afrika, India, Délkelet-Ázsia) irányuló arab kivándorlás valóban elsősorban a Hadramaut-völgyből és mellékvölgyeiből indult ki. Mindenesetre a szomáliai főváros, Mogadisu *Garesza* nevű múzeumában található egy sírkő, amely alatt fölirata szerint egy bizonyos Abú Bakr ibn al-Háddzs Jákút al-Hadramí nyugodott, aki 759-ben (vagyis a mi időszámításunk szerint 1358-ban) halt meg. A név alapján ez a férfiú (vagy apja) hadramauti bevándorló lehetett. Ez a sírkő a hadramauti bevándorlás korai szakaszát jelöli ki: Hadramautból Kelet-Afrikába a fő bevándorlási hullám valószínűleg a 8./14. század és a 11./17. század első fele közé tehető, bár azóta is érkeztek bevándorlók ebből az irányból.[108] Az említett hullámmal érkezett bevándorlók tökéletesen asszimilálódtak a helyi bantu népességhez. Olyannyira, hogy a szuahéli nyelvben a világos bőrszínű, fölismerhetően arab vonású emberekre nem is használják az "arab" címkét, azt csak a fekete, szuahéli nyelvű "arab" családokra alkalmazzák.

[107] Ld. pl. Al-Bakariy al-Lamuy (1938): 8-9; Ingrams (1967): 73-75; Lienhardt (1959): 232. Vö. még Trimingham (1964): 3.

[108] Martin (1971): 527; Le Guennec-Coppens (1997): 157-58; Lewis (1969): 10. Al-Maszúdí arab szerző kelet-afrikai utazása idején, a kora 4./10. században még azt a megfigyelést teszi, hogy ezen a tengeren az arabok közül elsősorban az ománi *Azd* törzs tagjai foglalkoznak hajózással. Ld. Hourani (1951): 81.

A fölismerhetően arab külsejű, arab anyanyelvű bevándorlók nem "arabok" (*waarabu*), hanem "as-Sihr népe" (*wasihiri*).[109]

A hadramauti (ritkábban ománi) fölmenőkkel is rendelkező, asszimilálódott szuahéli nemzetségek sok esetben uralkodói lettek egyes szuahéli államocskáknak. Némelyik ilyen nemzetség mindmáig fontos szerepet játszik a helyi kulturális és politikai életben. Példaként említhető a kenyai Pate és a tanzániai Pemba és Szongo Mnara uralkodócsaládja, a *Nabahani* (arabos formában: an-Nabhání) dinasztia; a tanzániai Vumba, Tumbatu és a Comore-szigetek bizonyos államocskái uralkodó dinasztiája, az *Alawi* vagy *Baalawi* (arabul: Bá-Alawí); vagy a tanzániai Kilwa uralkodói, a *Mahdali* (arabul: al-Ahdal) dinasztia.[110] Néhány további megjegyzés az *Alawi* nemzetségről, hogy érzékeltessem az ilyen nemzetségek kiemelkedő szerepét.[111] Ez a szerep nemcsak a politikában, hanem a szuahéli kultúrában és az iszlám vallástudományokban is hangsúlyos. Említsük például Szajjid Abdalla bin Ali bin Naszirt (megh. 1235/1820 k.), az egyik leghíresebb szuahéli nyelvű irodalmi mű, az *Utenzi wa Inkisafi* szerzőjét; Mwinyi Aidaruszi bin Atumanit, egy másik híres szuahéli vers, a *Utenzi wa Hamzija* szerzőjét; Muhammad Maaruf bin Sehe Ahmadot (megh. 1323/1905), a Comore-szigetek talán legnevezetesebb szúfi mesterét; vagy Abdurrahman Babu zanzibári politikust. A nemzetség jelen volt az észak-kenyai Pate szigettől Zanzibáron és a tanzániai tengerparton át egészen a Comore-szigetekig.[112]

Más szuahéli nemzetségek ománi arab ősökre vezették vissza a származásukat. A 13./19. század leghíresebb szuahéli kereskedője Tippu Tip volt, valódi nevén Hamed bin Muhammed al-Murdzsebi (megh. 1323/1905).[113] A *Murdzsebi* (arabos formában: al-Murdzsabí) nemzetség Ománból származik, ám Tippu Tip személye igen jól példázza, mit

[109] Hurrajz (1408/1988): 30; Le Guennec-Coppens (1997): 158; Trimingham (1964): 52; Harries (1964): 227. As-Sihr a dél-jemeni tengerpart egyik kikötője, amelynek jelentősége ma eltörpül a közeli Mukallá városé mellett, de régebben a Hadramautból kivándorlók legfontosabb kiindulópontja volt.

[110] Hurrajz (1408/1988): 15; Gray (1954): 23; Ingrams (1967): 120; Prins (1961): 82, 86; Gray (1960): 130; Chittick (1966): 24; Chittick (1969): 391; Le Guennec-Coppens (1997): 164, 167; [Ismeretlen szerző] (1405/1985): 33 skk; és vö. még al-Fárszí (1982): 57. Az ománi an-Nabhání nemzetségről legrészletesebben ld. asz-Szálimí (é. n.): 1:246-81.

[111] Az Alawi nemzetség őse valószínűleg Hadramautból érkezett Kelet-Afrikába, noha a Zanzibár mellett fekvő Tumbatu szigetén – ahol egy közéjük sorolt dinasztia uralkodott – az iraki Baszra városából származtatták elsőként (a hagyomány szerint 600/1204-ben) Afrikába vándorolt ősüket. Hurrajz (1408/1988): 14.

[112] Martin (1971): 528; Martin (1976): 152-55. A nemzetség egy ága a jelek szerint Dél-Etiópia területén élt és fontos szerepet játszott már a késő középkorban is. Egy etiópiai muszlim krónika szerint Ahmad Guraj szultán és a szomáli Marréhán klán közötti harcokat a 10./16. században a Bá-Alawí nemzetség közreműködésével sikerült lezárni. Ld. Arabfakíh (1897): 1:80-81.

[113] A furcsa hangzású nevet – Tippu Tip – Kelet-Kongóban ragasztották rá helyi bennszülöttek, állítólag emberei puskalövéseinek durranására utalva. A szuahéli kereskedők között gyakori szokás volt, hogy a helyi szövetségeseik által kitalált ragadványnevüket használják; maga Tippu Tip régebben a *zaramo* népcsoportól kapott *Kingugwa* ("Leopárd") nevet, később pedig a szintén Kelet-Kongóban kapott *Mkangwanzara* ("Rettenthetetlen") nevet is használta. Ld. Tippu Tip (1974): 18, 28, 118.

kell értenünk az "arab" alatt, amikor a szuahéli kultúráról van szó. A róla készült korabeli fotókon egyértelműen látszanak jellegzetesen fekete-afrikai vonásai és igen sötét bőrszíne. Anyanyelve a szuahéli volt, önéletrajzát – a szuahéli irodalom egyik fontos alkotását – ugyancsak szuahéliül írta, s arabul csak nagyon gyengén tudott – egyes források szerint egyáltalán nem értett arabul, mások szerint úgy-ahogy megértette az arab szövegeket, de nem beszélt vagy írt jól ezen a nyelven.[114] Ha az európai kultúrában ma elfogadott kritériumokat vesszük alapul, semmi esetre sem teinthetjük arabnak, de – mint hosszan fejtegettem – a szuahéli kultúrában más értelemben használják ezt az etnikai címkét. Mindenesetre Tippu Tip jellegzetes képviselője a zanzibári szultánság "arab" elitjének. A híres brit-amerikai utazó, Henry Morton Stanley, akit maga Tippu Tip kalauzolt a Kongó-medence keleti felén át tartó utazásain, észrevételezi az ománi származású zanzibári arabok asszimilálódását az afrikai népességhez. A kor gondolkodásmódját jól tükröző megfogalmazása szerint "az első bevándorlású arabok utódainál a fajta már annyira elfajult, hogy a part mentén a bennszülöttektől alig különböztethetők meg többé."[115]

A kelet-afrikai tengerpart ománi eredetű szuahéli családjai közül a legjelentősebb szerepet a *Mazrui* (eredeti arab formában: al-Mazrúí) nemzetség játszotta. Ez a nemzetség azzal is jelezte asszimilálódását, hogy az iszlám Ománban követett ibádita irányzatát elhagyva szunnita muszlim lett. Ez a váltás Kelet-Afrikában szimbolikus jelentőségű, minthogy vallási téren is jelzi a beolvadást a szuahélik – és más afrikai muszlimok – közé, akik mind szunniták. A Mazrui nemzetség fölemelkedése a portugál gyarmatosítók kiűzése után, Naszoro bin Abdalla al-Mazruival kezdődött, akit a zanzibári uralkodó 1123/1711-ben kinevezett Mombasza kormányójának. A nemzetség rövidesen függetenné vált a zanzibári uralkodóktól, s 1227/1812-ben a Zanzibártól északra fekvő Pemba szigetét is meghódította. A 13./19. század folyamán a kenyai tengerpart számos más pontján is vezető politikai és kulturális szerepet játszott a nemzetség, bár a zanzibári szultánok 1299/1882-re fokozatosan helyreállították egyeduralmukat a térségben.[116] A Mazrui család számos kiemelkedő

[114] Page, Bennett (1972): 188-89. Tippu Tip önéletrajza fontos történeti forrás, egyben jelentős irodalmi alkotásnak is tekintik amely több kiadást is megért; ld. pl. Tippu Tip (1974). Tippu Tip szintén "arab"-nak nevezett szuahéli kereskedőtársai és beosztottjai hasonló hátterű emberek voltak. Tipikus figurája volt ennek a körnek például egy bizonyos Mwinyi Ibrahim, aki Stanley szavai szerint "arabs származású" és arabul is tud beszélni, ám "[a]merikaiak nem igen sokat foglalkoznának vele, mert néger-természetének oly számos és szembeötlő jelét adja, hogy hogy bátran jöhetne telivér-néger számba is." Ld. Stanley (1883): 2:147-48.
[115] Stanley (1883): 1:26-27. Tippu Tip életről ld. még Hinde (1897): 8-19.
[116] Erről részletesen ld. Chiraghdin (1960): 151-62 [szuahéli nyelven]; Al Mazruᶜi (1995): 3-76 [arabul]; Hinawi (1950): 24-29 [angolul].

értelmiségit és politikust adott a független Kenyának is; talán a legismertebb közülük a nemzetközi hírű történész, az Egyesült Államokban oktató Ali Mazrui.[117]

Említést érdemelnek még Zanzibár ománi uralkodói, a *Buszaidi*-dinasztia (arabul *Ál Bú Szaíd*). Ez a család jóval erősebben őrizte arab – pontosabban ománi – gyökereit és kötődését, mint a többi ománi származású nemzetség Kelet-Afrikában. Uralkodócsaládként nyilván kevés okuk lett volna alattvalóikhoz hasonulni, amit azzal is kifejeztek, hogy ők ragaszkodtak az iszlám (Ománban jellemző) ibádita irányzatához, míg afrikai alattvalóik – ahogy föntebb már jeleztük – szunnita muszlimok voltak. A család egyes tagjai mindamellett mégis elindultak az asszimilálódás útján. A dinasztia egyik utolsó uralkodója, Szajjid Khalifa bin Harub (uralk. 1329-80/1911-60) például afrikai anyától született, maga is afrikai vonású volt, s folyékonyan beszélt szuahéliül. Talán nem véletlen, hogy a dinasztia egyik legnépszerűbb tagja volt az alattvalók körében.[118]

I.6.3. A *SIRAZI*K: A PERZSA EREDET LEGENDÁJA

Mit láthattuk, az arab származás tömeges divatja viszonylag újabb fejlemény a szuahéli kultúrában. Ezzel együtt mégsem teljesen előzmény nélküli a nagy presztízsű idegen származás tudata s az ehhez kötődő hagyományok és genealógiák kieszelése. A premodern korban Kelet-Afrika szerte általános volt az úgynevezett *sirazi* eredettudat, vagyis az a hagyomány, amely a különböző szuahéli csoportok eredetét Iránba, közelebbről a dél-iráni Síráz városba vezette vissza. A hagyomány számtalan, egymástól lényegesen eltérő változatban él a szuahéli nyelvű tengerparti sávban, s írott változatai is fönnmaradtak egy sor krónikában, megint csak nagyon eltérő részletekkel. Sok változatban szerepel hét testvér, akik kivándorolnak Sírázból, majd Kelet-Afrikába hajózva a tengerpart mentén (és némely verziókban a Comore-szigeteken) hét nagy városállamot alapítanak. A különböző változatok más-más neveket adnak a testvéreknek, s más-más városállamok alapítását tulajdonítják

[117] Akinek apja, Al-Amin Ali Mazrui egyébként Mombasza, a kenyai partvidék legnagyobb városa kádija volt; ld. Kindy (1972): 119. A Mazrui család egyéb jeles tagjairól ld. még pl. Martin (1971): 536; és a család leszármazási fáját ld. Chiraghdin (1960): 176-77.

[118] Clayton (1981): 6. Az uralkodócsaládnak már korábbi tagjai – köztük tiszta arab származásúak – is folyékonyan beszéltek szuahéli nyelven; ld. pl. Becker (1963): 154. A dinasztiáról részetesen ld. al-Fárszí (1982); a Zanzibári Szultánság főbb ibádita (ománi származású) nemzetségeinek fölsorolásáért pedig ld. Ingrams (1967): 194. (A listán több, azóta már asszimilálódott és szunnitává vált nemzetség is szerepel.) Vö. még Le Cour Grandmaison (1991): 177; Szombathy (2007b): 63-65. A kelet-afrikai tengerpart más városaiban az ománi származásúak (*manga*) aprócska kisebbséget alkottak csupán; például Lamu városával kapcsolatban ld. Le-Guennec-Coppens (1979): 95.

nekik. Bizonyos verziókban egyenesen nővérek szerepelnek a testvérek helyett, a helyi matrilineáris társadalmi berendezkedést tükrözve.[119] Egyáltalán nem nyilvánvaló, hogy a hgyomány elsődleges formája az írott vagy a szóbeli változat lehetett. Az is könnyen elképzelhető, hogy az elit körében kialakult eredettörténetet vett át idővel a köznép, de az is, hogy egy szóbeli eredetmondát, egyfajta néphagyományt jegyeztek le később a krónikások. Az mindenesetre nagy bizonyossággal kijelenthető, hogy ennek a hagyománynak nem sok tényszerű alapja van. (Tegyük hozzá: más szempontokból mégis roppant sokatmondó.) Síráz természetesen nem kikötőváros, ám az attól délre eső, a Perzsa-öböl partján fekvő Szíráf kikötővárosa valóban hosszú ideig az indiai-óceáni muszlim kereskedelem egyik csomópontja volt, míg a 4./10. század végén egy hatalmas földrengés el nem pusztította. Mindamellett bármiféle szorosabb kapcsolat Szíráffal és térségével – s főleg jelentősebb mértékű bevándorlás onnan – teljeséggel kizárható, többek között azért is, mert a Perzsa-öböl térsége, illetve Kelet-Afrika muszlim építészete az égvilágon semmi rokonságot nem mutat egymással, továbbá a perzsa elemek a szuahéli kultúrában mindig is elhanyagolhatóak voltak. A szuahéli nyelv viszonylag csekély számú perzsa kölcsönszava kimutatható módon az arab közvetítésével érkezett ebbe a nyelvbe. Végezetül: egyetlen külső forrás sem említi a sirazikat Kelet-Afrikában vagy bevándorlókat Szíráf irányából, a Perzsa-öböl térségéből.[120] A *sirazi* eredetmondák mindennek fényében szinte bizonyosan arra a törekvésre vezethetők vissza, hogy a muszlim hitre tért szuahélik magukat szimbolikusan összekössék az indiai-óceáni muszlim kereskedelem akkoriban legfontosabbnak számító kikötőjével és kulturális központjával. A kutatók szerint a hagyomány először a kelet-afrikai tengerpart legészakabbi fontos kikötővárosában, a szomáliai Mogadisuban, illetve az ettől délre fekvő tengerpart (*Benadir*) városaiban alakulhatott ki, s onnan terjedhetett el később déli irányban, a legfontosabb szuahéli városállamokban. Ha netán akadtak is csekély számban perzsiai származású személyek a Benadir-partszakasz városi népességében, ezek már igen korai

[119] A különböző verziókhoz ld. pl. [Ismeretlen szerző] (1405/1985): 27-30; Rotter szerk. (1976): 15-17; Gray (1960): 111-12; Chittick (1965): 276; Trimingham (1964): 11; Berg (1968): 36-37; Freeman-Grenville (1962): 35-37; Rzewuski (1991): 195, 197-98, 208; Szombathy (2006): 370; Szombathy (2007b): 57-59. A Comore-szigeteki verzió szerint Síráz városa Szíriában található, s az onnan érkező bevándorlók a portugálok után érkeztek Kelet-Afrikába...

[120] Chittick (1963): 189; Chittick (1965): 275; Allen (1993): 6. A kérdés részletesebb áttekintéséhez ld. még Allen (1981): 213-21. A perzsa kölcsönszavak többek között a hajózással kapcsolatos szuahéli szókincsben is csekély szerepet játszanak, ezzel szemben a középkori arab hajózási szókincs erős perzsa hatást tükröz; ld. Prins (1970); Hourani (1951): 65. A mogadisui *Arba Rukun* mecsetben egy 667/1269-ből származó föliraton azonban szerepel a Khuszrau ibn Muhammad as-Sírází név. E férfi kiléte teljesen ismeretlen, de a személynév egyértelműen perzsa. Ld. Chittick (1965): 285.

időszakban asszimilálódhattak az – egyébként nagyrészt nem szomáli, hanem bantu nyelvű – helyi lakossághoz.[121]

Mindez azonban a történészek konklúziója. A *sirazi* eredet hagyománya a tudósok véleményétől függetlenül ma is él egyes szuahéli közösségekben. Ilyen például a tanzániai Zanzibár, Pemba és Mafia szigetek és a velük szomszédos partszakasz szuahéli népessége.[122] Mint a szuahéli identitás más formáit, ezt is erősen befolyásolták az adott korszak politikai és gazdasági viszonyai. Így a 14./20. század elején, az ománi arab elit uralma alatt – amikor gazdasági és társadalmi előnyökkel járhatott az, ha valaki nem afrikai származásúnak számít – jelentősen növekedett azok száma Zanzibárban, akik egyszer csak fölfedezték magukban a *sirazi* származást. Az utóbbi időszakban viszont éppen a *sirazi* népesség afrikai eredetét kezdték el hangsúlyozni, hiszen a független Tanzániában ez számít előnyösebbnek. Hogy mennyire képlékeny az ilyen identitástudat, azt a következő tény is jól jelzi: Zanzibár és Pemba szigetén és a velük szemben fekvő afrikai partvidéken gyakorlatilag azonos származású népesség él, de a szigeteken jóval nagyobb arányban vannak, akik magukat siraziként határozzák meg, mint a partvidéken.[123]

I.6.4. A SZUAHÉLI NYELV SZEREPE ÉS A NYELVI ASSZIMILÁCIÓ

Kelet-Afrikában a muszlim kultúra nyelve *par excellence* a szuahéli nyelv.[124] A szuahélit anyanyelveként beszélő népesség ma is szinte teljes egészében muszlim. Az iszlám vallástudományok terén korábban a szuahéli másodhegedűs szerepet játszott az arab mellett – noha a költészet vagy a történetírás terén nem elhanyagolható volt a szerepe –, de a huszadik században ez teljesen megváltozott. A muszlim vallási elit az utóbbi száz év során fokozatosan rájött a szuahéli nyelv fontosságára az iszlám vallásos ismeretek terjesztésében.[125]

A szuahéli nyelvhasználat, az etnikai tudat és az iszlám vallás soros összefonódásának eklatáns példáját nyújtja a Kongó-medence keleti részén beszélt nyelvváltozat, a *ngwana*. Amikor a szuahéli kereskedők a 13./19. század végén megjelentek a Kongó-medence keleti

[121] Chittick (1965): 292; Chittick (1966): 1. A helyi népesség bantu származásáról ld. Trimingham (1964): 7; Pris (1965): 22-23.
[122] Például a *hadimu* csoport egésze, illetve a *tumbatu* és *pemba* csoport felső rétege Zanzibáron és Pembán, továbbá a *mbwera* csoport Mafián. Ld. Ingrams (1967): 129-30; Prins (1961): 13-14; Caplan (1975): 2.
[123] Clayton (1981): 23; Racine (1994): 173; Nimtz (1980): 30.
[124] Az iszlám mindent átható jelenlétéről a szuahéli nyelvhasználatban (még a modern szlengben is) ld. Mkelle (1976b); Szombathy (2004): 260.
[125] Err ld. pl. Lacunza Balda (1998): 102.

részén, erőteljes asszimilációs folyamatok indultak el, amelynek során a helyi népesség különböző elemei átvették a szuahéli nyelvet és az iszlám vallást. Eközben az eredeti etnikai kötődések átalakultak: az összefoglaló megnevezéssel *manyema* néven ismert kis népcsoportok növekvő mértékben "szuahélivé váltak." Ehhez csupán annyit kellett tenniük, hogy áttérjenek az iszlám vallásra, illetve átvegyék a partvidékiről érkező szuahéli kereskedők nyelvét és némely szokásait. A folyamat során egy sajátos szuahéli nyelvjárás, a *ngwana* alakult ki a térségben, amely itt mindmáig a legfontosabb *lingua franca* szerepét játssza. Ennek anyanyelvi beszélői, a helyi muszlim népesség népelnevezése is a *ngwana* (a szuahéli *mwungwana*, "civilizált ember, úriember" szóból), amellyel szembeállítva mindenki másra a pejoratív *sendzsi* (a. m. "primitív, barbár") megnevezést használják. Az etnikai és nyelvi különbség tehát egyben vallási és kulturális különbség is: a primitívek azok, akik nem az iszlám követői, a civilizáltak azok, akik igen. Az asszimiláció ma is folytatódik, igaz, az iszlám vallás fölvétele ma már – Afrika több másvidékéhez hasonlóan – itt sem okvetlenül jár együtt az etnikai asszimilálódással.[126]

Másfelől azonban a szuahélit legalább százötven éve kereskedelmi összekötő nyelvként (*lingua franca*) használják egész Kelet-Afrikában, a térségben létrejövő független államok egyik hivatalos nyelve is lett, sőt a keresztény missziók is gyakran a szuahélit használták és használják üzenetük továbbítására.[127] Mindez ahhoz vezetett, hogy a szuahéli nyelvet ma már a legkülönbözőbb származású és vallású népességek használják nap mint nap és számos változata alakult ki. Némelyik változat nem kötődik olyan erősen az iszlám kultúrához, mint például a kenyai nagyvárosi keveréknyelv, a *kikuju* és *luo* szavakkal tűzdelt primitív angol-szuahéli habarék, a *seng*.[128] A szuahéli nyelvben természetesen továbbra is fontosak az arab kölcsönszavak, bár az újabb arab szókölcsönzések inkább a partvidéki, a szuahélit anyanyelveként beszélő muszlim lakosság körében jellemzőek. Az összekötő és nemzeti nyelvként használatos, "hivatalos" szuahéliban a kölcsönzés fő forrása inkább az angol.[129] Megjegyzendő, hogy több más muszlim néphez – például a törökökhöz – hasonlóan a szuahéliknél is létezik egyfajta (sohasem volt) "autenticitást" célul kitűző nyelvújító törekvés. Ennek a lényege az lenne, hogy az arab kölcsönszavaknak legalább egy részét eredeti (vagyis a szuahéli esetében bantu) szókinccsel váltsák ki, részben más bantu

[126] Rzewuski (1974): 117-18, 121-23, 142-44; Ceulemans (1969): 178, 188; és vö. Eastman (1994b): 87.
[127] Lásd később, a missziókról szóló részben.
[128] Laitin (1992): 78.
[129] A szuahéli idegen eredetű szókincséről részletesen ír Chiraghdin, Mnyampala (1977): 12-18.

nyelvekből vagy szuahéli nyelvjárásokból kölcsönözve, részben neologizmusokat, teljesen új szavakat alkotva.[130]

I.7. ETNIKUMOK KÖZÖTTI VISZONYOK: KVÁZI-ROKONSÁG

Afrika számos népénél előfordul az az elképzelés, hogy bizonyos etnikai csoportok között a családi, rokonsági viszonyokhoz hasonló, csak nagyobb léptékű kapcsolatok állnak fönn. Ebből a szempontból különösen figyelemreméltóak az úgynevezett szegmentált ágazati rendszerek, amelyekről a könyv utolsó fejezetében esik majd szó. Itt most egy másik érdekes jelenséggel, a szuahélik és a szomszédos – muszlim és nem muszlim – népek között fönnálló úgynevezett "tréfálkozó rokonsággal" kívánok röviden szót ejteni. Meg kell jegyezni, hogy bár az alábbi megjegyzések a szuahélik példájára koncentrálnak, ilyen jellegű etnikumközi viszonyokat Fekete-Afrika sok más területén találunk, muszlimok és nem muszlimok között egyaránt.

Mint említettem, a szuahélik nagy része a kelet-afrkai tengerpart lakója. A hátországukban számos népcsoport található, amelyek zöme a szuahélivel rokon bantu nyelveket beszél; a nyelvi rokonság a nyelvészetben teljesen járatlan ember számára is nyilvánvaló. A kenyai tengerpart mögötti szavannás sávban kilenc kisebb-nagyobb etnikum együttesen alkotja az úgynevezett *midzsikenda* (szó szerint: "kilenc település[ről szétszóródott]") népek kategóriáját.[131] Ezek a népek nagyobbrészt nem muszlimok voltak egészen a huszadik századig, ma azonban változó arányban, de mindegyiknél találunk muszlim közösséget. A skála a szinte száz százalékban muszlim *digo* és *dzsibana* népcsoporttól a mindössze tíz-húsz százaléknyi muszlim kisebbséget számláló *giriama* és *duruma* népig terjed. A nyelvi alapon egyértelmű rokonságot a midzsikenda népek és szuahélik között a múltban a gyakran szövetségesi viszony, illetve egyes eredetmondák is

[130] Ezekről a legújabb kori fejleményekről bővebben ld. Knappert (1964); Abdulaziz (1971): 168; és vö. Broomfield (1931): 78-79. Egyes túlbuzgó nyelvreformálók odáig is elmentek, hogy a szuahéli bármiféle arab kötődését letagadják, sőt F. Madoshi egyenesen a "szuahéli" népnevet is, amely minden kétséget kizáróan az arab *szawáhil* ("partvidékek") szóra megy vissza, bantu tőre igyekezett visszavezetni. Ld. Hurrajz (1408/1988): 40. Az ilyen túlzások ellenére persze a szuahéli alapvetően bantu gyökerei és jellege vitathatatlan, amivel kapcsolatban jó összefoglalást ad Chiraghdin, Mnyampala (1977): 19-23. – Idevágó tény, hogy a szuahéli nyelvű indiai-óceáni partvidék déli szegélyén túl, Mozambik parti sávjában a helyi muszlim népesség a *mwani* nyelvet, a szuahéli közel rokonát beszéli, amelynek neve ugyanazt jelenti, mint a "szuahéli" elnevezés ("partvidéki"), csupáncsak egy bantu eredetű szinonímából képzett formában. Ld. Petzell (2002): 89; Rzewuski (1979): ii-iii.

[131] A név arra utal, hogy a kilenc etnikum politikai és rituális központját egy-egy, a bozótos vidék mélyén elrejtett ősi település (*kaja*) jelentette. E népek régebbi elnevezése (*nyika*, a. m. "bozótlakó") pejoratív csengése miatt ma már nem használatos.

hangsúlyozták. A szuahélik ugyanis a Közel-Kelethez kötődő (arab és perzsa), zömében fiktív eredetmondák mellett számon tartanak egy alternatív – vagy kiegészítő – mondakört is, amelynek magva viszont egyértelműen történelmi tényekre épül. Ez egy *Sungwaja* nevű mitikus helyre vezeti vissza származásukat, amely a történészek szerint a szomáliai-kenyai határvidék térségével azonosítható. Ezt az eredetmondát a midzsikenda népek is ismerik, és saját származásukat is erre a helyre vezetik vissza, ezzel szimbolikusan is kiemelve rokonságukat a szuahélikkel. Míg régebben maguk a szuahélik is egyetértettek ezzel, az utóbbi században egyre inkább a közel-keleti kötődést igyekeznek hangsúlyozni, s egyre inkább háttérbe szorítják a Sungwaja-mondakört. Egyes kutatók szerint a mondát a midzsikenda népek éppenséggel a szuahéliktől kölcsönözték, s ha ez igaz, az a paradox helyzet állt elő, hogy saját eredetmondáját egy népcsoport gyakorlatilag átengedte a szomszédos népeknek, miközben ő maga újabb eredetmondát alakított ki, különállását hangsúlyozandó. Más szakértők a szuahélik és a midzsikendák valóságosan közös származását hangúlyozzák és a Sungwaja-hagyományt közös kulturális örökségnek tekintik, amelyet aztán a szuahélik egyre inkább kiegészítettek az arab származás fikciójával.[132]

Az etnikumok közötti kapcsolatokban Fekete-Afrika jelentős részén megjelenik egy érdekes jelenség, az úgynevezett "tréfálkozó rokonság" (az angol szakirodalomban: *joking relationship*, franciául: *parenté de plaisanterie*). Ahogy egyes közeli rokonok – például sok afrikai társadalomban az anyai nagybácsi és unokaöccse – akár durva tréfákat is megengedhetnek maguknak egymással szemben, úgy egész nemzetségek, sőt bizonyos etnikumok között is intézményesülhet ilyesfajta, tréfálkozást is megengedő viszony. A tréfálkozó rokonság neve szuahéli nyelven *utani*, s ez különösen elterjedt jelenség közöttük és Kelet-Afrika sok más etnikai csoportja között. Ennek az lehet az oka, hogy a szuahélik mindig is kulcsszerepet játszottak a térség kereskedelmében, s mint kereskedők, számos más néppel kerültek közeli és baráti kapcsolatba. A 13./19. századi karavánkereskedelem folyamán egész sor ilyen kvázi-rokonsági kapcsolatot alakítottak ki az általuk meglátogatott, nagyrészt nem muszlim népekkel, s ezek a kapcsolatok máig fönnmaradtak. Például a Viktória-tótól délre élő *szukumá*kat ilyen viszony köti össze nemcsak a szuahélikkel, hanem más túlnyomórészt muszlim partvidéki népekkel is (pl. a *zaramo* és a *zigua* népcsoporttal). Ennek okát abban kereshetjük, hogy ezek a muszlim népek sok katonát és teherhordót adtak a szuahélik

[132] A folyamat érvekkel bőségesen alátámasztott leírását ld. Willis (1993): 28-36, 190-92; Turton (1975): 521-23. Sungwaja azonosításával kapcsolatban ld. Allen (1993): 50-52, 87, 114-15.

kereskedelmi karaványjaiba.[133] De már a 13./19. századi kereskedelem kialakulását megelőzően is éltek ilyen *utani*-viszonyok a szuahélik és más bantu népek közt, amelyek sok esetben azt is jelentették, hogy háború esetén a "tréfálkozó rokonok" fegyverrel is egymás segítségére siettek. A szuahéli *Vumba* állam lakói a mai Kenya és Tanzánia határvidékén ilyen kapcsolatot ápoltak a szomszédjukban lakó *szegedzsu* és *digo* néppel, amelyek ma már maguk is muszlimok, ám a középkorban még nem voltak azok.[134] Hasonló szövetségesi viszony kötött össze több midzsikenda népet a szuahélik különböző alcsoportjaival. A *rabai* nevű nép a Mombaszában élő szuahélik *dzsomvu* nevű alcsoportjával építettek ki ilyen szövetségesi viszonyt[135], míg a *ribe* nép a szuahélik *kilifi* alcsoportjával. A nagyrészt ma sem muszlim *giriama* nép és a közelükben élő szuahélik egymást ma is "apai nagybácsi"-nak (*mdzsomba*) szólítják.[136] Mindez nem jelenti azt, hogy a szuahélik viszonya a szomszédos bantu népekkel minden esetben a tréfálkozó rokonság formáját öltötte. De még azt sem, hogy a viszony mindig baráti volt. A szuahélik jelentős szerepet játszottak a rabszolgakereskedelemben, s bizonyos esetekben nem muszlim szomszédjaikkal ellenséges kapcsolatban álltak. Mint Ibn Battúta 8./14. századi arab utazó leírásából kiviláglik, a középkori Kilwa szuahéli szultánsága rendszeres dzsihádot (a hitetlenek elleni szent háborút) folytatott a partvidék mögötti területeken élő népek ellen.[137]

[133] Pedler (1940): 171, 173. A tréfálkozó rokonság jelensége Nyugat-Afrikában is elterjedt volt az etnikumok közötti kapcsolatokban, s kialakulásában ott is jelentős szerepe lehetett a távolsági kereskedelemnek. Ld. pl. Amselle (1977): 37-38.
[134] Prins (1961): 95; Trimingham (1964): 12, 18. A kenyai Malindi szultánjai a késő középkorban szövetségesi viszonyban, sőt anyai ágon rokonságban is álltak a szegedzsukkal; ld. Reusch (1953): 59.
[135] Ennek 19. századi szuahéli leírását és magyarázatát ld. Harries (1960): 141-43.
[136] Willis (1993): 36-37; Beckerleg (1998): 164; Allen (1993): 121-22; Berg (1968): 48. Willis megjegyzi, hogy ezeknek az etnikumközi kapcsolatoknak a pontos értelmezése eltérhetett a két fél esetében: a midzsikenda fél általában azonosságot vagy közeli rokonságot látott a viszonyban (azaz úgy értelmezték, hogy az adott szuahéli csoport az ő saját népük iszlám vallású ága), míg a szuahéli fél inkább szövetségnek fogta föl a kapcsolatot.
[137] Ibn Battúta (2001): 150; és magyarul Ibn Battúta (1964): 139.

II. TÁRSADALOM ÉS KULTÚRA

Az itt következő részben az afrikai muszlimok társadalmi és kulturális életéről kívánok rövid áttekintést nyújtani. Tekintettel arra, hogy Afrika muszlim közösségei a félsivatagoktól a trópusi dzsungelig, a forró mélyföldektől a magas hegyvidékekig a legkülönbözőbb természeti környezetekben élnek, az alábbiakban írottak szükségszerűen csak elnagyolt képet nyújthatnak. Tegyük hozzá, hogy Afrika muszlimjai szó szerint sok száz – ha nem ezer – nyelvet beszélnek, s az előző fejezet alapján talán fogalmat alkothatunk az etnikai viszonyok bonyolultságáról is. Egy ennyire változatos világ társadalmáról és kultúrájáról nyilvánvalóan nehéz lenne átfogó képet adni. Mindenképpen szót kell azonban ejteni az afrikai muszlimok életmódbeli jellegzetességeiről – a nomád és letelepedett, falusi és városi közösségek hasonlóságairól és különbségeiről –, az afrikai iszlám kultúra és a városiasodás kapcsolatáról, a kereskedelmi hálózatokról és a kereskedelemre szakosodott közösségekről. A fejezet során tárgyalom majd az anyagi kultúra bizonyos jellemzőit – mindenekelőtt az öltözködést és az étkezést –, s a szellemi kultúra több aspektusát. Így szó lesz az iszlám hagyománynak az afrikai muszlimok folklórjára gyakorolt hatásáról, a muszlim kulturális elit jellegzetességeiről, s ezzel kapcsolatban hosszabban szólok a hagyományos muszlim oktatásról is. További fontos téma az afrikai muszlim közösségek ellentmondásos viszonya a modern, nyugati stílusú oktatáshoz. A fejezetet két különlegesen érzékeny, de fontos téma tárgyalása zárja le: egyfelől a rabszolgatartás és a rabszolgakereskedelem, másfelől – ezzel szoros összefüggésben – a rasszizmus különféle megnyilvánulásai.

II.1. ÉLETMÓD: NOMÁDOK ÉS LETELEPEDETTEK

A társadalmi berendezkedést és az életmódot befolyásoló legalapvetőbb különbség a vándorló és letelepedett csoportok között figyelhető meg. Mivel az afrikai muszlimok túlnyomó többsége letelepedett életet élő népcsoportokból kerül ki, s ezek kulturális életét és társadalmi

berendezkedésének különböző vonásait (kereskedelem, településszerkezet, oktatás, stb.) hosszan tárgyalom az alábbiakban, itt külön szólnom kell a nomád állattenyésztőkről, akik szintén jelentős szerepet játszanak Fekete-Afrika muszlim és nem muszlim régióinak életében. Afrika muszlim vallású nomád népei öt nagy csoportba sorolhatók. Szudán, Csád és Mauritánia területén találjuk az arab nyelvű szarvasmarha- vagy tevetenyésztő nomád törzseket, a nyugati Szahara déli szegélyén élnek a berber nyelvű tevetartó nomádok (akik közül a legismertebb etnikum a tuaregeké), tőlük keletre a Szahara déli sávjában úgynevezett nílusi-szaharai nyelveket beszélő tevetartó népek vándorolnak (legismertebb csoportjaik a *tubu*k), Afrika északkeleti részén különféle kusita nyelveket beszélő nomád népcsoportok találhatók (mint például a szomálik, afarok és bedzsák), s végül a Szaharától délre eső egész szavannaövezetben (Szenegáltól Szudánig) elterjedt a szarvasmarhatartó fulani nép, Afrika egyik legnagyobb lélekszámú népcsoportja.

Nem meglepő módon a nomád népcsoportok társadalmi életében és folklórjában központi, meghatározó szerepet játszik az az állatfaj, amely a megélhetésük alapját biztosítja. Ez a fekete-afrikai nomád népek nagy részénél többnyire a szarvasmarha. A szavannaövezet legszárazabb részén és a félsivatagokban a szarvasmarha szerepét a teve veszi át. A nomádok életmódja a környezeti változások nyomán radikálisan megváltozhat, s ekkor a társadalmi és kulturális élet is követi ezeket a változásokat. A fulani népcsoport egész kultúrája eredetileg a szarvasmarhatartás körül forgott, legalábbis a nomád életmódot folytató, úgynevezett *mbororo* (vagy *wodábe*) és *fulbe nai* ("tehenes fulanik") csoportoké.[138] Ám az észak-nigériai fulanik szarvasmarhacsordáinak nagy része elpusztult az 1887-től 1891-ig dühöngő marhavész-járványban[139], s ekkor kultúrájuk némileg idomult a letelepedettek szokásaihoz, s fokozatosan a táplálkozásukban is megnőtt a gabonafélék szerepe, némileg visszaszorítva a tejtermékeket. Ugyanilyen változások mentek végbe a keletebbre élő úgynevezett *baggára* (a. m. "szarvasmarhatartó") arabok kultúrájában is.[140] Az utóbbiaknál ez ráadásul már a második alapvető életmódbeli váltást jelentette. A Szudánba és Csádba a középkor legvégén bevándorló arab törzsek az afrikai őslakossággal keveredtek, s közben a nedvesebb szavannaövezethez alkalmazkodni nem tudó tevéiket lecserélték szarvasmarhára. A teve ugyanis nem bírja az esős évszakban síkos, sáros talajt, elpusztul a cecelegyek terjesztette álomkórtól és a szavannaöv egy jellegzetes mérgező kúszónövényétől (*gullum*).[141] Az arabok

[138] Ezekről ld. pl. Hopen (1958): 148; Haaland (1972): 171.
[139] Hopen (1958): 16, 49.
[140] A *baggára* kategóriáról ld. pl. Murdock (1959): 410-11; MacMichael (1922): I, 271-76; Trimingham (1949): 29-30.
[141] MacMichael (1922): I, 274.

rövid időn belül a marhatartás egész kultúráját és technikáját átvették afrikai szomszédaiktól. (Vagy inkább rokonaiktól, hiszen ezek az arabok, mint az előző fejezetben részletesen bemutattam, nagyrészt afrikai származásúak.) A szarvasmarhatartáson alapuló nomád életmód átvételével a *baggára* arabok Fekete-Afrika legelterjedtebb, legtipikusabb nomád kultúrájának jellegzetes példájává váltak.

Afrika néprajzában közismert fogalom az úgynevezett "szarvasmarha-komplexus" (az angol nyelvű szakirodalomban: *cattle complex*), amikor az adott nép társadalmi és kulturális életének központi eleme a szarvasmarha: ez a vagyon mérőegysége, ez biztosítja az élelem nagy részét, ez határozza meg a vándorlás ritmusát és útvonalait, s ez a főszereplője a folklór műfajainak, a verseknek, daloknak, meséknek. Etiópia délkeleti részén, az *arszi* oromók folklórjában például az egyik legfontosabb műfajt a szarvasmarha-dicsérő dalok (*fárú lóni*) jelentik.[142] A *cattle complex* Afrika-szerte megfigyelhető a nomád népességeknél, s érdekes módon még olyan népcsoportok kultúráját is befolyásolhatja, amelyek alapvetően nem is állattartással foglalkoznak. A nedves trópusi éghajlatú Comore-szigetek lakossága például halászattal, földműveléssel és kereskedelemmel keresi a kenyerét, s a szarvasmarhatartás semmiféle lényeges szerepet nem játszik az életükben. A közeli Mozambik nomád szarvasmarhatartó bantu népeinek hatására azonban náluk is megjelenik a szarvasmarha ceremoniális jelentősége, akárcsak a szarvasmarhákra vonatkozó változatos szókincs, noha a szertartásokhoz elengedhetetlenül szükséges teheneket máshonnan kell importálniuk.[143]

Bár nem hívják "tevekomplexusnak", de ugyanilyen meghatározó szerepet játszik más afrikai nomádok kultúrájában a teve. Az ilyen csoportokra jó példa a Szudán keleti részén élő, kusita nyelvű bedzsa nép, a szomálik többsége, illetve a Szudán és Csád félsivatagos övezetében vándorló úgynevezett *abbála* (a. m. "tevetartó") arab törzsek.[144] Ezeknél a népeknél a teve körül forog a társadalmi élet és a szellemi kultúra. Így például az etiópiai *afar*ok és a szudáni *bedzsá*k folklórjában az imént említett oromo szarvasmarha-dicsérő dalok megfelelői a teve-dicsérő énekek (afar: *gáli orowwah*; bedzsa: *kamit habaj*).[145]

A teljesen tiszta nomád életmód inkább csak a sivatagokban jellemző, s valódi sivatagok csak Fekete-Afrika legszélső területein találhatók. A kicsit is magasabb csapadékkal megáldott vidékeken – azaz még a félsivatagokban is – a legtöbb nomád törzs el szokott vetni valamennyi gabonát, s aztán – ha nem sújtja a területet szárazság, sáskajárás vagy hasonló

[142] Hussein (2005): 24-25.
[143] Le Guennec-Coppens (1994): 134. A Comore-szigetek lakosságána elődei jórészt Mozambik bantu népességéből származtak.
[144] Az *abbála* (vagy *ahl ibil*, *dzsammála*) törzsekről ld. Trimingham (1949): 25-27.
[145] Morin (1996): 269. A tevék jelentőségéről a bedzsa társadalomban bővebben ld. Hjort af Ornäs, Dahl (1991): 128-32.

természeti csapás – visszatértekor learatja a termést. Ez figyelhető meg például Szudán és Csád arab törzseinél[146], de tulajdonképpen szinte az összes afrikai muszlim nomádnál.

A nomád állatenyésztésen alapuló életmód egyik fontos következménye a harciasság, a férfias, katonai erények hangsúlyozása. Életmódjukból fakadóan a nomád állattenyésztőknek minden pillanatban készen kell állniuk arra, hogy csordáikat megvédjék a rablóktól és a vadállatoktól, így nem meglepő, hogy általában sokkal harciasabbak a letelepedett földművelőknél és gyakran rettegett harcosoknak és vad barbároknak tekintik őket békésebb szomszédaik.[147] Ez a jelenség – mondani sem kell – független az adott nomád nép vallásától. Ilyen – bizonyos mértékig valóságos megfigyeléseken alapuló – sztereotípiák tárgyai nemcsak a muszlim szaharai nomádok, fulanik, arab és kusita nyelvű nomádok, hanem a jobbára nem muszlim vallású dél-szudáni és kelet-afrikai nílusi népek (pl. *nuer*, *dinka*, *silluk*, *maszai*, stb.). A vallás ebben semmi szerepet nem játszik, ez tisztán az életmód következménye. A dél-etiópiai *oromo* szarvasmarhatartók rettegett harcosoknak számítottak az iszlám fölvétele előtt éppúgy, mint utána; ez a sztereotípia csak a földművelésre történő áttérés nyomán szorult némileg vissza.[148] Az európai megfigyelőkhöz hasonlóan a jemeni arab utazó, al-Haszan ibn Ahmad al-Hajmí (megh. 1070/1660) is bárdolatlan, agresszív és ijesztő vademberekként ábrázolja az etiópiai magasföldek keleti szegélyén élő oromo csoportokat, amelyek akkoriban még nem voltak az iszlám követői. Mint fogalmaz, "összességében úgy látom, ez a nép tulajdonságaiban a tatárokhoz hasonlatos."[149] A harciasságot, a barbárnak tűnő szokásokat önmagában az iszlám átvétele sem tudta tompítani, ha a nomád állattenyésztés továbbra is megőrizte meghatározó szerepét. Ezt jól mutatja például egyes kusita nyelvű nomád népek elborzasztó szokása, az emberölés és a megölt ellenséges férfiak nem szervének levágása egyfajta szörnyű trófeaként. Az iszlám jog ugyan tiltja mind az emberölést, mind a kasztrálást, de a nomád hagyományok ereje nagyobb volt. Több kusita nomád nép az iszlám fölvétele után akár még századokig is megőrizte a brutális szokást, amely sok elyen egyenesen a házasodás előfeltételének számított a férfiak számára. Így volt a 14./20. század elején, az iszlám első megjelenésének idejében a kenyai *oromo* nomádok között, akiktől emiatt rettegtek a környező földművelő népek.[150] S ugyanígy volt

[146] Ahmed (1972): 181; Thomas (1959): 143. (A csádi arabok néhány törzse (*Zijúd*, *Hajmad Umar* és a *Szalámát* törzs egyes csoportjai) pedig teljesen földművelő életmódra állt át.)
[147] Amint már a késő középkori arab tudós, Ibn Khaldún is észrevételezi; ld. Ibn Khaldún (1425/2004): 1:251-53.
[148] Rey (1924): 86; Jaenen (1956): 172.
[149] al-Hajmí (é. n.): 86-87.
[150] Werner (1914): 280.

akkoriban az Etiópia keleti részén élő afar nomádoknál is, akik elvileg sok száz éve muszlimok.[151]

II.2. KERESKEDELEM

II.2.1. PÉNZEGYSÉGEK, PIACOK

A muszlim Fekete-Afrika történetében, mint látni fogjuk, meghatározó szerepet játszott a kereskedelmi tevékenység, amely már az iszlám vallás elterjedésének is egyik fő katalizátora volt. Afrika muszlim közösségeinek anyagi kultúrája egyes pásztornépek rendkívül kezdetleges kultúrájától egy sor muszlim birodalom magaskultúrájáig terjedt, s ennek megfelelően a kereskelmi tevékenység a primitív cserekereskedelemtől a csekkek használatáig igen változatos képet mutat. A skála legkezdetlegesebb fokán különféle alapvető árucikkek – mint például a só vagy a szövetek – egyfajta pénzegységként való használatát találjuk; ennél valamivel fejlettebb cseregységnek tekinthetők a kifejezetten csak pénz gyanánt használatos természetes vagy mesterséges tárgyak: kagylók, vasrudacskák, vagy éppen a közmondásos üveggyöngyök. Egyes afrikai muszlim közösségek a világ más részein vert pénzegységeket használtak saját kereskedelmükben, s végül voltak olyan muszlim államok Afrikában is, amelyek saját pénzt vertek.

A természetes fizetőeszközök jó példái az úgynevezett *amole* sótömbök Etiópiában. Az ország keleti felében található sivatagban, az *afar* népcsoport földjén található nagy tisztaságú sólelőhelyek az etiópiai magasföldek lakóinak fő sóforrásai voltak. Egész karavánkereskedelem épült a sótömbök eljuttatására a muszlim mélyföldekről a keresztények lakta hegyvidékekre. A só kitermelését a környéken kezdetleges kunyhókban élő muszlim afarok végezték, s ugyanennek az etnikumnak tagjai monopolizálták a só elszállítását a magasföldek keleti peremén található piacokra. A kitermelt sót egy 13./19. század közepén írott beszámoló szerint körülbelül fél kilós tömbökbe vágták, majd tevékkel, öszvérekkel, szamarakkal vagy teherhordókkal szállították el a távoli piacokra. A térségben a félkilós sótömbök egyfajta pénzegység szerepét játszották.[152] A szövetek például Szudán kereskedelmében játszottak kulcsszerepet. Egyetlen szudáni muszlim állam sem vert saját

[151] A jelenségről és a középkori és kora újkori arab utazók erről szóló beszámolóiról (és magyarázat-kísérleteiről) ld. Szombathy (2013b). Egy viszonylag részletes és jól informált beszámolót ad a szokás továbbéléséről a 20. század első felében Thesiger (1935): 4-5; és ld. még Nesbitt (1937): 92-93.
[152] A sókereskedelem részletesebb leírásáért ld. Munzinger (1869): 204, 222-24; Nesbitt (1937): 163, 317-18.

pénzt, így az idegen pénzek mellett nagyrészt egy *dammúr* nevű helyi gyapotszövetet használták e célra. Nyugatabbra a mai Csád és Közép-Afrikai Köztársaság határvidékén fekvő Wadái Szultánság befolyási övezetben is egy sajátos, helyben előállított szövetfajta csíkjait (*magta*) használták fizetőeszköz gyanánt. Ugyanebben a térségben az üveggyöngyök különböző fajtái (pl. *szukszuk, kharaz, khaddúr*) is bevett fizetőeszköznek számítottak, miközben ezeket természetesen ékszerként is használták.[153] A mai Etiópia déli részén fönnállott késő középkori muszlim államocska, Dawáro területén apró, varrótűre emlékeztető vasrudacskákat (*hanuku*) használtak pénz gyanánt. Mint az egyiptomi szerző, al-Makrízí (megh. 845/1442) írja, egy szarvasmarháért ötezer, egy juhért pedig háromezer ilyen vasrudacskát kértek, azaz nyilvánvalóan hatalmas mennyiség forghatott közkézen ebből a pénzegységből.[154] A kaurikagylók használata pénz gyanánt rendkívül elterjedt volt többek között Kelet-Afrikában. Eleinte a Maldív-szigetekről importált, apró és fehér színű kagylókat használták fizetőeszközként, később azonban már inkább a kelet-afrikai óceánpartra jellemző nagyobb, kékes színű, és gyakorisága miatt kevésbé értékes változatot.[155]

Az ománi dinasztia uralma idején a Zanzibári Szultánság hosszú ideig nem vert saját pénzt. Ehelyett például a Mária Terézia-tallért használták fizetőeszközként egészen 1265/1859-ig, amikor *pesza* néven saját pénznemet bocsátott ki a zanzibári állam.[156] A Mária Terézia-tallér egyébként nemcsak Zanzibárban, hanem az egész szélesebb térségben (Etiópia, Jemen, stb.) bevett fizetőeszközként volt használatos. Szudán területén e szerepet a 13./19. század elején a IV. Károly spanyol uralkodó (uralk. 1788-1808) által veretett tallérok töltötték be.[157] Kelet-Afrika tengerparti sávjában azonban nemcsak közel-keleti vagy európai eredetű pénznemek voltak használatban, de több középkori szuahéli állam uralkodói saját pénzt is verettek, s ezek az arab föliratokkal ellátott érmék sokfelé nagy számban kerültek elő a partvidéki városokban folyó ásatásokon. A kenyai Sanga és a tanzániai Mtambwe Mkuu településeken, illetve Zanzibár, Kilwa és Mafia szigetén található egyéb régészeti lelőhelyeken talált helyi pénzérmék többsége a 3-4./9-10. századból származik; s minden jel arra mutat, hogy például a Kilwai Szultánságnak (Tanzánia) már az alapítója is saját pénzt

[153] Holt (1961): 14; Cordell (1985): 144, 147, 174-82; at-Túniszí (1965): 214-17.
[154] al-Makrízí (2006): 83. Vasrudakat a nyugat-afrikai partvidéken is használtak fizetőeszközként; ld. Park (é. n.): 36.
[155] Gray (1954): 37; Chittick (1966): 6. Mint a könyv későbbi fejezeteiben több helyen is említem, Nyugat-Afrikában is használatos volt a kaurikagyló mint aprópénz, például a középkori Timbuktuban. Ld. pl. Park (é. n.): 36; és a kérdésről bővebben ld. Insoll (2003): 249-50.
[156] al-Fárszí (1982): 146.
[157] Holt (1961): 14.

veretett. Az önálló kilwai pénzverde tevékenysége a leletanyag tanúsága alapján körülbelül 898/1493-ban ért véget.[158]

Mint a világ más részein, Fekete-Afrikában is igaz az, hogy a legfontosabb nagyvárosok többnyire fontos kereskedelmi központokként is funkcionáltak, sőt nagyon sok nagyváros a létrejöttét is pontosan ennek a szerepnek köszönhette. Afrika északkeleti részének legjelentősebb muszlim vallási központja a középkor óta vitathatatlanul Harar. A város nemcsak a vallás életben játszott meghatározó szerepet, hanem a térség egyik legnagyobb piaca is volt. A városból évente három karaván szállította Etiópia nyugatabbra fekvő vidékeinek termékeit – elefántcsontot, kávét, szöveteket, növényi gyantákat, mósuszt, dohányt és gabonát – az Indiai-óceán partvidékének kikötőibe.[159] Hasonló szerepet játszott Etiópia délnyugati régióiban (a Gibe, Godzseb és Omo folyók szabdalta hegyvidéken) a távolsági karavánkereskedelem három legfontosabb központja, Hirmata, Szakka és Bonga. Közülük is a legjelentősebb szerepet Hirmata játszotta, ahol a térség legerősebb muszlim állama, Dzsimma védelme alatt futottak össze a különböző kereskedelmi utak keleti, északi és délnyugati irányból. Itt amhara nyelven beszélő muszlim (ún. *dzsabarti*) keresedők cserélték ki áruikat a vidék nagyrészt *oromo* nyelvű lakosságával, s eközben az utóbbi népesség egyre nagyobb részét térítették át az iszlám vallásra. A Hirmata közelében fekvő szultáni fővárost – Dzsimma uralkodóinak székhelyét –, Dzsirent egy utazó a 19. század legvégén "Abesszínia legfontosabb piaca"-ként jellemzi. A hirmatai piacon az európai eredetű termékek mellett nagy mennyiségű kávé, állatbőr és elefántcsont cserélt gazdát.[160] Az iszlám az ilyen kereskedelmi központokból úgyszólván kisugárzott a környező vidékekre, s igen erős asszimilációs hatást fejtett ki sokszor több száz kilométeres sugarú körben is. Az imént említett etiópiai Dzsimma térségében például, ahol az iszlám vallás csak a 13./19. század folyamán jelent meg, a legutóbbi (2007-es) etiópiai népszámlálás adatai szerint ma már a népesség közel kilenctizede muszlim.[161]

[158] Horton (1994): 18; Gray (1954): 29; Chittick (1966): 10.
[159] Burton (1855): 146; Abir (1965): 207.
[160] Neumann (1902): 390. Bővebben ld. még Merga (2012): 38-40; és a piac élményszerű leírását adja 1925-ből Demeter (é. n.): 108-13.
[161] Merga (2012): 42.

II.2.2. KERESKEDELMI HÁLÓZATOK: NYUGAT-AFRIKA

Afrika muszlimok lakta területeit át- meg átszőtték a távolsági kereskedelem hálózatai, s mint az imént megjegyeztük, az iszlám sok esetben éppen a kereskedelmi útvonalak mentén terjedt egyre távolabbra a kontinens mélyén. A kereskedelmi hálózatokat általában egyetlen etnikum hozta létre és dominálta a továbbiakban, s ennek megfelelően az ilyen hálózatokat gyakran egy népcsoport nevéhez szokás kötni. A következőkben külön-külön tárgyalom Afrika három nagy régióját, jelesül Nyugat-Afrikát, Szudánt és Kelet-Afrikát, s mindegyik régiónál szólok a legfontosabb kereskedőnépek hálózatairól. Nyugat-Afrikát illetően így említést érdemelnek a szaharai népek (arabok, tuaregek), a szoninkék, az úgynevezett manding nyelveket beszélő népcsoportok (*wangara* és *gyula*) és a *hausza*k. Az összes említett népcsoport kialakította a saját hálózatait a távolsági kereskedelem céljára, s ezek az etnikai hálózatok sokszor egymást kiegészítő szerepet játszottak a térség kereskedelmében: más-más vidékeken működtek (de egymáshoz kapcsolódva) és sokszor más-más árucikkek adásvételére szakosodtak.

A Szahara kereskedelmi útvonalain a legfontosabb két árucikk a középkor óta a só és az arany volt: a só a Szahara közepéből déli irányba utazott, míg az arany Nyugat-Afrikából északra. A Szaharát Egyiptomtól nyugatra két nagy karavánút szelte keresztül, amelyen az áruk mellett a Mekkába tartó afrikai zarándokok is utaztak. A két útvonal közül a középkor végéig a nyugati (Timbuktuból Marokkóba irányuló) útvonal játszott fontosabb szerepet. A 10./16. századtól a vezető szerepet egyre inkább a keleti útvonal vette át, amely a mai Nigéria északi részéről, a hausza államokból Ghát és Murzuk oázisvárosokon át Tripoliba, illetve egy keletebbi elágazással Audzsílán és Szíwán át Kairóba tartott.[162]

Mint említettem, a legfontosabb árucikkek egyike a szaharai kereskedelemben a só volt.[163] A Szahara fő sólelőhelyei a sivatag középső sávjában voltak, innen szállították a déli szavannaövezetbe a kitermelt sót. A legkorábbi nagy sóbánya Idzsil volt, a mai Mauritánia területén, ahol már az iszlám történelem kezdetét megelőzően is bányászták a sót. A későbbi

[162] Greenberg (1966): 3-4.

[163] Ami nem jelenti azt, hogy a só mellett egy sor másik terméket – mindenekelőtt luxuscikkeket – ne szállítottak volna a Mediterráneumból dél felé a Szaharán át. Sok egyéb mellett például arab nyelvű könyveket is exportáltak a nyugat-afrikai szellemi elit számára. Egy forrás például beszámol róla, hogy a 10./16. század második felében Timbuktuban 80 *miszkál* (körülbelül egyharmad kiló) aranyért kínálták megvételre al-Fírúzábádí hatalmas, sokkötetes arab szótárának egy kéziratos példányát. Összehasonlításképpen: a korabeli Timbuktuban egy *miszkál* aranyat 3000 kaurikagylóért (helyi aprópénz) adtak, a szaharai kereskedelemben egy óriás sótömb (*kamlijja*) 6 *miszkál* aranyért kelt el, egy kaurikagylóért pedig a legjobb szaharai datolyából két szemet vehetett az ember. Ld. Kati (1981): 108, 183. A könyv áráért eszerint körülbelül 24 tonna datolyát vagy 6 teverakomány (azaz több mázsa: 12-13 tömb) sót lehetett volna vásárolni.

századokban, már muszlimok irányítása alatt alakultak ki más jelentős sóbányászati központok: mindenekelőtt Tagháza a mai Mali északi részén, továbbá Dzsádo és Murzuk Líbiában, Bilma Niger északkeleti sivatagában és Tiszemt az algériai Tamanghasszettől északra. Amikor 993/1585-ben a marokkóiak fegyveres erővel megszerezték Tagháza sólelőhelyeit a nyugat-afrikai Szonghai Birodalomtól, olyan fölfordulást okoztak a kereskedelemben, hogy az itteni sóbányák működése megszűnt és egy új bányászati központ, Taudenni vette át a helyüket. Ami a kereskedelem etnikai hátterét illeti, a sivatagi sókitermelés és -kereskedelem az utóbbi évszázadokban alapvetően a szaharai nomád törzsek, mindenekelőtt a tuaregek és a mauritániai *Tadzsakant* törzs ellenőrzése alatt zajlott. Taudenniből a nyugati tuareg törzsek vitték Timbuktuba az árut. A Timbuktuba vezető útvonalon évente kétszer, november elején és március végén indultak el déli irányba. (Taudenni mellett a közelebbi Tísít oázisból, a mai Mauritánia keleti részéről is importáltak sót, de a taudenni só jobb minőségűnek számított.) A hatalmas sókereskedő karavánok (*azalaj*) Taudenniből Timbuktuba három hét alatt érnek el, s útközben csak egy oázis van, a Timbuktutól egy heti távolságra fekvő Arawán. Ezek a karavánok az utóbbi időkig valóban gigantikus méretűek voltak, jellemzően sok ezer tevéből álltak. Az Ahaggar- és Air-hegység tuareg törzsei Tiszemtből és Bilmából szállítják délre – főleg Agadez városába, s onnan a hauszák földjére, elsősorban Kanóba és Szokotóba – a sót. Júliustól októberig ezek a törzsek déli irányban szállítják a kibányászott sót, majd január és április között megint északra vándorolnak a karavánjaik. A Bilmából dél felé tartó sókereskedő karaván (szintén *azalaj*, vagy más néven *taghalam*) még a 14./20. század elején is húszezer tevéből állt, s az Air-hegység tuareg törzseinek legfőbb főnöke (*amenokal*) személyes képviselője vezette. A karaván egy Tabello nevű településen gyülekezett minden szezon elején, s innen három hétig tartott a sivatagi út Bilmába. A visszaúton délről gabonát és szöveteket szállítottak Bilmába, majd onnan megint csak sót dél felé.[164]

A kereskedelem ezeken az útvonalakon egészen napjainkig folytatódik, de csökkenő méretekben és csökkenő haszonnal. Egy a 9./15. század végén Nyugat-Afrikából Kairóba küldött arab nyelvű levél szövegéből idézem a következő részletet:

> Vannak közöttük [ti. Nyugat-Afrika lakói között] olyanok is, akik elmennek egy csoport [szaharai nomádhoz], s elkérik a tevéiket, hogy azokkal utazzanak és szállítsák el a gabonát (*at-taám*)[165] a só[lelőhelyek]

[164] A szaharai sóbányászatról és a fő lelőhelyekről (a föntebbiekben leírtakon túlmenően is) ld. Briggs (1960): 15, 81, 140-41; Miner (1953): 68-71; Bovill (1933): 251-52.
[165] A klasszikus arab *taám* szó ételt jelent, ám az észak-afrikai nyelvjárásokban szokásos jelentése "gabona". Úgy vélem, itt ezt a jelentést vehetjük alapul.

földjére, majd onnan a sót a feketék országába, ahol szövetekért és egyéb árucikkekért adják el. Aztán visszatérnek a [nomádok] országába, ahol a tevék tulajdonosai elébük jönnek, ők pedig átadnak nekik a szövetekből, Isten rendelése szerint. Van, hogy [a tevék tulajdonosai] elfogadják [a fölkínált mennyiséget], de van, hogy nem, amíg egyezségre nem jutnak, vagy éppen veszekednek rajta. [Előre] egyik sem köt ki egy szemernyit sem [a fizetségből].[166]

A mai Mauritánia területéről származó szerző, Ahmad ibn al-Amín as-Sinkíti (megh. 1331/1913) pedig így ír a huszadik század elején:

A kereskedelem régen igen jövedelmező volt a nyugati Szaharában (*Sinkít*). Leginkább sóval kereskedtek a feketék földjén. Azt mondják, hogy a rabszolgát "a szandáljáért adták el", ami úgy értendő, hogy a sót nagy tömbökre vágták, kötéllel összekötötték és tevehátra rakták, aztán amikor elért a feketék földjére, a rabszolga talpához odamértek egy szandálnyi méretű darabot, s az volt az ára. De ez a kor elmúlt. Ami ma ismeretes, miután a kereskedelem már kevésbé zajlik, az az, hogy egy teverakomány [sót] adnak egy férfi vagy nő rabszolgáért és még hozzá azért, ami gabonafélét majd elfogyaszt [a visszaúton]. Minden [árut], ami a feketéknél van, sóért árusítanak: lovakat, szövetet, gabonát, rabszolgát. [...] A sót Idzsil kiszáradt sóstavából termelik ki...[167]

Timbuktuból és Agadezből a sót – hatalmas profittal – Nyugat-Afrika sok egyéb, délebbre fekvő vidékére szállították tovább, de ezt a kereskedelmet már nem a szaharai tuaregek, hanem más nyugat-afrikai etnikumok irányították: a wangarák és gyulák, a szoninkék, illetve a hauszák. Ezek a fekete-afrikai népek azonban a só mellett egy sor egyéb fontos árucikk távolsági kereskedelmét is kezükben tartották.

A *wangará*k némileg nehezen azonosítható csoport, de valószínűleg a későbbi – és mai – *gyula* etnikum (Elefántcsontpart, Mali, Burkina Faso) középkori elődeinek tekinthetők.[168] A *Táríkh al-fattás* című késő középkori krónika híres meghatározása szerint: "a wangarák és a malinkék [ti. a Mali Birodalom lakói, mandinkák] közös eredetűek, csupáncsak [annyi a különbség, hogy] malinke az, aki közülük katonáskodik, míg wangara az, aki kereskedik, égtájról égtájra utazva."[169] Vagyis úgy tűnik, hogy a középkori forrásokban emlegetett wangarák a Ghánai Birodalomból és a Mali Birodalomból származó távolsági kereskedőcsoportok lehettek, így etnikailag valószínűleg a mai *mandinka* és *szoninke* népek rokonainak – vagy egyenesen közvetlen előfutárainak – tekinthetők. Mivel Nyugat-Afrika-szerte letelepedtek mint távolsági kereskedők, sok helyen nyelvileg asszimilálódtak a helyi

[166] asz-Szujúti (1421/2000): 1:275.
[167] as-Sinkíti (1409/1989): 521-22.
[168] Ezzel kapcsolatban ld. Launay (1982): 1-3; Atkins (1972): 7-8; Hiskett (1984): 45-46.
[169] Kati (1981): 38.

népességhez. Így a Szonghai Birodalomban sokuk szonghai nyelven beszélt, s Hauszaföldön letelepedve sokuk a hausza nyelvre tért át. Már a 9./15. században (vagy akár előbb is) eljutottak a mai Nigéria északi és nyugati részéig, így például a legfontosabb hausza város, Kano kereskedelmében és az iszlám elterjesztésében is kiemelkedő szerepet játszottak. A wangara bevándorlók élén a krónikák szerint egy bizonyos Abd ar-Rahmán Gyakité (hausza nyelvű torzításban: Zagaiti) állt. Más wangara kereskedőcsoportok rövidesen még délebbre, Borguba (a mai Benin és Nigéria határvidékére) is eljutottak.[170] A wangara kereskedelmi hálózat tevékenységének pillérét két fő kereskedelmi cikk alkotta: egyfelől a szavannaövezet és az őserdőövezet egyes vidékein kibányászott arany, illetve a csak az őserdőövezetben található kóladió. Íme egy késő középkori krónika beszámolója a témáról:

> Azt mondják, a Mali [Birodalomnak] körülbelül négyszáz városa van. A földje igen gazdag, nincs is a föld uralkodóinak birtokai között jobb nála, csak Szíria. A lakói módosak és jól élnek. Elég [csak azt mondanom] neked, hogy a földjén ott vannak az aranylelőhelyek és a kóladió (*guro*) fái, amelyhez hasonlók nem akadnak egész Nyugat-Afrika (*at-Takrúr*) földjén, csak Borguban.[171]

A legfontosabb középkori aranylelőhelyek Bambuk és Bure aranybányái voltak a Szenegál és a Niger folyó fölső folyásánál. Később még jelentősebb szerephez jutottak a mai Ghána középső részén, a Volta folyó vidékén található aranybányák, amelyek a (nem muszlimok uralta) Asanti Birodalom elképesztő gazdagságának fő forrását jelentették. Az asanti arany kereskedelmét főleg a muszlim gyulák lakta városokon keresztül bonyolították: ilyen volt például Kumaszi muszlim negyede, Kong, Bonduku és Begho.[172] A gyula kereskedők egyébként az arany és az – alább tárgyalandó – kóladió mellett sok más termékkel is kereskedtek, például saját maguk által gyártott szövettel, rézzel, elefántcsonttal és rabszolgákkal. Ám az arany mindvégig meghatározó maradt: Heinrich Barth beszámolója alapján a Timbuktun keresztül folyó rabszolgaexport a 13./19. század közepére már eltűnőben volt, míg az arany továbbra is igen jelentős tételt jelentett a kivitelben.[173]

A kóladió távolsági kereskedelme, a árucikk kiemelkedő fontossága nagyrészt az iszlám elterjedésének következménye. A kóladió egy keserű ízű, puha textúrájú, szürkés színű dióféle, amely a nyugat-afrikai muszlimok között igen kedvelt élvezeti cikk – mégozzá az

[170] Lovejoy (1978): 175-85; Akinwumi (1990): 166; Sanneh (1976): 68-69; és ld. még Greenberg (1966): 6-7.
[171] Kati (1981): 38-39. Borgu szűkebb értelemben a mai Togo északi része, de szélesebb értelemben egy egész övezetet jelölhet a mai Benin, Togo, Ghána (és talán Elefántcsontpart) északi és középső részén.
[172] Bővebben ld. Weiss (2008): 48-56. Begho városáról és az aranykereskedelemben játszott szerepéről ld. Insoll (2003): 334-36.
[173] Briggs (1960): 58.

alkoholos italok helyett. Minthogy az iszlám előírásai tiltják az alkoholfogyasztást, közösségi alkalmakkor a kóladió tulajdonképpen egyfajta alkohol-pótlék a térségbeli muszlimok számára: ezt kínálják a vendégeknek, ezt rágják baráti beszélgetések során, és így tovább. A kóladió azonban a muszlimok lakta szavannaövezetben nem terem meg, csupán a nagyobbrészt nem muszlim vallású őserdőövben; ennek köszönhető a távolsági kereskedelmi hálózatok létrejötte: a termőterületek nem ugyanott találhatók, ahol a legfőbb piacok. A termék szállítása nagy távolságokra komoly odafigyelést és gondosságot igényel. A diókat nedvesen, levelekbe csomagolva kell szállítani, mert ha kiszáradnak, csökken a kesernyésségük és a puhaságuk, s ezzel együtt az élvezeti értékük. A kóladió kereskedelmére két hálózat alakult ki: az egyik a nyugatabbi területeken, alapvetően a *gyula* népcsoporthoz tartozó kereskedők ellenőrzése alatt, a másik ettől keletre, a *hausza* népcsoport szervezésében. Az utóbbi hálózat talán legfontosabb csomópontja és elosztóhelye a mai Ghána északi részén volt, a muszlimok uralta helyi Gondzsa államban: ez volt Szalaga városa. Szalagából északkeletre futott ki a kereskedelem fő ütőere, amely a Niger folyót a nigériai Jauri városánál szelte át. Onnan az útvonalak aztán szétágaztak Észak-Nigéria nagyobb városai felé, hogy a hausza fogyasztókat mindenütt ellássák kóladióval.[174]

A hauszák kereskedelmi hálózata a két fő terméken, az aranyon és a kóladión túl egy sor más termékkel is foglalkozott. A szarvasmarha-kereskedelem és a mészárszékek működtetése például szinte mindenütt Nyugat-Afrikában a *hausza* és *fulani* nép monopóliuma (bár Ghána délnyugati részében a Mali irányából érkező gyulák is szerepet kapnak ebben az üzletágban). Tegyük hozzá, hogy a hús keresett és drága élelmiszer, így igen jövedelmező árucikkről van szó.[175] A hausza kereskedők déli irányban, a Benue folyó és azon túl Dél-Nigéria felé is kiépítették a távolsági kereskedelem hálózatát. Ez az útvonal Damparnál kelt át a Benuén, s a folyótól délre élő népeknek hausza ruhákat, lovakat, üveggyöngyöt, fűszereket, hagymát és süteményeket szállított, tőlük a hauszáknak pedig ezüstöt, antimónt, nyersvasat, ólmot, sót (a Benue mentén is voltak sólepárlók) és rabszolgákat.[176]

Az itt leírt nyugat-afrikai kereskedelmi hálózatok tevékenysége általában egyfajta intézményesített házigazda-vendég viszonyra épült. Miféle viszonyról van szó? Részben szimbolikus viszonyról: az idegen néphez érkező kereskedőt egy tekintélyes helyi személy "vendégének" tekinti. Részben azonban nagyon is szó szerint értendő a házigazda és a vendég fogalma. A házigazda (a hausza hálózatokban: *mai-gida*; a gyula hálózatokban: *gya-tigi*)

[174] Hiskett (1984): 128-31; Weiss (2008): 108-21; Lovejoy (1978): 180, 190. A nyugatabbi területek *gyula* kereskedelmi hálózatáról bővebben ld. Amselle (1977): 102-110; Bravmann (1974): 59-73.
[175] Hill (1966): 356-61.
[176] Isichei (1982): 16-17.

szállást és étkezést nyújt, továbbá helyi kapcsolatokat, ismeretségeket és háttérismereteket (már ti. az árakat, útvonalakat, politikai és gazdasági helyzetet illetően). A házigazda különösen fontos szerepet játszott olyan területeken, ahol a népesség zöme a kereskedőkhöz képest eltérő etnikumhoz tartozott és/vagy nem volt muszlim. Így jöttek létre például a mai Ghána, Benin és Togo déli, tengerparti településein az úgynevezett *zongo* negyedek, vagyis a muszlim kereskedők negyedei. Ezeken a helyeken a "házigazdák" és a "vendégeik" többnyire egyaránt a muszlim kereskedőnép tagjai, noha akadnak olyan "házigazdák" is, akik a többségi etnikumhoz tartoznak. A *gyula* és a *hausza* kereskedők hálózata a nyugat-afrikai őserdősávban mindmáig a házigazda-vendég viszonyra épül, s bár történeti adataink nemigen vannak, de valószínűleg már a korai *wangara* hálózat is ilyen alapon működhetett.[177] Hasonló rendszer működött a például Gambia folyó mentén is. A földrész belsőbb területeiről érkező kereskedők egyes helyi előkelők "vendégeiként" tartózkodtak itt a száraz évszakban, sőt egyes kereskedők be is házasodtak "házigazdájuk" családjába s végleg letelepedtek, s mnden jel arra utal, hogy ez az elrendezés működött itt már a középkorban, a Mali Birodalom idején is.[178]

II.2.3. KERESKEDELMI HÁLÓZATOK: A KELETI SZAHARA ÉS SZUDÁN

A szudáni kereskedelmi hálózatok áttekintésekor nem maradhat el a Szahara egyik legfontosabb karavánútjának említse. Az előző részben említett két nagy szaharai útvonal mellett ugyanis egy harmadik is átszelte a világ legnagyobb sivatagát: az úgynevezett Negyvennapos Út (*Darb al-arbaín*). Ez a Szahara keleti artériájának is tekinthető, mert a mai Csád, Szudán, Dél-Szudán és Közép-Afrikai Köztársaság területéről származó termékek ezen keresztül jutottak el Egyiptomba, s adott esetben onnan a világ más részeire. Az útvonal legfőbb előnye az volt, hogy szinte lakatlan sivatagon keresztül vezetett, így a szaharai nomádok támadásaitól nem kellett tartani az út nagy részén. A legfőbb hátrány ugyanez volt, ugyanis a terület a vízforrások ritkasága miatt volt ennyire gyéren lakott. Az útvonal déli kiindulópontját a Dárfúr állam ellenőrizte, amely gazdagságát nem kis részben éppe ennek köszönhette. A Negyvennapos Úton folyó kereskedelem vámjai Dárfúr szultánság egyik fő bevételét jelentették. Dárfúr északi határpontjának Bír asz-Szuwajna oázis számított, ahol az

[177] A témáról részletesebben ld. Hill (1966); Szombathy, Sebestyén (2007): 27-30. A déli irányú migráció szerepéről a szavannaövezet északabbi területein ld. pl. Amselle (1978): 489-99.
[178] Bellagamba (2004): 383-85; Wright (1977): 22-23.

Egyiptom felől érkező és oda induló karavánoknak le kellett szurkolni a dárfúri államnak járó vámokat.[179] Ezen az útvonalon – szemben a nyugatabbra eső szaharai karavánutakkal – a fő exportcikknek a rabszolga számított, konkrétabban a Bahr al-Ghazál tartományból (vagyis a szultánságtól délre eső területekről) összevadászott rabszolgák.[180] A nagy núbiai fémbányák, a Wádí l-Allákí völgy aranybányái kívül estek mind Dárfúr fennhatóságán, mind a Negyvennapos Út vonalán, így ezt a terméket a Nílus mentén szállították északra.

A Nílus a sivatagnál persze valamivel könnyebb útvonalat biztosíthatott volna, ám a szudáni szakaszon a folyást számos zuhatag szakítja meg, így a hajózás Egyiptom irányába nem volt könnyű. Mégis számos fontos kereskedelmi központ nőtt ki a Nílus mentén is, ezek azonban jórészt nem az észak-déli, hanem a kelet-nyugati irányú kereskedelem állomásaiként szolgáltak. Az iszlám elterjedése utáni századokban a legfontosabb kereskedőváros a Nílus mentén Berber, a *mírafáb* törzs legnagyobb települése volt – sőt a 13./19. század elején nagy valószínűséggel egész Szudán legnagyobb városa. Még a legnagyobb uralkodói székhelyeknél is fontosabb városnak számított, s ezt a helyzetét csak és kizárólag a kereskedelemnek köszönhette. Itt keltek ugyanis át a nyugat-kelet irányban a szavannaövezetben haladó útvonalak a Níluson. A harcias, arab nyelvű núbiai *sájgijja* törzs fölemelkedése azonban megpecsételte a sorsát, s a 13./19. század folyamán szerepét Sendí városa vette át.[181]

Szudán kereskedelméből a mai dél-szudáni, nem muszlim területek teljesen kimaradtak, Bahr al-Ghazál tartományt leszámítva, ahol a 12./18. századtól elkedték kiaknázni a helyi rézbányákat *Hufrat an-Nahász* (szó szerint: "Rézgödrök") vidékén. Bahr al-Ghazálból emellett elefántcsontot és főleg – mint föntebb már írtam – rabszolgákat is exportáltak szövetekért és üveggyöngyökért cserébe. Dél-Szudán többi részének elszigeteltsége a Nílusnak köszönhető, amelynek hatalmas mocsárvidéke hathatósan elzárja észak felől ezeket a területeket.

Szudán kereskedelmében a kulcsszerepet az arab és núbiai nyelvű, muszlim vallású távolsági kereskedők, az úgynevezett *dzsallába* csoport játszotta. A 13./19. századtól a *dzsallába* soraiban nagyobbrészt továbbra is núbiaiakat találunk, de az egyiptomi uralomnak köszönhetően megjelentek köztük az egyiptomi kopt keresztények, sőt a törökök is. A *dzsallába* kereskedők ebbe az időszakban hatoltak be mélyebben Dél-Szudán területére, ahol eleinte alapvetően békés és kölcsönösen előnyös kereskedelmi tevékenységet folytattak a

[179] at-Túniszí (1965): 54.
[180] O'Fahey (1971): 92. A *Darb al-arbaín*on ma is hajtanak tevéket Egyiptomba eladni, de ez a tevékenység már csak árnyéka az egykorinak. Egy saját élményeken alapuló, érdekes útibeszámlót ad erről az útról Asher (1989): 177-233, aki arab nomádokkal járta végig az utat.
[181] Abú Szalím (1412/1992): 81-82; Holt (1961): 12-13; MacMichael (1922): I, 216-17.

helyi lakossággal, s emiatt kifejezetten jó viszony alakult ki a két fél között.[182] Ám az 1280-as/1860-as évektől Dél-Szudán kereskedelmét egyre növekvő mértékben egyetlen "árucikk", a rabszolga exportja határozta meg. Bahr al-Ghazál "főbejárata" Dárfúr felől *Masra ar-Rigg* (szó szerint: "Rabszolgaság-ösvény") település volt, ami már nevében is mutatja a rabszolgakereskedelem fontosságát. Fokozatosan a *dzsallába* rabszolgakereskedők kereskedelmi telepeinek (*zaríba*) sokasága hálózta be Bahr al-Ghazál tartományt és Dél-Szudán egyéb vidékeit. Az arab *zaríba* szó jelentése "karám", s ezen a vidéken tüskés ágakból készült kerítéssel körbevett kereskedelmi telepet vagy tábort jelent. Az ilyen telepekből nőttek ki Bahr al-Ghazál nagyobb városai. Egy-egy kereskedő központi telepét öt-hat kisebb *zaríba* szolgálta ki, s egy ilyen hálózattal egész vidékeket tudott uralma alatt tartani. Bahr al-Ghazál leghíresebb *dzsallába* kereskedőkirálya, a núbiai az-Zubajr Rahma Manszúr központi *zaríbá*ja, Dajm az-Zubajr valóságos "fővárossá" nőtt. A róla elnevezett település több száz kunyhóból állt, benne a kereskedő palotájával, ahol többek között pazar szőnyegek és megláncolt oroszlánok derítették jobb kedvre a vezért. Egy sor további nagykereskedőről elnevezett hasonló település (pl. Dajm Idrísz, Dajm Genáwí) állít emléket Bahr al-Ghazálban a rabszolgakereskedelemnek. A kereskedők egyre nyugatabbra és délebbre hatoltak be a kontinens mélyébe, így jöttek létre olyan muszlim államocskák, mint Dár al-Kuti, Dár Runga és Dár Banda (a mai Közép-Afrikai Köztársaság területén). Dár al-Kuti fővárosát, Ndelét Muhammad asz-Szanúszí szultán (uralk. 1307-1329/1890-1911) alapította 1314/1896-ban, s nagyon hamar a távolsági kereskedelem egyik fő központja lett a térségben. Fénykorában, a 14./20. század első évtizedeiben körülbelül 25000 lakosa lehetett, s ezzel a térség második legnagyobb városa volt a délebbre fekvő másik fontos kereskedőváros, Bangasszu után. A nagybani rabszolgavadászatnak köszönhetően természetesen egyre ellenségesebb viszony alakult ki a *dzsallába* kereskedők és a helyi népesség között, egyes helyi népek pedig – mint például az *azandé*k – a saját üzleti monopóliumukat féltették a konkurrenciától, ugyanis azelőtt ők uralták a rabszolgák összefogdosását és kereskedelmét. A nagyarányú, most már muszlimok irányította rabszolgakereskedelem teljesen szétzilált rengeteg kisebb helyi népet, amelyek detribalizálódott és iszlám hitre tért leszármazottait összefoglaló (és pejoratív ízű) arab szóval *fartít*nak nevezték. A "fartít nép földje" (*Dár Fartít*) – a mai Közép-Afrikai Köztársaság, Dél-Szudán és Csád határvidéke – ma nagyrészt muszlim vallású enklávé Dél-Szudánon belül, amelynek összekötő nyelve mindmáig az arab. Itt megint azt figyelhetjük

[182] Mercer (1971): 417-19. Az etiópiai-szudáni határvidéken működő *dzsallába* kereskedőkről ld. Triulzi (1975): 58-59.

meg, hogy a kereskedelem – ebben a konkrét esetben sajnos főként a rabszolgakereskedelem – az iszlám vallás és kultúra továbbterjedésének egyik legfőbb előmozdítója.[183]

II.2.4. KERESKEDELMI HÁLÓZATOK: KELET-AFRIKA

A szuahélik lakta partvidék kereskedelmének zöme a 13./19. századig a tengeren keresztül zajlott, s fő eszközei Kelet-Afrika és a Perzsa-öböl híres vitorláshajói, a tengerjáró *dau*k voltak (kevésbé közismert szuahéli nevük *dzsahazi*). Ezek a fából készült vitorlások a monszunszeleket kihasználva hatalmas távolságokat jártak be az Indiai-óceán nyugati végein. Az észak-kenyai Lamu és a környező szigetek hajósai például régebben délen Madagaszkárig és Mozambikig, északon a vörös-tengeri Dzsiddáig és a dél-arábiai partokig hajóztak el. A huszadik század második felére kereskedelmi tevékenységük tere némileg beszűkült, de továbbra is nagy távolságokat fogott át: délen Mozambik határáig, északon a szomáliai fővárosig, Mogadisuig hajóztak a lamui hajók. A kereskedelem egyik fő exportcikke Arábia irányába mindmáig az épületfa, jelesül a mangrove-fajták (*mwangati*) gerendává földolgozott törzse. Az északi monszun (*kaszkazi*) októbertől vagy novembertől fúj, ezzel indultak Kelet-Afrikába északról, Arábia partvidékéről az idegen kereskedők hajói. Decemberben a mangrovefák kivágása a legintenzívebb időszakba ért, a kereskedelem és a berakodás az év első két hónapjában zajlott, majd a déli monszun (*kuszi*) megérkeztével, március és június között az arábiai hajók visszaindultak északra. A fát sokszor nem gerenda, hanem késztermék – például a kelet-afrikai, díszesen faragott szuahéli fakapuk – formájában exportálták az Afrikán kívüli területekre. A középkortól kezdve további fontos termékek voltak az afrikai vasércből készült termékek, a gabona – főleg a köles –, a szezámmag, a szegfűszeg, az elefántcsont, s a 13./19. századig a rabszolgák is.[184]

A tengeren zajló kereskedelem mellé a 13./19. századtól fölzárkózott a kontinens belső vidékeire irányuló szuahéli karavánkereskedelem. Ennek terjeszkedése egyre újabb vidékek felé nagyon hasonlóan – de azért nem teljesen ugyanúgy – zajlott, mint a szudáni

[183] Részletesebben ld. Mire (1985); Collins (1971); Cordell (1985): 2-3, 66-67, 104-118; Levtzion (1985): 186-88; O'Fahey (1985): 85-86; Murdock (1959): 411-12. Az akár kilenc-tízezer fős rabszolgavadász expedíciók szervezéséről és lebonyolításáról részletesen ld. El-Tounsy (1851): 467-83; Schweinfurth (é. n.): 149-56. (Mindkét forrás értékét növeli, hogy szemtanútól származó beszámoló.) Egy konkrét fartít csoport, a *dongo* leírását adja Santandrea (1950): 60-61.

[184] Prins (1965): 13, 69-70, 229-30; Prins (1961): 50; Pradines (2010): 13-14; Chittick (1967): 55. A vasról mint fontos exportcikkről már al-Idrísí (6./12. sz. közepe) is említést tesz a kenyai és mozambiki tengerpart kereskedelméről szólva; ld. Kubbel, Matvejev (1965): 258-59.

kereskedelem kiterjedése ugyanebben a korban Dél-Szudán irányába.[185] A 13./19. századot megelőzően az volt a jellemző, hogy a kontinens belső vidékeinek (nem muszlim vallású) népei szállították a partvidékre saját kereskedelmi cikkeiket, amelyeket aztán a szuahélik szállítottak tovább a tengeren. Az egyetlen jelentős kivétel ebben a tekintetben a Zambezi folyó völgye volt, ahol a mozambiki partvidék muszlim kereskedői már a 10./16. századtól kezdve behatoltak a kontinens belsejébe, s a folyó mentén jónéhány kereskedelmi állomást hoztak létre a zimbabwei arany kereskedelmére.[186] Minden más területen csak századokkal később indították el a szuahélik első karavánjaikat a földrész szívébe. A mai Kenya területén például még a 13./19. század első évtizedeiben is a (nem muszlim) *kamba* nép és egyes *midzsikenda* népek kereskedői hozták el az elefántcsontot, gumiarábikumot és más keresett afrikai árucikkeket a tengerpart szuahéli városaiba.[187] A század folyamán azonban mindenütt elindultak a szuahéli kereskedők a kontines belső vidékei felé, hogy a keresett árucikkeket a beszerzési helyükön vásárolják meg. Ebben a korban a kontinens belső vidékeiről egyre inkább elefántcsontot és rabszolgákat exportáltak, a legfőbb importáru pedig a massachusetts-i Salem városában gyártott gyapotszövet (*merikani*, szó szerint "amerikai") és egy sor egyéb szövetféleség, például az indiai kalikószövet (*kaniki*) volt.[188]

Az iszlám terjedése is csak ezekkel a kereskedőkkel együtt indult el a kontinens belső vidékein, így a kereskedelem és az iszlám elterjedése közti szoros kapcsolatnak ez úgyszólván klasszikus esettanulmánya. Világosan kimutatható tendencia, hogy a szuahélik kereskedelmi telepei az iszlám terjedésének magjaivá váltak Kelet-Afrika belső vidékein és a Kongó-medencében.[189] A kereskedőtelepek megalapítása nyomán először a helyi uralkodók, majd alattvalóik többsége is áttért az iszlámra, s a továbbiakban már ők terjesztették az iszlám vallást és kultúrát a szomszédos népek körében. A tanzániai Kondoa és Mamboja, illetve a kenyai Mumiasz város a Viktória-tó közelében jó példái ennek a folyamatnak. Az említett városok és vidékük népessége ma is jórészt muszlim.[190] Ezzel szemben a kenyai tengerpart mögötti szavannán a harcias nomád *maszai* népcsoport miatt szinte teljesen hiányoztak az

[185] A kongói szuahéli karavánkereskedelem témájáról kitűnő és részletes magyar nyelvű összefoglalás létezik (sajnos mindmáig kiadatlan formában); ld. Horváth (2009).
[186] Newitt (1972a): 402; Trimingham (1964): 9. A mozambiki tengerparton Szofala szuahéli városállama mindenekelőtt az arany- és vasexportnak köszönhette jelentőségét; ld. al-Makrízí (2006): 101.
[187] Willis (1993): 49-50, 63. A gumiarábikum, egy akáciafajta gyantája (arabul *szamgh*) és más fák nedvei az egész afrikai szavannaövezet fontos exportcikkeinek számítottak; ld. pl. as-Sinkíti (1409/1989): 522-23; at-Túniszí (1965): 312-13; Cordell (1985): 151-53; Ziadeh (1958): 17.
[188] Whiteley (1969): 45; Harries (1965): 32; Gray (1957): 227.
[189] A néhány ománi származású kereskedő által létrehozott ugandai kereskedelmi telep, Kafurro rövid leírását ld. Stanley (1883): 1:526. Az első ománi kereskedő egyébként 1260/1844-ben érte el ezt a vidéket; ld. Gray (1957): 237-38. A szuahéli kereskedők által bizonytalannak tartott vidékeken épített erődök (*boma*) leírását ld. Hinde (1897): 101.
[190] Ld. pl. Beidelman (1962): 14-18; Trimingham (1964): 49.

kereskedelmi utak és a szuahéli telepek, s ennek megfelelően azt tapasztaljuk, hogy Kenyában mind a mai napig alacsonyabb a muszlim népesség aránya, mint a délebbre fekvő Tanzániában vagy Mozambikban, amelyet viszont át- meg átszeltek a muszlim kereskedelmi útvonalak. Még a Kenyával szomszédos Ugandát is déli irányból, Tanzánia felől közelítették meg a szuahéli kereskedők.[191] De Tanzániában is akadtak olyan vidékek, amelyek valamilyen okból szinte egyáltalán nem kapcsolódtak be a szuahéli karavánkereskedelembe, s itt is az figyelhető meg, hogy ezeken a vidékeken az iszlám vallás sem tudott meggyökerezni. Jó példa erre a *gogo* népcsoport földje Tanzánia középső régiójában.[192] Ahol azonban megjelentek a szuahélik kereskedőkaravánjai, ott előbb-utóbb a kereskedelem telepei az iszlám kultúra központjaivá is váltak. A következőkben néhány kiemelkedően fontos kereskedelmi, vallási és kulturális központot mutatok be: a tanzániai Taborát és Udzsidzsit, a Malawiban található Nkota Kotát, illetve a kelet-kongói Nyangwét és Kiszanganit.

Tabora (más néven Kaze) a mai Tanzánia közepén, a hatalmas *nyamwezi* népcsoport földjén fekszik. A nyamwezik a szuahéli kereskedők talán legfontosabb partnerei voltak a kontinens belsejében, így nem véletlen, hogy a szuahélik itt alapították az egyik legjelentősebb állomásukat. A település környékén, különösen az Unyanyembe nevű főnökségben a szuahéli kereskedők nem egy, hanem sok kereskedelmi telepet hoztak létre, sőt sokan közülük végleg letelepedtek itt és az igen jövedelmező rizstermesztésbe fogtak. Az egyik legjelentősebb muszlim központ Szikonge falu volt, ahol a helyi népesség a partvidékről érkezett muszlim szuahéli és *makua* jövevényekkel élt együtt. Jellemző, hogy amikor háború tört ki a szuahélik és egy nagyhatalmú helyi uralkodó, Mirambo (1281-1301/1865-84 k.) között, akkor Tabora *nyamwezi* főnöke a szuahélik oldalára állt.[193] A *nyamwezi* népcsoport jelentős része a következő évtizedekben az iszlámra tért; sokan közülük a *Kádirijja* szúfirend lelkes követői lettek.[194]

A Tanganyika-tó keleti partján fekvő Udzsidzsi a szuahélik egyik legnevezetesebb kereskedelmi telepe volt, nem utolsósorban annak köszönhetően, hogy David Livingstone és H. M. Stanley híres találkozására itt került sor. A város jelentőségt az adta, hogy gyakorlatilag a Kongó-medence őserdővidékének főbejárataként funkcionált a muszlim kereskedők számára. (Mivel ez a kereskedelmi útvonal mára elvesztette jelentőségét, Udzsidzsi ma

[191] Whiteley (1969): 52-53.
[192] Rigby (1969): 271-72.
[193] Harries (1965): 96-97; Nimtz (1980): 11.
[194] Nimtz (1980): 58, 78; Trimingham (1964): 43-44. A *nyamwezi* nép tagjai egyébként nemcsak itt kereskedtek a szuahélikkel, hanem saját maguk is indítottak kereskedelmi karavánokat a partvidékre. Erről bővebben ld. Harries (1965): 33-36; Gray (1957): 227-29; Allen (1981): 163-65; a nyamwezik és néhány egyéb népcsoport kiemelkedő szerepéről a karavánkereskedelemben ld. Lamden (1963): 155-57.

egyszerű kisváros Nyugat-Tanzániában, ám az iszlám vallás és kultúra központjaként megőrizte jelentőségét.) A település eredetileg a *dzsidzsi* népcsoport központja volt – innen a neve – és csupán szerényebb helyi jelentőséggel bírt. Ám 1277/1860-tól kezdve zanzibári kereskedők telepedtek le itt, s rövidesen az egész térség legjelentősebb kereskedelmi csomópontjává tették Udzsidzsit. A zanzibáriak a helyi házaktól igen eltérő jellegű, lapos tetejű agyagházakban (*tembe*) éltek, hatalmas vásárteret alakítottak ki és hajókikötőt létesítettek a Tanganyika-tó partján. Innen a hajók könnyűszerrel megközelíthették a tó nyugati partját, s onnan a Kongó-medencét. A város muszlim kereskedői élén egy szuahéli kormányzó állt, aki kölcsönös előnyökön alapuló, sőt egyenesen szívélyesnek nevezhető viszonyt alakított ki a helyi népesség királyával (*mutware*). Az udzsidzsii vásártér a térség kereskedelmi életének elsődleges színtere lett.[195] A kereskedelmi – és ezzel összekapcsolódva a kulturális – kapcsolatoknak köszönhetően a környező vidék mindmáig az iszlám kultúra egyik központja Tanzánia nyugati felében, s lakossága szinte teljesen muszlim.

Nkota Kota a Malawiban és Mozambikban élő, muszlim *jao* nép legfontosabb városa. Afrikának ezen a vidékén, a Nyasza-tó környékén ez a népcsoport, a jao játszott kulcsszerepet az iszlám elterjedésében, s e esetben is jól kimutatható a távolsági kereskedelem és a vallás elterjedése közti kapcsolat. A jaók áttérése az iszlámra Nkota Kota városban indult el jelentősebb mértékben, ahol az 1290-es/1870-es évektől kezdve a kelet-afrikai partvidékről érkező szuahéli kereskedők telepedtek le. Rövidesen a jaók főnöke, Makandzsila áttért az iszlám vallásra és fölvette a Muhammad nevet, szuahéli stílusú öltözetet kezdett viselni, szuahéli típusú palotát építtetett magának és általában is lelkesen pártolta a szuahéli – tehát muszlim – kultúra terjedését alattvalói körében. Mint Udzsidzsiben, úgy itt is saját főnöke (*dzsumbe*) volt a szuahéli kereskedőkolóniának, akik baráti viszonyban álltak a jao uralkodóval, sőt idővel a szuahéli mellett a jao nyelvet is használni kezdték. Ilyen módon a szuahéli közösség fokozatosan beolvadt a helyi lakosságba. Mindeközben a jao népcsoport túlnyomó többsége átvette a jövevények vallását, sőt a szomszédos *csewa* népcsoportból is sokan muszlimok lettek.[196]

A Kongó-medence iszlám kultúrájának legfőbb központja Nyangwe és Kiszangani volt, a szuahéli kereskedők két legnagyobb telepe. A Zanzibárból jövő szuahéli kereskedők a 13./19. század közepére érték el a Kongó felső folyását, helyi nevén a Lualaba folyót. Ennek partján, a *kuszu* népcsoport földjén alapította meg 1285/1868-ban egy Mwinyi Dugumbi nevű

[195] Udzsidzsiről bővebben (népesség, politikai és etnikai viszonyok, kereskedelmi cikke, árak, stb.) ld. Stanley (1883): 2:28-35; Bigilimana (1963): 15-18; Trimingham (1964): 44-45; Gray (1957): 236.
[196] Shepperson (1969): 195-99; Levtzion (1985): 188-89; Trimingham (1964): 29.

szuahéli kereskedő a Nyangwe nevű kereskedelmi állomást. A könyvemben már említett híres elefántcsont- és rabszolga-nagykereskedő, Tippu Tip később valóságos kis birodalmat hozott létre ezen a vidéken, amelynek "fővárosa" és központi telepe Nyangwe lett. A szuahélik élénk kereskedelmet folytattak a Kongó fölső folyásánál, s több további jelentős telepet is létrehoztak ennek során. A kereskedelmi tevékenység intenzitását talán jól jelzi, hogy egy Kaszongo nevű szuahéli telepnek a Kongó mentén a 13./19. század végére körülbelül harmicezer lakosa volt, s a gazdagabb kereskedők igen magas életszínvonalat élveztek, nem nélkülözve olyan cikkeket sem, mint a selyem, a szatén, az aprólékos fafaragással díszített ágyak, a metszett üveg- és ezüstpoharak, a helyben gyártott szappan, vagy éppen a kezdetleges zuhanyzóval fölszerelt fürdőszobák. Kaszongo (és Nyangwe is) a belga hódítás nyomán később gyors hanyatlásnak indult, de a szuahélik maradandó kulturális hatását jelzi például az, hogy a Kaszongo körül élő *bangubangu* nép mindmáig muszlim vallású.[197] A vidék jelentős – és növekvő arányú – muszlim népessége megmaradt, de a belga gyarmati uralom és a független kongói állam idején a muszlim kultúra legfontosabb helyi központjává egy távolabbi város, Szingitini (vagy Szingatini), a szuahéli kereskedők másik fontos állomása vált. A település rövidesen a belga gyarmati uralom helyi központjának szerepét is megkapta – immár Stanleyville néven –, s a gyarmati rendszer megszűnése után is megőrizte közigazgatási szerepét, ha a nevét nem is: ma Kiszangani néven találjuk a térképeken. Az etnikailag igen változatos nagyvárosban ma is sok ezer – de valószínűleg inkább több tízezer – muszlim él, sőt külön muszlim városnegyed is létrejött.[198] A kelet-kongói térségben ma a szuahéli kereskedelmi hálózatok legmaradandóbb és legszembetűnőbb öröksége a kultúrában mutatkozik meg. Egyfelől sok helyi népcsoport ma muszlim, sőt még Zanzibárban és más partvidéki városokban is találunk kongói eredetű és iszlám vallású – úgynevezett *manyema* – közösségeket, másfelől a szuahéli nyelv *ngwana* nyelvjárása ma Kelet-Kongó legfontosabb összekötő nyelveként szolgál.

A szuahéli kereskedelem nem ért véget a gyarmati kor beköszöntével, s az ezzel együttjáró szuahéli kulturális befolyás is folytatódott. Ebben az időszakban is megfigyelhető, hogy a nagyobb kereskedelmi telepek az iszlám kultúra és vallás terjedésének gócpontjai. Például az észak-tanzániai Mto wa Mbu várost az 1920-as években alapították; ekkoriban a muszim kereskedők szerény kereskedelmi telepe volt. A környező vidék népessége nagyrészt

[197] Erről a két fontos településről és a kereskedő-kolóniákról ld. Stanley (1883): 2:137-38; Ceulemans (1969): 174; Ingrams (1967): 169-70; Hinde (1897): 4-6, 11-12, 155, 180-88, 201.
[198] Rzewuski (1974): 118, 121. A szuahéli kereskedők legnyugatabbi telepe ebben a térségben Iszangi volt a Kongó nyugati partján, nem messze Kiszanganitól; ld. Lewis (1969): 14. A kongói muszlimokról ld. pl. Cuoq (1975): 321-25.

a pásztorkodó *maszai* népcsoportból kerül ki, márpedig ezek között minimális az iszlám befolyása, a városkában ellenben hetvennél több etnikumból származó lakosságot találunk. Az összekötő kapocs ebben a kevert népességben az idegen etnikai háttér, a közös szuahéli nyelv, a kereskedelem, a városi életmód, majd egyre inkább az iszlám vallás volt. Ma a városlakók nagyrészt – származástól függetlenül – szuahélinek nevezik magukat és muszlimok.[199]

II.3. ISZLÁM ÉS VÁROSIASODÁS

Mint az előzőekben leírt példák is mutatják, a városi környezet az iszlám terjedésének egyik legfontosabb katalizátora Afrikában. A városokba telepedő, heterogén eredetű népesség gyakran elveszíti etnikai kötődését, majd az iszlám ad új, közös identitást és teremt összetartást. Ez a jelenség már a középkorban is sok térségben kimutatható, s egészen máig megfigyelhető Afrika muszlim többségű területein. Esetenként a nem muszlim többségű területek városaiban is mélyreható iszlamizáció zajlik. Ghána déli részének *akan* nyelvű népei nagyrészt nem az iszlám követői, ám a terület nagyvárosaiban ott találjuk az eredetileg muszlim kereskedők által alapított, úgynevezett *zongo* negyedeket, ahol a vidékről beáramló népesség nagyrészt az iszlám vallást és kultúrát veszi át.[200] Hasonlóképpen Észak-Kamerunnak még a nem muszlim többségű régióiban is a városok muszlim negyedei, sőt akár egész nagyvárosok is hasonló folyamatok színterei.[201] A közép-nigériai Dzsosz város a vallásilag kevert *Middle Belt* vidéken, annak is az egyetlen keresztény többségű államában (Plateau) fekszik, s a város lakói részben keresztények, részben muszlimok. Egy véletlenszerűen kiválasztott 1970-es fölmérés azt mutatta ki, hogy a legnagyobb muszlim ünnep alkalmával a mecsetben megkérdezett válaszadók több mint harmada nem muszlim etnikumokból származott, s ezeknek az új muszlimoknak a kétharmada a nagyvárosi környezetben tért át az iszlám vallásra.[202] A Zanzibárba Afrika belső területeiről érkező afrikaiak a 14./20. század első évtizedeiben még nem kis részben animisták – vagy esetenként

[199] Arens (1975): 427-28, 435. Hasonló helyzet figyelhető meg a kenyai Taveta városban, amely szintén kereskedelmi és közlekedési központ szerepét játszotta létrejötte óta, vagy Nairobi Pangani és Mombasza nevű városrészeiben a 13./20. század első évtizedeiben; ld. Holway (1970): 233-34; Kinoti (1999): 279-81.
[200] A zongo negyedek kialakulásáról és történetéről ld. Weiss (2008): 247-58.
[201] Ld. Gider várossal kapcsolatban Schultz (1984): 48-50; Kaele városkával kapcsolatban Schilder (1994): 57; Mokolo várossal kapcsolatban van Santen (1993): 32-33, 69; van Santen (1998): 404-13. Vö. még Cuoq (1975): 182; Charnay (1980): 142-43; van Rouveroy van Nieuwaal (1986): 15.
[202] Gilliland (1986): 100-101.

keresztények – voltak, egyes népcsoportok (pl. *nyamwezi* és *nyasza*) esetén akár minden harmadik. Zanzibárban azonban az iszlám vallás és kultúra az élet minden területét áthatja, s a kulturális közeg hatására a tartósan itt letelepedők szinte mind az iszlámra tértek át.[203] Ez a példa is jól illusztrál egy érdekes kettősséget. Az afrikai muszlim nagyvárosok vallási szempontból nagymértékben homogenizálják a betelepedő népelemeket – ugyanis a túlnyomó többség vagy már eleve muszlim, vagy idővel az lesz –, viszont etnikai szempontból egyre heterogénebb népességnek adnak otthont. Az afrikai iszlám kultúra legnagyobb központjai sok esetben eredetileg kifejezetten homogén közösségekből alakultak ki, aztán a kereskedelem (vagy valamilyen más tényező) idővel más etnikai csoportokat is odavonzott, s a végeredmény egy kifejezetten kozmopolita, etnikailag kevert, ám vallásilag nagyon is egységes közösség.

Az afrikai muszlim városok többnyire a kereskedelemre épülő, s emiatt jó kapcsolatokat tartottak fönn a környező népességgel. Ez azonban távolról sem tett fölöslegessé bizonyos óvintézkedéseket a védelem érdekében, hiszen a különböző államok közötti háborúk gyakran éppen a kereskedelem és a városok fölötti ellenőrzésért folytak. Az óvatosság sok esetben a városképre is rányomja bélyegét. Sok afrikai muszlim várost hatalmas falak védtek, s a falakon belüli népesség alkotta a város "birtokosainak" tekintett őslakosságot, míg a falakon kívül vegyes eredetű, kevert népesség élt. Ilyen volt például a dél-etiópiai Harar, Etiópia legfontosabb muszlim metropolisza. Az óvárosban itt a sémi nyelvet beszélő harari (*adare*) nép élt, a több mérföldes hosszúságban elnyúló városfalakon kívül pedig etnikailag vegyes népesség: egy sor *oromo* törzs, *argobbá*k, szomálik és egyéb népek.[204] Falak kerítették körbe az észak-nigériai Kano óvárosát is. A falakon belül eső részben (*birni*) a helyi hauszák, a "kanóiak" (*kanawa*) éltek és élnek, míg a külvárosokban (*wadzse*) egyéb vidékekről jött hausza bevándorlók, Észak-Nigéria egyéb muszlim népcsoportjai, sőt ma már dél-nigériai (jobbára keresztény, de kisebb részben muszlim) jövevények is. A falakon belüli városrész lakossága a 13./19. század kezdete táján a becslések szerint harmincezer fő lehetett az esős évszakban és ennél nagyjából tízezerrel több – leginkább a kereskedelemnek köszönhetően – a száraz évszakban. Száz évvel később az óváros népessége ennél is jóval több, hatvan- és kilencvenezer között lehetett.[205] A Csád-tótól délre fekvő mocsaras, folyók szabdalta síkságon élő *kotoko* és *babalia* népcsoport hatalmas falakkal körülvett, autonóm városállamok körül összpontosult, bár a köznép nagy része

[203] Clayton (1981): 11-12.
[204] A 19. századi Harar részletes leírásáért ld. Burton (1955): 143-47; és vö. Insoll (2003): 78-80.
[205] Barkindo (1993): 93; Anthony (2000): 426-27; Kane (2003): 56-57.

halászattal és földműveléssel foglalkozott.[206] Érdekes módon az egyik legősibb nyugat-afrikai muszlim kereskedővárost, Timbuktut sohasem vették körül városfalakkal, noha történelme során több ízben is megtámadták külső hódítók.[207] Erős kőfalak kerítették körbe viszont a kelet-afrikai szuahéli városok egyikét-másikát. A kenyai Pate városát régebben egybefüggő városfal vette körül, amelyet nyolc nagyobb kapu szakított meg; itt azonban nem voltak igazi külvárosok: a falakon kívül inkább csak falusi jellegű népesség élt, amely földműveléssel vagy halászattal foglalkozott s így nem alkotta részét a város népességének. A patei városfal egy része mindmáig áll, bár a város régen túlnőtt rajta.[208] A kenyai partvidék délebbi szakaszán fekvő hatalmas várost – ma romvárost –, Gedit nem is egy, hanem két párhuzamos kőfallal kerítették körbe a 9./15. századtól, amikor az addig békés térségben harciasabb, pásztorkodó népek is megjelentek.[209]

II.3.1. A SZAVANNAÖVEZET VÁROSAI

A nagy nyugat-afrikai muszlim nagyvárosok egyfajta prototípusának tekinthető a kora középkori Ghánai Birodalom fővárosa a mai Mauritánia délkeleti részén. Azért jelenthetjük ki ezt, mert sok olyan jellegzetességet már itt is megtalálunk, amelyek később századokon át megfigyelhetők a térség muszlim városaiban. A Ghánai Birodalom fővárosának neve *szoninke* nyelven, a birodalomalapító nép nyelvén Wagadu volt, amelynek jelentése "a csordák földje". Wagadu helyét még ma sem lehet százszázalékos biztonsággal azonosítani, de nagy valószínűséggel azonos a Kumbi Szaleh néven ismert mauritániai lelőhellyel. Az érvek meglehetősen erősek: a késő középkori *Táríkh al-fattás* krónika Kumbi néven emlegeti a ghánai fővárost, márpedig ez a legrészletesebb és legmegbízhatóbb írott forrás a témában.[210] A helyi lakosság hagyományai pedig kifejezetten megerősítik a krónikát: a mauritániai romváros térségét a helyi népesség ma is Wagadu néven ismeri, a szóban forgó romokat pedig a ghánai birodalom volt fővárosával azonosítja. Tegyük hozzá, hogy mindmáig pontosan ez a nyugati Szaharának az a része, ahol a fekete-afrikai nyelveket beszélő népesség – például a *szoninke* nép – fölváltja az északabbi területeken élő berber és arab nyelvű népelemeket.

[206] Magnant (1992): 16-17.
[207] Miner (1953): 47. Ez annál is furcsább, mert a nyugat-afrikai térségben – többek között a mandinka nyelvű területeken – még kisebb tartományi székhelyeken is általánosan elterjedtek voltak az agyagfalakkal körülvett erődítmények (*tata*). Ld. pl. Erouart (1988): 33, 124.
[208] Chittick (1967): 58-59.
[209] Pradines (2010): 162-77, 197-98.
[210] Kati (1981): 41-42.

Wagaduban az arab források szerint eleinte külön negyedben éltek a muszlimok, s csak az uralkodó réteg iszlámra való áttérése után lett a város egésze muszlimmá. A több évtizeden át folyó ásatások nagyrészt kőből épített várost tártak föl, amelynek építészeti stílusa a jelenkori Tísít és más dél-szaharai oázisok építészetével mutat rokonságot, más építészeti elemek pedig még délebbre mutatnak.[211]

A premodern nyugat-afrikai muszlim építészet legjellemzőbb stílusát "szudáni gótika" néven szokták emlegetni. A szudáni gótika épületei a nyugata-afrikai falusi agyaghzak és -erődök grandiózusabb továbbfejlesztései: a száraz szavanna-éghajlat miatt az építőanyag az agyag, amelyből gigantikus méretű, díszes, csipkézett pártázatú épületeket emelnek: mecseteket, erődöket, palotákat. A térségben minden évben hosszú esős évszak köszönt be, így föltétlenül szükséges az épület évenkénti karbantartása és újravakolása. Ezt azzal könnyíti meg az építészeti stílus, hogy a falakba eleve beépítik a faállványzatot, amely a sima agyagfalaknak furcsa, sündisznó-szerű megjelenést kölcsönöz. Ez utóbbi a szudáni gótika talán legszembetűnőbb jellegzetessége. A stílus fokozatosan alakult ki, s a helyi hagyományokon túl az idők folyamán észak-afrikai hatásokat is magába olvasztott. A Mali Birodalom legnagyobb uralkodója, Mansza Musza Keita mekkai zarándoklata során, a 8./14. század elején meghívott birodalmába egy neves arab építészt, Ibráhím asz-Száhilít, aki jelentős hatást gyakorolt a szudáni gótika stílusának alakulására.[212] A stílus legnagyszerűbb műemlékeit a szavannaövezet városaiban és falvaiban találjuk Elefántcsontparttól és Malitól Nigériáig. Említhetjük például a nigeri Agadez város minaretjét, a világ legmagasabb agyagépületét, a mali Dzsenne város lenyűgöző méretű nagymecsetét, Mopti város mecsetét, Gao agyagépületeit és királysírjait. A stílus példáit a Niger középső folyása mentén mindenütt megtaláljuk, de idővel a szavannaövezet délebbi részein is meghonosodott az iszlám elterjedésével. A nigériai Hauszaföld középkori városaiban, Elefántcsontpart északi részének városaiban (pl. Bonduku és Kong), Burkina Faso nagyobb muszlim városaiban (mindenekelőtt Bobo-Gyulaszo) a stílus számos műemléke maradt fönn napjainkig. Ám falusi környezetben is szép számmal találkozhatunk a szudáni gótika épületeivel: az egyik leghíresebb ilyen az észak-ghánai Larabanga falu mecsetje.[213]

[211] Mauny (1954): 203-206. A dél-szaharai települések építészeti stílusáról ld. Jacques-Meunié (1957): 26-35. A különálló muszlim negyeddel kapcsolatban érdekes fölvetéssel él Sanneh (1976): 52.
[212] Carreira (1947): 15. Mansza Musza más közel-keleti tudósokat is a birodalmába hívott, így például a jogtudós Abd ar-Rahmán at-Tamímít; ld. al-Bartilí (1401/1981): 176.
[213] De nem mindenütt vált egyeduralkodóvá ez a mecsetépítési stílus még az iszlám vallású Nyugat-Afrikában sem. Guineában és Bissau-Guineában például gigantikus mecseteket építettek a hagyományos fűkunyhók mintájára, ám hatalmasra nagyított méretben. A stílus kiváló példája a guineai Dingiraj vagy a bissau-guineai Kambor nagymecsete; ezek fotóját közli Marty (1921): 319, illetőleg Teixeira da Mota (1954): I, 257.

Timbuktu az a város, amely szinte teljes egészében ennek az építészeti stílusnak köszönheti megjelenését. Leghíresebb épületei a mecsetek, mindenekelőtt a Dzsingerej-Ber kerület hasonló nevű mecsetje, a Szídí Jahjá-mecset és legfőképpen a város nagymecsete, a 989/1581-82-ben alapított Szankoré.[214] Timbuktu a fénykorában, a késő középkorban igazi metropolisz volt igen kevert népességgel, s még ma is több nép él együtt a jelentőségét nagymértékben elvesztett városban. A városban a három fő népcsoport ma a *bella* (tuareg nyelvű feketék, a tuaregek rabszolgáinak leszármazottai), az "arab" (amely nagyrészt fekete-afrikai népesség, de arab nyelven beszél), és a lakosság több mint felét kitevő *szonghai*, a helyi elit. Ez utóbbiak nyelve (*kojra-tyini*, "a város beszéde") használatos összekötő nyelvként a többi városlakó számára is. Timbuktu lakossága 10-15 ezer fő lehetett a fénykorban, s az agyagból épült óváros négy fő negyedre tagolódott, amelyeket kunyhókból álló külvárosok vettek körül.[215] Mint föntebb említettem, furcsa módon a várost nem vette körül fal.

Timbuktutól keletre, Mali legkeletibb csücskében fekszik Gao, a késő középkori Szonghai Birodalom fővárosa. Ebben a minőségében Gao jelentősége Timbuktuéval vetélkedett a Niger mentén. Egy helyi krónika szerint a 10./16. században szisztematikusan fölmérték a város házainak számát, s a számlálás végeredménye 7626 lett, nem beleszámítva a város külterületeinek falusias jellegű fűkunyhóit.[216] Ha ez a beszámoló igaz, akkor ekkoriban Gao még Timbuktunál is jóval nagyobb város lehetett, több tízezres lakossággal.

A szudáni gótika építészetével kapcsolatban említettem föntebb Dzsenne és Mopti mecseteit. Dzsennét, a középkori Nyugat-Afrika egyik legjelentősebb muszlim nagyvárosát egy századokkal korábbi, még nem muszlim *szoninke* település helyén 648/1250-ben alapították a Bani folyó egyik ágánál. Ma is ez az etnikum uralja a város kulturális és politikai életét, ám a távolsági kereskedelem mind északról, a Szahara felől, mind délről, az őserdőövezetből, mind a Niger folyón keletről és nyugatról számos további népelemet vonzott ide. A város kulturális életének habarcsa a közös iszlám vallás volt.[217] A közelben, szintén a Niger mellett fekvő Mopti ugyancsak soknemzetiségű kereskedőváros. Eredetileg ez is a *szoninke* népcsoport szerény kis települése volt, ahol a Konake nevű nemzetségbe tartozó halászok, földművesek és muszlim írástudók éltek. A muszlim kereskedővárosokban szokásos utat járta be, amikor a századok során egy sor más nép tagjai is letelepedtek a városban.[218]

[214] A Szankoré mecset építéséről ld. Kati (1981): 121-22.
[215] Timbuktu népességéről és városnegyedeiről ld. Miner (1953): 15-44.
[216] Kati (1981): 146.
[217] Bovill (1933): 88.
[218] Gibbal (1984): 57; és az újabb fejleményekkel kapcsolatban ld. még Gallais (1962): 121-23.

Az észak-nigériai *hausza* nép régi városai gyakran egy-egy államocska fővárosaként kezdték pályafutásukat, de a hauszák szintén meghatározó szereplői a nyugat-afrikai távolsági kereskedelemnek (lásd föntebb), így a kereskedelem ezekben a városokban is meghatározó jelentőségű volt. Katszina hagyományos negyedeinek neve nagyszerűen tanúskodik arról a folyamatról, ahogy a hausza őslakosság mellé különböző idegenből jött elemek telepedtek le. A városnegyedek elnevezései között olyanok bukkannak föl, mint például *Kebbawa* (egy másik hausza állam, Kebbi lakói), *Gobirawa* (még egy hausza állam, Gobir lakói), *Tudun Mali* (a Mali Birodalomból érkezettek), *Tawatinke* (a szaharai Tuwát oázis lakói), *Wangarawa* (wangarák)[219], *Szararin Tszako* (egy tuareg törzs, a *Kel Owi* ivadékai), *Beriberi* (a keletebbre élő nigériai kanuri nép), és így tovább.[220]

Ma Afrika egyik legszegényebb, legelmaradottabb része a Csád-tó környéke, ám a középkorban kifejezetten urbánus jellegű települések sokasága létezett ezen a tájon, az afrikai iszlám kultúra egyik legkorábbi színterén. A Csád-tótól keletre fekvő Kánemben a 9./15. századra már nagyszámú városias, jelentős fokú autonómiát élvező település jött létre, amelyek épületei nagyrészt égetett téglákból épültek. Ugyanezt az építőanyagot használták még keletebbre, például a Wadái szultánság régi fővárosában, Wárában, ahol egy kora 13./19. századi arab utazó beszámolója szerint az uralkodói palota ablakait a Közel-Keletet idéző farácsok (*musrabijja*) díszítették.[221] Kánemtől délre, a Sari folyó vidékén terült el a Bagirmi királyság, amelynek vezetői a 10./16. század végén lettek muszlimok. Bagirmi fővárosa, Masszenya helyén ma kiterjedt romváros fekszik, amely alapján fölmérhető, hogy festhetett a késő középkori főváros. Sok muszlim állam fővárosától eltérően nem volt jelentős kereskedelmi központ, csupán a *mbang* (Bagirmi uralkodója) székhelye a 9./15. századtól 1898-ig. Az iszlám kultúra és vallástudomány központjának sem ez a település számított, ezt a szerepet inkább Bidiri, egy fulani város játszotta az uralkodói székhelytől nyugatra. Masszenya mégis jelentős város volt; a német utazó, Heinrich Barth 1850-ben 25000 főre becsülte az itt élők lélekszámát. A legfőbb romok – a nagymecset, a királyi palota és a nemesség lakóházainak maradványai – tanúskodnak a városi életmód fejlettségéről ezen a ma igen szegény és elmaradott vidéken.[222]

[219] Lásd föntebb, a kereskedelemről szóló részben.
[220] Bovill (1933): 222.
[221] Magnant (1992): 13; El-Tounsy (1851): 241; at-Túniszí (1965): 199.
[222] Pâques (1967): 183-84; Cordell (1985): 41; Arditi (1971): 640; Lebeuf (1967): 215, és a romváros, illetve a királyi palota romjainak térképét ld. a 217 és 224. oldalon.

II.3.2. A KELET-AFRIKAI TENGERPART VÁROSAI

Afrikában a városiasodás egyik legkorábbi koncentrációját a kelet-afrikai tengerparton találjuk, ahol az előző részben leírt tengeri kereskedelemnek köszönhetően kisebb-nagyobb kikötővárosok százai jöttek létre. A városok zömét a szuahélik lakta partszakaszon és szigetein (Szomália déli partvidékétől Mozambik északi részéig és a Comore-szigetekig) találjuk, de a középkorban jelentős szerepet játszottak Észak-Szomália Arábiával szemben húzódó partvidékének kereskedővárosai is, mint például Berbera, Mait és Hafúna. A legkiemelkedőbb jelentőségű város ezen a partszakaszon a ma már nagyrészt romos kisvárossá hanyatlott Zajla volt (ma Szomáliföld és Dzsibuti határán). Ez a kereskedőváros a középkori arab geográfusok munkáiban gyakorta fölbukkan, sőt az arab szerzők nemritkán az egész etiópiai-szomáliai térség muszlim népességére kiterjesztették a "zajlaiak" (*zajália*) megnevezést.[223] Ettől délre egészen a jelenlegi szomáliai fővárosig, Mogadisuig csak szórványosan bukkantak föl kistelepülések, s Mogadisutól délre már nem a kusita nyelvű szomálik, hanem a bantu nyelvet beszélő szuahélik kultúrája volt meghatározó a partvidék kereskedővárosaiban. A dél-szomáliai tengerpart kikötővárosaival kapcsolatban fölmerülhet a kérdés, vajon milyen népesség lakott ezeken a településeken. Arabok lehettek, vagy a mai szomálik elődei, vagy esetleg bantu nyelvű elemek? A válasz korántsem egyértelmű. Egyes városok vitathatatlanul bantu nyelvűek voltak, ilyen volt például Barawa. Arab nyelvű népességelemek nyilvánvalóan megtelepedtek ezekben a kikötőkben, hiszen a tengeri kereskedelem jelentős része az Arab-félszigetre irányult. Ám a kusita nyelvű (szomáli vagy a szomálikkal rokon) népesség jelenléte is kimutatható a történeti források alapján. Ibn Szaíd (megh. 685/1286) andalúziai arab földrajzi író a 7./13. században a dél-szomáliai kikötővárost, Merkát a *Hawije* törzs fővárosának nevezi: a Hawije ma a hat legnagyobb szomáli törzsszövetség egyike. Sőt al-Idríszí már egy évszázaddal korábban is egy *Hadije* nevű törzset emleget ezzel a várossal kapcsolatban, amit a kutatók általában nyilvánvaló betűhibának tartanak (az arab d és w betű a kéziratokban könnyen összetéveszthető). Jákút al-Hamawí (megh. 626/1229) Mogadisu lakóit a kusita nyelvű népekre használt arab szóval (*barbar*) írja le, nem pedig a bantu nyelvűekre utaló *zandzs* szóval, s egyértelmen fekete bőrű lakosságról beszél. Ibn Battúta (megh. 779/1377) szintén szomáli népességről beszél

[223] Ld. pl. al-Makrízí (2006): 82. Zajláról (amely egyes vélemények szerint az ókori görög geográfusok emlegette Adulisszal azonos) ld. még röviden Clifford (1936): 289.

Mogadisuval és a környező tengerparttal kapcsolatban.[224] Úgy tűnik hát, hogy már a késő középkorban is szomáli nyelvű volt a partszakasz népessége, s a bantu nyelvű települések zónája többé-kevésbé ott kezdődött, ahol ma is: Szomália legdélibb részén. Innentől déli irányban egyértelműen a szuahéli kultúra dominált, ahogy ma is.

A szuahéli városállamokat – bizonyos esetekben csak a romjaikat – a kelet-afrikai tengerpart szinte teljes hosszában megtaláljuk Dél-Szomáliától Mozambikig. Több száz ilyen kisebb-nagyobb település létezett, amelyek közül kiemelkedő fontossága miatt említést érdemel Manda, Lamu, Pate, Sziju, Gedi, Malindi, Mombasza, Vumba Kuu, Kilwa, Ungudzsa Kuu (Zanzibár), Wibu (Ibo), Ngodzsi (Angoche), Mszumbidzsi (Ilha da Moçambique), Szofala, és a Comore-szigetek számos ősi városa (pl. Moroni, Domoni és Mutszamudu).[225] Egyes romvárosok azonosítása nehéz, s a középkori arab forrásokban szereplő településnevek sem azonosíthatók egyértelműen.[226]

Az viszont biztos, hogy a nagyobb szuahéli városállamok bármely mérce szerint kifejezetten urbánus jellegű települések voltak. Hogy ezeken a településeken mikortól lett a népesség többsége muszlim, az vitatható és vitatott kérdés. Szinte minden partvidéki városállam esetében, ahol egyáltalán sor került régészeti föltárásokra, világosan megfigyelhető, hogy alapításuk után még jó ideig nem jellemző az iszlám jelenléte. Egyes szerzők korábbra, mások későbbre teszik az iszlám megjelenését. Ami biztos, az az, hogy a legkorábbi mecset-maradványok az észak-kenyai tengerpart mentén, Sanga városból kerültek elő; ezek a késő 3./9. századra datálhatók. A tanzániai Rasz Mkumbuu mecsetromjai a 4./10. századból származnak, míg Zanzibáron az első fennmaradt arab betűs fölirat Kizimkazi

[224] Lewis (1966): 27-30; arabul pedig ld. Ibn Szaíd (1970): 82; Ibn Battúta (2001): 148. A magyar nyelvű szövegkiadás sok más Afrikával kapcsolatos részlethez hasonlóan ezt is félreérti és -fordítja, és "berber" eredetű népességről beszél; ld. Ibn Battúta (1964): 134-35. Afrika északkeleti részének kusita nyelvű fekete népcsoportjait az arab *barbar* vagy *barábir* szóval nevezték meg a középkorban, de ennek természetesen semmi köze az észak-afrikai berberekhez.

[225] Prins (1961): 32-38 nem kevesebb mint 117 szuahéli romvárost sorol föl Szomáliától Tanzániáig (s ebben a számban nincsenek benne Mozambik és a Comore-szigetek ilyen települései). Ld. még Gray (1954): 24. Allen már 173 szuahéli települést vett sorra, s azóta is sok újabbat listáztak a történzek. Mint Allen megjegyzi, a tipikus szuahéli település viszonylag kicsi volt, egy-kétezres lakossággal. Ötezer fölötti népességgel körülbelül húsz rendelkezhetett, s a tízezres lélekszámot csak Kilwa, Malindi, Mombasza, Zanzibár és a kései alapítású Witu haladhatta meg, továbbá húszezernél is több lakosa lehetett Lamunak, Szijunak és Paténak Észak-Kenyában. Szemben a sztereotípiákkal, sok szuahéli városállamnak nem volt jó kikötője, s ezek lakói inkább földműveléssel, semmint halászattal és tengeri hajózással foglalkoztak. Ld. Allen (1993): 213-14; Prins (1965): 49.

[226] Például valószínű, de korántsem biztos, hogy a középkori arab földrajzi művekben szereplő Malinda nem a mai kenyai Malindivel, hanem a közelében fekvő Gedi romvárosával azonosítható. A középkori arab szövegek Kanbalú városa pedig valószínűleg a Tanzániában, Pemba szigetén található Rasz Mkumbuu-val azonos (ahol egy hatalmas 4-5./10-11. századi mecset romjait tárták föl), de ez távolról sem bizonyított. Ld. Pradines (2010): 273-78; Kubbel, Matvejev (1960): 364; Horton (1994): 17-18; Ingrams (1967): 81. (Kanbalút már al-Dzsáhiz is emlegeti a 3./9. század közepe táján mint a Kelet-Afrikából érkező rabszolgák hazáját; ld. al-Dzsáhiz [1968]: 76.)

település mecsetjében található, s keltezése szerint 500/1107-ből származik. A föliratot a mecset alapítójaként egy bizonyos Abú Imrán Múszá ibn al-Haszan ibn Muhammadot nevez meg, akiről azonban nem közöl több információt.[227] Bár ez a mecset a föliratnak köszönhetően a legismertebb ilyen épületmaradvány ebből a korszakból, semmiképpen sem tekinthető egyedülállónak: a Zanzibárral átellenben fekvő tanzániai partszakaszon legalább kilenc olyan mecset található – egy kivétellel ma is használatban levő építmények –, amelyek építészeti stílusuk alapján nyilvánvalóan ugyannabból a korból maradtak fönn.[228] A kenyai partvidék legnagyobb szuahéli romvárosa, Gedi az 5./11. század közepétől létezett, ám első nagymecsetét csupán száz-százötven évvel később kapta.[229]

Az előbbiekből még egy alapvető tény leszűrhető. Bár a gyarmati kor történészei előszeretettel tulajdonították az afrikai iszlám kultúra minden jelentősebb alkotását idegen, jelesül arab jövevényeknek[230], ez a szuahéli városok esetében teljességgel tarthatatlan álláspont. A szuahéli városállamok egyértelműen nem arabok alapította települések voltak, s főleg nem arabok lakta települések. Nem lehettek azok több okból sem. Egyrészt egyszerűen túl sok van belőlük ahhoz, hogy idegen bevándorlók keze nyomának tekinthessük őket. Másrészt az építészet, a helyi szokások, és nem utolsósorban a mindig is uralkodó szuahéli nyelvhasználat mind afrikai gyökerekre utalnak.[231] A királyi hatalom szimbólumai ugyancsak teljesen afrikai mintákat követtek, minimális közel-keleti hatással. Így például a szuahéli városállamok tipikus uralkodói szimbólumai a következők voltak: óriási dobok, hatalmas méretű fém-, elefántcsont- vagy fakürtök (*sziwa*), napernyők, fém cintányérok, trónszékek (*kiti csa enzi*), díszes szandálok és fejdíszek.[232] Hogy ezekben a városokban nem arabul, hanem a szuahéli korai formáinak tekinthető bantu nyelvjárásokon beszéltek már a középkorban is, az nem kérdéses.[233]

A régészeti leletek tanúsága szerint például Kilwa városát, a hasonló nevű középkori szultánság székhelyét egyértelműen helyi, bantu nyelvű népesség alapította. Az alapítás utáni

[227] Hurrajz (1408/1988): 13; Freeman-Grenville (1954): 64; Horton (1994): 17-19; Ingrams (1967): 77; Chittick (1963): 181; Trimingham (1964): 4; Insoll (2003): 163-72.
[228] Öt ezek közül Bagamojo városában áll, négy pedig különböző Dar es Salaam környéki falvakban. Ld. Freeman-Grenville (1954): 66.
[229] Pradines (2010): 197.
[230] A gyarmatosítás-kori megközelítés egyszerűen elképzelhetetlennek tartotta, hogy ezek a magasan fejlett kultúrájú települések és államok afrikai alapításúak lennének. Egy tipikus példáért ld. Broomfield (1931): 80.
[231] Allen (1993): 11; és vö. még Insoll (2003): 157-61.
[232] Lambert (1961): 35-36; Prins (1961): 96-100; Trimingham (1964): 15; Allen (1993): 228-29. Vö. a szudáni Fundzs és Dárfúr államok nagyrészt szintén nem arab eredetű uralkodói jelképeivel; ld. Trimingham (1949): 87 és at-Túniszí (1965): 210-11. A *sziwa* kürtökről bővebben ld. Brauer-Benke (2007): 65-66.
[233] Ld. pl. al-Maszúdí (megh. 345/956) leírását a tanzániai Kanbalúról ("*lughatuhum zandzsijja*"), Ibn Szaíd (megh. megh. 685/1286) szavait Szofala lakóiról ("*min az-zandzs*"), vagy Duarte Barbosa beszámolóját 923-24/1517-18-ból a mozambiki Szofaláról, Ngodzsiról (Angoche) és Mszumbidzsiről; Kubbel, Matvejev (1960): 221; al-Makrízí (2006): 101; Freeman-Grenville (1962): 127, 130; Newitt (1972a): 402.

első időszakban (180-550/800-1150 k.) tipikus afrikai építészeti formák dominálnak a város régészek által föltárt maradványaiban, s a mecsetek és a muszlim temetkezési szabályoknak megfelelő sírok teljes hiánya egyértelműen kizárja az arab bevándorlók meghatározó jelenlétét. A város persze később – kereskedelmi szerepének köszönhetően – nagyszámú jövevényt vonzott, többek között úgynevezett *sirazi* bevándorlókat[234] a szomáliai-kenyai partvidékről kb. 550/1150 és kb. 700/1300 között, illetve jemeni kereskedőket és írástudókat kb. 700/1300 után, akik beházasodás révén a szultáni hatalmat is megszerezték. Számos lenyűgöző épület tanúskodik a város uralkodóinak hatalmáról és a helyi elit vagyonáról, így például a *Huszuni Kubwa* ("Nagy Erőd") és *Huszuni Ndogo* ("Kis Erőd") néven ismert erődítmények, a csodálatos nagymecset és számos palota.[235] A város gazdagságának további jele például az, hogy a leletek tanúsága alapján a 7./13. századtól kezdve jelentős mennyiségben importáltak porcelántárgyakat Kínából.[236] Íme Ibn Battúta leírása a 8./14. századból Kilwa városáról, amelyben nehéz nem fölfedezni az elismerés hangját:

> Hatalmas tengerparti város. Lakóinak nagy része nagyon fekete színű néger az arcukon hegtetoválással (*sartát*) [...]. Kilwa városa *a legszebb és legjobban megépített városok egyike* [kiemelés tőlem, Sz. Z.]; az egész fából épült, a házak teteje pedig nádból.[237]

Ne feledjük, e sorokat olyan szerző mondta tollba, aki addigra az akkori iszlám világ nagy részét bejárta, beleértve olyan városokat, mint Kairó, Fez, vagy Damaszkusz, s az iszlám világ határain túl is rengeteg földet meglátogatott. Hogy lelkes beszámolója aligha túlzott, azt több más szerző is tanúsítja. Gaspar Correa *Lendas da India* című munkájában azt

---

[234] A *sirazi*kkal kapcsolatban ld. a könyv előző fejezetének vonatkozó részét.

[235] A kilwai föltárásokkal és a város történelmének korszakolásával kapcsolatban részletesen ld. Chittick (1966), ahol a lelőhely térképét és főbb épületei alaprajzát is megtaláljuk; és Chittick (1965): 288-92. Az erődök alaprajzát ld. itt: Chittick (1963): 184. Egy másik jelentős szuahéli városállam, Pate (Kenya) igen részletes térképét ld. itt: Chittick (1967): 56-57. Gedi (Kenya) hatalmas romvárosának térképét közli Pradines (2010): 27 (és a város mecsetjeiről és az uralkodói palotáról ld. 31-35, 159-60).

[236] Chittick (1966): 13. Kínai porcelánt és más luxuscikkeket más szuahéli települések is importáltak (mint például a kenyai Manda és Gedi). A porcelánedényeket többek között az épületek falaiba beépítve, díszes fülkék (*zidaka*) kialakítására használták. Az eljárás kelet-afrikai eredetű, de később Ománban is átvették. Ld. pl. Chittick (1967): 55; Pradines (2010): 33.

[237] Ibn Battúta (2001): 150; és magyarul Ibn Battúta (1964): 139. (Az Ibn Battúta könyvéből vett részleteket saját fordításomban közlöm. A magyar verziót ugyan képzett arabisták készítették, de a Fekete-Afrikáról szóló részeket – nem lévén Afrika-kutatók – számos ponton félreértették.) Több okból is valószínűtlen, hogy a kéziratban szereplő "fából" (*bil-khasab*) kifejezés a helyes olvasat lehetne. A régészeti leletek alapján vitathatatlan, hogy Kilwa épületeinek zöme ebben az időszakban már korallmészkőből – a szuahéli városok szokásos építőanyagából – épült, ráadásul igen furcsa lenne a világutazó Ibn Battúta érzékelhető lelkesedése, ha valóban egy fából eszkábált városról beszélne. Ld. Freeman-Grenville (1954): 69; és vö. Chittick (1966): 4. Ha az olvasat mégis helyes, egy lehetséges magyarázat az lehet, hogy a mangrovefát a szuahéli városokban valóban széleskörűen használták faragott kapuk, ajtók és tetőgerendák készítésére. – A szuahéli városállamok épületeinek anyagáról bővebben ld. még Pradines (2010): 125. Egy tipikus szuahéli ház alaprajzát közli Insoll (2003): 175.

olvashatjuk, hogy a 10./16. század első éveiben Kilwát teljesen körbevette egy magas városfal, amelyen belül 12000-re teszi a városlakók számát. A jórészt korallmészkőből épült házak többszintesek – a szerző három-négy szintes házakról beszél – és faragott faelemek (talán kapuk és tetőgerendák?) díszitik őket. João de Barros *Da Asia* című könyve (1552) szintén szépséges városról beszél, ahol jól megépített, lapos tetejű és teraszos kőházakat és számos minaretet láthatott az utazó.[238]

A szuahéli városok alapvetően afrikai eredete és jellege nemcsak a régebbi, középkori településekre igaz, de az utóbbi századokra, az ománi dominancia korszakára is. Zanzibár híres, ma UNESCO világörökségi helyszínként számontartott óvárosa kialakítását például rendre az ománi arab uralkodócsaládnak tulajdonítják, ám valójában ők csak folytatták a helyi uralkodók által jóval előttük elkezdett építkezéseket. Az óváros építése valójában a 12./18. század elején, Mwinyi Mkuu Haszan bin Ahmad Alawi zanzibári uralkodó alatt kezdődött. Ahmad nevű fia, az utolsó független helyi uralkodó (*mwinyi mkuu*), folytatta az építkezéseket, míg 1167/1754-ben az ománi Búszaídí-dinasztia vazallusa nem lett és székhelyét át nem kellett helyeznie Bweni településre. Az afrikai dinasztia ezt követően is birtokolt azonban házakat a zanzibári óvárosban, sőt a család több tagja ott is élt.[239] Jelképes, ám az iszlám politikai hagyományok ismeretében nagyon sokatmondó a következő tény is. Még az ománi uralom megszilárdulása után is megmaradt az a szokás, hogy Zanzibár összes mecsetjében a pénteki közösségi ima alkalmával a Buszaidi-dinasztia arab uralkodói mellett megemlítették az éppen regnáló *mwinyi mkuu*, a helyi afrikai uralkodó nevét is, akit így szimbolikusan egyfajta társuralkodóként ismertek el Zanzibár szultánjai.[240]

II.3.3. SZENT VÁROSOK

Sok afrikai település – köztük jelentős városok is – tulajdonképpen már puszta létezését is az iszlám vallásnak köszönheti. Olyan településekről van szó, amelyek alapítása egy muszlim vallási vezető – többnyire jelentős szúfi mester – személyéhez köthető. Ilyen esetekben az alapító a követőivel – elnézést a képzavarért – Isten háta mögött, a szavanna mélyén telepszik le, tudatosan távoltartva magát a hatalmi központoktól és a "bűnös" nagyvárosi környezettől,

[238] Freeman-Grenville (1962): 66, 85-86.
[239] Ahol aztán egyébként szintén jelentős építkezések folytak, akárcsak Dunga városkában. A kérdésről ld. Ingrams (1967): 149; al-Fárszí (1982): 58-61; Trimingham (1964): 16-17. Zanzibár óvárosáról és városnegyedeiről (*mtaa*) ld. Blok (1948): 28.
[240] al-Fárszí (1982): 58.

hogy teljesen a vallásos életnek szentelhessék magukat. Idővel a követők alkotta kis magból nagyobb közösség nő ki, amely egyes esetekben akár hatalmas várossá is növekedhet. Mivel az ilyen települések létüket nem gyakorlatias gazdasági szempontoknak köszönhették (mint például a legtöbb kereskedő- vagy kikötőváros), hanem vallási és misztikus megfontolásoknak, sokszor egészen meglepő helyeken találjuk az ilyesfajta településeket. A Gambia folyótól délre (Szenegál, Bissau-Guinea, Guinea) az erdős és mocsaras szavannában elszórva helyezkednek el a *gyakhanke* nevű népcsoport falvai. A gyakhanke közösségeké mélyen iszlamizált társadalom, s leggyakrabban egyfajta muszlim írástudó elit szerepét játsszák a környező népek között. Falvaikban ugyan mezőgazdasági és kereskedelmi tevékenység is folyik, ám alapításukat nem ilyesfajta gazdasági megfontolásoknak, hanem egy-egy híres vallástudós döntésének köszönhetik, aki éppen ott kívánt letelepedni.[241] Hasonló eredetű a nigeri Szaj város vidékén számos "szent" falu, amely a helyi *szonghaj, zarma* és *fulani* népcsoportokból származó vallási vezetők személye körül alakult ki.[242] Csád keleti részén, Wadái tartomány egész területén mindenütt léteztek ilyen, kizárólag az írástudó muszlim elit lakta települések, amelyek specializált szolgáltatásokat nyújtottak a környező – jobbára írástudatlan – népességnek. A legfontosabb ilyen "szent" települések közé tartozott például Am Sirejrib a tartomány fővárosától, Abésétől nyugatra, továbbá Sokojan, Hugun és Telbeten.[243]

Az iszlám misztika, a szúfizmus szentjei valóságos mágnesként vonzzák a vallásosabb embereket, s személyük – vagy később, haláluk után a síremlékük – körül nagyon gyakran jelentős települések nőnek ki. Fekete-Afrika északkeleti részén, ahol a muszlim népesség nagy része nomád állattartással foglalkozott, különös jelentőséggel bír ez a jelenség a városiasodás folyamatában. Eritrea tengerparti, muszlimok lakta régiójában található Emberemi városka, amely egy helyi szent ember, Sajkh Muhammad ibn Alí ibn al-Amín (megh. 1297/1877) tevékenysége nyomán vált fontos vallási központtá. Ma gyakran "kis Mekka"-ként emlegetik ezen a vidéken, s a búcsújárások idején különösen hatalmasra duzzad a népessége.[244] Etiópia délnyugati részén, Dzsimma város vidékén hasonló szúfi közösség, majd "szent" település jött létre az egyik helyi szúfi vezető, Abbá Arabu személye körül a 13./19. század végén. A település a szent halála után is megőrizte szerepét – mind a mai

[241] A mai Gambia és Bissau-Guinea területén a muszlim írástudók egészen a 13./19. századig külön falvakban laktak, amelyekre ezen a vidéken a *morokunda* szót használták. Ld. Niane (1989): 92; Quinn (1972): 60-62; Dias (1999): 310.
[242] Lem (1943): 67.
[243] Doutoum (1992): 69, 74-75.
[244] Miran (2005): 186-87, 192.

napig.[245] Szomália északi részén, a száraz szavanna mélyén fekszik Táleh, amely alapítását a Szálihijja szúfirend helyi vezetőjének, az *Ogaden* törzsből származó Muhammad Abdille Haszannak köszönheti. Ez a szúfi vezető ma sokkal ismertebb politikai szerepéről. Ő indította el és vezette a 14./20. század első évtizedeiben a szomálik fegyveres ellenállását a gyarmatosítással szemben, amiért a britek ráragasztották a *Mad Mullah* (Őrült Vallástudós) nevet. Táleh városka a körülmények folytán így nemcsak vallási, hanem politikai központként is működött, mégis beleilleszthető a semmi közepén létrejövő szent települések hagyományába is. A Szálihijja szúfirendet például egy fölszabadított rabszolga, Muhammad Gúléd sejk (megh. 1336/1918) hozta el Szomáliába, s már ő is megalapított egy Tálehhez hasonló szent városkát Miszra (szó szerint "Egyiptom") néven, a Sabelle folyó völgyében élő földművelők között.[246] Az etiópiai-szomáliai térség legfontosabb és legismertebb szent települése azonban a középkori eredetű Sajkh Huszajn Etiópia délkeleti részén. A település már a nevét is egy szúfi vezetőről, a *Kádirijja* szúfirend egyik helyi szentjéről kapta. Ennek a szentnek a kultuszáról később, az afrikai muszlim szentkultuszok tárgyalásánál bővebben is szólok, így itt csak annyit említek, hogy ebben az esetben is kizárólag a szent sírja és a hozzá irányuló zarándoklat hagyománya adja a település *raison d'être*-jét. Helyét a környező szavannavidéken szinte véletlenszerűen jelölte ki az a körülmény, hogy a szent itt élte istenes életét, s később itt temették el.

E sorok írójának alkalma nyílt meglátogatni egy hasonló alapítású városkát Afrika túlsó felében, a Niger folyó közelében. Kiota a mai Niger délnyugati részén, a nigériai határhoz közel fekvő szavanna mélyén található, s alapítását egy szúfi vezetőnek köszönheti. A hatalmas *Tídzsánijja* szúfirend szenegáli ága az úgynevezett Nyasz-féle alrend (franciás formában *Niassène*). Ennek egyik vezetője telepedett le Nigerben és alapította meg Kiota városát. A települést mindmáig az alapító leszármazottai, a Haszumi-nemzetség tagjai irányítják. A település életének ritmusát a szúfimus szertartásai határozzák meg, a lakosság az utolsó lélekig a rend követője, a központban a szúfi "rendház" (*záwija*) áll, s a szúfirend élén álló személy egyszersmind a ma már nem is kicsinyke település vezetőjének is számít.

Egész Fekete-Afrikát tekintve messze a legnagyobb jelentőségű ilyen település vita nélkül a szenegáli Tuba. A fővárostól, Dakartól keletre eső szavannában létrejött település helyét eredetileg a hagyomány szerint az jelölte ki, hogy az alapító szent, Amadu Bamba álmot látott, amelyben Isten arra utasította, hogy itt álljon meg, imádkozzon és telepedjen le. Ez a 14./20. század elején történt, s Tuba ma milliós város, Szenegál második legnagyobb

[245] Merga (2012): 53.
[246] Davidson (1984): 78-81; Lewis (1955): 593; Martin (1976): 179, 190.

városa a főváros, Dakar után. Az állandó népességet az évente zajló úgynevezett "Nagy Búcsújárás" (francia-wolof keveréknyelven: *Grand Maggal*) idején további másfél millió látogató duzzasztja tovább. Akármekkorára is nőtt azonban a település, továbbra is gyakorlatilag egy gigantikus méretű szúfi közösségként működik. A város autonóm területnek számít, amelynek élén a helyi *Murídijja* szúfirend mindenkori vezetője áll. A városban a szekuláris berendezkedésű Szenegál állami törvényei helyett a szigorú iszlám vallási előírások érvényesek, sőt már a város térképe is egyfajta "vallásos topográfiát" tükröz, ahol különböző épületegyüttesek és intézmények a Paradicsom Koránban szereplő leírásaira utalnak. Nem mellesleg a város neve a Korán szövegében említett egyik paradicsomi fát jelenti.[247]

II.4. ANYAGI KULTÚRA: ÖLTÖZKÖDÉS ÉS ÉTKEZÉS

II.4.1. ÖLTÖZKÖDÉS

Létezik egy sztereotípia a "hagyományos muszlim öltözetet" illetően: a nők egy teljes alakot eltakaró, bő, általában fekete leplet hordanak, amelynek fölső része a hajat és sokszor az arcot is fedi; a férfiak pedig hosszú, bokáig érő, általában fehér ingruhát, s többnyire a fejüket is takarja valami: turbán, kis kerek sapka vagy valami más. Az így elképzelt muszlim öltözködési stílus nagy általánosságban véve ma nem ritka az afrikai muszlimok között sem.[248] Emiatt azonban sokan hajlamosak elfelejteni, hogy az ilyen öltözet átvétele a Közel-Keletről általában csak újabb fejlemény, s elég egyértelműen az arab kultúra hatását tükrözi. A nigériai joruba muszlimok között például mind az úgynevezett *hidzsáb* (az arcot szabadon hagyó női fejkendő), mind a joruba nyelven *eleha* néven ismert, az arcot is eltakaró, csak a szemeket szabadon hagyó női fejkendő vagy lepelruha szinte ismeretlen volt az utóbbi évtizedekig. Mostanában viszont már egyáltalán nem ritka egyik sem Jorubaföldön.[249] Az afrikai muszlim népek öltözködése régebben azonban igen változatos képet mutatott, s egyes kezdetlegesebb anyagi kultúrájú népeknél az iszlám vallásjogi szövegekben lefektetett normákkal köszönőviszonyban sem volt. Az állítólag az iszlám lényegi vonásai közé tartozó öltözködési előírások a legkevésbé sem voltak egységesek Fekete-Afrika muszlimjai között

[247] Mivel a könyv következő, a vallási életről szóló fejezetében bővebben is szólok a *Murídijja* rendről és Amadu Bamba életútjáról, itt most csak a Tubával kapcsolatos néhány megállapításra szorítkoztam.
[248] Ld. pl. van Rouveroy van Nieuwaal (1986): 25.
[249] Peel (2016): 160-61. (Az *eleha* többé-kevésbé megfelel a magyar nyelven újabban az arab eredetű *burka* szóval megnevezett ruhadarabnak.)

(ahogy egyébként az iszlám világ egyéb részein sem). A legtöbb iszlám vallásjogi iskola szerint a fölnőtt nőknek a testüket és a hajukat takaró ruhát kell viselniük, a fölnőtt férfiaknak pedig olyan öltözetet, amely legalább a köldöküktől a térdükig takarja a testüket. Vessük össze ezt az elvi meghatározást néhány afrikai muszlim közösség hagyományos öltözködésével!

A kelet-etiópiai mélyföldek félsivatagjaiban és sivatagjaiban vándorló, a középkor óta muszlim *afar* népet az ortodox keresztény etiópok rémisztő vademberekeknek tartották, s az afar asszonyok fedetlen felsőteste miatt tigre nyelven a *teltal* ("lógó mellű") gúnynevet ragasztották rájuk. Az afarokkal rokon kusita nyelvet beszélő szomáli nomádok hasonlóan primitív anyagi kultúrával bírtak. A híres angol utazó, Richard Burton az 1270-es/1850-es években született leírása szerint az – egyébként fanatikus muszlim – szomáli nomádok között a férfiak csak egy gyapotból szőtt ágyékkötőt, a nők pedig beszegett állatbőröket és ékszereket (az öregasszonyok pedig egy szövetből készült fejpántot) viseltek.[250] De sokkal civilizáltabb, letelepedett muszlim népességeknél is találunk hasonló öltözködési hagyományokat. A tanzániai tengerpart közelében, Zanzibár mellett fekvő Pemba szigetén élő szuahéli népességnél még a 14./20. században is előfordult, hogy az idősebb nők fedetlen felsőtesttel jártak.[251] Az afrikai muszlim civilizációk egyik legfejlettebb középkori központjában, a 8./14. századi Mali muszlim uralkodóinak udvarában gyakran meztelenül vagy majdnem meztelenül jártak a szolgálónők, sőt még a szultán leányai is, amint azt Ibn Battúta nem máskor, mint Ramadán hónapban megfigyelhette.[252]

A közel-keleti muszlim öltözködési normáktól való eltérés egyik érdekes és sokat kommentált példája a nyugat-szaharai berber nyelvű – de jelentős részben fekete bőrű – népesség – így például a tuaregek – egyik híres szokása. Ezeknél a törzseknél a nők nem takarják el az arcukat, de a férfiak igen, épp ellentétesen azzal, ami a Közel-Kelet muszlimjainál megszokott volt. Bár ennek a szokásnak a tuaregek a leghíresebb képviselői, rajtuk kívül sok más berber csoport – például a mauritániai *Znága* törzs – körében is él. Mi több, itt-ott még arab nyelvű szaharai nomádok is átvették, mint például az algériai *Saánba* törzs bizonyos csoportjai. A férfiak arcfátylának a neve berber nyelven *tagelmuszt*, arabul pedig *litám* (vagy mauritániai nyelvjárásban *nigáb*), s a ruhadarab eredetileg a magas társadalmi helyzet látható jelének számított. A Timbuktuban élő tuareg nyelvű rabszolga-leszármazottak (*bella*) például ma sem hordják az arisztokratikus asszociációkat keltő

[250] Burton (1855): 140.
[251] Yasin (2008): 41; Munzinger (1869): 217; Thesiger (1935): 3; Ingrams (1967): 309.
[252] Ibn Battúta (2001): 402; és magyarul Ibn Battúta (1964): 359.

ruhadarabot, bár minden egyéb szempontból magukévá tették a tuareg kultúrát. Nem véletlen, hogy a középkori, 5-6./11-12. századi Almoravida mozgalom (és törzsük, a Nyugati-Szaharából származó *Szanhádzsa*) egyik gyakori neve a középkori arab forrásokban: *mulattamún* ("lefátyolozottak"). Az Almoravida hódítók uralkodó rétege még Andalúzia területére áttelepedve is őrizte ezt a hagyományt.[253]

II.4.2. Ételek, italok, drogok

Az iszlám vallás legismertebb étkezési szabálya két tilalom: a sertéshús és az alkohol fogyasztásának tilalma. Az ügy ebben a megfogalmazásban roppant egyszerűnek tűnik, de valójában nem ennyire az: egyrészt léteznek további fontos tilalmak is (például a nem a rituális szabályoknak megfelelően levágott állat húsa), másrészt például vitatott kérdés, hogy az alkoholos italok tilalma milyen körre terjed ki, harmadrészt az egyértelműen tilos és az egyértelműen megengedett ételek-italok között léteznek kérdéses esetek is. Az alábbiakban csupán néhány fontosabb tendenciát kívánok bemutatni.

Az iszlám vallás viszonylag csekély számú étkezési tilalma általában nem okozott nagy törést Afrika népeinek kultúrájában, amikor azok áttértek az iszlámra. Azért nem, mert az étkezési tabukat a hagyományos afrikai vallások is jól ismerik. Az etiópiai *oromó*k például, akik között muszlimok, animisták, monofizita keresztények és protestánsok is vannak, vallásuktól függetlenül nem fogyasztanak sertéshúst. A muszlimok természetesen az iszlám sertéshús-tilalma miatt, ám az ősi oromo vallás szintén ismerte a sertéshús tilalmát, az etióp ortodox kereszténység pedig érvényesnek ismeri el és betartja az ószövetségi étkezési törvényeket. A sertéshús tehát az oromo hagyomány szerint éppúgy tabu, mint a muszlimoknál, így e téren az iszlám fölvétele semmiféle változást nem hozott.[254] Ha a sertéshús alapvető élelmiszernek számított volna, az nyilván igencsak megnehezítette volna az iszlám meggyökeresedését. A táplálkozási hagyományok kimutathatóan nagy szerepet játszottak Afrikában és máshol is abban, hogy egy-egy közösség nyitott volt-e az iszlámra (vagy más esetekben a kereszténységre). Ha a hagyományos alapélelmiszert az új vallás tiltja,

[253] A szokásról és eredetéről ld. bővebben Briggs (1960): 151-52; Norris (1972): 34-35, 40-43; Miner (1953): 19.
[254] Jaenen (1956): 175. Ugyanígy a 12./18. század végén a skót utazó, Mungo Park megfigyelése szerint a Gambia folyó vidékén nemcsak a muszlim, hanem az animista népcsoportok sem fogyasztottak disznóhúst; ld. Park (é. n.): 31. Ezzel szemben a mai Szudán területén meglehetősen elterjedt volt a sertéstartás, így a skót utazó, James Bruce még a 12./18. század második felében is azt tapasztalta, hogy a kétszáz éve muszlim *Fundzs* birodalom fővárosában általánosan elterjedt a disznóhús fogyasztása: a közemberek nyíltan, az udvari előkelőségek titokban eszik. Ld. Mahmoud (1997): 163-64.

nyilvánvaló, hogy nehezebben győzhetők meg az emberek, hogy azt a vallást válasszák, hiszen ez esetben a teljes táplálkozásukat – s emiatt a teljes gazdasági életüket is – át kellene alakítaniuk. Etiópiában például a helyi monofizita keresztény egyház tiltotta a tevehús fogyasztását, sőt az év körülbelül százötven napján bármely állati eredetű élelmiszert. Nem meglepő, hogy Dél-Etiópia nomád állattartó népei inkább az iszlámra tértek át. Az észak-etiópiai magasföldek gabona- és hamisbanán- (*Ensete ventricosum*) alapú földműveléssel foglalkozó közösségeiben nem volt ilyen praktikus akadály, s itt a kereszténység bizonyult népszerűbbnek. Különösen igaz ez azokra a népekre, amelyeknél az alkoholfogyasztás jelentős szerepet játszott, hiszen ezt az iszlám elvileg szigorúan tiltja.[255] (De bővebben lásd az alábbiakban olvasható megjegyzéseket az alkoholos italokról.)

A tiltott és megengedett ételek közti "szürke zónába" sorolható, kérdéses szokás az afrikai iszlám hagyományban a víziló húsának fogyasztása. Egy vízilónak nyilván nem lehet rituálisan elvágni a torkát és kivéreztetni az iszlám vallásjogi előírásoknak megfelelően, ezért elviekben döghúsnak számít és tilos elfogyasztani. Mármint ha emlősnek tekintjük, s nem halnak, mint sok afrikai muszlim közösség: a halakat ugyanis nyilván nem kell rituálisan levágni, s ez egyfajta logika szerint kiterjeszthető mindenféle víziállatra. Az etiópiai *wajto* népcsoport a Tana-tó környékén, amely muszlim vallású, kifejezetten vadászik a vízilovakra. Az alapvetően nomád állattartással foglalkozó *afar*ok az Awas folyó vidékén ugyancsak előszeretettel fogyasztották a vízilovak húsát, de például szomáli szomszédaik közül a vallásosabbak iszonyattal néztek erre a szokásra és iszlám vallási szempontból tiltottnak tekintették a vízilóhúst. Az Afrika túlsó felén, a nyugat-afrikai Bissau-Guineában élő földművelő *mandinká*k ugyancsak kedvvel fogyasztották mind a víziló-, mind a krokodilhúst. Ebben semmi problémát nem láttak, miközben az iszlám vallási ismeretek itt sokkal magasabb szinten álltak, mint a kusita pásztornépek között.[256] Sőt, egy arab nyelvű helyi krónika leírja, hogy a mai Bissau-Guinea területén a Baajo (Bagajogo) nemzetség muszlim írástudói és szent emberei egyenesen olyan megegyezést kötöttek egy pogány uralkodóval, Badora királyával, amelynek értelmében az általuk elejtett elefántok húsa az uralkodóé – az elefánthúst ugyanist a muszlimok nemették –, míg az elejtett vízilovak húsa a muszlimoké.[257]

Az alkoholfogyasztás iszlám vallásjogi tilalma Fekete-Afrika bizonyos részein a mindennapokban is része volt a muszlim identitásnak, más területeken viszont úgyszólván teljességgel figyelmen kívül hagyták. Egyes afrikai muszlim népeknél az alkoholfogyasztás

[255] Braukämper (1992): 204-205. Az etióp egyház böjtjeiről ld. Isichei (1995): 49.
[256] Trimingham (1976): 223-24; Weekes szerk. (1984): 2:853-54; Thesiger (1935): 2; Carreira (1947): 44.
[257] Az erről szóló beszámolóért ld. Szombathy, Sebestyén (2003): 158-59 [magyar fordítás]; Szombathy, Sebestyén (2007): 35-36 [arab szöveg], 123-24 [angol fordítás].

elhagyása az áttérés talán legfontosabb következménye és leglátványosabb jele volt. Különösen Szenegambia és a Guineai-öböl erdős-mocsaras partvidéke mentén figyelhető meg ez, ahol a hagyományos animista vallás követői – legalábbis a férfiak – igen nagy arányban egész egyszerűen alkoholisták voltak. Itt még a vallási és társadalmi rítusokban is alapvető szerepet játszottak az alkoholos italok. Mint a távolsági kereskedelemről szóló részben már jeleztem, az alkohol szerepét a nyugat-afrikai muszlimok között sokfelé a kóladió vette át.[258] Kamerun északi részén a *fulani* muszlimok és a kisebb, nem muszlim népcsoportok között az egyik legfőbb kulturális különbség az, hogy az előbbiek nagyrészt tartózkodnak az alkohol fogyasztásától, míg az utóbbiak között hemzsegnek az iszákosok.[259]

Más afrikai muszlim népeknél az alkoholfogyasztás nem számított a muszlim identitást alapvetően befolyásoló tényezőnek. Északkelet-Afrika legszentebb muszlim városában, Hararban a 13./19. század közepén általános volt az alkoholfogyasztás, sőt még a muszlim vallási elöljárók és "szent emberek" jelenlétében sem okozott semmiféle problémát.[260] A kenyai tengerpart mentén egy kis szigeten fekvő Sziju szuahéli város lakóiról egyenesen közmondás formájában ("*wasziju wanywa tembo*") is élt az a sztereotípia, hogy túlzottan is lelkes kedvelői a pálmabornak.[261] A ma Etiópia és Eritrea határvidékén fekvő, sivatagos Danakil-mélyföldön lakó egyes oázislakó *afar* csoportoknak gyakorlatilag a fő tápláléka volt a dumpálmák friss vagy erjesztett cukros nedve, vagyis naponta és nagy mennyiségben fogyasztottak alkoholos italt. Mint egy európai utazó megjegyzi, meglepő, hogy egy ilyen táplálkozás ellenére az itt élők mégis egészségesnek tűnnek. Más afar csoportok, amelyek a magasföldek peremén élve közelebbről ismerhették a keresztény etiópiaiak kultúráját és ételeit-italait, az utóbbiak között általános alkoholos italokat – a sört és a mézsört (*tedzs*) – sem vetették meg.[262] Elefántcsontpart északi részén az alkoholfogyasztás elfogadott volt a *gyula* muszlimok között, s csak a muszlim írástudó nemzetségek tagjai tartózkodtak tőle.[263] A szudáni muszlim népesség is megőrizte a sörfogyasztás hagyományát az iszlám előtti időkből. A kölessör (*marísza*) a legutóbbi időkig megszokott, elfogadott élvezeti cikk volt a szudáni muszlimok – többek közt az arab nyelvű szudániak – jelentős

[258] Gaillard (1995): 23-24; Quinn (1968): 453.
[259] Schultz (1984): 55.
[260] Burton (1855): 144-45.
[261] Blok (1948): 138. A pálmabort (*tembo*) több más partvidéki muszlim nép is előszeretettel fogyasztotta; ld. pl. Harries (1965): 42; Parkin (1974): 161. Ennek az italnak a fogyasztása az iszlám vallásjog értelmében csak akkor tilos, amikor már megerjedt és így részegítő hatásúvá vált. A még nem alkoholos változat Ramadán, a böjti hónap idején különösen kedvelt a kenyai Mombasza szuahéli lakói között is. Ld. Frankl, Omar (1996): 422.
[262] Munzinger (1869): 199-200, 217.
[263] Launay(1992): 55.

része számára.[264] A Szudán nyugati részén, Dárfúr tartományban élő *berti*k egyenesen úgy tudják, hogy a Koránban szereplő alkoholtilalom a kölessörre nem vonatkozik. A legvallásosabbak és a szúfi vezetők azért tartózkodnak a fogyasztásától és tilalmasnak tekintik, ellenben még ők sem próbálnak lebeszélni másokat a kölessör élvezetéről. Általános, hogy még a Korán-iskolai tanítók feleségei is főznek sört maguknak, családjuknak és a vendégeknek, sőt adott esetben maga a tanító szolgálja ki az itallal a vendégeket, ha maga nem is issza.[265] Ez a megengedő hozzáállás Szudánban az utóbbi évtizedekben – s főleg a *saría* állami jogba való bevezetése nyomán – változóban van. Így például az utóbbi időkben muszlim hitre tért *lafofa* nubáknál, egy Szudán déli szegélyén élő népnél a muszlim identitás egyik jellemzőjévé pontosan a sörfogyasztás mellőzése vált.[266] A fundamentalista muszlimok természetesen határozottan tiltják bármiféle alkohol fogyasztását, s ha hatalomban vannak, büntetik is a szabály ellen vétőket. A szudáni Mahdí például (mozgalmáról lásd később) betiltotta nemcsak a *marísza* fogyasztását, hanem a dohányzást is.[267]

Érdekes jelenség, hogy egyes iszlám hitre tért népcsoportok különbséget tesznek a különböző alkoholos italok között, s míg némelyik italt összeegyeztethetőnek tekintik a muszlim identitással, más italokat nem. Szenegál déli tartományában például a muszlim vallású *gyolá*k a kölessört és rizssört előszeretett fogyasztják, ellenben fölhagytak a régebben szintén népszerű pálmabor fogyasztásával, mivel ez fontos szerepet játszott a hagyományos animista vallás oltárainál bemutatott áldozati rítusokban. A pálmabort ezért csak a megmaradt néhány animista és a keresztény kisebbség tagjai isszák.[268]

Összességében úgy tűnik, hogy az alkoholfogyasztás csak az olyan társadalmakban számított problémásnak, ahol régebben szerves része volt az iszlám előtti vallási szertartásoknak, továbbá az olyanokban, amelyek szomszédaikhoz képest sokkal később tértek át az iszlámra, s így igyekeztek kimutatni, hogy milyen "rendes", "valódi" muszlimok. Ahol az iszlám identitás régi, megkérdőjelezhetetlen volt, és a régebbi vallás rítusai nagyrészt feledésbe merültek, ott az alkohol kevésbé volt érzékeny kérdés. A harmadik meghatározó tényező az, amikor az alkohol fogyasztása egyes régiókban az egyik látványos választóvonallá válik muszlim és nem muszlim népek között. S persze a modern iszlám reformmozgalmak általában a szeszes italok fogyasztása ellen is föllléptek/föllépnek, elvégre

[264] Trimingham (1949): 124; Haaland (1972): 153.
[265] Holy (1991): 219.
[266] Manger (1994): 141-43. Viszont a szintén muszlim *miri* nubák továbbra is fogyasztanak kölessört; ld. Baumann (1987): 124.
[267] Triulzi (1975): 64; Faris (1972): 3 [9. lj.].
[268] Linares (1992): 37, 71-72, 133; és vö. Carreira (1947): 45-46 a szomszédos mandinka népcsoporttal kapcsolatban.

az iszlám vallásjog elvileg mégiscsak tiltja ezeket. A reformizmus hatása azonban külön tárgyalást igénylő kérdés, amelyről a következő fejezetben lesz majd szó.

Elviekben az iszlám vallásjog a kábítószereket is tiltja, de van egy olyan enyhe drog, amely széleskörűen elterjedt Afrika egyik muszlimok lakta régiójában, Etiópia és Szomália térségében. A *kát* nevű szerről van szó; ezt a drogot a utóbbi időkig ha nem is kizárólag, de nagyrészt muszlim népsségek használták. A kát (*Catha edulis*) nevű cserje őshazája Dél-Etiópia csapadékos magashegységi vidéke, ahonnan a kávécserje is származik. A növény levelei nagyon enyhe narkotikumot tartalmaznak, amelynek hatóanyaga hosszas rágás folyamán a nyállal kerül bele a használó szervezetébe. A levelek rágásának szokása ugyanonnan ered, mint maga a cserje, vagyis a mai Etiópia déli részéről. Ma Északkelet-Afrika országai (Etiópia, Szomália, Dzsibuti) és egyes kelet-afrikai országok (Kenya, Tanzánia) mellett Észak-Jemen területén a legelterjedtebb a rágása, olyannyira, hogy a délutáni közös *kát*-rágás a társadalmi élet egyik legfontosabb színtere. A 9./15. században az egyiptomi al-Makrízí (megh. 845/1442) még arról számol be, hogy a cserje az arab világban ismeretlen, s csupán a dél-etiópiai térségben élő muszlimok kultúrájának egyik egzotikumaként írja le a *kát*-rágás szokását:

> Vannak olyan terményeik, amelyek Egyiptomban és Szíriában ismeretlenek. Ezek egyike egy fa, amelyet *dzsát*-nak[269] neveznek. Nincs gyümölcse, [helyette] a leveleit eszik [ti. rágják], amelyek a narancsfa leveleire hasonlítanak. Növeli az intelligenciát, javítja a memóriát (*tudzkir al-manszijját*), vidámmá tesz, eltompítja az éhségérzetet és a nemi vágyat, csökkenti az alvás[igény]t. Ezeknek az országoknak a lakói – különösen a tudósok – előszeretettel fogyasztják ennek a fának [a leveleit].[270]

A növény neve szuahéliül *miraa* vagy *mirungi*, s használata ma Kelet-Afrikában is ismert és egyre terjed, főleg – de nem kizárólag – a muszlimok körében, ahol az alkoholfogyasztás vallásilag elfogadhatóbb alternatívájának számít. A kenyai szuahéliknél – még a fiataloknál is – ma is elhanyagolható gond az alkoholos italok fogyasztása és az alkoholizmus, amely Kenya nem muszlim népességénél viszont komoly probléma. A szuahéliknél az alkohol alternatívája az indiai kender (*bangi*) mellett a *kát*, amely az utóbbi időben a (nagyobbrészt nem muszlim) *meru* néptől, illetve részben a szomáliktól és a dél-etiópiai muszlimoktól terjedt el köztük.[271]

---

[269] A ma az arab nyelvben szokásos *kát* szóalak valamelyik etiópiai nyelvből jön, ahol az eredeti alak *csát* volt.
[270] al-Makrízí (2006): 83.
[271] Beckerleg (1994): 100; Beckerleg (1995): 28-29; Cruise O'Brien (1995): 212.

A *kát* vagy oromo nevén a *gofa* használatát vallási szempontból elfogadhatóbbá teszi az a tény, hogy fontos szerepet játszik a szúfi szertartásokban, illetve a szentek sírjánál tartott búcsújárásokban. Különösen a legelterjedtebb *Kádirijja* szúfirendben általános a kát fogyasztása azzal a céllal, hogy az éjszakai szertartások során ébren tartsa a híveket. Etiópia délnyugati részén például az olyan *oromo* szentek, mint Abbá Arabu (megh. 1304/1887) vagy Mufti Szadekijo (megh. 1310/1892) sírjánál tartott szertartások magától értetődő kelléke a kát.[272] Ebben az összefüggésben fontos hangsúlyozni, hogy a kát rágása már az iszlám előtti, ősi *oromo* vallás megszállottsági szertartásainak is szerves része lehetett. Tekintve, hogy ma már – mint föntebb említettem – Etiópiában elsősorban a muszlimok körében elterjedt és a szúfi szertartásokhoz kötődik a használata, a vallási szinkretizmus jellemző példáját láthatjuk ebben a fejleményben.[273] A muszlim irányzatok között sem egységes azonban a megítélése. Mint említettem, a *Kádirijja* szúfirend szertartásainak elfogadott része a kát-rágás, ezzel szemben a modern iszlám reformizmust képviselő szomáliai *Szálihijja* rend élesen bírálja és tilosnak tekinti a növény fogyasztását. Kenyában is megfigyelhető, hogy használatát elsősorban a reformista iszlám irányzatok hívei utasítják el.[274]

II.5. SZELLEMI KULTÚRA

II.5.1. AZ ISZLÁM HATÁSA A FOLKLÓRRA

Az afrikai muszlim népek szellemi kultúrájában száz meg száz módon mutatható ki az iszlám hatása. Egyik látványos példája ennek az arabokra visszavezetett fiktív eredetmondák tömkelege a fekete kontinensen. Az ilyen genealógiai hagyományok Afrika-szerte általánosak, s ezekről már részletesen szóltam az előző fejezetben. Az alábbiakban néhány további példát kívánok bemutatni, amelyek különösen jól illusztrálják a középkori, írásbeliségre épülő muszlim magaskultúra hatását még Afrika egyes eldugott szögleteiben, sőt néhány esetben még nem muszlim népcsoportok között is. Vegyük például a sok nyugat-afrikai népnél külön kasztot képező ún. *griot*-réteget (énekmondók és a történelmi hagyományok őrzői; bővebben ld. a könyv utolsó fejezetében) és a ő eredetmondáikat! A Guineában és Maliban élő *mandinká*knál és a velük rokon nyelveket beszélő népeknél a *griot*-

[272] A *kát* használatáról ezekben a szertartásokban ld. Merga (2012): 56, 71-72.
[273] Jaenen (1956): 184; és ld. még Østebø (2012): 305.
[274] Martin (1976): 180-81; Beckerleg (1995): 34.

k az eredetüket egy bizonyos Szurakatára, Mohamed próféta egyik ellenségére, majd utóbb hívére vezeti vissza. Egy verzió, amelyet az írástudó muszlim elitet adó *gyakhanke* népcsoport körében gyűjtöttek, pontosabban is megnevezi ezt a férfiút: Szurakata Bum Malik. S ha kinyitjuk Mohamed próféta legismertebb középkori muszlim életrajzát (*szíra*), Ibn Iszhák (megh. 151/760) művét, akkor ott megtaláljuk egy bizonyos Szuraka ibn Málik ibn Dzsusam történetét, amely nyilvánvalóan ennek a nyugat-afrikai eredetmondának az ihletője.[275]

A nigériai *hauszá*k és *kanuri*k folklórja átvette és kiszínezte a Vízözön és Noé bárkája történetét, amelyről a Korán részletesen s több helyen is beszél – különösen a 71. fejezetében (*szúra*), amely teljes egészében Noéról szól, illetve a 11:25-49 versekben, amelyek a Vízözönt írják le. Az észak-nigériai néphagyomány a Koránban emlegetett *Dzsúdí* hegyet, ahol a Bárka a Korán szerint végül kikötött, Bornu tartományba (ma Nigéria északkeleti része) helyezte, s a tartomány nevét az arab *Bahr Núh* ("Noé tengere") vagy *Barr Núh* ("Noé földje") kifejezésből származtatta, ami a Csád-tóra vagy annak vidékére utalna. Noé a legenda szerint Kukawa városban, Bornu régi fővárosában telepedett le, s egy helyi fekete nőtől származó utódai a hauszák és kanurik.[276]

A muszlim szuahélik folklórjában ugyancsak hemzsegnek a közel-keleti eredetű iszlám motívumok, szereplők és témák. Például a korai muszlim történelem olyan alakjaival találkozhatunk a szuahélik folklórjában, mint a Próféta veje és az iszlám negyedik kalifája, Alí ibn Abí Tálib, az ő fia, Huszajn, a Próféta Áisa nevű felesége, és természetesen maga Mohamed próféta is. Az *utenzi* nevű epikus költemények sokszor ilyen történelmi alakokról szólnak: Áisáról (*Utenzi wa Mwana Esa* vagy *Utendi wa Ajesa*), Huszajnról (*Utenzi wa Huszeni*) és másokról. Az *Utenzi wa Badiri* című költemény egy jóval több mint ötszáz versszaknyi hosszúságú, az Odüsszeiánál is nagyobb terjedelmű szöveg (bár ezzel még mindig jóval elmarad a 4368 versszakból álló *Utenzi wa Raszi-li-Ghuli*tól) a korai iszlám történelem egy meghatározó esemnyét, a badr-i csatát énekli meg; az *Utenzi wa Herekali* a Próféta és a bizánci Herakleiosz történetét mondja el 1145 verssorban; az *Utenzi wa Tambuka* a korai muszlim hódítások fontos állomását, a tabúki csatát írja le.[277] Mindezek a témák egyértelműen a Próféta életrajzaiból (*szíra*) és a korai muszlim történetírásból szűrődtek át a kelet-afrikai népi kultúrába – ugyanúgy egyébként, ahogy az iszlám világ sok más részén is

[275] Zemp (1966): 614-38; Conrad (1985): 39-48. A *griot*-réteg állítólagos zsidó eredete a jelek szerint portugál eredetű elképzelés lehet, ugyanis kizárólag Bissau-Guinea területén találkozunk vele. Ld. uo.: 612-13 [3. lj.].

[276] Tremearne (1968): 29; El-Tounsy (1851): 13. Noé és a vízözön történetét minden jel szerint már korán összekapcsolták egyes nyugat-afrikai népcsoportok eredetmondáival, legalábbis a helyi muszlim írástudó elit köreiben. A motívum már egy 11./17. századi timbuktui krónikában is föltűnik; ld. Kati (1981): 26-28.

[277] Ezekkel kapcsolatban ld. pl. Knappert (1961): 24-26; Knappert (1983): 49-52; Trimingham (1964): 77-78; Hichens (1962-63): 117. Az *utenzi* formája: négysoros versszakok, egy sor 8 szótag, s a tipikus rímképlet aaab. Ld. Knappert (1967): 5-7.

történt. További fontos forrása a szuahéli nyelvű epikus költeményeknek egy másik középkori arab nyelvű prózai műfaj is, az úgynevezett *kiszasz al-anbijá* (a próféták történetei). A műfaj legismertebb korai alkotása, Muhammad ibn Abdalláh al-Kiszáí munkája, hatalmas népszerűségre tett szert és az Indiai-óceán vidékén számos nyelvre – például urdúra és malájra – lefordították. A szuahéli költészetre gyakorolt hatása vitán fölül áll.[278] A közel-keleti muszlim kultúra hatása a költészet formai jegyeiben is szembetűnő. A hagyományos szuahéli költészetet például négy fő versforma uralja (bár sok további versforma is létezik): a már említett *utenzi*, a *sairi*, az *ukawafi* és a *kiszarambe*[279]; az arab költészet kisebb-nagyobb hatása csaknem minden esetben megfigyelhető.[280] A legkorábbi, írásos formában fönnmaradt szuahéli költészeti alkotások a kenyai tengerparti sáv legészakabbi szakaszáról, a Lamu környéki szigetvilág városállamaiból kerültek elő, de kicsit későbbi korból már Mombasza városában, majd a tanzániai tengerpart egyes részein és Pemba szigetén is születtek ránk maradt költemények. A legkorábbi megőrződött szuahéli költemény – bár nem a legkorábbi fönnmaradt szuahéli írott szöveg – a már említett *Utenzi wa Tambuka* című verses mű, egy bizonyos Bwana Mwengo bin Atumani (12./18. sz. közepe) munkája, amely az iszlám történelemhez szorosan kötődő témát dolgoz föl: a korai iszlám hódítások egyik csatájának, a ma Jordániában fekvő Tabúk melletti csatának az eseményeit. A mű legkorábbi, ma Hamburgban őrzött kéziratának dátuma 1141/1728.[281]

A szuahéli népmesék ötletes, csavaros eszű hagyományos főhőse – más bantu népek folklórjhoz hasonlóan – a nyúl. Ám közel-keleti arab hatásra megjelent a népmesékben egy másik, emberi főszereplő is körülbelül hasonló tulajdonságokkal: ő a furfangos Abunuwaszi (más formában Kibunwaszi). A mesefigura ihletője egy valóságos személy: a középkori arab költő, Abú Nuwász (késő 2./8. sz.). Sok szuahéli beszélő számára annyira elhomályosult a mesefigura eredete, hogy gyakorlatilag összetévesztik a ravaszdi nyúl figurájával.[282]

[278] Knappert (1983): 48.
[279] Bővebben ld. Hichens (1962-63).
[280] Azért meg kell jegyezni, hogy a szuahéli költészet versmértékeinek és rímképleteinek eredete erősen vitatott kérdés. Valószínű, hogy e téren a bantu nyelvek verselési hagyományai szétválaszthatatlanul összekeveredtek az arab hatásokkal. Egyes szerzők még leheséges perzsa párhuzamokra is rámutatnak például az *ukawafi* versforma esetében, ám ezek igen spekulatív elképzelések. E vitákról ld. Bertoncini (1994): 205-206; Hurrajz (1408/1988): 112.
[281] Knappert (1983): 47; Whiteley (1969): 7, 23-25, 38; Hurrajz (1408/1988): 73. Egy másik igen korai szuahéli kézirat, amely dátumozva van, s így külön kutatás nélkül is tudható keletkezésének az időpontja, az *Utenzi wa Hamzija* címet viselő híres munka az 1162/1749-es évből. Mwinyi Aidaruszi bin Atumani műve eredetileg talán a 11./17. század végére megy vissza, s nyelve a szuahéli egy igen archaikus változata, a *ngozi*, amely figyelemreméltóan csekély arab hatást mutat, noha tartalmában al-Búszírí (megh. 694-96/1294-97) arab költő *Umm al-Kurá* címen ismert híres költeménye átültetésének tekinthető. Ld. Mlacha (1994): 193; Hurrajz (1408/1988): 73-74; Knappert (1967): 3; és a műről részletesebben ld. Mkelle (1976a); Hichens (1962-63): 127. A *ngozi* nyelvváltozatról ld. Chiraghdin, Mnyampala (1977): 25-27.
[282] Ingrams (1967): 350; Hurrajz (1408/1988): 107; Knappert (1978): 112-22, 209-10.

Ugyanilyen agyafúrt mesehőssé változott a szuahéli folklórban egy másik nagy arab költő, Abú t-Tajjib al-Mutanabbí (megh. 354/965) is.[283]

A középkori arab historiográfiai hagyomány hatása más esetekben is világosan kimutatható. Ilyen például a nyugat-afrikai térségben igen elterjedt úgynevezett *Kiszira*-mondakör esete. A monda szerint számos afrikai népcsoport egy bizonyos Kiszirától, Mohamed próféta egyik mekkai ellenfelétől származik, aki követőivel együtt menekülni kényszerült Mekkából s így került Nyugat-Afrikába. A monda főleg olyan népcsoportoknál élt, amelyek ugyan muszlimok szomszédságában éltek a késő középkorban, de maguk akkoriban még nem voltak muszlimok. (Ma ezek közül már sok a iszlámra tért.) Megtaláljuk a mondát például a *joruba, borgu, busza* és *bede* népnél és más közép- és dél-nigériai etnikumoknál is. A hagyomány voltaképpen mitikus magyarázatot ad arra, hogy nagy létszámú muszlim szomszédaiktól – például a hauszáktól és fulaniktól – eltérően ezek a népek miért nem lettek muszlimok a késő középkorra. Nyilvánvalóan a *gesunkenes Kulturgut* jelenségével állunk szemben, hiszen Kiszira figurája egyértelműen a muszlim írott hagyományból és a különösen a historiográfia műfajából ered. Kiszira figurája nem más, mint az iszlám előtti perzsa uralkodó, Koszroész vagy Khuszrau (arabosított formában Kiszrá). A monda ebbe a témakörbe belekeveri még a Próféta életrajzának (*szíra*) fontos állomását, a badri csatát is. Ezeknek az afrikai népeknek az ősei eszerint Mohamed ellenfelei között lettek volna a badri csatában, s később emiatt kellett menekülniük Arábiából. A monda egyes változataiban megjelenik egy Haibura vagy Haibira nevű pogány uralkodó: az ő neve a Medina melletti Khajbar oázis nevének eltorzított alakja. Khajbarban egyébként Mohamed prófétával ellenséges viszonyban álló, zsidó vallású törzsek laktak, ahogy arról a *szíra* műfaja részletesen beszámol.[284] A Kiszira-mondakör bizonyos változatai tehát eredetileg össze nem függő elemeket emelnek át az arab nyelvű írásos hagyományból – beleértve ebbe a *szíra* műfaját, krónikákat és genealógiai műveket –, s miközben egy ilyen zavaros keverék a Közel-Kelet muszlim írástudói körében első látásra is nevetséges hamisításnak hatott volna, Nyugat-Afrika csak részben (vagy egyáltalán nem) iszlamizált népcsoportjai szemében tiszteletreméltóan ősi aurát kölcsönzött.[285]

[283] Knappert (1978): 125-27.
[284] Temple (1922): 59, 74, 172, 376, 495-96; Stevens (1975): 186-88; Akinwumi (1990): 164, 167; Meek (1925): I, 71. A khajbari konfliktus motívuma nyugatabbra, a mandinka nép folklórjában is megőrződött és fontos szerepet kapott; ld. Conrad (1985): 38-39.
[285] Hiskett (1984): 112-13; Stevens (1975): 199-200. A Kiszira-monda egyik változatában, amelyet a *bede* nép alakított ki, föltűnik például Badr oázis neve (amelyől saját népnevüket származtatják), egy bizonyos "isztambuli szultán" és annak fia, Haruni Rasidu – nyilvánvalóan Hárún ar-Rasíd abbászida kalifa (uralk. 170-93/786-809) – aki a bedék első uralkodója lesz. A bedék a mai Nigéria északkeleti részén, Bornu tartomány hegyvidékén élnek, s zömük csak a huszadik század folyamán tért át az iszlámra. A legendát még ezt megelőzően, a huszadik század

Ugyanez, vagyis az eltérő elemek összeolvasztása figyelhető meg egy másik eredetmítoszban is, amely a Csád-tó környékén található Bornu szultánság vezető rétegét egy iszlám előtti jemeni hősre, Szajf ibn Dzí Jazanra vezeti vissza. Bornu uralkodó dinasztiájának neve Szefuwa volt, s a vélhetőleg véletlen hasonlóság (Szajf/Szefuwa) megalapozta ezt a genealógiai hagyományt.[286] Ez a hagyomány az arab genealógiák ismerőinek meglehetősen átlátszó, különösen annak fényében, hogy a dinasztia egyszersmind a Próféta törzsétől, a *Kurajs*tól is származtatta magát. A Kurajs északi arab törzs, tehát semmi köze a jemeniekhez, így a két genealógiai állítás egyszerre nyilvánvalóan nem lehet igaz, ahogy azt az egyiptomi al-Kalkasandí (megh. 821/1418) szóvá is teszi:

> Az-Záhir Barkúk [uralk. 792-801/1390-99] uralmának utolsó éveiben érkezett egy levél [hozzá] Bornu királyától, amelyben megemlíti, hogy Szajf ibn Dzí Jazan leszármazottai közül való. Ám nem győződött meg a genealógia helyességéről, mert azt is említi, hogy a Kurajstól származik. Márpedig ez hiba, hiszen Szajf ibn Dzí Jazan a *Himjar* törzsbeli jemeni uralkodók leszármazottja.[287]

Egyébként Mai Idrísz Alauma bornui uralkodó udvari krónikása és imámja, Ahmad ibn Furtuwa még 984-86/1576-78 környékén is egyszerre tekinti érvényesnek a *Kurajs* törzsre, illetve Szajf in Dzí Jazanra visszavezetett bornui uralkodói genealógiát, de ő immár igyekszik megmagyarázni a szembeszökő ellentmondást.[288] Talán az egyiptomi kritikák híre időközben visszaszivárgott Bornuba? Annyi bizonyosan kijelenthető, hogy a közel-keleti írott hagyomány a muszlim írástudók közvetítésével jutott el a népi kultúra szintjére. A jemeni eredetmonda például már a 10./16. század első felében megjelenik a közép-nigériai *bolewa* népcsoport művelt uralkodója, Dunomaisa írásaiban. Dumomaisa ugyan személy szerint muszlim volt, de népe csak két évszázaddal később tért át erre a vallásra, azaz az arab nyelvű írásos hagyomány hatása jelentősen megelőzte az iszlám átvételét.[289]

Az afrikai zene területén is jelentős az arab és iszlám hatás. Többek között egyértelmű, hogy számos afrikai muszlim (és nem muszlim!) nép számos olyan hangszert és zenei

---

elején dokumentálták náluk, tehát az alapvetően a muszlim írásbeliségre támaszkodó elemeit akkor vették át, amikor még nem voltak muszlimok! Ld. Temple (1922): 59. Az ilyen genealógiai hagyományokról általánosságban ld. Cunnison (1971): 190-91.

[286] Zakari (1985): 32-33; Temple (1922): 438; Hiskett (1984): 59-60. A hagyomány már a 7./13. században is létezett; ld. Ibn Szaíd (1970): 95. Egyes verziók a neveket is eltévesztik, s egy bizonyos Szajf ibn Du Haszan-t emlegetnek (sic); ld. Meek (1925): I, 70-71. Talán részben ez vezethetett a *Kurajs* törzs belekeveredéséhez.

[287] al-Kalkasandí (1331-38/1913-19): 5:279. (Egy másik helyen a bornui szultán levelének teljes szövegét is közli, ld. 8:116-18.)

[288] Zeltner (1992): 27.

[289] Temple (1922): 62-63.

motívumot használ, amelynek eredete a Közel-Keletre vezethető vissza.[290] Nem lévén a kérdés szakértője, csupán egy olyan kelet-afrikai zenei műfajt szeretnék itt megemlíteni, amelyet teljes egészében a Közel-Keletről kölcsönöztek, ráadásul nem is oly régen, így könnyen visszakövethető a kölcsönzés folyamata. A *taarabu* (vagy *taarab*) nevű zenestílusról van szó, amely ma Kelet-Afrika egyik legnépszerűbb zene műfaja.[291] Az arab zenei stílus iránti érdeklődés kezdetei Zanzibárban egy egyiptomi zenekar látogatásához kötődnek, amely Szajjid Barghas szultán (uralk.: 1287-1305/1870-88) meghívására látogatott a szigetre. A közel-keleti arab zene olyannyira megfogta a helyi közönséget, hogy rövidesen zanzibári zenészek utaztak Kairóba, hogy elsajátítsák ennek a zenének a fogásait. Az első zanzibári *taarabu*-zenekarok a helyi arab közösségben alakultak meg, sőt az első ilyen zenekar, az 1323/1905-ben alakult *Ikhwán asz-Szafá* még arab nyelven énekelt. De a *taarabu* divatja hamar átterjedt a helyi Comore-szigeteki diaszpórára, majd 1338/1920-ban létrejött az első zanzibári őslakosokból álló zenekar is, amely immár szuahéli nyelvű repertoárt adott elő. A műfaj az afrikai zene erős hatása alá került, s a Zanzibár szegényebb negyedeiben kialakult változat (*kidumbak*) már egyértelműen a közel-keleti arab zene és az afrikai zenei hagyományok ötvözetének tekinthető. Távolról sem véletlen, hogy a *taarabu* talán legnagyobb korai sztárja, Sziti binti Szaad (megh. 1369/1950) egyszerű afrikai falusi családból származott. A műfaj idővel Kelet-Afrika-szerte népszerűvé vált s népszerűségét máig őrzi. Ma már a kontinens belső vidékein – például Burundiban vagy Ugandában – is számos ilyen együttes működik.[292]

[290] És fordított irányú kulturális kölcsönzések is nagy számban kimutathatók. Bővebben ld. Brauer-Benke (2007): 8 [és a könyv szövegében számos konkrét példát találunk].

[291] A műfaj elnevezése az arab *tarab* ("zene által kiváltott gyönyörűség", "a zenehallgatás élvezete"; طرب) szóból származik, nem a *taarrab* ("arabbá válik"; تعرب) igéből. A szuahéli nyelvű forma szabályszerűen *tarabu* lenne, de a szót valami okból mindig duplázott a-val írják és mondják.

[292] A műfaj történetéhez részletesen ld. Topp (1994); és ld. még Hurrajz (1408/1988): 62. Érdekességként megjegyezhetjük, hogy a függetlenné (majd rövidesen Tanzánia részévé) vált Zanzibár legbefolyásosabb politikusa, Abeid Amani Karume az 1940-es években létrehozott egy *ngoma* (afrikai tánc) csoportot, amely sajátos módon éppen az arab *taarabu*-stílust népszerűsítette. Ld. Clayton (1981): 17.

II.5.2. A MUSZLIM KULTURÁLIS ELIT

Az iménti címben szereplő fogalom – "muszlim kulturális elit" – önmagában is problematikus, ugyanis nehezen határozható meg, hogy pontosan kiket sorolhatunk ebbe a körbe. Mint közismert, az iszlám kultúrában nincs papság, ellenben van írástudó és/vagy tudományokkal foglalkozó elit, az úgynevezett *ulamá* (a. m. "tudósok", szűkebb értelmben "vallástudósok") csoportja. Ennek a rétegnek a határai általában nem egyértelműen definiálhatók: az tartozik bele, akit a többiek elfogadnak tanult, nagy tudású embernek. Ez a definíciós nehézség nemcsak Fekete-Afrika iszlám kultúrájával kapcsolatban jelentkezik, de itt talán a szokásosnál is bonyolultabb a helyzet, hiszen a kis falvakban élő, éppen csak írni-olvasni tudó, nagyrészt varázslással foglalkozó "vallási specialistáktól" a mélységesen művelt tudósokig mindenféle típust lefed az említett kifejezés. Az afrikai muszlim írástudó elit tehát rendkívül változatos csoportokat foglal magába, s ami ezeket összeköti, az egyfelől az írni-olvasni tudás (arab betűkkel), a Korán szövegének valamilyen szintű ismerete, s végezetül az, hogy fő elfoglaltságuk az általánosabb értelemben vett vallási szolgáltatások nyújtása a környező népességnek. Az ilyen tevékenységhez szükséges tanultság nagyon különböző szintű lehetett; mint említettem, a "kulturális elit"-be helytől és körülményektől függően belesorolhattak az elemi Korán-iskolák tanítóitól és a falusi amulettgyártóktól a mélységesen művelt, könyvek sokaságát író tudósokig bárkit, aki vallási specialistának számított. A következő fejezetben részletesen szólok a szúfizmus (az iszlám misztika) afrikai rendjeiről, itt csak annyit jegyeznék meg, hogy a szúfi mesterek, szentek és leszármazottaik szinte műveltségtől függetlenül a vallási elit tagjainak számítottak az egyszerű nép szemében. A muszlim kulturális elit tagjaira sok különböző szót használnak az afrikai nyelvekben, például ezzel a jelentéssel bír a szuahéli *mwalimu*, a szomáli *wadád*, a szudáni arab *fakí,* a hausza *mallam,* a fulani *fodi,* a kanuri *goni,* a szonghai *alfa,* a mandinka *karamoko,* a wolof *szeriny,* a gyula *mori,* a sierra leone-i kreol nyelvű *moriman* és még számtalan egyéb szó. A nyugat-afrikai térségben (és a szakirodalomban) általánosan elterjedt a francia *marabout* szó, amely az arab *murábit*ból ered; ez a szó ugyanebben az általános "vallási specialista" értelemben használatos.

A szervezett missziós tevékenység hiányában a muszlim kulturális elit – beleértve a legkezdetlegesebb műveltségű elemeket is – az iszlám elterjedésének egyik legfőbb előmozdítója volt Afrika nagy részén. Ezt nem utolsósorban annak a szerepüknek köszönhették, hogy a mágia "szakembereinek" számítottak még a nem muszlim népességek

szemében is. A nem muszlim társadalmakban az írástudást igénylő tevékenységeket – s ebbe beleértendő az írott szövegeket tartalmazó amulettek készítése is – nagyon gyakran muszlim monopóliumnak tekintették. A ghánai *asanti* nép államaiban például a muszlim *gyula* nép (és más ún. *manding* nyelveket beszélő népek) tagjai töltötték be az írásbeliséggel kapcsolatos állásokat. Muszlim vallású afrikai társadalmakban pedig gyakorta egyes etnikumok vagy nemzetségek monopóliuma volt az ilyesfajta megélhetés. A muszlim kulturális elit szerepét nagymértékben monopolizáló etnikumok egyik klasszikus példája a nyugat-afrikai *gyakhanke* népcsoport. Ők a nagyobb szoninke nép egyik alcsoportjának tekinthetők, amely nyelvileg gyakran más etnikumokhoz asszimilálódott, ám különállását speciális foglalkozása miatt megőrizte. Nevüket a Niger folyó mentén (a mai Mali középső részén) fekvő Gyakha városról kapták, amelyet őshazájuknak tekintenek. Ma a guineai és szenegambiai térségben mindenütt megtaláljuk a szavanna mélyén elszórt kis falvaikat, ahol alapvetően földművelésből élnek, ám többségük írástudó és sokan közülük értelmiségi foglalkozásokat is űznek. Hasonló specializált csoport a középkori Mali Birodalom területén, a *manding* nyelveket beszélő népek között szerteszóródott öt nagy muszlim írástudó elit nemzetség (*morikanda lolu*). Tagjaik ha nem is teljes mértékben, de jelentős arányban az iszlám kultúra és írásbeliség ápolására szakosodtak.[293]

Nyugat-Afrika legjelentősebb iszlám kulturális központjában, Timbuktuban a vallási elit etnikailag változatos képet mutat, ám ezzel együtt meglehetősen zárt réteg volt, amelynek soraiba leginkább születés alapján lehetett bekerülni. Az utóbbi századokban itt az értelmiségi foglalkozások a helyi "arab" (vagyis fekete, de arab eredetűnek tekintett) és *szonghai* népcsoport monopóliuma; a mecsetek imámjai például kizárólag az utóbbi népből kerültek ki.[294] A középkorban változatosabb volt a kulturális elit összetétele; soraik között találunk mandinka, szoninke, szonghai, szaharai berber és "arab" elemeket. A két leghíresebb helyi tudósdinasztia a szoninke eredetű Bagajogo (vagy Bakajoko, Baajo) és a szaharai berber származású Akít volt. A korai időszak legnagyobb tudósai egyértelműen a Bagajogo nemzetség tagjai. Híres elődjük, Mamudu (arabos formában: Mahmúd) Bagajogo Dzsenné város kádija volt, tudós leszármazottai később Timbuktuba, majd Nyugat-Afrika számos más területére is elvándoroltak.[295] A család talán legkiemelkedőbb tagjai Mahmúd két fia, Ahmad és Muhammad Bagajogo, akik a 10./16. század közepe táján Timbuktu legnagyobb tudósainak számítottak s mekkai zarándolatuk idején a legendás egyiptomi szerző, asz-Szujúti

[293] Niane (1989): 48.
[294] Miner (1953): 83-85.
[295] Conteh et al. (1985): i-iii. A család bissau-guineai ágáról ld. Szombathy, Sebestyén (2007): 102 skk.

körében tanulhattak. A család később is megőrizte vezető kulturális szerepét Timbuktuban és más közeli településeken is, amit az is jelez, hogy a család egyik tagját még a 12./18. század közepén is közvetlenül a legnagyobb timbuktui szent, Alfa Ahmadu Moja (késő 10./16. sz.) sírja mellé temették.[296] Az Akít nemzetség valószínűleg a mai Mauritánia déli részéről, Wádán oázisból származott, s a *masszúfa* nevű berber törzsből származtak. A 10./16. században ők adták Timbuktu kádijainak többségét, s a híres tudós, Ahmadu Bábá at-Tinbuktí is a nemzetség tagja volt.[297]

Nyugat-Afrika környező országaiban sok hasonló, értelmiségi tevékenységre (is) szakosodott nemzetséget találunk. Néhány példa: a Szaganogo Elefántcsontparton és Burkina Faso-ban (ahol ők számítanak Kong és Bobo Gyulaszo városok vezető tudósainak), továbbá a Kaszama, Fofana, Szisze, Ture, Haidara és más nemzetségek szerte a térségben.[298] A nagy középkori nyugat-afrikai birodalmak muszlim uralkodói sokszor anyagilag és különféle előnyök biztosításával is támogatták ezeket a muszlim írástudó nemzetségeket. Íme egy írásos uralkodói dekrétum szövege egy krónika szó szerinti közlésében, amelyben Aszkia Muhammad Ture (uralk. 898-934/1493-1528), a Szonghai Birodalom császára privilégiumokat ad egy jeles timbuktui tudósdinasztiának:

> Ez a Hívők Emírje és a a Muszlimok Kalifája, az Isten parancsát teljesítő igazságos szultán, Aszkia al-Hádddzs Muhammad ibn Abí Bakr levele – Isten tegye tartóssá a dicsőségét és győzelmeit s adjon örök áldást a leszármazottainak! Aki látja ezt [a dekrétumot] a puritán és istenfélő Mori Muhammad Haugáro leszármazottainak kezében [...] és hisz Istenben, a Végítéletben, és Mohamed küldetésében, az tisztelje és tartsa nagyra őket, ismerje el az erényeiket és kiválóságukat és az ősük szentségét! A seregünk, a katonáink rokonsága, zsarnokoskodó szolgáink és rabszolgáink közül minden elnyomó és erkölcstelen ember tartózkodjon az elnyomástól és erkölcstelenségtől [velük szemben]! [...] Elengedünk [nekik] minden a szultánnak járó szolgálatot és adót, ezért senki ne követeljen rajtuk semmit, még csak kosztot-kvártélyt (*ad-dijáfa*) se! Ha vádat emel vagy jogi követelésekkel él valaki velük szemben, csak én magam vagy utódaim e trónon hozhatnak ítéletet. [...] Továbbá engedélyezem nekik és leszármazottaiknak, hogy egész birodalmamban, Kantától Szibiriduguig – amely köztünk és Mali uralkodói között a határ – bármely nővel házasodhassanak, akivel akarnak, s a nőtől született gyermekeik szabadok lesznek, a gyermekek anyja pedig ugyancsak szabaddá válik ezzel [ha eredetileg rabszolga volt]. Kivétel a *szorko* és az *arbi* népcsoport: ezektől eltiltom őket és nem engedem, hogy velük házasodjanak, mert ez a kettő nép a mi tulajdonunk. Ha valaki mégis áthágja [ezt a rendelkezést] és gyermeke születik egy ilyen nőtől, akkor az ősük szentségére tekintettel szabaddá válik [a gyermek], de az anya nem. [...] E dokumentum [megírásánál] jelen volt Abubakar ibn Alfa Ali Kari ibn *al-khatíb* Umar, Alfaka Abdalláh ibn

[296] al-Bartilí (1401/1981): 28-31; [Ismeretlen szerző] (1966): 87.
[297] Róluk ld. bővebben an-Nászirí (1955): 5:129-30; Norris (1967); Hunwick (1964): 568.
[298] Launay (1982): 38; Launay (1990): 178; Otayek (1988): 105.

Muhammad al-Aghlálí és Agibu ibn Muhammad as-Saríf. Tanúskodik róla a lejegyző, Alí ibn Abdalláh ibn Abd al-Dzsabbár al-Jamaní. Isten pecsételje le a jótetemények pecsétjével![299]

Vallási és értelmiségi tevékenységekre specializálódott nemzetségek nemcsak Nyugat-Afrikában léteztek. Hasonló szerepet játszottak például a mai Eritrea területén az *afar*, *szaho* és *tigre* népcsoportok "szent családjai". Ezek a csoportok nyugat-afrikai megfelelőikhez hasonlóan monopolizálták az értelmiségi foglalkozásokat. Minthogy ez a vidék viszonylag közel esik Arábiához, az itteni elit nemzetségek előjogaikat és monopóliumukat általában Arábiába visszavezetett eredetmondákkal igazolták.[300] Jóval délebbre, a szuahélik lakta kelet-afrikai partvidéken is általános jelenség az utóbbi, azaz az írástudó elit arab eredetmondái. Itt egyébként a vallási elit magasabban képzett köreiben valóban sok család származott középkori arab bevándorlóktól, noha az asszimilációs folyamatoknak köszönhetően szuahéli nyelven beszéltek és külsőre sem tértek el az afrikai népességtől. Az ománi uralom idején az arab származásúak dominanciája szinte teljessé vált a vallási elit fölsőbb rétegeiben: a 13./19. század végén a vallástudósok legmagasabban képzett rétegének már körülbelül négyötöde hadramauti arab származású volt, egytizedük a szomáliai Barawa városból származott (ez a bantu eredetű népesség szintén arabnak tekintette magát), s kevesebb mint három százaléka volt szuahéli és egyéb helyi afrikai! Az ománi uralmat megelőzően ugyanennek a vallástudós rétegnek még a túlnyomó többsége a helyi szuahéli népesség (a "sirazik") soraiból került ki, s itt-ott e a helyzet később is megőrződött.[301]

A szudáni térségben az arab nyelv és identitás dominanciája ellenére mégsem az arabok, hanem különböző núbiai csoportok monopolizálták az iszlám valláshoz és az írásbeliséghez kötődő foglalkozásokat – no persze ezek a csoportok is arab eredetmondákat és családfákat dolgoztak ki maguknak. Ilyen núbiai értelmiségi csoportok voltak a *mahas*zok főleg a Kék-Nílus mentén és a *rikábijja*, *bidejrijja* és *dawálíb* nemzetségek a Fehér-Nílustól nyugatra, Kordofán tartományban. Szudán első nagy tudós nemzetsége a jemeni Ghulámalláh ibn Áidtól (9./15. sz.) származtatta magát. Ők saját földjükön, Núbiában működtek, majd később színrelépett az Aulád Dzsábir nemzetség (16. századtól), amelyhez számtalan vallási iskola alapítása és működtetése köthető a Nílus menti térségben.[302] Az ilyen núbiai nemzetségek mellett Szudánban egy sajátos, idegenből érkezett népesség is jelentős szerepet

[299] Kati (1981): 72-74.
[300] Miran (2005): 181-82; Chedeville (1966): 181.
[301] Nimtz (1980): 20-21, 28, 31-32, 105-107; Martin (1971): 526.
[302] Hasan (1971): 77; Stevenson (1969): 209-10; Trimingham (1949): 101; Abú Szalím (1412/1992): 23, 26-27; MacMichael (1912): 72-74, 92; MacMichael (1922): I, 341-43; Holt (1961): 28-29; és az említett nemzetségek leszármazásának és történetének általános áttekintését adja Holt (1967).

játszott a muszlim írástudók soraiban: a Nyugat-Afrikából többnyire a mekkai zarándoklat elvégzése céljából érkező, úgynevezett *felláta* csoportok.[303] Ezekről a szellemi életben játszott szerepükön túl is szólnom kell, mert az egész szavannavidék szempontjából meghatározó hatású közösségekről van szó. A *felláta* elvileg a *fulani* népcsoport egyik arab elnevezése, ám Szudánban és Csádban így hívnak minden nyugat- és közép-afrikai eredetű muszlim zarándokot; voltak közöttük hauszák, kanurik, mandinkák, fulanik, szonghaik, wolofok és kismillió egyéb népcsoport tagjai. A szavannaövön keresztül kelet felé vezető útvonalat a Szonghai Birodalom bukása után, a 10./16. század végétől kezdték nagyobb mértékben használni, ahogy a Szaharán át vezető karavánutak egyre veszélyesebbek lettek a tuaregek és egyéb nomádok támadásai miatt. Hanyatlásnak majd csak a viszonylag olcsóbb repülőjegyeknek köszönhetően, a 14./20. században indult. A 13./19. században az észak-nigériai Szokotói Kalifátus volt az első nyugat-afrikai muszlim állam, amely hivatalos, államilag szervezett zarándokkaravánt szervezett ezen az útvonalon, élén az *amír al-háddzs* ("a zarándokok vezetője") címet viselő hivatalnokkal.[304] A 13./19. század elején Dárfúr szultánja egy nyugat-afrikai származású tudóst, Málik al-Fútáwít nevezte ki miniszterének, aki az etnikai nepotizmus Afrikában igencsak megszokott logikáját követve mindenben segítette népcsoportja, a fulani érvényesülését. Ennek köszönhetően a fulanik – idegen származásuk ellenére – hosszú időre privilegizált helyzetbe kerültek Dárfúr területén.[305] Mindamellett a tipikus felláta egyszerű kisember vagy mélyen hívő vallástudós volt, nem a szudáni politikai elit tagja. A dél-szudáni Wau városka környékén például egy régen odatelepedett felláta közösség halászattal és szigonyos krokodilvadászattal kereste a kenyerét.[306] A szudáni felláta közösségek már a 12./18. században is hatalmas létszámúak voltak, s később csak még népesebbek lettek. Saját településeket is alapítottak, de a szavannaövezeten át húzódó zarándokútvonal mentén minden fontosabb településen letelepedtek ilyen közösségek, sőt nomád szarvasmarhatartó *felláta* csoportok is sokfelé megjelentek. A Közép-Afrikai Köztársaság egyes vidékein ezek a zarándokcsoportok honosították meg – és monopolizálták is egy ideig – a hagyma termesztését. Dárfúrban többek közt Manawási város lakosságának nagy része a nigériai Bornuból származó bevándorló; ugyanígy a szudáni ún. *Dzsazíra*-vidék (a Fehér- és Kék-Nílus közötti mezőgazdasági terület) népességének jelentős része felláta, de sokan élnek a Kék-Nílus menti városokban is. A

[303] Ezekről ld. pl. Bawa Yamba (1995); Abú Szalím (1412/1992): 101-104; [African Rights] (1995): 7; Arditi (1971): 638; Trimingham (1949): 31.
[304] Részletesebben is ld. al-Naqar (1971).
[305] at-Túniszí (1965): 125-27.
[306] Erről az érdekes közösségről ld. Owen (1950).

felláták a kora 13./19. században még saját államot is alapítottak a mai szudáni-etiópiai határvidéken, amelynek központja a ma is létező al-Gallábát városa volt.[307]

II.5.3. A HAGYOMÁNYOS MUSZLIM OKTATÁS

A hagyományos oktatás gerincét Afrika-szerte – akárcsak az iszlám világ más részein – az úgynevezett Korán-iskola adta, amely többé-kevésbé az elemi iskolák régi muszlim megfelelője volt. A "Korán-iskola" fogalmára az afrikai muszlimok beszélte nyelvekben számos szó létezik, sőt még az egyes arab nyelvjárások is különböző szavakat (pl. *kuttáb, maktab, khalwa, maszíd, garai*, stb.) használnak erre az intézménytípusra. Az ilyen iskolákban az alapvető cél – innen a nyugati nyelvekben meggyökeresedett elnevezés – a Korán szövegének bemagolása volt, s ennek folyamán a szent szöveg segítségével a diák természetesen megtanult arab betűkkel írni-olvasni is.[308]

Hogy ezeket az iskolákat a népesség mekkora hányada látogatta, az területről területre változó képet mutat. A mai Közép-Afrikai Köztársaság északkeleti részén, Dár al-Kuti szultánságban például a 13./19. század végén csak a szultán és az udvari elkelőségek gyermekei, illetve a hadjáratok során rabszolgaként odahurcolt gyermekek tanultak a Korán-iskolákban.[309] Egy kutató az 1970-es évek elején a Sierra Leone északkeleti részén élő, pár évtizeddel azelőtt muszlimmá vált *jalunka* népnél azt tapasztalta, hogy a fölnőtt férfiak közel 80%-a egyáltalán nem tanult ilyen intézményekben, 6,8%-uk öt évnél kevesebb időt töltött Korán-iskolában, míg 13,8%-uk több mint öt évet töltött ilyen tanulmányokkal. Ebben a társadalomban a Korán-iskolákat szinte kizárólag fiúk látogatják.[310] Ezzel éles ellentétben viszont az észak-kameruni *mafa* népcsoport körében a Korán-iskolákban legalább annyi lány tanul, mint fiú, s egy kutató az 1990-es években arról számol be, hogy egyetlen olyan muszlim vallású mafa nővel sem találkozott, aki ne tudott volna arab betűkkel írni-olvasni.[311] A késő középkori Timbuktuban, a nyugat-afrikai iszlám kultúra egyik fellegvárában a korabeli források szerint 150 és 180 között volt a Korán-iskolák száma, s ezek közt akadt

[307] O'Fahey (1971): 93; Ahmed (1972): 176; Cordell (1985): 99-101; Holt (1961): 14-15; MacMichael (1922): I, 83-84.
[308] A Korán-iskolákban folyó oktatásról ld. pl. Bledsoe, Robey (1986): 212-17 [*mende* népcsoport, Sierra Leone]; Carreira (1947): 84-86 és Teixeira da Mota (1954): II, 110-14 [*mandinka* és *fulani* népcsoport, Bissau-Guinea]; Abú Szalím (1989): 194-95 és Makkáwí (2007): 175-87 [Szudán].
[309] Cordell (1985): 97-98.
[310] Donald (1974): 72.
[311] van Santen (1993): 104.

olyan, ahol több száz diák tanult.[312] Egyes vidékeken még a falvakban is teljesen általánosak voltak a Korán-iskolák, s ennek köszönhetően a fiúk nagy része legalább alapszinten megtanult arab betűkkel írni-olvasni. A huszadik század első évtizedeiben például egyes kelet-nigériai *mandara* közösségekben az egész népesség írástudó volt.[313] A 14./20. század elején a guineai Futa-Dzsallon vidékén minden településen, még a legkisebb faluban is volt Korán-iskola (*dudal*), nagyobb településeken akár több is. Az iskolákban a fiúk mellett sok leány is tanult, ők tették ki a diákok harmadát, de egyes esetekben akár felét is.[314] Az elefáncsontparti Korhogo városban és környékén, a *gyula* népcsoport körében az 1390-es/1960-as években végzett fölmérés szerint még a falusi férfinépességnek is több mint 85%-a elvégezte a Korán-iskolát.[315] Zanzibár szigetén a 13./19. századra már szintén minden faluban működött ilyen intézmény (szuahéli nyelven *csuo*), ahol a tanulók a Korán szövege mellett azt is elsajátították, hogyan írhatják arab betűkkel a szuahéli nyelvet (sőt al-Barzandzsí Mohamed prófétáról írott híres dicsversét is megtanulták). Az írni-olvasni tudók meglepően magas aránya ráadásul valószínűleg igen régóta jellemző vonása Zanzibár társadalmának. Hozzá kell tenni azonban, hogy itt viszonylag ritkán fordult elő, hogy lányok is tanuljanak a Korán-iskolában. A kelet-afrikai partvidék más pontjain is nagy számban voltak ilyen intézmények. Egy 1343/1925-ös fölmérés szerint Mombasza városában nem kevesebb, mint 23 *csuo* működött, s ebben az időszakban már a várostól délre fekvő vidéken, a *digo* népcsoport lakta falvakban is elterjedt volt a Korán-iskolák tevékenysége. A közelükben élő *szegedzsu* népcsoportnál, amely alapvetően halászatból él, majdnem minden fiúgyermek – és néhány leánygyermek is – eltöltött legalább egy-két évet a Korán-iskolában.[316] Délebbre, a Comore-szigetek legnagyobbikán, Ngazidzsa (francia nevén Grande Comore) szigetén van egy Male nevű falu, amelyet egyenesen "a tanult emberek falvának" (*mdzsi wa wanazioni*) hívnak, mert a helyi hagyomány szerint minden harmadik lakója vallástudós. Ha ez túlzás is, az

[312] Kati (1981): 180.
[313] Temple (1922): 270. (A szerző nem tér ki erre a szempontra, de elképzelhető, hogy megfigyelése csak a férfilakosságra volt igaz.) A *mandara* (vagy *wandala*) népcsoportról és a 12./18. század közepe óta muszlim államukról ld. Vincent (1978): 576-79. A szomszédos észak-kameruni területeken egy Kaele nevű kisvárosban körülbelül húsz Korán-iskola működött az 1980-as években; ld. Schilder (1994): 167. A Togó északi részén fekvő Nzara (Szanszanne-Mango) városban 15-20 Korán-iskola működött az 1970-es évek legelején, s gyakorlatilag minden muszlim gyermek legalább egy kis időt eltöltött ilyen intézményben. Ld. van Rouveroy van Nieuwaal (1986): 26.
[314] Marty (1921): 337-38, 342.
[315] Ellenben az állami iskolát szinte senki sem, szemben az ország déli sávjának nagyrészt keresztény és animista népeivel. Ld. Launay (1982): 101-104.
[316] Ingrams (1967): 229, 242, 433; Prins (1961): 107; Sperling (1993): 200-203; Trimingham (1964): 133-35; Gray (1969): 173. Érdekes adalék, hogy a Zanzibáron élő nagy létszámú Comore-szigeteki közösségben viszont a nők nemcsak diákként, hanem oktatóként is jelentős számban vettek részt a Korán-iskolák tevékenységében; ld. Saleh (1998): 222.

kétségtelen, hogy a faluban szinte mindenki elvégzi a Korán-iskolát.[317] Elszórt adatokból úgy tűnik, hogy Korán-iskolák már a modern kor előtt is működtek a kelet-afrikai partvidéken. A 11./17. század közepén íródott portugál források például a mozambiki partvidék egyik települése, Ngodzsi (Angoche) leírásakor említik, hogy itt Korán-iskola is működik.[318] Egy kisebb település, Kirimizi főnöke a Cabo Delgado tartomány portugál kormányzójának küldött levelében 1296/1879-ben azt írja, hogy településén egy Korán-iskola működik, amelyben tizenkét tanító oktat.[319] Szudánban is általánosan elterjedtek voltak a falusi Korán-iskolák (*khalwa*). A diákok általában a saját falujukban tanultak, ám Dárfúrban a *fúr* népcsoportnál az volt a szokás, hogy hét-kilenc éves korban a gyermek eltávozott otthonról, hogy valamelyik más településen tanuljon tovább egy ottani mestertől. Innen az ilyen diákokra használt *muhádzsir* (kivándorló) elnevezés.[320]

Minthogy Afrikában sok muszlim nép nomád életmódot folytatott, az a sajátos fejlemény is megfigyelhető egyes vidékeken, hogy a zömében nomád környezetben egyfajta "mozgó iskolarendszer" alakult ki. Ilyen oktatási intézmény volt a nigériai fulaniknál a *tszangaja*, a szomáliknál a *dugszi*, a mauritániai *mahzara* és a kelet-szudáni bedzsáknál a *maszíd* vagy más néven *nár al-Kurán* (a. m. "a Korán tüze", ugyanis egy nagy tábortűz körül folyt a tanítás).[321]

A Korán-iskolák sok helyütt eleve már az iszlám terjesztésének is fontos eszközei voltak. Bár az iszlám kultúra gyökerei Kelet-Afrikán belül a partvidéki sávban nyúlnak a legmélyebbre, a vallás átvételével a kontinens belsejében is együtt járt a Korán-iskolák megjelenése és működése. Egy jellemző példa: Malawi egyik fontos korai muszlim központjában, Mponda városban 1308/1891-ben már nem kevesebb mint tizenkét ilyen oktatási intézmény működött, noha az iszlám Afrikának ezen a részén csak a 13./19. század második felében jelent meg. Sőt egy brit tisztviselő már hat évvel korábban is arról számol be, hogy az iszlámra frissen áttért Muhammad Makandzsila *jao* főnök Korán-iskolát hozott létre az udvarában, ahol a Korán szövege mellett a szuahéli nyelv is a tananyag része volt.[322] Afrika más területein is megfigyelhető a Korán-iskolák kiemelkedő szerepe az

[317] Blanchy (1998): 193.
[318] Newitt (1972a): 405.
[319] A levél szövegét *mwani* eredetiben (a szuahéli egy mozambiki változata) és magyar fordításban közli Szombathy (2006): 370-71.
[320] Trimingham (1949): 117-18; és vö. Cordell (1985): 98. A távolabbi falvakban található Korán-iskolákat részesítették előnyben például a szomálik vagy a sierra leone-i jalunkák is; ld. Fulajfil (2006): 1042; Donald (1974): 73.
[321] A nigériai *tszangaja* iskolákról (amelyek földművelő falvakban és nomádok közt is megtalálhatóak voltak) ld. Kane (2003): 60. Mauritániáról ld. pl. as-Sinkíti (1409/1989): 519. A szomáli "bozótiskolákról" ld. Lewis (1955): 594.
[322] Matiki (1991): 127; Shepperson (1969): 195; és vö. Becker (2008): 120-23, 134-41.

iszlamizációban. A szudáni Nuba-hegységben például az iszlám elterjedését legfőképp a szúfi tanítók által működtetett, apró falusi Korán-iskolák segítették elő. Az ilyen iskolák tanítói gyakran helyi férfiak voltak, akik Szudán más vidékein járva tértek át az iszlámra.) Hasonló volt a helyzet a szudáni-etiópiai határvidék *berta* népcsoportjánál a 13./19. század végén.[323] A Csád és Kamerun határán élő *muszgum* (más néven *mulwi*) nép falvaiban az iszlám elterjedésének egyik fő oka az volt, hogy az animista szülők is előszeretettel küldték gyermekeiket tanulni a környező muszlim népek Korán-iskoláiba.[324] A guineai térség *gyakhanke* közösségei elsősorban a Korán-iskoláikkal terjesztették el az iszlámot a terület nem muszlim népcsoportjai között a 13./19. század folyamán.[325]

A Korán-iskolák többnyire teljesen vagy csaknem teljesen ingyenesek voltak, ám más esetekben a gyermekektől vagy szüleiktől elvárták, hogy a tanító megélhetéséhez valamilyen módon hozzájáruljanak. Ez annál is inkább jogos elvárás volt, mert a falusi Korán-iskolák tanítói általában maguk is egyszerű paraszti munkával keresték a megélhetésüket, s csak idejük egy részében foglalkoztak tanítással, vagyis ez a munka jelentős jövedelemkiesést jelentett nekik. A kenyai Mombasza szuahéli népességénél például minimális pénzbeli hozzájárulás mellett a Korán-iskola diákjai kézművestermékeket (gyékényszőnyegeket, pálmalevélből font tárgyakat, hímzett sapkákat, stb.) állítottak elő, amelyeket a tanítójuk eladott, s ez a bevétel számított a fő munkadíjának. Más szuahéli nyelvű területek falvaiban a szülők időről időre meghatározott összegű ajándékkal (*ada ja mwalimu*) járultak hozzá a tanító megélhetéséhez. Az utóbbi megoldás volt a jellemző északabbra, a nomád szomálik között is, ahol a tanító díját a nomádok többnyire tevékben fizették.[326] Nyugat-Afrikában a diákok meghatározott időben dolgoztak a tanító földjein, vagy szüleik rendszeres ajándékokat – háziállatokat, kóladiót, stb. – adtak a tanítónak. Ezzel egyfajta ellenszolgáltatást nyújtottak a tanító rájuk fordított idejéért és a tőle nyert tudásért.[327] Egy forrás szerint a középkori Timbuktu egyik népszerű Korán-iskolájában a diákok minden hét szerda délben – családjuk vagyoni helyzetétől függően – öt-tíz kaurikagylót (helyi aprópénz) fizettek a tanítónak. A diákok nagy száma miatt ez kifejezetten jó megélhetést biztosított a tanítónak.[328] Szokás volt még az is – és helyenként ma is megfigyelhető –, hogy a Korán-iskolák diákjai a saját megélhetésüket és/vagy a tanító fizetését a gazdagoktól egyfajta alamizsnaként kéregetik

[323] Ld. pl. Stevenson (1969): 211, 221, 225; Triulzi (1975): 60-61.
[324] Magnant (1992): 16.
[325] Sanneh (1979): 171-77.
[326] Kindy (1972): 12; Allen (1981): 28-29, 33-34; Prins (1961): 108; Frankl, Omar (1996): 419; Fulajfil (2006): 1072.
[327] Ld. pl. Sanneh (1979): 151-54; Marty (1921): 357; Park (é. n.): 129; Bledsoe, Robey (1986): 212, 215-17; van Rouveroy van Nieuwaal (1986): 27; Donald (1974): 73-74; Greenberg (1966): 65.
[328] Kati (1981): 180-81.

össze, a Korán vagy vallásos költemények szavalásáért cserébe. Ez egyáltalán nem számít szégyenletesnek, s egyértelműen megkülönböztetik az köznapi koldulástól.[329] Érdekes viszont, hogy egyes területeken – mint például a nigériai *jorubá*knál – a Korán-iskolák és más muszlim oktatási intézmények diákjai ingyen ellátást kaptak, ha nem tudták maguk biztosítani a megélhetésüket.[330]

A tanulás bizonyos szintjére elérve, s főleg a Korán teljes szövegének elsajátítása után a gyermekek egy vizsgával egybekötött ünnepély főszereplői voltak, amelyre a legtöbb afrikai nyelv az arab *khitma* (szó szerint "lepecsételés") szót kölcsönözte. A 9./15. század végi Nyugat-Afrikából származik a következő leírás, ami jól mutatja, milyen régi múltra tekint vissza ez a szokás Fekete-Afrika egyes vidékein:

> Vannak, akik a Koránra tanítják a kisgyermekeket, s amikor valamelyik elsajátította a teljes szöveget – vagy a felét, vagy a harmadát –, egy pajzsra ültetve, a fejük fölé emelve viszik [körbe], vagy egy lovon, vagy egy tevén. Összegyűlnek a Korán-olvasók, s körbeviszik az egész faluban, miközben recitálják neki a reményről szóló Korán-verseket és a Prófétáról szóló dicshimnuszokat. Az emberek ételt, italt, juhokat és ruhákat adakoznak nekik, ők pedig átadják [az adományokat] a vallástudósnak [ti. a Korán-iskola tanítójának].[331]

Bár az elemi szintű oktatás alapvetően a Korán szövegére koncentrált, az afrikai muszlim oktatási intézményekben néha meglepően távoli helyekről származó művek is a tananyag részévé válhattak és beépülhettek a helyi hagyományba. Ennek jó példája Burhán al-Iszlám az-Zurnúdzsí közép-ázsiai szerzőnek az oktatás és a tanulás módszertanáról a 7./13. század elején írott munkája. Ez szerves része lett a nyugat-afrikai hagyományos muszlim iskolák tananyagának, jóllehet a szerző még csak nem is a helyben egyeduralkodó málikita jogi iskola tagja volt, hanem a hanafitáé.[332] Az alapszintű oktatásban és a vallás alapjainak megtanítására – például újonnan áttérteknek – Nyugat-Afrika *fulani* népcsoportjánál gyakran használták az úgynevezett *kabe* szövegeket. Ezek az iszlám tanítások és hitelvek fulani nyelvű rövid összefoglalói, az arab *akída* (hitvallás) műfajának helyi nyelvű változatai. Ezek a szövegek alapvetően Abú Abdalláh Muhammad asz-Szanúszí (megh. 895/1490) *al-Akída asz-szughrá* (Rövidebb hitvallás) című munkájának helyi adaptációi. Megjegyzendő, hogy

[329] Willis (1978): 196-97. Ezzel együtt például a nigériai Bornu uralkodója a 13./19. században bevezette az úgynevezett *dandalram*-rendszert, amelynek értelmében minden háztartás köteles volt az elkészült étel egy adagját a település Korán-iskolájába bevinni, hogy a diákok ne szenvedjenek szükséget s mégse kelljen kéregetéssel vesztegetniük az idejüket. Ld. Oyewole Imam (2004): 98.
[330] Agetunmobi (1991): 139.
[331] asz-Szujútí (1421/2000): 1:277.
[332] A könyv kairói kiadásának szerkesztője megjegyzi, hogy Guineában járva maga is tapasztalta, hogy a falusi Korán-iskolákban elvárás, hogy a diákok kívülről megtanulják a mű szövegét. Ld. az-Zurnúdzsí (1406/1986): 26.

Muhammadu Alwali fulani tudós már a 11./17. század végén *fulaniról arabra* fordította az ehhez a műhöz írott saját kommentárját![333]

A távolabbi muszlim területekről származó művek átvételét az is elősegítette, hogy az oktatás és a kultúra nyelve régebben leginkább az arab volt. Az arab nyelv használata egyes afrikai muszlim vidékeken idővel kevésbé lett általános, de mindmáig fontos szerepet játszik. (Lásd még később, a könyv utolsó fejezetében, a történeti források nyelvének tárgyalásánál.) Egy igen fontos célra, a Korán magyarázására és kommentálására (*tafszír*) azonban réges-régóta használják a helyi nyelveket az afrikai muszlimok. Afrika legnagyobb részén egészen a legújabb időkig a Korán szövegét és a vallástudomány alapvető szövegeit a tudósok számára elképzelhetetlen lett volna nem arab nyelven tanulmányozni és tanítani. Ugyanakkor egyes muszlim népcsoportok nyelvét széleskörűen használták arra, hogy a szent szöveget és a tudományos iratokat szóbeli formában az egyszerű emberek számára is érthetővé tegyék. Gyakran szolgált erre a célra például a *hausza* nyelv a mai Észak-Nigériában és a környező területeken, a *mandinka* és a vele rokon *bambara* nyelv Gambiától Elefántcsontpartig, illetve a *fulani* nyelv Nyugat-Afrika-szerte mindenütt, ahol sokan használták és értették (pl. a mai Észak-Nigériában és -Kamerunban, Maliban, Guineában). Sok más afrikai nyelven is általános ez a gyakorlat, ilyen például a *tuareg*, *szoninke* (*szarakolle*), *wolof*, *bozo*, *dogon*, *szenufo*, *moszi*, *szonghai*, *zarma*, *kanuri*, *tubu*, *szomáli*, *szuahéli*, s újabban a *zulu* és az *afrikaans*. A szokásos módszer az arab és a helyi nyelvű szöveg folyamatos váltogatására épült. Az arab szöveget rövid részletekben – például a Korán esetében versenként (*ája*) – olvasták föl, majd minden egyes részlet után rögtön megadták a helyi nyelvű fordítást, illetve legtöbbször a hozzáfűzött helyi nyelvű kommentárt is. Nemcsak az oktatásban volt ez a szokásos eljárás, hanem például a böjti hónap, Ramadán során a mecsetekben a nagyközönség számára is tartottak ilyen üléseket.[334] Maliban, Dzsenne városában a 14./20. században kezdődött el a Ramadán-éjjelek során tartott nyilvános Korán-kommentárok szokása, előtte a *Tanbíh al-gháfilín* című 4./10. századi hadísz-gyűjteményt adták elő ugyanilyen módon, azaz helyi nyelvű kommentárral kísérve. A szenegáli Pir városában a 11./17. század vége óta volt szokás ugyanilyen módon előadni a *Tafszír al-Dzsalálajn* címen ismert híres arab Korán-

[333] Brenner, Last (1985): 435-36; Marty (1921): 351-52. Az észak-nigériai fulani tudós, Muhammad al-Kasináwí (megh. 1154/1741) életrajzában például említik, hogy asz-Szanúszí *akídá*inak minden változatát, összesen hat verziót tanulmányozott végig egyik tanítója, Muhammad Bundu iskolájában. Ld. al-Dzsabartí (2013): 1:182.

[334] Brenner, Last (1985): 434-35; Carreira (1947): 85; Sanneh (1976): 55 [29. lj.]; Marty (1921): 353-54; el Zein (1974): 230; Tamari, Bondarev (2013): 2. A *fulani*k oktatási rendszerében négy szintet különböztettek meg: a Korán olvasása (*gyangugol*), írása (*windugol*), fulani nyelvű kommentálása (*firugol*), majd a legfelsőbb szinten a különbözőbb vallástudományok (*fennu*, az arab *fann* szóból). Ld. Sanneh (1996): 159; Marty (1921): 349-56. A nigériai *kanuri*k oktatási rendszeréről és módszereiről ld. Oyewole Imam (2004): 97-98.

kommentárt *wolof* nyelvű fordítással.[335] A nigeri *zarmá*knál két tudós váltogatja egymást a szóbeli előadás során. Először az egyik fölolvassa a Korán egy-egy versét (és esetleg a *Tafszír al-Dzsalálajn* rá vonatkozó arab magyarázatát); ennek a szakasznak a neve "előhúzás" (*csendijon*). Ezután a másik tudós megismétli az elhangzott arab szöveget, majd lefordítja zarmára és magyarázatokat is fűz hozzá; ennek neve pedig "kibogozás" (*férijon*).[336] A nigériai *ebirá*knál az 1360-as/1940-es évektől kezdődően honosodott meg a helyi nyelvű kommentárral kísért nyilvános Korán-recitálások szokása, főleg Ramadán idején. A cél az, hogy a hónap során a Koránt teljes terjedelmében lefordítsák és magyarázattal lássák el az egyszerű emberek számára. Ugyanez a hagyomány a *jorubá*knál, az ebirák szomszédainál is él, ahol a Korán-magyarázó tudós (*onitafusziri*) szövegét két speciális segítőnek kell hangosan kikiáltva eljuttatni a közönség minden tagjához, olyan nagy tömeg szokott összegyűlni az eseményre.[337]

Előfordul, hogy az ilyen kommentárok nem a helyi többség nyelvét használják, hanem az iszlám hagyományhoz valamilyen okból szorosabban kötődő másik afrikai nyelvet. A szenegambiai *gyakhanke* vallástudósok például a saját eredeti *szoninke* nyelvüket használják a Korán magyarázására még ott is, ahol a helyi többség nyelve egyébként nem ez. Észak-Togó egyik muszlim népcsoportja, az *anufo* (más néven *csokoszi*) egyes muszlim vallástudós-családok nyelvét, a *gyulá*t használja a Korán-magyarázatok során. A Comore-szigetekre bevándorolt malgas (madagaszkári) közösség nem a saját nyelvét, hanem a sokkal régebben muszlim hitre tért helyi népesség nyelvét (*ngazidzsa*) használja a Korán szóbeli kommentálása céljára.[338] A Csád-tó környékén élő *kánembu* és *kanuri* nyelvű népességnél a Korán magyarázatát először egy ma már holt nyelven, ó-kánembuul szokás előadni, majd ezt fordítják le az egyszerű emberek számára is érthető mai beszélt nyelvre. Az ó-kánembu (*tardzsumo*, szó szerint "fordítás [nyelve]") nagy valószínűséggel a 7-10./13-16. század között vált általánossá mind a Korán és az arab nyelvű vallástudományi irodalom oktatásában, mind az arab nyelvű szövegek sorok közé írott kommentárjaiban. A 11./17. századra mindenesetre már holt nyelv lett. Elsajátítása azonban ma is szinte kötelező része a muszlim vallásos oktatásnak a térségben, főként a szóbeli Korán-magyarázatok céljára.[339]

[335] Tamari, Bondarev (2013): 6.
[336] Hassane (2013): 187-88.
[337] Rufai Mohammed (1992): 53-55; Ogunbiyi (2001): 25-26; Solihu, Abdulhameed (2015): 468; Agetunmobi (1991): 144. Hasonló eljárásra mutat be részletes példákat Maliból Tamari, Bondarev (2013): 9 [bozo nyelv] és Tamari (2013): 148-61 [bambara nyelv].
[338] Sanneh (1979): 13; van Rouveroy van Nieuwaal (1986): 23, 28; Tamari, Bondarev (2013): 97 [97. lj.].
[339] Tamari, Bondarev (2013): 15-16; Bondarev (2013): 58; Oyewole Imam (2004): 98.

Legalább két olyan fekete-afrikai szerző által írt, arab nyelvű Korán-kommentárról tudunk, amely helyi nyelvű szóbeli kommentárok arabra fordított változataként született meg. Az egyik ilyen a szenegáli szúfi vezető, Ibrahima Nyasz (megh. 1395/1975) *Fí rijád at-tafszír lil-Kurán al-karím* című hatkötetes műve, a másik a nigériai Abubakar Gumi (megh. 1413/1992) *Radd al-adzhán ilá maání l-Kurán* című kommentárja.[340] A fordítások azonban az utóbbi időben inkább ellenkező irányúak, vagyis arab vallási szövegeket ültetnek át különböző afrikai nyelvekre. A 13./19. században, a nagy nyugat-afrikai fulani dzsihádok után növekvő számban fordítottak le arabul írott vallástudományi szövegeket helyi nyelvekre, mindenekelőtt hauszára.[341] A legújabb korban az iszlám vallási reformmozgalmak egyik hatása általában is az, hogy a helyi nyelvű vallásos ismereteket forszírozzák az arab nyelv használata ellenében. Ez a folyamat mára oda vezetett, hogy a hagyományos vallási elit is természetesnek veszi a helyi nyelvek használatát az általános iszlám vallási ismeretek, sőt a magasabb szintű vallástudományok terjesztésében is. A kenyai muszlim közösség vezető alakjai közül először Al-Amin bin Ali al-Mazrui (megh. 1366/1947) használta először jelentősebb mértékben a szuahélit az arab helyett vallástudományi írásaiban, de az arab elsajátítását ő még alapvető jelentőségűnek tartotta. Tanítványa, a muszlim reformista nézeteket valló, zanzibári származású Abdalla Szwaleh al-Farszi (meg. /1982) már explicit módon tagadta, hogy a vallási ismeretek megismerésének előföltétele lenne az arab nyelv ismerete; nem véletlen, hogy ő készítette az első muszlim Korán-fordítást szuahéli nyelvre. Al-Farszi legismertebb tanítványa, Seikh Szaidi Musza (szül. 1363/1944) – aki egyébként még csak nem is szuahéli származású, hanem egy Kilimandzsáró vidékén fekvő kis faluban született – már szinte az összes fontosabb vallástudományi művét szuahéliül írta.[342]

Ma rengeteg afrikai nyelven léteznek Korán-fordítások, sőt sok afrikai nyelven számos különböző fordítás készült. Mi több, esetenként még olyan afrikai népek nyelvén is rendelkezésre állnak a Korán fordításai, amelyek többsége nem muszlim – az ilyen esetekben nyilván fontos motiváció volt a muszlim missziós tevékenység (*daawa*). Teljes Korán-fordítások állnak rendelkezésre például *szuahéli, kikuju, joruba, hausza, fulani, mandinka* és *bambara* nyelven, és számos más afrikai nyelven részleges vagy teljes írásbeli Korán-kommentárok is készültek.[343]

[340] Tamari, Bondarev (2013): 14.
[341] Brenner, Last (1985): 437-38.
[342] Lacunza Balda (1991): 20, 23, 32; Lacunza Balda (1993): 232-36; Nimtz (1980): 23. Al-Amin bin Ali Mazrui részletes életrajzát hozza az általa írott arab nyelvű családi krónika (*Táríkh al-Mazária*) elején egy rokona által írt előszó; ld. Al Mazruᶜi (1995): 1-2. Al-Farszi életéről és munkásságáról részletesen szól Mraja (2010): 253-58.
[343] Lacunza Balda (1991): 29; Brenner, Last (1985): 432-33, 439; Tamari, Bondarev (2013): 2-3, 36-38.

A Korán kommentálásának és értelmezésének képességét már nem a Korán-iskolákban sajátították el: ehhez magasabb szintű oktatási intézményeket kellett látogatni. Nigéria területén a hausza nyelvben megkülönböztették a *makaranta allo* ("írótábla-iskola": vagyis egyszerű, elemi szintű Korán-iskola) és a *makaranta iszlámi* vagy *makaranta ilmi* ("iszlám iskola", "tudományos iskola": vagyis a magasabb szintű vallási ismereteket oktató, híres tudósok vezette intézmények) fogalmát.[344] Ugyanígy a szomszédos Niger *zarma* nyelvében az elemi oktatást szó szerint "Korán-tanulásnak" (*alkurána cseujon*) nevezték, amitől élesen megkülönböztették a "tudás keresését" (*bejrej csécsijon*; az arab *talab al-ilm* kifejezés szó szerinti fordítása), vagyis a magasabb szintű vallási tanulmányokat.[345] Ilyen emelt szintű oktatáshoz inkább csak a nagyobb városokban és más kulturális központokban lehetett hozzáférni, bár néha meglepően eldugott, falusias környezetben is előfordultak a magasabb szintű hagyományos oktatás intézményei (arabul: *madrasza*). Híres oktatási központ volt például a mai Észak-Nigéria területén, a hausza nyelvű vidéken a 9./15. század végétől a 13./19. század elejéig a viszonylag kicsiny Kogo városka Katszina közelében.[346] Innen keletre, Bornu szultánságban sem a főváros, Ngazargamu számított a tudomány fő központjának a 11./17. században, hanem a tőle északkeletre fekvő kisebb városka, Kalumbardo. Ennek hanyatlása után a szerepét a következő századokban már valóban Ngazargamu (és a kisebb Macsina) vette át.[347] Nigéria északi felében további fontos oktatási és tudományos centrum volt Kano, Katszina és Zaria – fontos nagyvárosok –, illetve a kisebb Jandoto és Degel. Később a fulanik teokratikus iszlám államának fővárosa, Szokoto is fontos szerepet játszott a szellemi életben. Jóval északabbra, a Szahara déli szegélyén a nagyrészt szonghai eredetű lakosság (*emagadezi*) benépesítette ősi kereskedőváros, Agadez az iszlám vallástudományok és oktatás terén is jelentős központ volt. Nyugatabbra, a mai Mauritániában és Maliban is találunk hasonló központokat a Szahara déli végén; ilyen volt Waláta (más néven Biru), Sinkít, Tísít és Wádán. Említést érdemel még a szenegáli Tuba, Pir és Tiwawan, illetve a guineai Kankan és (a szenegáli várossal azonos nevű) Tuba.[348] A guineai Tubát Alhadzsi Szalimu Karamba Kaszama alapította 1230/1815 körül, kifejezetten azzal a céllal, hogy egyfajta "szent" település legyen, a környező vidék vallási és felsőoktatási központja.[349] A mai Elefántcsontpart északi felében, az arany és a kóladió kereskedelmére szakosodott

[344] Kane (2003): 60; Cuoq (1975): 267.
[345] Hassane (2013): 186.
[346] Temple (1922): 471.
[347] Hiskett (1984): 66-67.
[348] Bovill (1933): 97; Wuld Abbáh (1987): 20-23; Kani (1405/1984): 25; Hunwick (1964): 568; Marty (1921): 105; Coulon (1983): 92; Hiskett (1984): 42.
[349] A település történetéről és kulturális jelentőségéről bővebben ld. Sanneh (1979): 105-43; Marty (1921): 106-47.

gyula kereskedőnép földjén az iszlám vallástudományok oktatásának központjai az őserdővidék határán fekvő legfontosabb muszlim kereskedővárosok voltak: Kong, Bonduku, Szakhala és Mankono.[350] De egész Nyugat-Afrika vitathatatlanul legfontosabb iszlám oktatási centruma Timbuktu volt a mai Maliban; erről a városról és kiemelkedő kulturális szerepéről a fejezet egy korábbi részében már szóltam, így itt nem térek vissza a témára.

Nyugat-Afrika *mandinka* és *gyula* muszlimjai között a magasabb szintű oktatási intézményeket *magyiliszo* (az arab *madzslisz*, "ülés" szóból) néven ismerték.[351] Ezekben az intézményekben a már említett tudományág, a Korán-értelmezés mellett fontos szerepet játszottak a *hadísz*ok (a Prófétáról szóló beszámolók), a vallásjogi ismeretek, az arab nyelvészet, a retorika, a szúfizmus, a természettudományok (orvoslás) és a mágia is. Utóbbihoz nemcsak helyi hagyományokat tanulmányoztak, hanem olyan arab munkákat is, mint Muhjí d-Dín Ahmad al-Búní (megh. 622/1225) híres műve, a *Samsz al-maárif*. Egyes fekete-afrikai muszlim tudósok maguk is írtak mágiával foglalkozó műveket; például az észak-nigériai *fulani* Muhammad al-Kasináwí egyiptomi tartókodása idején, 1146/1733-34-ben írta *ad-Durr al-manzúm wa-khulászat asz-szirr al-maktúm fí ilm at-talászim wan-nudzsúm* című munkáját, amelynek fő témája a hatékony talizmánok előállítása és az asztrológia.[352] Az "iszlám mágia" eljárásainak elsajátítása olyannyira fontos része volt a képzésnek, hogy az elefántcsontparti gyula vallástudósok például két egyformán fontos részterületre osztották a képzést: "nyilvános tudományok" (*bajani karamokoja*), azaz a vallással kapcsolatos ismeretek egyfelől, és "titkos tudományok" (*sziri karamokoja*), azaz mágikus eljárások másfelől.[353] Nyugat-Afrika egyes vidékein az arab nyelvű írás-olvasás mellett a helyi nyelvű írásbeliség elsajátítása is része volt a tananyagnak. Például a mai Guinea területén a *fulani* nyelv használata is elvárás volt, s a tanulmányok végén ebből is vizsgát kellett tennie a hallgatónak.[354]

Szudánban egyes híres nemzetségek és mesterek iskolái (*maszíd*) számítottak a legkiemelkedőbb tudományos központoknak. (Kairó és Arábia viszonylagos közelsége miatt valódi főiskolákra itt talán kevésbé volt szükség.) Híres volt oktatási és tudományos tevékenységéről a mai Khartúmtól valamivel északra, a nílusi Tundzs szigeten az Aulád Dzsábir nemzetség iskolája a 10./16. század második felétől, majd az Abd ar-Rahmán wad

[350] Launay (1982): 35-36.
[351] Brenner (2000): 5.
[352] Egyéb arab nyelvű művek mellett, amelyek szintén mágiával, továbbá logikával és nyelvtudománnyal foglalkoznak. Mekkai zarándoklatáról pedig útleírásban számolt be. E művekről ld. al-Dzsabartí (2013): 1:183; az-Ziriklí (2002): 7:66-67.
[353] Bővebben ld. Szombathy, Sebestyén (2007): 39-42.
[354] Brenner, Last (1985): 434.

Hamadtú által alapított *Madraszat Núrí* iskola és a Sajkh Szaghírún sejk által alapított *Madraszat al-Góz*, még későbbi időszakban pedig ad-Dámir város iskolája és a núbiai *mahasz* törzs által létrehozott iskolák Karrí városban és a mai Khartúm helyén. Voltaképpen maga Khartúm városa is egy ilyen iskolából, a *Madraszat Arbáb al-Akáid* nevű intézményből nőtt ki.[355] Hasonló intézmények sora működött nyugatabbra, a mai Csád keleti felében (Wadái tartomány), például Wára, Abissza és Abkar városokban. Az itteni oktatási intézményekben az alapvető tananyag részét képezték többek között a főbb *hadísz*-gyűjtemények, al-Bukhárí híres *hadísz*-gyűjteményének kommentárja Ibn Abí Dzsamra tollából, Dzsalál ad-Dín al-Mahallí (megh. 864/1459) és Dzsalál ad-Dín asz-Szujútí (megh. 911/1505) Korán-kommentárja (közös nevén *Tafszír al-Dzsalálajn*, szó szerint: "a két Dzsalál [ad-Dín] kommentárja"), az arab nyelvészet terén Ibn Málik, al-Azharí és Ibn Ádzsurrúm alapművei, a vallásjog terén pedig a málikita irányzat olyan alapművei, mint Khalíl *Mukhtaszar*ja és ennek kommentárja ad-Daszúkítól, al-Kajrawání *Riszálá*ja és egy helyi málikita jogtudós, Ulajs jogtudományi összefoglalója.[356]

Ha továbbmegyünk Kelet-Afrikába, nem lehet vita tárgya Zanzibár és az észak-kenyai Lamu vezető szerepe a magasabb szintű muszlim oktatás terén. Zanzibár városában olyan nagy presztízsű oktatási intézmények működtek, hogy még Afrikán kívülről (Ománból, Jemenből és Indiából) is érkeztek ide hallgatók. Ezeken a főiskolákon egyes órákat szuahéli nyelven tartottak, de a legtöbb tárgyat azért arabul oktatták – ezért vehettek részt a tanulásban idegenből érkezők is. Az egyik leghíresebb intézmény a *Mszikiti Gofu* volt, amelyet a comore-szigeteki származású Dzsamalilil nemzetség egyik tagja alapított a 12./18. században; a Comore-szigetekről érkezett oktatók és diákok egyébként Zanzibár minden jelentősebb főiskolájában vezető szerepet játszottak. A tananyag olyan művekre épült, mint a már említett Korán-kommentár, a *Tafszír al-Dzsalálajn*, Ibn Málik nyelvtani alapműve, an-Nawawí sáfiita vallásjogi munkái (különösen a *Minhádzs at-tálibín*), Abú Sudzsá al-Iszfahání *al-Ghája wat-takríb* című műve, Bá Fadl al-Hadramí hadramauti tudós *Mukhtaszar al-Hadramijja* című munkája, és al-Kusajrí szúfizmusról szóló értekezése.[357] Hasonlóan fontos szerepet játszott és játszik ma is a kenyai Lamuban található vallási iskola, a mai formájában 1318/1900-ban fölépült *Mszikiti wa Riadza* (vagy arab nyelven: *Ribát ar-Rijáda*). Ide gyakorlatilag egész Kelet-Afrikából érkeznek diákok fölsőbb szintű vallási tanulmányokat végezni; különösen

[355] Abú Szalím (1989): 195; Abú Szalím (1412/1992): 26-28; Holt (1967): 152-53.
[356] Doutoum (1992): 70-71; Yacoub (1992): 93. A *Tafszír al-Dzsalálajn* röviddel a megírása után már eljutott Fekete-Afrika muszlim közösségeibe. Ennek a műnek, kommentárjainak és néhány további munkának a kiemelkedő szerepéről az afrikai muszlim oktatásban ld. Tamari, Bondarev (2013): 11-13. A nyugat-afrikai *gyakhanké*k magasabb szintű oktatásának tananyagáról ld. Sanneh (1979): 158-59.
[357] Martin (1971): 540-41; Saleh (1998): 222; Nimtz (1980): 22; Trimingham (1964): 87; Allen (1981): 32.

nagy számban vonz hallgatókat a Comore-szigetekről – valószínűleg annak köszönhetően, hogy az alapító is onnan származott – és a kenyai Tana-folyó vidékéről, a *pokomo* és *orma* népcsoportok földjéről. Az intézmény tananyagának a Korán-értelmezés és az arab nyelv mellett részét képezi a *hadísz*ok, a vallásjog és az iszlám misztika, a szúfizmus tanulmányozása is, s a tanulók általában kettő és öt év közötti időt töltenek el itt.[358]

Sok más fekete-afrikai területen nem léteztek magasabb szintű muszlim oktatási intézmények, így a legkiválóbbak a Közel-Kelet leghíresebb tudományos központjaiba mentek továbbtanulni. Kedvelt célpontja volt és maradt az afrikai muszlim diákoknak a kairói al-Azhar és a tuniszi Zajtúna egyetem, akárcsak a marokkói Fez egyetemei (különösen a Karawijjín). A mekkai zarándoklatot sokan kötötték össze azzal, hogy pár évig Mekkában és Medinában maradjanak és az ott élő híres tudósoktól tanuljanak. Az említett kairói Azhar egyetemen külön kollégiuma (*riwák*) volt számos fekete-afrikai muszlim vidéknek. A szudániak közül például három térség lakóinak is megvolt a saját kollégiumuk: a Kék-Nílus vidékéről érkezőknek (*Riwák asz-Szinnárijja*) a 13./19. század elejétől, a núbiaiaknak (*barábra*) és a dárfúriaknak pedig már több száz évvel korábban is.[359] A 7./13. század közepe táján Mai Kacsim Biri bornui uralkodó finanszírozta a *Madraszat Ibn Rasík* nevű oktatási intézmény létrehozását az Azhar egyetemen belül, majd egy valamivel későbbi utódja kollégiumot alapított kifejezetten a Csád-tó vidékéről érkező diákoknak.[360] Az etiópiai és szomáli muszlimok is két külön kollégiumot működtettek az Azharban (*Riwák al-Dzsabartijja* és *Riwák az-Zajália*), emellett nekik hasonló kollégiumuk volt Mekkában és Medinában is. Az előbb említett kairói kollégium vezetői tisztje egyébként a híres tudós és krónikás, az etiópiai származású Abd ar-Rahmán ibn Haszan al-Dzsabartí (megh. 1240/1825) családjában öröklődött hét nemzedék óta, a 10./16. század első felétől.[361]

Említsünk még meg egy fontos dél-arábiai oktatási és kulturális központot, amelynek befolyása Kelet-Afrikára is kiterjed. Tarímról van szó, a jemeni Hadramaut-völgy talán legfontosabb oázisvárosáról. A könyv első fejezetében hosszabban szó esett a hadramauti származású nemzetségek kiemelkedő szerepéről Kelet-Afrika kulturális és politikai életében. Az ilyen nemzetségek előszeretettel küldték tudományos pályára készülő fiataljaikat őshazájukba – kiváltképp Tarím városába –, hogy több évig ott tanuljanak. A legambíciózusabbak a tarími tanulmányokat nemritkán egyéb közel-keleti tudományos

[358] Lienhardt (1959): 228, 234-37.
[359] Abú Szalím (1989): 196; Trimingham (1949): 116 [3. lj.].
[360] Kani (1405/1984): 21.
[361] al-Dzsabartí (2013): 1:452, 455-56; és ld. még Fulajfil (2006): 1056-57.

központok fölkeresésével is kiegészítették, a hagyományos középkori *talab al-ilm* ("a tudás keresése": tanulás céljából történő távoli, hosszas utazások) szellemében.[362]

A fentiekből következően természetesen a Közel-Kelet legjelentősebb oktatási központjaiban számos kiváló fekete-afrikai muszlim entellektüel tevékenykedett. Csak néhány példa. A damaszkuszi Bádaráijja főiskolán oktatott a 8./14. század első felében egy bizonyos Abú Abdalláh Muhammad al-Mukdisí, aki a szomáliai Mogadisu városából jött Szíriába. Közkeletű neve Ibn al-Kilwí ("a kilwai fia") volt, ami arra utal, hogy apja még délebbről, a mai tanzániai partvidék akkoriban legnagyobb szuahéli városállamából származhatott.[363] A mai Guineából származó vallástudós, Szálih ibn Muhammad al-Fullání (megh. 1218/1803), szülőföldjén folytatott tanulmányai után a mai Mauritániában, Timbuktuban, a dél-marokkói Draa-völgy oázisvárosaiban, Marrakesben, Tuniszban, Egyiptomban, majd Mekkában és Medinában tanult, később pedig tanított. Ma a medinai temetőben található a sírja. Egy bizonyos Táhir at-Takrúrí (megh. 1270/1853-54) a saját hazájában – valószínűleg Nigéria északi részén, bár ez nem biztos – nagyvezír volt, de utóbb Mekkába zarándokolt, s ott a könyvek és a tudás iránti szenvedélye a tudományos pályára csábította, amelyben jelentős ismertséget szerzett mint málikita jogtudós. Mekkában élt egészen haláláig.[364] Az arab világ talán leghíresebb fekete-afrikai származású tudósai az egyiptomi al-Dzsabartí család tagjai, s mindenekelőtt a kiemelkedő hanafita jogtudós és történetíró, Abd ar-Rahmán ibn Haszan al-Dzsabartí (megh. 1240/1825), az *Adzsáib al-átár fí t-tarádzsim wal-akhbár* című híres krónika szerzője.[365] A család sohasem szakította meg kapcsolatát az őshazával; mint föntebb említettem, a krónikás apja, Haszan ibn Ibráhím al-Dzsabartí például az etiópiai muszlimok kollégiumának és az etiópiai közösségnek a vezetője volt Kairóban.[366] Kairói baráti körében számos más fekete-afrikai tudóst is találunk, így például Muhammad ibn Muhammad al-Kasináwí ad-Dánránkawít (megh. 1154/1741), egy híres tudóst a nigériai Katszinából, számos arab nyelvtannal, logikával és mágiával foglalkozó mű szerzőjét.[367]

A Közel-Keleten folytatott fölsőbb szintű tanulmányok hagyománya ma is él Fekete-Afrika muszlim közösségeiben. Ezt csak erősíti, hogy az arab országok bőkezű ösztöndíjakkal támogatják a fekete-afrikai muszlim diákokat, többek között saját kulturális és politikai befolyásuk erősítése céljával. Az arab országok között bizonyos mértékű vetélkedés is

[362] Például a Comore-szigetekről származó zanzibári kádi, Ahmad bin Szumajt (1861-1925) életútjának és külföldi (többek közt tarími és isztambuli) tanulmányainak összefoglalását ld. itt: Martin (1971): 541-44; és ld. még Nimtz (1980): 22.
[363] an-Nuajmí (1988): 1:214.
[364] al-Hadráwí (1996): 2: 45-47, 55-56.
[365] Életrajzát ld. al-Hadráwí (1996): 2:137-39; az-Ziriklí (2002): 3:304.
[366] Életrajzát ld. al-Dzsabartí (2013): 1:452-73.
[367] Kani (1405/1984): 23; és arabul al-Dzsabartí (2013): 1:182-83, 460-61.

megfigyelhető e téren.[368] A hazatérő diákok természetesen gyakran vezető szerephez jutnak a helyi politikában és kulturális életben. Az etiópiai *afar* nép etnikai identitását és politikai egységét, illetve az etiópiai rezsimmel szembeni közös föllépést például a Kairóban tanuló egyetemisták által 1392/1972-ben létrehozott etnikai mozgalom, az *Afar Koborih Angojja* hangsúlyozta elsőként. Ugyanígy Kairóban jött létre egy évtizeddel korábban az Eritrea függetlenségét céljául kitűző, nagyrészt muszlim tagságú Eritreai Felszabadítási Front.[369]

II.5.4. A MUSZLIMOK ÉS A MODERN OKTATÁSI RENDSZEREK

A gyarmati korszak missziós iskolái nem is titkolták, hogy egyik legfőbb céljuk az iszlám terjedésének megakadályozása. Azzal kapcsolatban sem voltak aggályaik, hogy az oktatási rendszert a keresztény hittérítő tevékenység eszközéül használják. Ez természetesen óriási előnyt biztosított a keresztény vallási propagandának.[370] A kenyai *borana* törzs például a huszadik századig megőrizte animista vallását, ekkor azonban többségük áttért valamelyik nagy világvallásra. Nagyobb részben az iszlámot választották, de akik keresztények lettek, azok egyik fő motivációja éppen a missziós iskolák kínálta előny volt.[371] Különösen erős nyomás nehezedett a növendékekre az elemi iskolánál magasabb szinteken. A tanzániai Maszaszi missziós iskolarendszeréről az 1360-as/1940-es évek elején írt jelentésében egy gyarmati hivatalnok malíciózusan megjegyzi, hogy közismerten "nehezebb egy mohamedánnak általjutni a missziós közép- vagy tanárképző iskolán, mint a tevének a tű fokán."[372] Az eleve muszlim népességek körében ennek megfelelően általános volt, hogy gyermekeiket tudatosan távoltartották a keresztény missziók és a gyarmati kormányzatok által

[368] Ld. pl. Matiki (1991): 128; Kane (2003): 66; Launay (1990): 191; Peel (2016): 141; Miran (2005): 206. Az 1961-ben alapított Medinai Iszlám Egyetem, a szaúdi wahhábita ideológia egyik központi oktatási intézménye például szabályzatában írja elő, hogy a hallgatók háromnegyede külföldi legyen. Ezek jelentős része különböző fekete-afrikai országokból származik. Ld. Østebø (2012): 145.
[369] Yasin (2008): 46; Miran (2005): 209.
[370] Ld. pl. Gaddoum (1995): 92-94; Schilder (1994): 200; Kastfelt (1994): 19-20, 50-54; Rufai Mohammed (1992): 60, 62; Parratt (1969): 116-17; Isichei (1995): 235-37. A túlnyomórészt muszlim Észak-Nigériában például a gyarmati kor végén a középiskolai diákok kétharmadát keresztények alkották; ld. Kane (2003): 36-37. A brit uralom első évtizedeiben Kenyában az oktatás teljes mértékben a missziók kezében volt; ld. Kinoti (1999): 272, 274-75. A német uralom alatti Tanganyikában 1914-re a diákok több mint kilencvenöt százaléka csak keresztény missziós iskolákban jutott hozzá tanulási lehetőséghez. Később ugyanitt a brit gyarmatosítók is hasonló módon támogatták a keresztény missziós oktatási intézményeket. A Tanzánia délkeleti részén élő *makonde* nép körében például a keresztény missziós iskolák állami támogatásban részesültek, míg a muszlim oktatási intézmények nem – annak ellenére, hogy a helyi népesség túlnyomó többsége már akkor is muszlim volt. Ld. Chande (1993): 5-6. Szinte hihetetlen, hogy ilyen körülmények között az iszlám terjedése nemcsak lépést tudott tartani a kereszténységével, hanem sok vidéken messze túlszárnyalta azt; ld. pl. Becker (2008).
[371] Aguilar (1995): 525.
[372] Becker (2008): 125.

működtetett iskoláktól, azaz gyakorlatilag a modern iskolarendszertől. Ahogy a mai Csád keleti részén, Wadái tartományban fogalmaztak a helyiek – a tények ismeretében elmondható, hogy pontosan –, az európai iskola célja csak az, hogy a muszlimok gyermekeiből "fekete kereszténytyt" (*naszrání azrag*) csináljanak, s ezért ezekbe az intézményekbe nem engedték el a gyermekeiket. Ugyanígy a Maliban, Nigerben és Beninben élő *szonghai* népnél az elit tagjai saját gyermekeiket sohasem adták francia iskolába, ezt csak a volt rabszolgák gyermekeinek engedték meg, jóllehet egy ennyire mélyen muszlim társadalomban a keresztény hittérítés esélye a sikerre minimális volt.[373] Ez a fölfogás azonban hosszú távon katasztrofális következményekkel járt, ugyanis előkészítette az afrikai muszlim népességek súlyos lemaradását a modern oktatás terén. A francia gyarmati hatóságok a muszlimok gyanakvásának oszlatására hozták létre itt-ott az úgynevezett "francia-arab iskola" (*école franco-arabe* vagy *médersa*) intézményét, amelyben már a francia nyelv és a gyarmati közigazgatás számára fontos egyéb ismeretek mellett arab nyelvet és iszlám vallási ismereteket is oktattak. Ezek az iskolák aztán – érthető módon – jóval népszerűbbek lettek a muszlim népesség körében, mint a keresztény missziók működtette iskolák, ám az utóbbiakkal ellentétben egyáltalán nem mindenhol álltak rendelkezésre. Voltak ilyenek például a mai Maliban, Csádban és Észak-Kamerunban.[374] Néhány esetben maga a muszlim népesség igyekezett létrehozni a missziós oktatás alternatíváját, vagyis modern oktatási intézményeket iszlám vallásoktatással – talán nem véletlen, hogy a keresztény missziók adminisztratív eszközökkel igyekeztek akadályozni ezeket a törekvéseket.[375]

A független Afrikában a politikai és szellemi elit sokszor a missziós iskolákban kiképzett keresztényekből és leszármazottaikból áll.[376] Ez továbbra is sok országban rányomja a bélyegét az állam, az állami oktatás és a muszlimok kapcsolatára. Az állami iskolarendszert – nem is beszélve a jelenleg is működő missziós iskolákról – Afrika-szerte sokfelé továbbra is a keresztény propaganda eszközének tekintik és gyanakvással szemlélik a muszlimok. Ez a gyanakvás sokszor indokoltnak is tűnik. De akár indokolt, akár nem, mindenképpen ahhoz vezetett, hogy Afrika számos vidékén a muszlim népesség jelenleg is súlyosan aluliskolázott a keresztényekhez képest.[377] Ehhez jön még az a gondolkodásmód, amely a leánygyermekek

[373] Coulon (1983): 98; Stoller (1984): 172. Vö. még Teixeira da Mota (1954): II, 118; Becker (2008): 124-25; Oded (2000): 95.
[374] Brenner (2000): 41-54; Taguem Fah (2000-2001): 86; Lanne (1992): 110-11.
[375] Rufai Mohammed (1992): 60-63; Brenner (2000): 54-84.
[376] Ld. pl. Isichei (1995): 339-40. A missziós iskolákból kikerült kenyai elitről bővebben ld. Kinoti (1999): 274-77; Cruise O'Brien (1995): 201-202.
[377] Ld. pl. Chande (1993): 2 [Tanzánia]; Young (1999): 341 [Etiópia]; Bunger (1973): 75 és Cruise O'Brien (1995): 206 [Kenya]; Coulon (1983): 98-101 [Szenegál]; Hiskett (1984): 297-99 [Sierra Leone, Gambia,

oktatását nem tekinti fontosnak. Néhány adat jól jelzi a helyzet tragikumát. Tanzániában a muszlimok aránya óvatos becslések szerint is legalább a népesség egyharmada, de inkább negyven százalék fölött lehet, s a partvidéki sávban és a környező szigeteken szinte kizárólag muszlimok élnek. A főváros, Dar es Salaam ebben a régióban fekszik, ám lakossága az egész ország területéről települt ide, így itt a muszlimok aránya "csak" 67% körüli. S akkor lássunk az oktatási intézményekre vonakozó néhány adatot! A tanzániai középiskolákban az 1960-as években a diákok nagyjából 90%-a keresztény családokból származott[378], 1978-81 táján a fővárosi középiskolákban a muszlim diákok aránya az összes diák egynegyede-egyötöde volt. Az egyetemi oktatásban a muszlim jelenlét még csekélyebb; egy 1993-as cikk adatai szerint a Dar es Salaam-i Egyetemen a diákok 14%-a, az oktatók 5%-a volt muszlim![379] Vagy nézzük Nigéria muszlimok lakta részét. A túlnyomórészt muszlim vallású Észak-Nigéria egyetemein – beleértve a legnagyobb presztísű Ahmadu Bello Egyetemet – a hallgatók, oktatók és adminisztratív személyzet nagy többsége keresztény.[380] Az adatok magukért beszélnek: a muszlimok az állami oktatás mostohagyermekei. A kereszténység sok afrikai országban mind a mai napig, évtizedekkel a gyarmati rendszer lebontása után is tisztességtelen előnyt élvez még az elméletileg szekuláris állami iskolarendszerben is. Így például egy nyugati kutatótól a következő mondatot olvashatjuk, amelyben – akaratlanul is – kiválóan jelzi az (itt konkrétan a kenyai) iskolarendszer iszlámellenes beállítottságát: "Mivel a gyermekek állami iskolába járnak, az ember azt várhatja, hogy a jövőben több kereszténnyt és hagyományos vallásút [értsd: nem muszlimot] láthat majd a körükben."[381]

Az oktatás terén az afrikai muszlim népességek egyik leggyakoribb követelése az iszlám vallásos ismeretek, illetve az arab nyelv bevezetése külön tantárgyként. Etiópia Szudánnal határos területein például sok szülő inkább Szudánba küldi tanulni a gyermekeit, pontosan azért, mert ott iszlám vallási ismereteket tanulhatnak, s az arab nyelvet is jól elsajátíthatják, míg az etiópiai iskolarendszerben erre nincs lehetőségük.[382] Malawiban a muszlim kisebbségnek mára sikerült elérnie, hogy gyermekeiknek az állami iskolákban ne kelljen keresztény vallási ismereteket és Bibliát tanulmányozniuk, hanem muszlim oktatóktól tanulhassák az iszlámmal kapcsolatos alapismereteket. Ezzel párhuzamosan kiépítették az önálló muszlim oktatási intézményrendszert a muszlim vallási elit korszerű képzésére,

---

Libéria]; Gamble (1963): 214, 220 [Sierra Leone]; Schultz (1984): 62 [12. lj.] [Észak-Kamerun]; Arditi (2005): 717 [Csád].

[378] Emögött nemcsak vallási, hanem etnikai tényezők is meghúzódtak, mert a (nagyobbrészt keresztények lakta) Kilimandzsáró-vidék népei messze fölülreprezentáltak voltak az oktatási intézményekben.

[379] Chande (1993): 9-11; Becker (2008): 247-48.

[380] Kane (2003): 37.

[381] Aguilar (1995): 534.

[382] Young (1999): 342.

beleértve ebbe az arab nyelvoktatást is.[383] A muszlim népesség másutt is fokozatosan igyekszik kiépíteni saját iskolarendszerét az iszlám vallási ismeretek átadására, amennyiben az állam tisztességtelen előnyt biztosít a keresztény oktatásnak. Ez a folyamat figyelhető meg például Kenya tengerparti régiójában. Itt a keresztény elit irányította állami iskolarendszerben – iszlám hittanoktatás hiányában – a muszlim diákoknak gyakran kötelező keresztény hittanórára járni, sőt záróvizsgát tenniük e tárgyból (!). A megoldás a muszlimok számára a saját iskolarendszerük kialakítása, az állam megkerülésével.[384] A *digo* nevű népcsoport körében például a falusi lakosság saját maga kezdeményezte és hozta létre saját muszlim oktatási intézményeit *madrasza* néven. Ezekben a magasabb szintű intézményekben kifejezetten vallási ismereteket – iszlám vallástudományokat, Korán-recitálást (*tadzswíd*) és -magyarázatot (*tafszír*), iszlám történelmet, *hadísz*-tudományt – oktatnak. Elkerülendő nemcsak a keresztény propagandát, hanem a szaúd-arábiai pénzügyi támogatással együtt érkező fundamentalista muszlim ideológiai "útmutatást" is (például a Próféta születésnapjának, a *Maulidi* nevű ünnepnek szóló kritikákat), a helyiek inkább saját maguk adják össze az iskolák működéséhez szükséges forrásokat.[385]

II.6. RABSZOLGASÁG ÉS RABSZOLGAKERESKEDELEM

II.6.1. RABSZOLGASÁG AZ AFRIKAI MUSZLIM TÁRSADALMAKBAN

A rabszolgatartás és -kereskedelem Afrika történelmében általános jelenség, s nem köthető sem az iszlám, sem a nyugati kereszténység hatásához. Bizonyos korokban és vidékeken azonban jelentős mértékben vettek részt muszlimok és keresztények a rabszolgakereskedelemben – különösen igaz ez a 14./20. századot megelőző két-három évszázadra. A jelenség azonban vallástól függetlenül létezett az afrikai társadalmakban, s mélységesen torz és ideologikus beállítás volna (lásd alább) akár általában az "idegeneket", akár valamelyik világvallás követőit kizárólagosan felelőssé tenni érte.

Egyes afrikai muszlim területeken csekély jelentőséggel bírt a rabszolgatartás. Minden jel szerint elhanyagolható szerepet játszott például a szuahélik lakta kelet-afrikai partvidéken egészen a 12./18. század végéig. Bizonyos korokban azonban itt is megnőtt a rabszolgák

[383] Matiki (1991): 128-29. A Malawiban élő muszlim kisebbségről ld. Müller (2002): 290-92.
[384] Cruise O'Brien (1995): 207.
[385] Ezekről a *digo* iskolákról bővebben ld. Sperling (1993): 203-209.

exportja (mindenekelőtt a Perzsa-öböl irányában), így például kelet-afrikai származású lehetett a mezopotámiai úgynevezett *zandzs*-fölkelésekben résztvevő rabszolgák többsége. Az első ilyen a 1./7. század végén tört ki , s az utolsók a 4./10. században zajlottak. Egy ilyen hosszú ideig tartó fölkelés-sorozat mögött nyilvánvalóan jelentős mértékű rabszolgaimportnak kellett állnia.[386] Núbián keresztül Egyiptomba is sok rabszolgát exportáltak a 3./9. századtól a 6./12. századig. Ahmad ibn Túlún (uralk. 254-70/868-84) idejében például negyvenezres haderőt állítottak föl afrikai (és török) rabszolgákból.[387] Több évszázados szünet után a 13./19. században aztán megint megnőtt az Egyiptomba hurcolt afrikai rabszolgák száma.[388]

Fekete-Afrika egyes vidékein a népesség jelentős részét tették ki a rabszolgák és leszármazottaik. (Bár a következőkben csak a muszlim területekről lesz szó, a megállapítás egyaránt igaz a muszlim és nem muszlim területekre.) A 14./20. század elején Mauritániában a népesség nagyjából negyven százaléka volt rabszolga vagy rabszolgák fölszabadított ivadéka (*harátín*) – az utóbbi kategóriába egyébként sokkal többen tartoztak, mint az előbbibe.[389] Sierra Leonében ugyanebben a korban a muszlim *szuszu* és *mandinka* népcsoportok népességének körülbelül egyharmadát, az (akkoriban még nem muszlim) *temne* nép egyötödét alkották a rabszolgák. 13./19. század végi becslések szerint akkoriban Észak-Nigéria lakosságának egyharmadát alkothatták a rabszolgák vagy leszármazottaik, sőt egyes fontosabb nagyvárosok közvetlen környékén az arány akár a népesség felét is elérhette. Ugyanilyen megdöbbentően magas arány volt jellemző a mai Mali több nagyvárosában, míg a Niger déli részén fekvő Szaj vidékén a rabszolga-eredetű népesség az összlakosság háromnegyedét is elérhette.[390]

Délnyugat-Etiópából rengeteg rabszolgát exportáltak, s a közvetítők nagyrészt etiópiai muszlimok voltak. Al-Makrízí 9./15. századi beszámolója szerint akkoriban Hadija muszlim államocskán keresztül folyt a szomszédos, nem muszlim államokban foglyul ejtett és kasztrált eunuchok kereskedelme.[391] A muszlim dinasztia uralta Dzsimma államot még a 14./20.

[386] Hourani (1951): 79.
[387] Hasan (1967): 21-22.
[388] Walz (1985): 139.
[389] Tauzin (1989): 74.
[390] Rashid (2000): 663; Kane (2003): 33; Lovejoy (1981): 201-202; Levtzion (1985): 193. A tanzániai Mafia szigetének északi részén nem voltak ültetvények, s itt a népesség nagyrészt szabad afrikaiakból állt, a sziget déli részén viszont jellemző volt az ültetvényes gazdálkodás, így itt a népesség jelentős részét alkották a rabszolgák. Ld. Caplan (1975): 2-3.
[391] al-Makrízí (2006): 105. A *hadija* egy kusita nyelvű, a szidámo népek közé sorolt népcsoport, amely ma nagyobbrészt nem muszlim vallású. A középkor muszlim hadijái később nagyrészt beolvadtak egy másik népbe, az oromókba. Erről ld. pl. Braukämper (1992): 199-200. Eunuchokat más afrikai államok is exportáltak az arab világ irányába. A rabszolgák kasztrálását az iszlám jog a legtöbb értelmezés szerint tiltja, ám az eunuchok megvásárlását vagy alkalmazását nem, így az előbbit inkább csak nem muszlim államokban végezték, de sokszor muszlim piacra. Ld. pl. at-Túniszí (1965): 251, 263; Cordell (1985): 119.

század elején is a rabszolgakereskedelem egyik központjaként emlegeti egy brit utazó.[392] Berbera kikötője az észak-szomáliai partokon jelentős részben éppen a rabszolgák exportjának köszönhette jelentőségét ebben a korszakban.[393] Az etiópiai rabszolgáknak köszönhetően Arábia Vörös-tenger menti sávjában (arab nevén: *Tihána*) ma is jelentős fekete népességet találunk, egyes vidékeken a többség afrikai származású. (Bár elképzelhető, hogy egyes afrikai, kusita nyelvű csoportok önszántukból is áttelepülhettek a Vörös-tenger keleti partjára.) Az afrikaiak kulturális hatását jelzi például a jellegzetes helyi építészet, jelesül a hatalmas, nádból épített és belülről gipsszel bevakolt házak (*ussás*).[394]

Az afrikai muszlim területeken nemcsak az Újvilágból ismert, ültetvényes rabszolgatartás létezett, sőt ez inkább a rabszolgaság kevésbé jellemző válfajának mondható. Elterjedtebb volt (az arab világban is általánosabb) házi rabszolgaság, ahol a rabszolgák tulajdonosuk háztartásának részévé váltak, bizonyos jogokkal is bírtak, s idővel többnyire föl is szabadították őket vagy utódaikat. De az ültetvényes rabszolgatartás is jobbára a rabszolgák kulturális (és mindenképpen vallási) asszimilációjához vezetett. A rabszolgák általában pontosan meghatározott jogokkal rendelkeztek; ez nemcsak a házi rabszolgák esetében volt így, hanem az ültetvények munkásainál is. Például a szuahéliknél a rabszolgákat uruk gyakran kikölcsönözte másoknak fizetett idénymunkára, s ilyen esetben a fizetség fele a rabszolgát illette. Az ültetvényeken dolgozó rabszolgák pedig a hét két napján a maguk hasznára dolgozhattak.[395] A rabszolgák az iszlám bíróságokon panaszt tehettek uruk ellen, amelyet a bíró érdemben vizsgált meg. Ráadásul, ahogy egy 13./19. század végi szuahéli nyelvű forrás beszámol róla, a több nemzedék óta a partvidéken élő rabszolga-ivadék (*mzalia wa mara szaba*) gyakorlatilag a szabad emberrel azonos jogokat élvezett.[396] Ugyanez a különbség figyelhető meg az első-, illetve többedgenerációs rabszolgák státusza között a nyugat-afrikai *gyula* népcsoportnál. Az utóbbiak (*woroszo*) ugyan nem lehettek vezetői a klánok saját lakónegyedeinek, ám ettől eltekintve akár nagyobb is lehetett a befolyásuk és a vagyonuk, mint a szabadoknak. Sokan közülük igen gazdagok, mások elismert muszlim vallástudósok

[392] Hodson (1919): 74.
[393] Burton (1855): 144. Berbera más árucikkek szempontjából is kiemelkedő fontosságú kereskedelmi célpont volt; ld. pl. Wilkinson (1855): 213.
[394] King (1994): 28-29. Ibn Dzsubajr már a 7./13. század elején leírja ezt a jellegzetes tihámai házat útibeszámolója Dzsiddáról szóló részében; leírása szerint a város nagy része is ilyen épületekből állt; ld. Ibn Dzsubajr (é. n.): 53. Afrikai házformákat és építési módokat vettek át a marokkói arab *Dukkála* és *Rahámna* törzsek is, és természetesen a szudáni arabok is afrikai mintákat követnek a fűkunyhók (*guttijja*) építésénél; ld. Murdock (1959): 401; Mohamed (1980): 49.
[395] A szuahéli rabszolgatartásról ld. Prins (1961): 69-70; Harries (1965): 61-68; Trimingham (1964): 147-48; Sheriff (1985): 169-71; el Zein (1974): 27-28; Eastman (1994b): 90-94; ugyanerről a Comore-szigeteken ld. Alpers (2001): 79-83. Az észak-nigériai Hauszaföld rabszolgamunkára épülő földműves-településeiről ld. Hill (1985): 36-39; Hiskett (1984): 97-100.
[396] "*[...] hukumu jake huju kama mwungwana*"; ld. Harries (1965): 37.

lettek. Az is gyakori eset volt, hogy egy rabszolgának saját rabszolgái legyenek, olyannyira, hogy a "rabszolga rabszolgája" (*gyon ma gyon*) külön, bevett jogi státusznak számított.[397] A Szahara nyugati részén élő arab nomádoknál hasonló különbséget tettek az újonnan importált, kulturálisan még nem asszimilálódott rabszolga (*terbja*) és helyben született, arab nyelvű és kultúrájú társa (*nanma*) között. Az előbbit puszta vagyontárgyként kezelték és adott esetben akár el is adhatták, míg az utóbbit embertársnak, sőt gyakran tejtestvérnek tekintették és sokszor egy sor privilégiummal ruházták föl.[398] Hasonlóan a Közel-Kelet társadalmaihoz, az ura bizalmát élvező rabszolga Afrikában is sok esetben politikai vezetővé válhatott. Ennek egyik oka az volt, hogy míg a szabad ember lojalitása mindig megoszlott az uralkodó és a saját rokonsága között, a rabszolga – minthogy nem voltak helyi vérségi kötődései – kizárólag urához volt lojális. A vezető politikai tisztséget betöltő rabszolgák és fölszabadult rabszolgák ezért gyakori szereplői az afrikai iszlám történelmének. Az ománi Szajjid Szaíd szultán (uralk. 1220-73/1806-56) idején például két etiópiai származású rabszolgája is Zanzibár kormányzójának tisztségéig emelkedett: Seikh Jakuti bin Ambari 1226/1811-től, majd halála után Seikh Omari bin Szultani. A csádi Wadái állam történetében gyakran bukkannak föl olyan rabszolgák, akiket a szultán egy-egy tartomány kormányzójává nevezett ki, a szomszédos Dárfúrban pedig a nagyvezír (helyi elnevezéssel: *ab-sajkh*) posztját szinte mindig egy eunuch – azaz definíció szerint rabszolga – töltötte be.[399] A kor mércéje szerint viszonylag tűrhető körülmények ahhoz vezettek, hogy a volt rabszolgák nemritkán a rabszolgaság eltörlése után is lojálisak maradtak uruk rokonságához s gyakran még lakóhelyet sem változtattak, hanem ott maradtak a volt ültetvényeken csatlósokként vagy bérlőkként.[400] Ilyen kapcsolat kötötte össze Seikh Ramiját, Tanzánia egyik legnagyobb muszlim vallási vezetőjét volt tulajdonosával, az ománi származású Amir bin Szulemani al-Lemkivel. Utóbbi a rendkívül okos és a vallástudományokban igen képzett Ramiját a huszadik század első éveiben fölszabadította, ám még évtizedekkel később is anyagi segítséget nyújtott az addigra már igen jómódúvá vált volt rabszolgájának.[401]

[397] Launay (1977): 420-21; Launay (1982): 28-29; Amselle (1977): 31-33; és ld. még Lovejoy (1981): 215; Quinn (1968): 447 és Rashid (2000): 664-65 a *hausza*, *mandinka*, *temne* és *szuszu* nép rabszolgáinak hasonló kategóriáiról. Vö. még a fulani nyelvű népességek *szakkataen* és *rimaibe* rétegének helyzetével; ld. Marty (1921): 444-45; van Santen (1993): 79; van Santen (1998): 406; Willis (1978): 204-205 [46. lj.].
[398] Briggs (1960): 235; Ould Hamidoun (1952): 48-49; Tauzin (1989): 74-76.
[399] al-Fárszí (1982): 54; El-Tounsy (1851): 143-44; at-Túniszí (1965): 62. A híres 19. századi szuahéli kereskedő, Tippu Tip ugyancsak egy rabszolgát nevezett ki teljhatalmú képviselőjének, amikor kelet-kongói birtokaitól távol tartózkodott; ld. Tippu Tip (1974): 116.
[400] Ingrams (1967): 37.
[401] Nimtz (1980): 99-100.

II.6.2. A RABSZOLGATARTÁS ELLENI KÜZDELEM

A nyugati forrásokban gyakran találkozhatni azzal a beállítással, miszerint a rabszolgatartás elleni küzdelem európai és keresztény gyökerű törekvés.[402] Ez így egyértelműen nem igaz. Az iszlám hagyományban – éppúgy, mint a kereszténységben – a rabszolgaságnak egyaránt voltak hívei és harcos ellenzői.[403]

Kezdjük azzal, hogy muszlimokat a *saría* előírásai szerint szigorúan tilos rabszolgasorba taszítani. Ennek ellenére gátlástalan martalócok és rabszolgakereskedők ezt sok helyen figyelmen kívül hagyták.[404] Erről a törvénytelen viselkedésről számol be egy 8./14. század végi forrás, a Csád-tó környékét uraló Bornu szultánjának levele Egyiptom uralkodójához. A levél, mint láthatjuk, segítséget kér a törvénysértő gyakorlat visszaszorításához vagy legalább korlátozásához:

> [...] A *Dzsudzám* nevű nomádok és más [beduin törzsek] foglyul ejtették szabad embereinket: nőket, gyermekeket, gyönge férfiakat, rokonainkat és más muszlimokat. [...] Ezek a nomádok végigdúlták az egész földünket, egész Bornut mindmostanáig, foglyul ejtették szabad embereinket és rokonainkat, akik muszlimok. Eladják őket az egyiptomi és szíriai és más rabszolgakereskedőknek (*dzsulláb*), másokat pedig szolgaként használnak. Az Egyiptom fölötti uralmat Isten a ti kezetekbe adta a tengertől Asszuánig. [Az elrabolt embereink] árucikké váltak [ott], küldjetek hát megbízottakat a földeteken mindenhova: az emírjeitekhez, vezírjeitekhez, kádijaitokhoz, kormányzóitokhoz, piacfelügyelőitekhez, hogy nézzenek körbe, vizsgálódjanak, derítsék föl [a helyzetet]. Ha megtalálják őket [ti. az elhurcolt rabszolgákat], ragadják ki őket a kezükből és vizsgálják ki az ügyüket. Ha azt mondják, hogy szabadok és muszlimok, akkor higgyetek nekik és ne tartsátok őket hazugnak! Ha mindez kiderült, engedjétek őket szabadon, térjenek vissza szabadságukhoz és muszlim státuszukhoz. [...] Féljétek az Istent, ne eshessen meg a gyalázat, hogy rabszolgává tétessenek és eladják őket![405]

---

[402] Erről a beállításról ld. Rashid (2000): 659-60.

[403] A kérdéskör talán legjobb összefoglalását nyújtja Clarence-Smith (2006).

[404] Ld. pl. [Ismeretlen szerző] (1966): 6 ("*wa-szabá szibjánahum wa-niszáahum wa-ijálahum*"); Kati (1981): 75; Miner (1953): 39, 418; Vincent (1978): 586-87; El-Tounsy (1851): 245; Cordell (1985): 53, 58, 117; El Hamel (2008): 257. Egyes afrikai népcsoportok jellegzetes, az arcot díszítő hegtetoválásai is összefüggésben lehetnek ezzel. Ezek a hegtetetoválások az etnikai identitás talán legegyértelműbb jelzései, s bizonyos, muszlim népekhez kötődő minták legalább bizonyos fokú védelmet nyújthattak viselőjüknek, hiszen félreérthetetlenül mutatták, hogy az illető közismerten muszlim népcsoporthoz tartozik. A szudáni arabok, sőt a Vörös-tenger túloldalán Mekka lakói is átvették az afrikai szokást. Szudán arab nyelvű népességénél két jellegzetes hegtetoválás (*sulúkh*) jelezte a törzsi hovatartozást: három függőleges bevágás a két orcán a *dzsaalijjín* törzsek, három vízszintes pedig a *sájgijja* törzs jele volt. Ld. Meek (1925): I, 44-48, illetve MacMichael (1922): I, 214 [2. lj.]. A hegtetoválások szokásáról szóló késő középkori arab spekulációkat és verseket idéz al-Bukhárí (1995): 134-40.

[405] al-Kalkasandí (1331-38/1913-19): 8:117-18. (A továbbiakban a levél számos Korán-részletet és hadíszt idéz annak alátámasztására, hogy tilos muszlimokat rabszolgasorba dönteni és az uralkodónak – sőt minden hívő muszlimnak – kötelessége ez ellen föllépni.)

Nem tudjuk, a levélnek volt-e foganatja, mindenesetre a marokkói Ahmad ibn Khálid an-Nászirí (megh. 1315/1897) még századokkal később is hasonló esetek sokaságáról számol be Nyugat-Afrikával kapcsolatban:

> [...] Mindazokból a történetekből, amit a fekete-afrikaiakról elmondtunk, világossá válhatott neked, hogy azoknak az országoknak a lakói régóta milyen buzgó hívei az iszlámnak, s hogy a leginkább muszlim, a legvallásosabb és a vallástudományokat és -tudósokat legjobban tisztelő népek közül valók. [...] Ezzel az is világossá válhat, hogy milyen ocsmány az, ami Marokkót régtől fogva sújtja, vagyis hogy a feketéket általában rabszolgasorba döntik és nagy csoportokban hurcolják be őket évről évre, s Marokkó nagyvárosi és vidéki piacain eladják őket. Úgy alkudoznak rájuk, mint az állatokra, vagy még undokabb módon; az emberek hozzászoktak ehhez és nemzedékről nemzedékre folytatták, míg sokan az egyszerű emberek közül már azt hiszik, hogy a törvény szerint a rabszolgaság oka a fekete bőrszín és az, hogy valakit arról a vidékről hoztak ide. Istenemre mondom, ez a legocsmányabb gyalázat és a legsúlyosabb [bűn] a vallás szerint, hiszen a feketék muszlimok, akárcsak mi, jogaik és kötelességeik pontosan ugyanazok, mint a mieink...[406]

A jogtipró gyakorlat ellen a fekete-afrikai muszlim vallási elit számos tagja határozottan föllépett, sőt mivel ilyen esetek Észak-Afrikában is előfordultak, az ottani vallási elit is igyekezett gátat vetni a gyakorlatnak – nem mindig sikerrel.[407] Egyiptomban a Kairón keresztül Mekkába tartó fekete-afrikai zarándokok és az Azhar mecsetegyetem afrikai tanulói és oktatói is segíthettek ilyen esetekben a rabszolgasorba taszított szabad muszlimok kiszabadításában. 1218/1803-ban például egy Abdalláh Uszmán at-Takrúrí nevű, Csád keleti részéből származó egyiptomi katona megdöbbenve fedezte föl, hogy saját – természetesen muszlimnak született – nővérét árulják a kairói rabszolgapiacon. A rabszolgapiac főhivatalnoka segítségével bíróságra vitte az ügyet, s két afrikai muszlim katonatársa tanúskodott mellette, így végül megnyerte az ügyet és nővére visszanyerte a szabadságát.[408] Egyes muszlim vallási vezetők nagy energiákat mozgósítottak a visszaélések ellen. A nyugat-afrikai szúfi vezető, Szídí Muhammad ibn al-Háddzs Abdalláh ibn Abí Radda al-Alúsí (megh. 1187/1773-74) tömeges méretekben adta vissza a rabszolgasorba taszított muszlimok szabadságát. A következőket írja róla al-Bartilí (megh. 1219/1805) a nyugat-afrikai muszlim tudósok életrajzaiból összeállított gyűjteményében:

---

[406] an-Nászirí (1955): 5:131.

[407] Egy Múláj Iszmáil (uralk. 1082-1139/1672-1727) idején történt marokkói esetről és a helyi jogtudósok föllépéséről a feketék elleni tömeges jogtiprás ellen ld. Batran (1985), különösen a 9-14. oldalon közölt *fatwá*kat (vallásjogi vélemény) a feketék rabszolgasorba döntésének jogszerűtlenségéről. Ugyanilyen véleményt fogalmaz meg a marokkói Ahmad an-Nászirí (megh. 1315/1897); ld. an-Nászirí (1955): 5:131-34.

[408] Walz (1985): 147-48. A kairói rabszolgapiac (*wikálat al-dzsallába*) a Szudánból jövő kereskedők egyik gyülekezőhelye és így a szudáni információk fő forrása volt; ld. pl. at-Túniszí (1965): 38-39. Hasonló utólagos jogorvoslatra a hauszák lakta észak-nigériai területek rabszolgapiacain is volt lehetőség; ld. Lovejoy (1981): 235-36.

A magasságos Isten nyugosztalja: ha látott egy szabad[nak született] feketét, megvásárolta a [mauritániai] araboktól vagy berberektől (*zwájá*); addig nem tágított, míg ki nem váltotta mások rabságából és szabadon nem engedte. Az emberek sok-sok jót kaptak tőle a tekintélye és jótéteményei révén. [Csak] abban az évben, amikor elhunyt, rengeteg szabad[nak született] ember szabadságát adta [így] vissza. A magasságos Isten írja ezt javára a túlvilágon, ámen![409]

Uszuman dan Fodio, a kora 13./19. századi nigériai dzsihádok elindítója egy *Tabbat hakika* című, hausza nyelvű versében több egyéb elítélendő jelenség mellett a muszlimok rabszolgasorba taszítása ellen is szót emel. Az általa alapított muszlim teokratikus állam, a Szokotói Kalifátus hivatalosan átvizsgált minden Líbia felé induló karaván, nehogy szabad muszlimokat hurcolhassanak el rabszolgának a Szaharán keresztül.[410] Ugyanilyen vizsgálat után indulhattak csak északra, a Szahara felé a csádi Wadái szultánságot elhagyni kívánó karavánok. A szultán hivatalnokai minden egyes rabszolgát kikérdeztek a származásáról, vallási és családi hátteréről, mielőtt kiállították a karaván utazását engedélyező *laissez-passer*-t.[411]

A téma láthatóan igencsak foglalkoztatta a nyugat-afrikai térség muszlim vallástudósait és politikai elitjét. Mahmúd Kati *Táríkh al-fattás* című, késő 10./16. századi krónikája szerint a Szonghai Birodalom mélyen vallásos uralkodója, Aszkia Muhammad Ture két nagy arab jogtudóstól, asz-Szujútítól és al-Maghílítól is személyesen kért jogi véleményt (*fatwá*) az ügyben. Közelebbről: a hagyományosan szolgai státuszúnak tekintett népcsoportok és nemzetségek jogi helyzetét kívánta tisztázni az iszlám jogrendszer tükrében, A tanácsot a jelek szerint meg is fogadta, a krónika ugyanis egy másik helyen arról is említést tesz, hogy visszaállította a mások által rabszolgasorba döntött, de szabad státuszúnak született alattvalói szabadságát.[412] A témakörben a legnagyobb hatású afrikai mű mindenképpen a nagy timbuktui vallástudós, Ahmadu Bábá at-Tinbuktí (megh. 1036/1627) egyik műve.[413] A *Mirádzs asz-szuúd ilá najl mudzsallab asz-szúd* című értekezés[414] tulajdonképpen egy vallásjogi vélemény (*fatwá*), amelyet az algériai Szaharában fekvő Tuwát oázisból érkező kérdésre adott 1024/1615-ben. A műben részletesen kifejti, hogy a fekete bőrű népekre

[409] al-Bartilí (1401/1981): 133.
[410] Hiskett (1985): 121; al-Naqar (1971): 104; Lovejoy (1981): 210-13.
[411] El-Tounsy (1851): 511.
[412] Kati (1981): 14-15, 59.
[413] Ahmadu Bábá személyéről és munkásságáról ld. Hunwick (1964); Norris (1967): 637-39. Arab nyelvű életrajzát közli al-Bartilí (1401/1981): 31-37.
[414] Vagy más néven *al-Kasf wal-baján li-asznáf madzslúb asz-szúdán*. A szöveget közreadja Barbour, Jacobs szerk. (1985).

teljesen ugyanazok a jogi megfontolások érvényesek, mint bármely más népre, majd lista-szerűen leírja, mely népcsoportokhoz tilos hozzányúlni, minthogy muszlimnak tekintendők. Az ilyen népekből származó személyeket minden esetben kötelező szabadon engedni és kártalanítani, kétséges esetekben pedig a javukra kell dönteni. Eszerint nem tehetők rabszolgává azok, akik a Mali Birodalom területéről, a *hausza* államokból (pl. Kano, Gobir, Katszina és Zaria) és Bornuból származnak, továbbá a *szonghai* és *fulani* nép tagjai. Ellenben nem muszlimok és ezért rabszolgasorba dönthetők a *moszi*, *gurmancse*, *bobo*, *busza*, *borgu*, *kotokoli*, *dogon* és *joruba* nép tagjai.[415] Mint megjegyzi, a két egyértelmű kategória közt jelentős szürkezóna található, így a legfontosabb alapelv az, hogy a bizonyítás terhe az eladóra és/vagy a vásárlóra hárul, sohasem a rabszolgára.[416] Az imént említett Uszuman dan Fodio, az észak-nigériai dzsihád kirobbantója átvette Ahmadu Bábá érvelését, sőt jórészt még a listát is. Amikor azonban elindítja a dzsihádot a muszlim hausza uralkodók ellen, akkor az iszlám reformizmus tipikus logikáját követve *Baján wudzsúb al-hidzsra* című művében már azt fejtegeti, hogy az egész térségben nincsenek igazi muszlim államok, így voltaképpen egész Nyugat-Afrika a dzsihád legitim célpontjának tekintendő.[417] E szélsőséges fölfogás ellenére a gyakorlatban ő is föllépett a rabszolgaság – vagy legalábbis egyes túlkapások – ellen, sőt voltaképpen dzsihádjának kirobbanása is ilyen okhoz kötődik. Gobir hausza állam uralkodója, Junfa elhurcolta rabszolgának egy muszlim település, Gimbana lakóit. Uszuman követelésére ugyan szabadon engedte őket, de Uszuman túlment ezen, s a nem muszlim foglyok szabadságát is visszaadta. Az ebből kialakuló konfliktus vezetett aztán vallási jelszavakkal indított háborúhoz és a teokratikus muszlim állam létrejöttéhez. Egyáltalán nem véletlen tehát, hogy a dzsihád-mozgalomhoz rengeteg szökött rabszolga csatlakozott.[418]

Ugyanígy a szenegambiai térségben is jelentős részben a rabszolgakereskedelem miatti fölháborodás húzódott meg a dzsihádok kirobbanásának hátterében. A muszlim vallási vezetők befolyását pontosan az növelte nagyra, hogy határozottan fölléptek a rabszolgaság és a transzatlanti rabszolgakereskedelem ellen. A szenegáli Futa-Toro állam pogány

[415] Barbour, Jacobs szerk. (1985): 145-46, 158. A Togó északi felében, Szokode város vidékén lakó *kotokoli* (más néven *tem*) nép ma szinte teljesen muszlim. Az első mecset a földjükön azonban csak 1256/1840-ben épült, s amikor pár évtizeddel később meghalt az első muszlim hitre tért uralkodójuk, II. Uro Dzsobo, az udvaroncok nyomására utódjának még vissza kellett térnie az animista valláshoz. Rövidesen azonban az iszlám gyorsan terjedni kezdett, s mint jeleztem, ma a népcsoport úgyszólván teljes egészében muszlim. Ld. Cuoq (1975): 231-32. A listán szereplő többi népcsoport kisebb-nagyobb részben szintén áttért az iszlámra.
[416] Barbour, Jacobs szerk. (1985): 147-48.
[417] Willis (1985): 18-20; Hunwick (1964): 570. Ugyancsak Ahmadu Bábá említett művére támaszkodik an-Nászirí (1955): 5:132-33.
[418] Temple (1922): 548-49; Hopen (1958): 11; Last, Al-Hajj (1965): 236.

uralkodói[419], a Denyanke dinasztia például saját alattvalóit fogdosta össze, hogy rabszolgának adja el őket a Szenegál partvidékén létrehozott európai rabszolgakereskedő telepeken. Ez a helyi muszlim vallási vezetők befolyásának erősödéséhez vezetett, mert ők fölemelték szavukat a rabszolgaság ellen. A létrejövő futa-toroi teokratikus állam fölszámolta a rabszolgavadász portyák gyakorlatát, s a rabszolgakereskedőknek az áthaladást sem engedélyezte a területén.[420] De már a legkorábbi dzsihád vezetője, a mauritániai berber Nászir ad-Dín ad-Dajmání (késő 11./17. sz.) programjának is lényeges eleme volt a rabszolgavadászat elleni föllépés. Egyes teokratikus muszlim államokban aztán óriási számban szabadítottak föl rabszolgákat. A guineai Futa-Dzsallonban például a rabszolgák aránya a népességen belül a 13./19. század közepétől három évtized alatt nagyjából a harmadára esett vissza.[421] Ugyanebben a században al-Háddzs Umar Tall dzsihádja Maliban tudatosan támaszkodott a rabszolgákra, akik föllázadtak nem muszlim uraik ellen. Követőinek nem kis részét tették ki ilyen, általa szabaddá tett rabszolgák.[422]

Az iszlám a rabszolgalázadásokban is jelentős szerepet játszott. Afrika némely pontjain a szökött rabszolgáknak sikerült saját államot létrehozniuk; egyik-másik ilyen állam alapítói muszlim rabszolgák voltak. Sierra Leone területén, a *limba* nép földjén 1254/1838-ban egy Bilali nevű rabszolgavezér indított sikeres fölkelést, aki Korán-iskolai tanulmányokat végzett, mélyen hívő muszlim volt. Laminyah központtal megalapította a szökött rabszolgák szabadállamát, amely egészen 1289/1872-ig fönnállt.[423] A guineai fundamentalista *Hubbu* szekta fölkelése ugyanebben a korszakban tört ki, amely eltörölte a rabszolgaságot s otthont adott minden szökött rabszolgának. (Erről az epizódról a könyv utolsó fejezetében még szót ejtek.) A nigériai Jorubaföldön a 13./19. század első felében a rabszolgák többsége muszlim volt, s a helyi rabszolgafölkelések ideológiai hátterét elsősorban az iszlám biztosította.[424] Nem Afrikában zajlott, de ebben az összefüggésben mindenképpen említést érdemel a brazíliai fekete rabszolgák 1251/1835-ben Bahíában kitört lázadása, az úgynevezett *malê*-fölkelés. Már a fölkelés elnevezése is az iszlámra utal, ugyanis joruba nyelven – a Brazíliába hurcolt rabszolgák többségének anyanyelvén – az *imale* szó jelentése: "muszlim."[425] Az értelmi szerzők ugyanis muszlim *hausza* rabszolgák voltak, akik joruba társaikkal együtt titkos Korán-tanulmányozó köröket hoztak létre, s ezek összejövetelein készítették elő a lázadást.

[419] Bár egyes szerzők meggyőzően érvelnek amellett, hogy szinkretikus muszlimok voltak, s csupán ellenfeleik bélyegezték őket pogányoknak, méghozzá politikai okokból. Ld. Colvin (1974): 596.
[420] Curtin (1971): 23; Hilliard (1985): 161; Colvin (1974): 600; Niane (1989): 111-17.
[421] Willis (1978): 209-10.
[422] Hiskett (1984): 229.
[423] Rashid (2000): 673-77.
[424] Agiri (1981): 136-38.
[425] Ld. pl. Peel (2016): 169.

Nem véletlen, hogy a vezetők szándéka egyfajta muszlim teokratikus állam, "bahíai kalifátus" létrehozása volt, ami meglepő hasonlóságot mutat az óceán túlpartján, Nyugat-Afrikában ekkoriban zajló eseményekkel.[426]

Voltak olyan afrikai muszlim jogtudósok, akik teljes egészében elutasították a rabszolgaság intézményét. Délnyugat-Etiópiában a helyi történelmi emlékezetben ma is úgy él a helyi muszlim szent, Mufti Szadekijo (megh. 1310/1892), mint aki hevesen ellenezte a rabszolgatartást és -kereskedelmet és minden emberi lény egyenlőségéről beszélt a rabszolgakereskedőknek tartott prédikációiban. Az ő hatására számolták föl az addig virágzó rabszolgakereskedelmet ezen a területen.[427] A szenegáli vallástudós, Musza Kamara (megh. 1364/1945) *Zuhúr al-baszátín fí táríkh asz-szawádín* című arab nyelvű művében erőteljesen fölemelte a szavát a rabszolgaság ellen, *hadísz*okra és a muszlim hagyomány más alapvető szövegeire támaszkodva.[428] A szudáni muszlim gondolkodó, Mahmúd Muhammad Táhá (megh. 1405/1985) legnagyobb hatású könyvében erőteljesen érvelt amellett, hogy a rabszolgaság engedélyezése nem képezi részét az iszlám hagyománynak, s teljes mértékben elutasítandó.[429]

Bár egyértelmű, hogy a nyugati keresztény irányítás alatt folyó transzatlanti rabszolgakereskedelem messze nagyobb méreteket öltött és messze pusztítóbb hatásokkal járt, mint bármi, amit muszlim rabszolgakereskedők tettek az afrikai kontinensen, a keresztény missziók és az ezekben kiképzett afrikai politikai elit sok tagja gátlástalanul igyekezett propaganda-célokra kihasználni a muszlim rabszolgakereskedelem témáját, nagyvonalúan elfeledkezve a keresztény rabszolgakereskedelemről. Itt érdemes egy kis kitérőt tenni. A kelet-afrikai muszlim rabszolgakereskedők részben muszlim piacra szállították "árujukat": Arábiába, és a kelet-afrikai elit ültetvényeire. Az igazi nagybani megrendelők azonban itt is – akárcsak Nyugat-Afrikában – az európaiak voltak, például a francia ültetvényesek az Indiai-óceán egyes szigetein (Seychelle-szigetek, Mauritius, Réunion). A kereskedelem további fontos célpontja volt még az USA és Brazília az 1860-as évekig, a portugál uralom alatti mozambiki területek 1875-ig és a független – nem muszlim! – Madagaszkár egészen a 14./20. századig.[430] A tanzániai Kilwa szultánja, Haszan bin Ibrahim as-Sirazi 1190/1776-ban

[426] A fölkelésről ld. Reiter (2009): 55-56.
[427] Merga (2012): 63.
[428] Hilliard (1985): 161-62; Clarence-Smith (2006): 144. (Elutasította a gyakorta a rasszizmus igazolására használt Hám-mítoszt is.) Musza Kamara vallástudományi munkásságáról ld. még Ndzsaj (1437/2016): 287 skk; és vö. még Schaffer (1980): 64.
[429] Táhá (1391/1971): 149-51; ld. még Clarence-Smith (2006): 214-15.
[430] Newitt (1972b): 659.

engedélyt adott a franciáknak a város erődjének használatára, s jövedelmező szerződést kötött velük a kontinens belsejéből hozott rabszolgák kereskedelmére.[431]

Ennek fényében az a keresztény propaganda, amely a muszlimokat állítja be a rabszolgakereskedelem fő felelőseinek, mélységesen hazug. Ám attól, hogy nem igaz, még kedvelt eszköze volt a gyarmati közigazgatás vagy a missziók propagandájának. Cinizmusban nehéz lenne fölülmúlni azt, ahogy például Belga-Kongó létrehozása és további története során alkalmazták ezt az ideológiai eszközt[432], de a példa korántsem egyedülálló. Hasonló cinizmussal nyúlt a "muszlim rabszolgakereskedelem" toposzához a kenyai brit közigazgatás is. Kenyában britek a szuahéli irodalom legfőbb gyöngyszemeként ünnepelték egy James Mbotela nevű ember *Uhuru wa Watumwa* (A rabszolgák szabadsága) című, 1934-ben íródott művét, amely a gyarmati korszakban számos utánnyomást élt meg. Ehhez képest két szuahéli kutató, Alamin Mazrui és Ibrahim Noor Shariff azt is megkérdőjelezi, hogy szuahéli anyanyelvű ember írta-e, annyira gyatra stílusú és olyannyira tele van anglicizmusokkal, amelyek szuahéliül egyszerűen érthetetlenek annak, aki angolul nem beszél. De aligha a mű nyelvi színvonala volt a döntő szempont, ugyanis a könyv gyakorlatilag a gyarmati propaganda szócsöve: a gonosz arabok és szuahélik rabszolgasorba döntik a feketéket, de aztán jönnek a jóságos angolok, akik megmentik őket és visszaadják a szabadságukat. És persze elhozzák nekik a kereszténységet, az egyedül igaz hitet. Bármilyen sértő is a könyv tartalma szuahéli anyanyelvűek (és bármely kenyai muszlim) számára, a britek a kenyai általános iskolákban a "szuahéli nyelv és irodalom" oktatására használták.[433]

Ez a propagandisztikus – és hihetetlenül veszélyes, mert megosztó hatású, eleve létező etnikai ellentéteket erősítő – történelemhamisítás esetenként sajnos ma is folyik. Az 1410-es/1990-es években például összehangolt kampányt indítottak egyes csádi keresztény aktivisták, missziós szervezetek és keresztény érdekcsoportok (pl. a Catholic Relief Services), hogy harcoljanak a "muszlim rabszolgatartók" ellen, akik szerintük kereszténységet taszítanak rabságba. Hogy még szörnyűbb legyen: állításuk szerint Csád déli részén az arab szarvasmarhatartók helyi keresztény gyermekrabszolgákat használnak a csordák őrzésére. Megdöbbentő – ám egyetlen szó sem igaz belőle. Az iszlám terjedésétől megriadt keresztény lobbicsoportok egész egyszerűen a fizetett, szerződéses idénymunkát állították be –

[431] Gray (1962): 172 [2. lj.]. Az etiópiai magasföldek keresztény népessége szintén résztvett mind a rabszolgavadászatban, mind a rabszolgák kereskedelmében és alkalmazásában, s aggályok nélkül együttműködött a muszlim rabszolgakereskedőkkel is. Ld. Ahmad (1999): 443. A jorubaföldi keresztények – beleértve a misszionáriusok egy részét is – nemcsak megtűrték a rabszolgatartást (és tiltakoztak kompenzáció nélküli eltörlése ellen), hanem sokuknak még rabszolgái és ültetvényei is voltak. Erről bővebben ld. Agiri (1981): 139-41; és ld. még Isichei (1995): 71.
[432] Részletesen ld. Hochschild (2012): 27-28, 42-46, 92-95, 129-35, 299-300.
[433] Mazrui, Shariff (1994): 35-36, 105-108; Mlacha (1994): 193.

nyilvánvaló propagandisztikus céllal – "rabszolgatartásnak". Egy többségében keresztény és animista földművelő népcsoport, a *szara* szomszédságában pásztorkodó arab törzsek a saját gyermekeik mellett szara fiatalokat is alkalmaznak idényjelleggel az állatok őrzésére. Az alkalmazottakkal szerződést kötnek, s a munkáért előre meghatározott számú állattal fizetnek.[434] Kenyában a keresztény dominanciájú központi kormányzat egyes figurái ma is rutinszerűen élnek a rabszolgatartás-váddal a partvidék muszlim népessége elleni diszkrimináció védelmében. A partvidéki népességet így gyakran idegennek – konkrétan arabnak – minősítik, azt sugallva, hogy nem lehetnek egyenlő jogaik a független Kenya más népeivel, noha az "arabok"-nak nevezett afrikaiak túlnyomó többsége ugyanolyan fekete bőrű afrikai, mint bármely más afrikai népek.[435] Az "idegenség" hamis képzetéhez aztán hozzákötik a rabszolgakereskedelem mint specifikusan muszlim történelmi bűn nem kevésbé hamis képzetét, s már készen is áll az indok, miért sajátíthatják ki például jó összeköttetésekkel bíró keresztény vállalkozók és korrupt politikusok a legjobb partvidéki ingatlanokat. Itt érdemes idézni egy jelenetet Kenya egyik tengerparti településéről, amelyet az indiai származású író, Shiva Naipaul ír le:

> "Azt mondják nekünk [a kenyai keresztény politikai elit prominens tagjai], hogy egy napon majd visszaűznek bennünket Arábiába" – mondta az egyik *beachboy*, aki a szállodám környékén lebzselt. – "Azt mondják, hogy régebben mi a feketékre vadásztunk és rabszolgaságba taszítottuk őket."
>
> Ránéztem: gyapjas haj, széles és lapos orr, vastag ajkak. Az "arab" errefelé csupán egy tudatállapot.[436]

II.7. RASSZIZMUS

A rasszizmusnak az angolszász társadalmak, különösen az Egyesült Államok történetéből ismert válfaja korántsem univerzális jelenség és alapvetően az iszlám világ kultúrájára sem jellemző. Annál inkább univerzális – voltaképpen az emberi természet része – a rasszok közti külsődleges különbségek észrevételezése és az ebből kinövő sztereotípiák és előítéletek. Ezek természetesen a muszlim társadalmakban is fölbukkannak – nem utolsósorban a fekete-afrkai muszlim társadalmakban. Nyilvánvaló, hogy ebben a térségben a jelenség nem öltheti

[434] Részletesebben ld. Arditi (2005): 717-27.
[435] Erről föntebb, a könyv első fejezetében bővebben is írtam.
[436] Naipaul (1980): 178. Csak a teljesség kedvéért tegyük hozzá, hogy a kenyai tengerparton a valóban arabnak mondható, újabb jemeni bevándorlók a rabszolgakereskedelemben egyáltalán nem is vettek részt, sőt földbirtokaik sem lehettek, ehelyett a helyi kiskereskedelemben tevékenykedtek, többnyire igen szerény anyagi körülmények között. Ld. Le Guennec-Coppens (1979): 95.

egyszerűen csak a fekete bőrűek elleni előítéletek formáját, hiszen itt szinte minden muszlim fekete. A kérdéskör tehát szükségszerűen jóval összetettebb, s az alábbiakban csupán néhány fontos szempontot kívánok érinteni.

Az iszlám vallás tanaiban egyértelműen semmi helye nincs a rasszista gondolatoknak, sőt a Korán szövege határozottan elveti, hogy az etnikai és származási különbségek szerepet játszanának az emberi lények értékének megítélésében. Mi több, a vonatkozó Korán-részeket a muszlim vallási hagyomány is pontosan ebben az értelemben magyarázta.[437] Az Arab-félszigeten és tőle északra élő sémi népeknél azonban sok negatív előítélet élt az idegenek, többek között az afrikaiak irányában is, s számos ilyen előítélet az iszlám megjelenése után is tovább élt és fölbukkan a középkori arab írásbeliségben. Eszerint például az afrikai feketék roppant csúf külsejűek, felelőtlenek, tudatlanok, és így tovább.[438] Az ilyen nézetek jelentős részben arra vezethetők vissza, hogy a feketékkel a térségben gyakran rabszolgákként találkozhattak az ott élők – erre a szempontra hamarosan visszatérek. Jegyezzük meg azonban, hogy a világos bőrszín a fekete-afrikai népek többsége szerint is "vonzóbb", "szebb", mint a sötét,[439] így ez az előítélet aligha arab (vagy európai) hatást tükröz.

A Szahara Afrikának az a része, ahol az északi világos és a déli fekete bőrszínű népesség találkozik és tömegesen egymás szomszédságában él; érdekes megfigyelni, itt hogy alakul a rasszista nézetek kérdése. Nos, a dél-szaharai oázisokban, ahol a népesség nagyobb része fekete, a rasszizmus ismeretlen, nem úgy viszont az északi területeken, ahol a feketék sokkal kevesebben vannak és közülük sokak ősei rabszolgaként kerültek ide.[440] Egy antropológiai munka leír egy érdekes esetet az algériai Biszkra környékéről, amikor egy egyébként rendkívül gazdag fekete kereskedő házassági ajánlatát mély fölháborodással fogadta a menyasszony testvére (bár megjegyzendő, hogy a házasság végül létrejött). Ebben az oázisban csak kevés néger él s ezek mind rabszolgák leszármazottai. A rassz-kérdés megítélését itt alapvetően ez utóbbi tény határozza meg.[441]

Szudán szinte egész arab nyelvű népessége fekete bőrű, így a bőrszín alapján nem sok tere nyílik a rasszista gondolatoknak. Egyetlen fontosabb kivételt találunk, ahol egyértelműen

[437] A klasszikus hivatkozási alap a rasszista megkülönböztetés ellen a Korán 49:13.
[438] Ld. pl. Kubbel, Matvejev (1960): 66, 143; Kubbel, Matvejev (1965): 13, 193, 204-205.
[439] Ld. pl. a kelet-afrikai népcsoportokkal kapcsolatban: Brewer, Campbell (1976): 98, 115; és általánosabb értelemben Goldenberg (2003): 3, 79-92.
[440] A Szahara oázisainak fekete népességét a sivatag nyugati felében *harátín*, a tuaregek körében *izeggaren*, még keletebbre *súsán*, *fazázna* (szó szerint: "Fezzán tartomány lakói") vagy *dawwáda* néven ismerik. Érdekes módon a szaharai területek muszlim vallási elitje – ezen belül a magukat a Prófétától származtató nemzetségek – jelentős része is erősen negroid. Ezekről a népességelemekről bővebben ld. Briggs (1960): 66-70, 96, 103; Norris (1972): 225.
[441] Miner, de Vos (1960): 63-64.

megjelenik az észak-amerikai típusú rasszizmus. Az ország keleti részén és Eritrea szomszédos területein él egy kicsiny, néhány tízezres lélekszámú tiszta arab népesség, az Arab-félszigetről mindössze százötven-kétszáz éve ide költözött *Rasájda* törzs. Náluk valóban fölbukkannak a rasszista előítéletek a többi arab nyelvű szudáni muszlimmal szemben is. Így például gyakran használják az igen sértő *abíd* ("rabszolgák", szélesebb értelemben: "nem muszlim feketék") szót saját – természetesen muszlim – szomszédaikra, a *hadendowá*kra (egy kusita nyelvet beszélő, *bedzsa* törzs) és a szudáni arabokra is, pusztán azért, mert azok fekete bőrűek. Magukat ezzel szemben "szabadok"-nak (*ahrár*) nevezik. Mondani sem kell, hogy az iszlám vallásjogban a szabad, illetve rabszolga státusnak semmi köze a bőrszínhez, így ezek valódi rasszista megnyilvánulások.[442] Ugyanakkor a többi szudáni arab maga is fekete, így az imént említett pejoratív *abíd* (hangulatában kb. "nigger") szó használata náluk nem bőrszíntől függ, s leginkább Dél-Szudán nem muszlim népeire alkalmazzák. Az észak-szudáni Merowe közelében, az arab nyelvű *sájgijja* törzsnél pedig azt tapasztalta egy néprajzkutató, hogy a legalacsonyabb presztízsű csoport az Egyiptomból bevándorolt, a helyiekhez képest kifejezetten világos bőrű cigányoké (*halab*). A társadalmi ranglétrán még a dél-szudáni eredetű volt rabszolgák is a cigányok fölött állnak. Az *azrag* (a. m. "kék"; szudáni arabul: "fekete bőrű") melléknév sértőnek számít, s emiatt kizárólag rabszolgák leszármazottaira alkalmazzák, magasabb státuszú emberekre akkor sem, ha egyébként – s ez nem is ritka eset – teljesen szénfekete a bőrszínük. A házasságoknál a bőrszín egyáltalán nem szempont, csakis a társadalmi rang és az anyagi helyzet. Jól látható, hogy a társadalmi megítélést alapvetően nem a bőrszín, hanem a foglalkozás és más társadalmi szempontok határozzák meg, kiváltképpen a rabszolgaság történelmi jelensége.[443]

Általánosságban is elmondató, hogy a foglalkozás szerinti specializálódás (azaz amikor bizonyos népcsoportok úgyszólván monopolizálnak bizonyos foglalkozásokat) erős és tartós etnikai sztereotípiák kifejlődéséhez vezet. Az alacsony presztízsű fizikai munkát végző etnikumokhoz – például akik közül sok rabszolga került ki a múltban – a környezet általában olyan jelzőket köt, mint "erős", "buta", "meggondolatlan". Ugyanígy a jobbára kereskedelemmel foglalkozó etnikumok "zsugorik", "ravaszok", "okosak", "kifinomultak".[444] Ezek a sztereotípiák függetlenek a rassztól és bőrszíntől, ám ahol a rabszolgaság bizonyos etnikai csoportokhoz kötődött, ott tartósan rányomta a bélyegét az adott csoportok

[442] Young (2002): 107-10. Hasonló rasszista megnyilvánulásokról számol be a késő 9./15. századi Nyugati-Szaharából asz-Szujútí (1421/2000): 1:273 és a 13./19. század végi Marokkóból an-Nászirí (megh. 1315/1897): 5:131-32.
[443] al-Shahi (1972): 93-98. A *sájgijja* törzs egyébként kétszáz éve még nem tartotta magát arabnak; ld. MacMichael (1922): I, 213-14.
[444] Brewer, Campbell (1976): 110.

megítélésére. Márpedig a Közel-Kelet nagy részén a késő középkortól kezdve bedugultak a rabszolgakereskedelem olyan hagyományos forrásai, mint Közép-Ázsia és Kelet-Európa, s szinte az egyedüli forrás Fekete-Afrika maradt. Marokkóban például a 11-12./17-18. század fordulója táján vált elterjedtté az a fölfogás, amely minden feketét rabszolgák leszármazottjának tekint.[445] E fejlemények nyomán az afrikaiakat egyre inkább azonosították a rabszolgák rétegével, s a beszélt arab nyelvben elterjedt az előbb már említett pejoratív szóhasználat, amely szerint az *abíd* ("rabszolgák") a "feketék", "négerek" fogalmának szinonímája. A maghrebi nyelvjárásokban gyakori, rokon értelmű *wuszfán* szót (szó szerint "szolgák") egyébként Tunéziában magam is gyakran hallottam barátaimtól, akik immár láthatóan mindenfajta hátsó szándék vagy rosszindulat nélkül használták fekete bőrű társaikra.[446]

Ennek a szemléletnek van egy további fontos gyökere is: az úgynevezett Hám-mítosz, amely arra az ószövetségi történetre (Genezis 9:18-27) hivatkozik, ahol Noé megátkozza egyik fiát (valójában egyik unokáját, Kánaánt) és leszármazottait.[447] A zsidó hagyományban az átok tárgyait idővel az afrikaiakkal azonosították, s ez az értelmezés aztán nagy karriert futott be mint a rasszizmus "tudományos" vagy vallásos alátámasztása. A rabbinikus irodalomban már teljesen elfogadottnak számított. A mítosz nemcsak a zsidóknál, hanem a kereszténységben és az iszlám kultúrában is meggyökerezett, a a szír keresztény hagyományban például már Szent Efrémnél (megh. 373) fölbukkan. Az említett ószövetségi történet az Egyesült Államok déli államaiban a néger rabszolgaság alátámasztásául volt használatos nemcsak a polgárháború előtt, hanem még utána is csaknem egy évszázadig. A Koránban ez a bibliai történet nem szerepel és számos középkori muszlim szerző – a későbbiekről nem is beszélve – határozottan elutasította, mégis általánosan elterjedt az iszlám kulturális hagyományban is, ahova egyébként zsidó – és talán keresztény – forrásokból szivárgott be, az úgynevezett *iszráílijját* ("izraelita történetek") műfaján keresztül.[448] Az egyiptomi arab utazó és tudós, Muhammad ibn Umar at-Túniszí (megh. 1274/1857) alábbi szavai jó példáját nyújtják a Hám-mítoszra épülő faji előítéleteknek. At-Túniszí – aki egyébként saját bevallása szerint nagy kedvelője volt a fekete-afrikai nőknek – így írja le érzéseit, amikor egy szudáni kereskedőkből alakult karaván hoz csatlakozva délre indult Kairóból:

[445] Pâques (1975): 12.
[446] Erről a szóról (és a szaharai oázisok fekete lakosságára használt *wárglijja* szóról) ld. Zawadowski (1942): 146-47. Az *abíd* szó ilyen használatáról ld. még Evans (1980): 31, és a szudáni arab nyelvjárási használatról ld. pl. Cunnison (1966): 84, 102.
[447] Ld. pl. al-Bukhárí (1995): 27; asz-Szujútí (é. n.): 370-71.
[448] Részletesebben ld. Goldenberg (2003): 99-105, 142-44, 175-77; Evans (1980): 27-28; Lewis (1990): 44, 55.

> Lelkem zavarodott és dúlt volt, nehéz és kellemetlen helyzetben voltam, főleg, hogy nem a saját fajtám körében találtam magam, hanem olyan emberek között, akiknek beszédéből vajmi keveset értettem meg s akik között nem láttam egyetlen vonzó, szép arcot sem. [...] Megbántam, hogy magamat bajba kevertem *Hám fiai között, s eszembe jutott, milyen ellenségességet táplálnak ők Sém fiai iránt* [kiemelés tőlem, Sz. Z.]. Olyan nyugtalanság fogott el, amit leírni se tudok, s már-már úgy döntöttem, hogy inkább hazatérek...[449]

A negatív előítéletek mellett azonban egy másik szöveghagyomány is szerves részét képezi a muszlim kulturális örökségnek, amely az afrikaiak jó tulajdonságait hangsúlyozza – egyébként nem kevésbé sztereotip módon. A legkorábbi ilyen szövegek *hadísz*ok (Mohamed prófétáról szóló történetek) formáját öltik, s a későbbi művek előszeretettel hivatkoznak ezekre. Az ilyen hadíszok jelentős része az etiópokat (*habas*) dicséri, de léteznek olyanok is, amelyek a núbiaiakról szólnak hasonló hangnemben. Például a Próféta szerint "[a]kinek nincs testvére, válasszon testvért a núbiaiak közül (*fal-jattakhidz akhan min an-núba*)", továbbá "[minden] foglyaitok közül a legkiválóbbak a núbiaiak."[450] A hadíszokon túlmenően egy sor könyv terjedelmű arab munka is született az afrikaiak dicséretére és az előítéletek megcáfolására. Az ilyen művek prototípusa az egyik legnagyobb középkori arab prózaíró, az iraki Abú Uszmán al-Dzsáhiz (megh. 255/869) tollából született, aki nem mellesleg maga is afrikai származású volt. *Kitáb fakhr asz-szúdán alá l-bídán* ("A feketék büszkélkedése a fehérekkel szemben") című műve fölöttébb különös és nehezen értelmezhető alkotás.[451] Ha a szöveg komoly céllal íródott, a szerző talán afrikai gyökerei miatt érezte szükségesnek a megírását? Vagy az egész merő tréfa, ironikus és szórakoztató irodalmi ujjgyakorlat? Egyes részek inkább az előbbi, más részek inkább az utóbbi értelmezést látszanak erősíteni. A legvalószínűbb talán az, hogy al-Dzsáhiz – jó szokásához híven – egyszerre tréfál és komolyan beszél. Idézi a föntebb tárgyalt *hadísz*okat, szól az iszlám vallás faji és származási előítéletek elleni alapelveiről és az iszlám történelem jeles afrikai származású alakjairól.[452] Emellett egy sor jó tulajdonságot – nagylelkűség, zenei érzék, ékesszólás, stb. – tulajdonít az afrikaiaknak, pont olyan általánosító módon, mint amilyenek az általa bírált előítéletek.

Számos hasonló mű született a következő századokban, így az afrikaiak védelme az előítéletekkel szemben valóságos műfajjá vált. A későbbi művek esetében ráadásul nem is lehet vita tárgya, hogy nagyon is komoly a hangvétel. Említsünk meg néhány fontosabb

[449] at-Túniszí (1965): 41-42.
[450] Kubbel, Matvejev (1960): 61; és ld. még asz-Szujútí (é. n.): 71-102.
[451] A teljes szöveget ld. itt: al-Dzsáhiz (1968): 57-85.
[452] Bilál ibn Rabáhról mint az afrikai muszlimok emblematikus szellemi őséről alább, a szentek kultuszáról szóló részben írok majd.

művet! A műfaj fontos darabja például Ibn al-Dzsauzí (megh. 597/1200) *Tanwír al-ghabas fí fadl asz-szúdán wal-habas* című műve, a medinai prédikátor, Muhammad al-Bukhárí al-Makkí (késő 10./16. sz.) *at-Tiráz al-mankús fí mahászin al-hubús* című munkája és a török nyelvű *Ráfi al-ghubús fí fadáil al-hubús* Alí ibn Abd ar-Raúf al-Habasí (megh. 1033/1623-24) tollából. Abd ar-Rahmán asz-Szujútí (megh. 911/1505) egymaga nem kevesebb mint három ilyen témájú művet írt, *Raf sán al-hubsán*, *Azhár al-urús fí akhbár al-hubús*, illetve *Nuzhat al-umr fí t-tafdíl bajn al-bíd wasz-szúd wasz-szumr* címmel.[453] Bár a négy közül csak egy szerző volt fekete-afrikai származású, a személyes kapcsolatok és a rokonszenv az afrikai muszlimok iránt mindegyikük esetében egyértelműen kimutatható. Ibn al-Dzsauzí maga fejti ki, hogy fő motivációja a néhány kiváló fekete-afrikai származású ismerőse iránt érzett rokonszenve volt. Al-Bukhárí saját bevallása szerint művét részben vallásos indíttatásból, részben a mekkai arisztokrata, a Próféta leszármazottai közül való Huszajn ibn Haszan ibn Abí Numajj kedvét keresve írta, ugyanis az utóbbi udvartartása nagy részét feketék alkották. Alí ibn Abd ar-Raúf al-Habasí – mint neve is tanúskodik – etiópiai fekete volt, aki a szultáni udvar főeunuchja (maga is afrikai) támogatásával tanulhatott és válhatott művelt és magas beosztású kádivá Isztambulban.[454] Asz-Szujútít hagytam a végére, ugyanis az őt Fekete-Afrikához kötő kötelékek külön említést érdemelnek. Rendkívül élénk kapcsolatokat ápolt a fekete-afrikai – különösen nyugat-afrikai – muszlimokkal: jogi véleményeket (*fatwá*) adott ki személyes kérdéseikre vagy leveleikre válaszolva[455], levelezett afrikai vallástudósokkal és uralkodókkal, rendszeresen találkozott Kairón keresztül utazó afrikai zarándokokkal. Művei pedig már életében igen nagy hírnevet szereztek Nyugat-Afrikában, ahol rengeteg helyi tudós tanulmányozta őket. A következőket maga asz-Szujútí írja önéletrajzában:

> A [8]82-es évben [=1477-78] egy ember elutazott [innen Kairóból] Nyugat-Afrikába (*bilád at-Takrúr*), ahova magával vitte a műveim közül a *Nikáját*, a *Kitáb al-barzakh*ot, a *Dzsam al-dzsawámi* verses verzióját (*nazm*) és a *Zill al-ars*ot. Elterjedtek a diákok között, egymástól vették át, leírták és olvasták ezeket. Aztán egyszer érkezett közülük egy tudós öreg, aki ott [ti. Nyugat-Afrikában] másolta le magának a *Nikája* [szövegét], s most velem olvasta végig, továbbá magával vitte az *al-Itkán* [*fí ulúm al-Kurán*t], az *al-Khaszáisz asz-szughrá*t, a *Nikája* [általam írt] kommentárját, az *Aszrár at-tanzíl* egy részét és más írásaimat. Utána a [8]89-edik évben [=1484-85] megérkezett Nyugat-Afrika [zarándok]karaványa, benne a [szonghai] uralkodóval, a kádival és egy

[453] Ezekről a művekről részletesen ld. Muhammad (1985).
[454] al-Bukhárí (1995): 10-11, 20-21; Lewis (1990): 31-33.
[455] Például 898/1493-ban egy Samsz ad-Dín Muhammad ibn Muhammad ibn Alí al-Lamtúní nevű személy egy rengeteg kérdést tartalmazó levelet juttatott el hozzá Kairóba. Az ezekre adott válaszokat tartalmazó *fatwá* címe *Fath al-matlab al-mabrúr wa-bard al-kibd al-mahrúr fí l-dzsawáb an al-aszila al-wárida min at-Takrúr*; teljes szövegét ld. asz-Szujútí (1421/2000): 1:272-81.

nagy csapat diákkal, akik mind eljöttek hozzám és a vezetésemmel tanulmányozták a vallástudományokat, a hadíszokat és számos művemet, s több mint húsz egyéb munkámat vették még át tőlem...[456]

Nem utolsósorban az ilyen kulturális, vallási és személyes kapcsolatoknak köszönhető, hogy az észak-amerikai típusú, vagyis kifejezetten a bőrszín alapján álló rasszizmus ritkának mondható – noha azért nem teljesen példa nélküli – az iszlám világban.[457] Ez nem jelenti azt, hogy soha nem léteztek volna ellentétek az arab és az afrikai származású muszlimok között. A tanzániai Muhammad Ramija sejk például, aki kongói rabszolgák leszármazottja volt, 1357/1938-ban kijelentette, hogy Mohamed próféta nem arab volt, ezzel hangot adván a zanzibári arab elit elleni érzéseinek. A kirobbanó vitában kénytelen volt elismerni, hogy ezt csak képletesen értette: a Próféta lelki értelemben az egész emberiséghez tartozott, s csak fizikai értelemben volt arabok ivadéka.[458] Mindamellett Zanzibárban a bőrszín és nyelv alapján álló rasszizmus (négerellenes rasszizmus az ománi arab elit körében és arabellenes rasszizmus a feketék körében) szinte ismeretlen volt egészen az 1370-es/1950-es évekig. Amikor kialakult, az okok, mint oly gyakran, politikai és gazdasági természetűek voltak. Az arab elit elleni gyűlölet szisztematikus szítása végül 1380/1960-ban tömeges pogromokhoz vezetett, amelyek során az ománi arab kisebbség több ezer tagja vesztette életét, s további ezrek kényszerültek arra, hogy az Öböl-államok valamelyikébe – elsősorban persze Ománba – vándoroljanak ki, noha sokan közülük már rég szuahéli anyanyelvűek voltak.[459] A rasszizmusnak ez a véres tombolása azonban egyedülálló Afrika muszlim területeinek történetében. Éppenséggel a helyi politika eltérő viszonyai miatt a Zanzibárral szomszédos többi szigeten (Pemba és Tumbatu) sem lángolt föl hasonló gyűlölet, s megjegyzendő, hogy Zanzibáron is hamarosan kihunyt a gyűlölködés. A tömeggyilkosságokat jellemzően idegenből érkezett, helyben gyökértelen figurák irányították, sőt a főkolompos egy obskurus ugandai, bizonyos John Okello volt, aki nemcsak hogy csupán pár éve érkezett Zanzibárba, de ráadásul – a zanzibáriakkal ellentétben – még keresztény is volt.[460]

A mai szudáni rezsimet gyakran vádolják a nemzetközi sajtóban rasszizmussal. Ez a helyzet tökéletes félreértése. A rendszer bűnei tagadhatatlanok, de hátterükben nem a rasszizmus áll, hanem egy Afrika-szerte megfigyelhető sajnálatos jelenség. Ha a szudáni

[456] asz-Szujútí (2003): 158. Vö. még al-Bartilí (1401/1981): 27.
[457] Miner, de Vos (1960): 137.
[458] Nimtz (1980): 139.
[459] A becslések 3000 és 11000 közé teszik a halálos áldozatok számát; az 1970-es években pedig Omán zanzibári származású lakosságának száma nyolc- és tízezer fő között volt, s más Öböl-államokban is éltek zanzibári menekültek. Ld. Clayton (1981): 81, 98-99.
[460] Az eseményekről és politikai, etnikai, vallási hátterükről bővebben ld. Clayton (1981): 37-93; Nimtz (10): 183-87; Harries (1964): 224.

iszlamista rendszer – és mellesleg a függetlenség óta a hatalmat gyakorló bármelyik előző rendszer – káderállományát nézzük, az gyakorlatilag kivétel nélkül feketékből áll. Ám a rezsim vezető tisztviselőinek van egy igen fontos közös tulajdonsága: arab anyanyelvűek és túlnyomórészt a Nílus-völgy Khartúmtól északra eső szakaszáról, az ország északi tartományából származnak. Vagyis nem a rasszizmus, hanem az *etnikai nepotizmus* irányítja a rendszer működését. A jelenséget legrészletesebben és legpontosabban az *al-Kitáb al-aszwad* (Fekete Könyv) címmel kiadott, ismeretlen szerzőtől származó "szamizdat" mű írja le, amely 1421/2000-es megjelenése óta botránykő a szudáni rezsim szemében.[461] Az etnikai nepotizmus nagyon is jól ismert jelenség Fekete-Afrika legtöbb országában, ahol a politikai vezetést jellemzően egyetlen etnikai csoport tartja a kezében, amely igyekszik a többi etnikumot – adott esetben akár erőszakkal is – távol tartani a hatalomtól. (Az újonnan függetlenné vált Dél-Szudán politikai életét is ez a jelenség mérgezi, s ez vezetett ott is polgárháború kirobbanásához röviddel az önállósulást követően.) Vagyis a szudáni rendszer természete nagyon is jól illeszkedik az afrikai politika általános képébe. Amit rasszizmusnak neveznek, az nem más, mint az Afrika-szerte fölbukkanó etnikai nepotizmus, csak itt a hatalmat monopolizáló elit történetesen arab nyelvű és kultúrájú.

[461] A könyv szövege arab eredetiben és angol fordításban is könnyen hozzáférhető az interneten; arabul ld. pl. [Ismeretlen szerző] (é. n.). (A szerzők egyébként nagy valószínűséggel a dárfúri lázadó mozgalmakhoz köthető iszlámisták.) Ld. még O'Fahey (1996): 259.

III. VALLÁSI ÉLET

III.1. ÁTTÉRÉS

III.1.1. MIÉRT? AZ ÁTTÉRÉS MOTIVÁCIÓI[462]

Az urbanizáció szerepét az iszlám terjedésében, az etnikailag kevert városi társadalom hatását a vallási folyamatokra már tárgyaltam az előző fejezetnek az afrikai muszlim városokról szóló részében, így itt csak visszautalok erre a rendkívül fontos jelenségre. A következőkben néhány további jelentős tényezőt tekintek át, jelesül a szúfi vezetők szerepét a vallás terjesztésében, a gyarmatosítókkal szembeni ellenérzések vallási vetületeit, az úgynevezett "terápiás" áttérés jelenségét, s végezetül röviden érintem a nők és a férfiak esetlegesen eltérő motivációit az iszlám átvétele során.

Az iszlám terjedésének gyakran a szúfi (iszlám misztikus) csoportok és vezetőik a leghatásosabb előmozdítói. Ez Afrika-szerte megfigyelhető tendencia, s rengeteg vidéken világosan kimutatható, de itt talán megelégedhetünk két jellegzetes példával. A Niger és Benue folyók összefolyásának vidékén, Dél-Nigériában például a 14./20. század első felében Lokodzsa városa az egyik legfontosabb muszlim központtá vált, ahonnan az iszlám gyorsan terjedt tovább a környező vidékekre. Ez főleg a *Tídzsánijja* szúfirend különböző vezetői, köztük a szenegáli Ibrahima Nyasz tevékenységének köszönhető, akinek hatására a helyi *ebira* nép (és más népcsoportok) mára nagyrészt áttértek az iszlám vallásra.[463] A Bissau-Guinea tengerparti régiójában élő *biafadá*k szintén a 14./20. század folyamán lettek muszlimok. A folyamatban kulcsszerepet játszott a *Kádirijja* szúfirend szent embere, Szekuna

[462] Az alábbiakban tárgyalom az áttérés legjellemzőbb mozgatórugóit, de természetesen a kérdéskör ennél sokkal, de sokkal bonyolultabb. Rendkívül jó körképet nyújt Scharrer (2013): 209-347, aki kenyai és tanzániai mélyinterjúk sokaságán keresztül mutatja be az áttérés folyamatát és változatos motivációit a jelenlegi Kelet-Afrikában.
[463] Rufai Mohammed (1992): 55-58; Rufai Mohammed (1993): 116-20.

Baajo és családja. A népcsoport áttérését egyengető szent síremléke a bissau-guineai Dar-Ur-Darban mindmáig népszerű búcsújáróhely.[464]

A gyarmatosító hatalmakkal szembeni ellenérzések szintén komoly szerepet játszottak az iszlám afrikai terjedésében. Afrika számos vidékén kimutatható, hogy az áttérés az iszlám vallásra éppenséggel a gyarmati korban gyorsult föl. Első látásra nehezen érthető jelenségnek tűnik, különösen annak fényében, hogy kivétel nélkül minden gyarmatosító hatalom támogatta a keresztény missziók tevékenységét, ellenben aggodalommal figyelte és igyekezett akadályozni a tömeges áttérést az iszlámra. Ennek ellenére a számok azt mutatják, hogy a gyarmati időszakban a muszlimok aránya a legtöbb térségben látványosan növekedett.[465] Tanganyikában, vagyis a mai Tanzánia szárazföldi felében (tehát leszámítva a középkor óta teljesen muszlim Zanzibárt és a környező szigeteket) a német közigazgatás becslései szerint 1914 és 1924 között, azaz egy évtized alatt a muszlim népesség aránya 3 százalékról 25 százalékra nőtt. Tanganyika délkeleti régiójában, a mozambiki határtól északra eső vidéken a 14./20. század elején még apró kisebbség volt a muszlimoké; ma a muszlimok nagyjából a népesség 80%-át teszik ki.[466] A Szenegál legdélibb, eldugott szögletében élő *gyolák* voltak az egyetlen nagyobb népcsoport a szenegambiai térségben, amely a huszadik századig szinte teljesen mentes maradt az iszlám hatásától – még a 13./19. századi nagy nyugat-afrikai dzsihádok idején is. A francia gyarmati időszakban aztán az iszlám gyorsan terjedni kezdett a körükben, s a huszadik század végére nagy többségük muszlim lett.[467] Hasonlóan a mai Burkina Faso területén a gyarmati korszakig az iszlám gyakorlatilag a *jarsze* nevű kereskedő etnikum vallása volt, s a többséget alkotó *moszi* nép körében nem terjedt el. Aztán a gyarmati korszakban hirtelen a moszik – és más helyi népcsoportok is – elkezdtek nagy számban az iszlámra térni, az aktív keresztény misszós tevékenység ellenére. A folyamat a függetlenség után is folytatódott, mindmáig tart, s ma már az ország népességének körülbelül kétharmada muszlim.[468] Mint említettem, mindezek a folyamatok olyan gyarmati kormányzatok uralma alatt zajlottak, amelyek aktívan támogatták a keresztény hittérítő tevékenységet s igyekeztek korlátozni az iszlám terjedését.

[464] Gaillard (1995): 11-17.
[465] A kérdés rövid áttekintését adja Nyugat-Afrikával kapcsolatban Hiskett (1984): 281-82.
[466] Nimtz (1980): 14, 66; Becker (2008): 1; és ld. még Cuoq (1975): 461-65.
[467] Linares (1992): 92-96; Mark (1985): 100-116; és vö. Teixeira da Mota (1954): I, 253-57. Az egyetlen gyolák lakta terület, ahol a többség nem muszlim, a Casamance folyó és Bissau-Guinea határa között fekvő, eldugott Kasza régió. Itt a népesség többsége a hagyományos vallás követője vagy katolikus. Ld. Mark (1985): 8-9.
[468] Otayek (1988): 96.

A fő ok a kereszténységnek az a képe, hogy az a "fehér ember vallása".[469] Az iszlámot mindeközben jobbára afrikai muszlimok terjesztették, így vele kapcsolatban nem alakult ki hasonló sztereotípia. Ahol igen, ott az iszlám terjedése is lassabb vagy egyenesen minimális maradt. Így például Dél-Szudánban az 1276/1860-tól Khartúmból érkező rabszolgakereskedők – egyiptomiak, törökök és észak-szudáni muszlimok – szörnyű pusztítást végeztek, s ezzel máig hatóan ellenséges érzéseket keltettek a helyi népességben a muszlimok (és vallásuk) iránt.[470] (Ezeket az ellentéteket a brit gyarmatosítók gondosan igyekeztek életben tartani a következő évtizedekben; lásd a fejezet későbbi részében.) Hasonló ellenérzések alakultak ki a *fulani* "gyarmatosítók" és vallásuk, az iszlám iránt a 13./19. során a nigériai Middle Belt egyes népeiben.[471] (Lásd föntebb, az etnikai és vallási tényezők összefonódásáról szóló részben.)

A kereszténység nemcsak az európai gyarmati rendszerekben ölthette föl az idegen gyarmatosítók gyűlölt vallásának képét. Ugyanilyen "imázs"-problémával küzdött és küzd Etiópia déli részén az etióp monofizita irányzat is, hiszen ebben a térségben a keresztény amharák kifejezetten gyarmatosítóként léptek föl száz-százötven évvel ezelőtt. Az eredmény az iszlám gyors elterjedése volt a térségben, különösen a legnagyobb lélekszámú *oromo* nép körében. Az oromókat, Afrika egyik legnagyobb lélekszámú népét a 13./19. század második feléig szinte teljesen pogány népnek tekintették. A század közepe táján már arról írnak a források, hogy a mai Etiópia délnyugati részén fekvő oromo kisállamok (Limmu, Enarea, Dzsimma, Guma és Gera) népessége muszlim lett.[472] Ugyanígy egy az 1340-es/1920-as évek elejéről származó brit beszámoló még nyomát sem találja az iszlámnak a keletebbre fekvő Arszi tartományban; a ma már muszlim *arszi* oromókról azt írja, hogy a saját ősi vallásukat követik.[473] Az áttérés fő mozgatórugója minden esetben az elnyomó *amhara* hatalom elutasítása, az etióp császársággal szembeni ellenállás volt.[474] A tendencia mndmáig folytatódik. Az 1330-as/1910-es években a kenyai területen élő oromók (elsősorban a *borana*

[469] Erről ld. pl. Triaud (1974): 334; Parratt (1969): 115.
[470] Deng (1999): 198, 206-10; Trimingham (1949): 92. Ez a megállapítás nem érvényes Dél-Szudán és a Közép-Afrikai Köztársaság határvidékére, ahol az iszlám elterjedése előtt nem álltak és ma sem állnak ilyen pszichológiai akadályok; ld. Cordell (1985): 162.
[471] Levtzion (1985): 183-85. Egyébként a fulani "gyarmatosítás" képzetét sokszor éppen olyan népcsoportok ápolják buzgón, amelyek sohasem voltak fulani uralom alatt, sőt közvetlen konfliktusba sem kerültek a fulani dzsihádistákkal! Ld. Morrison (1982): 141-47.
[472] Beke (1843): 257-58; Neumann (1902): 390. Egy néhány évtizeddel korábbról származó beszámoló ezt a területet még úgy írja le, mint ahol a népesség túlnyomórészt keresztény és nem az oromo népcsoport tagja. Ld. Wilkinson (1855): 210.
[473] Rey (1924): 89, 94; és ld. még Hodson (1919): 74, ahol Dzsimmát mint nagy kiterjedésű, oromo muszlimok lakta tartományt emlegeti.
[474] Abbink (1998): 115-16; Gnamo (2002): 106-108; Østebø (2012): 62-66, 77-81.

és *orma* csoportok tagjai) gyakorlatilag mind animisták voltak még[475]; nagy részük ma muszlim.

Az áttérés mozgatórugói közül mindenképpen említést érdemel egy igencsak egzotikus tényező, a "muszlim mágia" vonzereje, s ezen belül az úgynevezett "terápiás áttérés" különös jelensége. Kezdjük az utóbbival. A kenyai *giriama* népcsoport nagyrészt pogány maradt az utóbbi évtizedekig a muszlimok és a keresztény missziók szórványos hatása ellenére. Ma sokan közülük keresztények vagy muszlimok. Az iszlám átvételének egyik válfaja náluk a "terápiás áttérés"-nek nevezett jelenség, amikor is muszlim szellemek szállják meg az illetőt, s távozásuk előföltételeként azt követelik, hogy térjen át az iszlám vallásra (vagy legalábbis vegye át annak külső jeleit, ha a meggyőződést nem is). Ez bizarr, ám korántsem marginális jelenség: a *giriama* muszlimok nem elhanyagolható számban így számolnak be áttérésük okáról, noha később természetesen az iszlám vallás megyőződéssé is válhat számukra – vagy ha nem nekik, hát gyermekeiknek már az lesz.[476] Másutt a muszlimok mágikus szertartásai fontos részét képezik az iszlám vonzerejének. A Nigéria középső sávjában élő *kilba* nép szemében például szomszédaik, a muszlim *fulani*k felsőbbrendű varázslattal bírnak. Amikor egy nem muszlim vallású kilba igénybe veszi egy fulani varázsló szolgálatait, az utóbbi többnyire azt is kéri, hogy az ügyfél térjen át az iszlámra és kezdjen muszlim módra imádkozni. A kilbák között nem elhanyagolható számban vannak olyan muszlimok, akik ilyen okból tértek át. Ugyancsak a mágikus hiedelmekkel kapcsolatos, hogy a kilbák és néhány más nigériai nép szerint a nők azért mennek feleségül előszeretettel a muszlim fulani férfiakhoz, mert utóbbiak különösen erős "orvossággal" – azaz varázslattal – biztosítják erősebb vonzerejüket. Az iszlámra áttérve megszerezhető ez a hatékony "orvosság".[477] Nem közvetlenül a mágiához kötődik, de szintén egyfajta "terápiás" jelenség az iszlám alkoholtilalmának vonzereje. A szenegáli *bagyaranke* nép nagy része például a 14./20. század utolsó évtizedeiben tért át az iszlámra, s ennél a népnél fontos motivációt jelentett az iszlám alkoholtilalma. Sokan ugyanis azért (is) választották az iszlámot, hogy megszabaduljanak az animisták körében általános alkoholizmus destruktív következményeitől.[478]

S végül néhány megjegyzés a nők motivációiról. A közhiedelemmel ellentétben az iszlámra való áttérés sok nő számára kimondottan fölszabadulást jelent utált régi hagyományok és kötöttségek alól. A hagyományos afrikai társadalmakban a nők gyakran sokkal kevesebb jogot élveznek, mint az iszlám vallásjog – és részben az afrikai muszlim

[475] Ld. pl. Werner (1914): 284 skk.
[476] McIntosh (2009): 154-75; Parkin (1991a): 187-88, 200.
[477] Gilliland (1986): 45.
[478] Simmons (1979): 320.

társadalmak szokásjoga – szerint: nem örökölhetnek, nem lehet a férjükétől külön vagyonuk, semmiféle tiszteletet nem élveznek a társadalmi életben, s nem vehetnek részt saját jogon a vallásos tevékenységekben. A muszlimok között viszont ezekkel a jogokkal mind bírnak. A kameruni *mafá*k között például ennek is köszönhető, hogy a nők nagyobb számban térnek át az iszlámra, mint – gyakran súlyosan iszákos – férfirokonaik.[479]

III.1.2. HOGYAN? AZ ÁTTÉRÉS FOLYAMATA

Az áttérés egyes afrikai társadalmakban az uralkodó környezetében indult el, s onnan terjedt lefelé a társadalom alacsonyabb rétegeibe, míg más társadalmakban a folyamat fordított irányú volt, s a politikai elit tagjai éppenséggel az utolsók voltak a sorban. Nyugat-Afrika muszlim népeinél mindkét változatra bőséggel találunk példát. A Szenegál folyó völgyében létrejött korai muszlim államokban – először Takrúrban, majd rövidesen Szillában – az áttérés fölülről lefelé terjedt a társadalomban. Az andalúziai arab szerző, Abú Ubajd al-Bakrí (megh. 487/1094) *Kitáb al-maszálik wal-mamálik* című művében beszámol arról, hogy az iszlám elterjedése Takrúr 432/1040-41-ben elhunyt királyának áttérésével indult, akinek példáját rövidesen követte udvara, majd Takrúr és Szilla köznépe is.[480] Ugyanilyen folyamatot ír le al-Bakrí a Mali királyságról szólva, amelynek uralkodója az ő idejében már muszlim hitre tért, de a köznép körében minden jel szerint akkoriban még nem indult meg az iszlám elterjedése:

> A király parancsot adott a fétisek (*dakárír*) összetörésére és a varázslók [ti. a hagyományos vallás papjai] kiutasítására az országából. Az iszlám őszinte híve lett (*wa-szahha iszlámuhu*) ő is és utódai és udvaroncai is. A királysága népe azonban többistenhívő (*musrikún*).[481]

Ahogy említettem, más nyugat-afrikai államokban először a köznép tért az iszlámra, s majd nagy késéssel követte őket az arisztokrácia és az uralkodó dinasztia. Ez sokszor arra vezethető vissza, hogy a hagyományos elit sokat veszthetett a státuszából egy idegen vallás

[479] van Santen (1993): 110-11, 173-74, 249, 309-13, 333-34; és vö. Harnischfeger (2006): 48 az iszlámra áttérő *tangale* nők motivációiról. Ezek a megállapítások azonban nem általánosíthatóak egész Afrikára, sőt egész Kamerunra sem; ld. pl. Mark (1985): 114; Charnay (1980): 145; David, Voas (1981): 661. A kereszténységre tért afrikai nők motivációit tárgyalja Isichei (1995): 239-41.

[480] Kubbel, Matvejev (1965): 59; és bővebben Hiskett (1984): 27-28. Takrúr mint nagyobb földrajzi egység definícióját adja al-Bartilí (1401/1981): 26. A mai Szenegálban és más nyugat-afrikai országokban élő *tukulor* népcsoport neve Takrúr nevéből származik; s ugyancsak erre a szóra vezethető vissza a nyugat-afrikai muszlimok egyik gyakori szudáni arab elnevezése: *takrúrí*.

[481] Kubbel, Matvejev (1965): 163.

átvételével, különösen ha egyszersmind a hagyományos vallás vezetői is voltak. Ez volt a helyzet például a Gambia és Casamance folyó vidékén és Bissau-Guineában uralkodó úgynevezett *szoninke* elittel. A szó más vidékeken egy népcsoport neve, ebben a régióban azonban pejoratív tartalmú címke, olyasféle mellékzöngékkel, mint "pogány" és "iszákos, alkoholista". További jelentéstartalmai között említhető az agresszív viselkedés, a harciasság, a paraszti munka lenézése, a babonás animista hiedelmek (például a családi fétisek kultusza) és a muszlim étkezési tilalmak áthágása (például a sertéshús fogyasztása).[482] Hasonlóképpen ragaszkodtak az ősi valláshoz a Burkina Faso-i *moszi* uralkodók még a köznép jelentős részének muszlimmá válása után is. Az Etiópia déli részén élő oromók között is az volt a jellemző a 13./19. században, hogy a főnökök és más politikai vezetők még mindig az ősi kusita vallást követték, míg az egyszerű nép nagy része már áttért az iszlámra.[483]

De mit jelentett, mit jelent a gyakorlatban az áttérés? Milyen változásokat hozott az érintett afrikaiak életében rövid, illetve hosszabb távon? S egyáltalán: mi volt a látható jele annak, hogy valaki immár muszlim? Nos, maga az áttérés általában egy roppant egyszerű aktus. Ami nem csoda, hiszen az iszlám alapvető tanításai és előírásai voltaképpen rendkívül egyszerűek. Vegyük most a szenegáli *gyola* népcsoport példáját, ahol az iszlám elterjedése – ellentétben a többi szenegáli néppel – csak az utóbbi száz év fejleménye. Itt egy muszlim írástudó először megtanít egy-két egyszerű imaszöveget az áttérni kívánó személynek. A ceremónia során aztán leborotválja az áttérő haját (illetve nők esetében levág egy hajtincset), lemossa a fejét, majd hasznos tanácsok kíséretében néhány Korán-verset suttog az újdonsült muszlim fülébe, aki természetesen elmondja az iszlám hitvallás pár szóból álló formuláját (*saháda*). A gyoláktól keletre élő *bagyaranke* népcsoportnál – akik többsége az utóbbi évtizedekben lett muszlim – az áttérés a következőkből áll: az áttérni kívánó személy fölkeresi a falusi mecset imámját, aki választ neki egy muszlim személynevet, majd megkéri, hogy mondja el a *sahádá*t. Ezután megtanítja a kétfajta rituális tisztálkodásra (*wudú*, illetve *ghuszl*), s néhány tanáccsal látja el: ne fogyasszon alkoholos italokat és nem megfelelő módon levágott állatok, illetve disznó, majom és kutya húsát, tartsa meg a muszlim ünnepeket, s az aratás után adja be a termés egytizedét jótékony célra (*zakát*). Hasonlóan egyszerű az áttérés aktusa Észak-Kamerunban, ahol mindmáig folytatódó tömeges jelenség az iszlám fölvétele. Itt az

[482] Különös és figyelemreméltó, hogy a szó egybeesik Nyugat-Afrika egyik legkorábban és legmélyrehatóbban iszlamizált népcsoportjának nevével. Lehetséges, hogy a pejoratív értelmű használat arra az időszakra megy vissza, amikor a nyugat-szaharai Almoravida mozgalom, amely az iszlám terjesztését és megtisztítását tűzte zászlajára, meghódította az akkor még pogányok uralta Ghánai Birodalmat, a *szoninke* népcsoport államát. Erről ld. Tauxier (1937): 279 [3. lj.]. Ld. még Niane (1989): 104; Carreira (1947): 33, 212-13; Colvin (1974): 595; Wright (1977): 29-30; Quinn (1968): 453.
[483] Braukämper (1992): 204.

áttérni kívánó személy fölkeres egy muszlim vallási vezetőt, kinyilvánítja a szándékát, elmondja a *saháda* szavait, majd igen rövid képzés során egy Korán-iskolában elsajátítja a legalapvetőbb imádságok szövegét és néhány viselkedési szabályt. Mivel itt több animista népcsoportnál nem volt szokás a körülmetélés, az ilyen férfiak az áttérés után egy kórházban elvégeztetik magukon a műtétet.[484]

Az áttérés hatására a különböző népcsoportok életmódját, kultúráját más-más módokon befolyásolja az iszlám. Hogy melyik nép pontosan milyen elemeket és milyen sorrendben vesz át az iszlámhoz köthető kulturális és vallási repertoárból, az erősen függ sajátosan helyi tényezőktől. Az egyik legfontosabb ilyen tényező annak a szomszédos népnek a kulturális befolyása, ahonnan az iszlám hatás érkezett. A kenyai *borana* népnél – az *oromó*k legdélebbi csoportjánál – például az iszlám átvételével együtt járt bizonyos mértékű asszimiláció a szomáli kultúrához, hiszen az iszlámot ők a szomáliktól vették át. A boranák azonban csak kulturális elemeket kölcsönöztek, a szomáli nyelvet és identitást nem vették át.[485] A boranáktól keletre élő kenyai *pokomo* nép nagyjából velük egy időben, a 14./20. század elején lett muszlim. Őket elsősorban nem szomáli, hanem szuahéli kulturális hatások érték eközben. Nem vették át például az iszlám öröklési jogból azt a fontos előírást, hogy a leánygyermekek is örökölhetnek földet – ez ugyanis ellentétben állt saját jogi hagyományaikkal –, ellenben átvették a válás lehetőségét, amely azelőtt nem volt része a hagyományuknak. Az áttérés ugyanakkor a vének korlátlan hatalmának visszaszorulásával és a fiatalabb generációk lehetőségeinek kiszélesedésével is járt. Sok más afrikai muszlim közösségtől eltérően a pokomók felhagytak a megszállottsági rítusok gyakorlatával is.[486] A Korán-iskolai osztályok lényegében átvették az iszlám előtti kor életkori csoportjainak szerepét, maga a Korán-iskola elvégzése pedig a fölnőtté avatási szertartás szerepét vette át. A Korán-iskolában a tananyag mellett a fiúk megtanulják a veszélyes, de népszerű bottáncot (*ngoma szimbo*; szuahéliül *kirumbizi*) is. De mi köze ennek a Korán-iskolai tanulmányokhoz? Nem sok; pusztán annyi köti össze a kettőt, hogy a Korán-iskola intézményét és a bottáncot egyaránt a szuahéliktől vették át, így a helyi gondolkodásban mindkettő az iszlám kultúrához kötődik.[487] A szenegáli *gyolá*knál az áttérés olyan változásokat hozott, mint a pálmabor-

[484] Linares (1992): 94; Simmons (1979): 318-19; Schultz (1984): 55-56. Ld. még Uchendu (2010): 68-69.
[485] Aguilar (1995): 528-29.
[486] Eltérően például a tanzániai Mafia szigetére áttelepült *pokomo* közösségekkel, amelyek ma is buzgón gyakorolják a megszálló szellemek kultuszait; ld. Caplan (1975): 85-86.
[487] Bunger (1973): 50-52, 73-76, 91-92. A *kirumbizi* tánc leírásához ld. Allen (1981): 87-88. Érdekes tény egyébként, hogy a szuahéli fiúknál az egyik legfontosabb *rite de passage*-ot, a körülmetélést gyakran a Korán-iskola tanítója (*mwalimu*) végezte; ld. Ingrams (1967): 232. Az Afrikában sok helyen alapvető szerepet játszó életkori csoportok nem mindenhol tűntek el az iszlám fölvétele hatására. Timbuktuban például olyannyira nem,

készítés, a sertés- és a kacsatenyésztés visszaszorulása, a kóladió fogyasztásának megjelenése, az imádkozás és a Ramadán havi böjt átvétele, a személyes higiéniára való fokozott figyelem, illetve tipikus muszlim személynevek használata. Figyelmen kívül hagyják viszont az iszlám előírások közül a leánygyermekeknek is kötelezően járó örökség szabályát, és továbbra is megengedik, hogy egy férfi egyszerre két leánytestvérrel is házastársi viszonyban álljon. Az alkoholt és a sertéshúst természetesen tiltja az iszlám jog, ám hogy a kacsahús is tiltottá vált, az már merőben helyi fejlemény, s vajmi csekély köze van az iszlám előírásaihoz. A muszlim gyolák olyan furcsa – és persze minden alapot nélkülöző – elképzeléseket is magukévá tettek, mint például hogy a Korán tiltaná a nőknek, hogy kerékpárt használjanak. Megjegyzendő, hogy mivel az iszlám hatás főleg szomszédaik, a *mandinka* nép irányából érte el őket, sok gyola közösségben egyes mandinka szokások átvételével is járt az áttérés.[488] A szudáni *miri* népcsoportnál – ez az úgynevezett *nuba* népek egyike Kordofán tartomány déli hegyvidékén – az áttérés az iszlámra számos olyan változást is hozott, amelynek semmi köze a vallási előírásokhoz, ám annál több a szudáni arab kultúra hatásához. Az áttérés mára teljesen átalakította a mirik kultúráját, noha az iszlámmal először a 13./19. század végén találkoztak s az áttérés igazán csak az 1360-as/1940-es években indult el – igaz, mára teljessé vált. Természetesen az iszlám vallás tilalmaival függ össze például a disznótartás megszűnése, a házasságon kívüli kapcsolatok elítélése és a régebben a miri férfiak között általánosan elterjedt és intézményesült homoszexuális viszonyok és együttélés visszaszorulása. Nyilvánvalóan az iszlám valláshoz kötődik a körülmetélés vagy a muszlim házassági és temetési rítusok átvétele. Ellenben vajmi kevés köze van a vallási előírásokhoz az arab nyelvű szerelmes dalok (*dalúka*) és az arab nomádok táncai átvételének, a tea- és kávéfogyasztás elterjedésének és a szudáni arab anyagi kultúra egyéb elemei megjelenésének.[489]

Nem ritka jelenség, hogy az iszlám átvételével párhuzamosan módosul a rokonsági rendszer és/vagy a házassági előírások. A párhuzamos unokatestvérek[490] házassága például a nomád arab kultúra része volt az iszlám előtti kortól kezdve. Persze messze nem volt általános soha, egyetlen korszakban sem, és fontos megfigyelés, hogy a "párhuzamos unokatestvér" (*ibn al-amm* és *bint al-amm*) szó az arab nomádoknál gyakran bármilyen apaági rokont jelöl, így a párhuzamos unokatestvér-házasság fikciója sokszor valójában az apaági endogám

hogy még az arab erededű családok gyermekeit is besorolták a szonghai nép életkori csoportjaiba (*koterej*). Ld. Miner (1953): 167.

[488] Linares (1992): 97, 160, 183, 198.

[489] Mindezekről részletesebben ld. Baumann (1987): 46-54,

[490] A párhuzamos unokatestvér az antropológiai szóhasználatban a szülő azonos nemű testvérének gyermekét jelenti, a kereszt-unokatestvér pedig a szülő ellenkező nemű testvérének gyermekét.

házasságot takarja.[491] Sok iszlámra áttérő afrikai közösség mindazonáltal a párhuzamos unokatestvérek házasságát – egy arab társadalmi jelenséget – az iszlám (mint vallás) szerves részének vagy legalábbis ajánlásának tekinti. Niger déli részén egyes animista hausza (*azna*) közösségek csupán az utóbbi évtizedekben tértek át az iszlámra, s itt az áttérés egyik jele az, hogy az apaági párhuzamos unokatestvér-házasságot immár nem tartják vérfertőzésnek, noha az animista hausza közösségek régebben csak a kereszt-unokatestvérek házasságát tekintették elfogadhatónak. Nagyon hasonló változások figyelhetők meg az etiópiai *afar* nép egyes csoportjainál, amelyeket erősebb arab kulturális hatás ért. Az unokatestvérek közötti házasság intézménye Csád területén is az iszlám átvételéhez köthető. A nyugat-afrikai *mandinká*k, *gyolá*k és *bagyaranké*k körében pedig a kereszt-unokatestvérek házassága terjedt el mint az iszlámhoz kötődő kulturális elem.[492] Más afrikai muszlim társadalmakban az unokatestvérek közötti házasság továbbra is leküzdhetetlen kulturális akadályokba ütközik és ezért elfogadhatatlan. Az etiópiai *oromó*knál egyes fundamentalista muszlim vallási vezetők igyekeznek az endogámiát és ezen belül a párhuzamos unokatestvérek közti házasságot propagálni, így a wahhábita irányzat hívei között már előfordultak ilyen házasságok. Igen ám, de az oromo hagyományok a klánon (*gosza*) kívüli, exogám házasságot írják elő, ugyanis az unokatestvéreket kiterjesztett értelemben véve testvéreknek tekintik, a nagybácsikat és nagynéniket pedig szülőknek. Így a helyi társadalom heves ellenállása miatt az unokatestvérek közötti házasságok minden esetben gyors válással végződtek.[493]

A "női körülmetélés" különböző formái ugyancsak sok afrikai muszlim fejében az iszlámhoz kötődnek, jóllehet ennek semmi tényszerű alapja nincs. A hagyomány valószínűleg Északkelet-Afrika afroázsiai nyelveket beszélő népeitől terjedt el – az eljárás szudáni arab neve például a "fáraók körülmetélése" (*tahára faraúnijja*). Afrikában vallástól függetlenül széleskörűen – de nem általánosan – elterjedt, így például Etiópia keresztény és animista (és persze muszlim) népei között is. Sok afrikai muszlim nép – mint például a szenegáli *wolof*ok és *szerer*ek, illetve egyes *fulani* csoportok – ellenben sohasem gyakorolták ezt a szokást.[494] Mégis sok más afrikai muszlim nép számára az iszlám előírásaként jelenik meg, s mivel a női erényt óvó hagyománynak tekintik, szégyenletesnek számít, ha egy nő nincs körülmetélve. Ahogy egy nigériai és kameruni *suwa* arab nomádok körében gyűjtött néprajzi szöveg

[491] Mohamed (1980): 42.
[492] Raulin (1962): 273; Chedeville (1966): 192-93; Arditi (1971): 619, 638-39; Linares (1992): 108; Schaffer (1980): 50; Launay (1982): 61-62; Simmons (1979): 318.
[493] Gnamo (2002): 110; és ld. még Hussein (2005): 26. Az exogámia az oromók közeli rokonainál, a szomáliknál is egészen a huszadik századig általánosan elterjedt norma volt; ld. pl. Clifford (1936): 293.
[494] Ld. pl. Braukämper (1992): 200; Linares (1992): 109-11, 176; David, Voas (1981): 652. A guineai Futa-Dzsallonban vallástól függetlenül általános volt a szokás; ld. Marty (1921): 508-509.

fogalmaz, náluk "amelyik lány nincs körülmetélve, azt leszólják (*al-bit kán mu mutahhara jaajjrúha*)."[495] Ez a fölfogás Afrika sok más népcsoportjánál is él, s mint jeleztem, nemcsak muszlim vallásúaknál. Érdekes, hogy sok szudáni arab törzs csak az utóbbi időben vette át más, nem arab nyelvű afrikai népektől.[496]

III.2. AZ ISZLÁM SZINKRETIKUS FORMÁI AFRIKÁBAN

III.2.1. ISZLÁM SZINKRETIZMUS: A VALLÁS FÖLSZÍNES ÁTVÉTELE

Az iszlám kultúra afrikai központjaitól távol élő, elszigetelt közösségeknél a fölszínesen átvett iszlám vallás hatása később tovább gyengülhetett, míg végül a szinkretikus iszlám fokozatosan, észrevétlenül elvesztette iszlám jellegét, s visszaalakult az iszlámtól éppen csak megérintett afrikai animista vallássá.[497] Ilyen szinkretikus muszlimokból lett animista közösségeket kis számban ugyan, de Afrika több pontján is találunk. Megjegyzendő, hogy több ilyen közösség a 14./20. században az erősödő iszlám hatására fölélesztette vallási élete iszlám vonásait, s így újra fölismerhetően muszlimmá vált. Muszlim gyökerű, de animistává vált csoportok például a libériai-guineai őserdővidék egyes *manding* nyelvű közösségei, főleg a Kamara nevű nemzetség némelyik ága. Egyes elméletek szerint elképzelhető, hogy hasonló hátterű a Zimbabwében élő *lemba* (vagy *remba*) népcsoport.[498] A Nigéria vallásilag kevert (azaz csak részben muszlim) középső sávjában élő *mselia* nép ugyancsak egyfajta bizarr, szinkretikus népi iszlám vallásosságot alakított ki. A dél-nigériai *dzsukun* nép egyes elemei hausza nyelvű, s részben valószínűleg muszlim bevándorlók leszármazottai; ez a sajátos közösség *abakwariga* néven ismeretes. A Wukari városban élő abakwarigák *watan gani* nevű ünnepsége a szinkretikus iszlám jellegzetes példája volt. A 14./20. század elején aztán hausza muszlimok telepedtek le a városban, akik igyekeztek rávenni az abakwarigákat, hogy tisztítsák meg az ünnepet pogány elemeitől. Az ilyesfajta reformtörekvések nyomán az abakwariga közösség egy része "valódi" muszlimmá vált, mások őrzik különös, szinkretikus iszlám vallásosságukat, de egy kis részük inkább teljesen beolvadt az animista dzsukun népbe.[499] A mai Etiópia déli részén található középkori Hadija szultánság népe a pogány

[495] Howard (1921): 80.
[496] Trimingham (1949): 181-82.
[497] Ugyanez a folyamat egyes afrikai keresztény közösségekben is végbement; ld. pl. Isichei (1995): 57-58, 215.
[498] Geysbeek (1994): 54; Müller (2002): 293.
[499] Mindezekről bővebben ld. Gilliland (1986): 71-72, 88-90; Na'Ibi, Hassan (1969): 39-40.

*oromó*k terjeszkedése miatt a 10./16. század végétől el volt zárva a kelet-etiópiai muszlim központoktól. Ennek nyomán kultúrájuk muszlim elemei egyre halványultak, ám a *hadijá*k népi vallásossága, az úgynevezett *fandano* kultusz (vagy vallás?) továbbra is számos iszlám elemet tartalmaz. Egyes szomszédaik emiatt a kultusz híveit muszlimoknak is tekintették – sőt néha az érintettek is saját magukat. Ilyen iszlám elemek például egyes étkezési tilalmak, többek között a nem riuálisan helyes módon leölt állatok húsának tilalma, egyfajta imádságok (*szagidda,* az arab *szudzsúd*, "leborulás" szóból), egy tizenöt napos böjt, a halottak Mekka irányába néző pozícióban történő eltemetése (de az iszlám vallási háttér ismerete nélkül), egy hétszintű mennyországban való hit, ahova egy hídon át lehet bejutni, és így tovább.[500]

Érdekes folyamat, amikor az iszlám kötődések elhalványulása során a muszlim szent szövegekből animista fétisek lesznek. A közép-nigérai *angasz* népcsoportnál például a középkorban letelepedett maroknyi muszlim bevándorló idővel a Korán példányait már csak egyfajta kultikus tárgyként, fétisként kezdte tisztelni, miközben a régebben mecsetként használt helyek animista kultuszhelyekké alakultak át.[501] A Burkina Faso nyugati részén élő *zara* (más néven *bobo-gyula*) népcsoport eredetileg muszlim bevándorlóktól származott, ám idővel az iszlám egyetlen maradványa kultúrájukban egy animista szentély alá elásott Korán-kézirat lett. Csak a gyarmati korszakban kerültek újra kapcsolatba más muszlim közösségekkel s tértek vissza végleg az iszlám valláshoz.[502]

Az iszlámra történő áttérés nemcsak az itt említett szélsőséges esetekben, hanem általában is fokozatos és sok esetben igen-igen fölszínes volt.[503] Ritkán jelentett drasztikus változást a hagyományokban és az életmódban, sőt a mindennapi élet menetében sokszor szinte észrevehetetlenül csekély módosulást hozott csak. Egyes muszlim szerzők kifejezetten megdöbbenéssel számolnak be egyes afrikai muszlim népek kultúrájának minimális iszlám hatást mutató jellegzetességeiről. Lássuk például az arab Ibn Dzsubajr (megh. 614/1217) beszámolóját az Ajdzáb (a Vörös-tenger nyugati partjának egyik legfontosabb kikötője) környékén élő nomád bedzsákról, egy kusita nyelvet beszélő népről:

[500] Braukämper (1992): 199-201, 204. (Dél-Etiópia egyes pontjain egyébként hasonló módon létrejött ex-keresztény helyi vallások is léteznek.)
[501] Isichei (1982): 43. Keletebbre, a kameruni és csádi *kotokó*knál az egyik város alapító őseihez kötődő, kultikus tárgya egy Korán-példány, ez a nép azonban áttérése, a 12./18. század vége óta mindig is belül maradt az iszlám kultúrán – még ha erősen szinkretikus formában gyakorolja is a vallást. Ld. Magnant (1992): 16.
[502] Werthmann (2014): 404.
[503] Ez nem jelenti az iszlám iránti lelkesedés vagy elkötelezettség gyöngeségét, csupán az iszlám magaskultúra ismeretének hiányát. Vö. Fisher (1985): 163.

[Ajdzáb] lakóit a feketék közül úgy nevezik: bedzsák. [...] Ez az említett fekete népcsoport "*a barmoknál is messzebb tévelyeg az igaz úttól*"[504] és azoknál is ostobább. Egyáltalán nincs vallás[i ismeretük] a [muszlim] egyistenhit hitvallásán (*kalimat at-tauhíd*) kívül, amelyet azért hangoztatnak, hogy muszlimnak tűnjenek. Ezen túlmenően minden romlott hagyományuk és szokásuk [az iszlám jog szerint] undok és tiltott. Férfiaik és nőik meztelenül járnak, legföljebb nemi szervüket takarják el rongyokkal, de a legtöbb még azt sem. Egyszóval erkölcselen népek, akiket megátkozni aligha elítélhető.[505]

Több száz évvel később, a 11./17. század közepe táján egy jemeni utazó nagyon hasonlóan ír egy másik kusita nyelvű etnikumról, a mai Etiópiában, Eritreában és Dzsibutiban élő *afar* népről:

[...] Az ott élő [afar] nomádok férfiai közül rengetegen odasereglettek: rút külsejűek, a nemes és tiszta iszlám vallási törvény (*saría*) előírásainak követését teljesen mellőzik. Például láttuk, hogy a férfiak és a nők vegyesen állnak ott, s mindegyik meztelen, még a nemi szerveiket sem fedik el. Hitvány szokásaikat még csak nem is elrejtőzve követik, mintha csak az elítélendő dolgok (*munkar*) szerintük helyeslendők lennének, a helytelen újítások (*bidaa*) pedig megszokott, régi dolgok. [...] Amikor odaértek hozzánk, messziről kezdtek bámulni minket [a jemeni expedíció tagjait] és döbbenettel figyeltek, miközben mi még sokkal jobban meg voltunk rajtuk döbbenve. "*Vagy azt hiszed, hogy a legtöbbjük képes hallani vagy megérteni? Csak olyanok ők, mint a barmok, sőt azoknál is messzebb tévelyegnek az [igaz] úttól.*"[506] [Például] mesélte nekünk valaki, aki jól ismeri ezeket, hogy a főnöküknek, akinek a szavára hallgatnak, tizenkét felesége van...[507]

Két évszázaddal később, a 13./19. század közepén még mindig nem sok változást figyelhetünk meg az elvileg réges-régen muszlim *afar*ok között. A svájci utazó, Werner Munzinger szerint "minden kultúrát nélkülöznek, s attól kell tartanunk, hogy hasonlóképpen korlátozottak az Istenre vonatkozó ismereteik." A Vörös-tenger partján élők között – arab hatásra – akkoriban kezdett megjelenni a muszlim ima, illetve a Ramadán havi böjt, az iszlám két alapvető előírása. A tengerpart hátországában – már húsz kilométeres távolságban is – ismeretlen volt az ima, a böjtölés, de még Mohamed próféta neve is. Ehelyett a vallási életet olyan helyi hagyományok határozták meg, mint például a szarvasmarha- vagy juh-áldozat bizonyos szent hegyek csúcsán. Ami a nemek viszonyát illeti, a nők között továbbra is ismeretlen az arc elfedése, sőt fedetlen felsőtesttel járnak, a házasságon kívüli nemi viszonyok

[504] Utalás a Korán 25:44 szövegére.
[505] Ibn Dzsubajr (é. n.): 48-49.
[506] Ironikus idézet a Koránból (25:44).
[507] al-Hajmí (é. n.): 84. Az iszlám vallási jog előírásai megengedik a többnejűséget, de egyszerre legföljebb négy felesége lehet egy férfinak. Az afrikai társadalmakban ezzel szemben általános volt, hogy gazdag és rangos férfiaknak rengeteg felesége legyen, ezzel is hangsúlyozva vagyonukat és befolyásukat. Ezt a szokást például a nigériai dzsihádok elindítója, Uszuman dan Fodio is elítélően említi; ld. Hiskett (1960): 561 [arab szöveg].

pedig gyakoriak és semmiféle elítélést nem váltanak ki. Sok esetben férfi és nő házasság helyett egyszerűen összeköltözik, s amikor gyermekük születik, a törzsfőnök megáldja őket – ez helyettesíti a házasságot. A házasságon kívül született gyermekek teljesen törvényesnek számítanak, s az ügynek egyszerűen semmi jelentőséget nem tulajdonítanak. Munzinger végső verdiktje al-Hajmiét visszhangozza: "[...] az egész barbár Afrikában nincs nép, amely barbárabb volna az afaroknál."[508]

Nagyjából Munzinger kortársa az egyiptomi arab szerző, Muhammad ibn Umar at-Túniszí, aki egyik útleírásában döbbent és elítélő szavakkal számol be a szudáni Marra-hegységben élő *fúr* népnél, Dárfúr szultánság uralkodó etnikumánál tett látogatásáról. Ebben a beszámolóban szintén az a figyelemreméltó, mennyire minimális kulturális és vallási változásokkal járhatott adott esetben iszlám fölvétele:

> Nagy tömeg gyűlt körénk, nők és férfiak, s furcsaságnak tekintve engem, egymást lökdösve és tolakodva közeledtek hozzám. A [dárfúri szultán] katonái igyekeztek szétoszlatni őket, de hiába. [...] Egyesek azt mondták [rólam]: "Ez emberi lény", mások meg azt: "Nem emberi lény, hanem egy megehető állat, ami emberre hasonlít." Merthogy szerintük nem lehet egy emberi lénynek fehér vagy vöröses színe. Ezek az emberek arabul semmit sem tudnak az iszlám hitvallás (*saháda*) két félmondatán kívül, és még azt is akadozva tudják csak kiejteni, szörnyű arabtalansággal (*al-udzsma l-kabíha*).[509]

III.2.2. ISZLÁM SZINKRETIZMUS: A RÉGEBBI VALLÁS ELEMEINEK TOVÁBBÉLÉSE

Akárcsak a szokásokban, a vallási elképzelésekben, a hitvilágban sem okvetlenül jelentett mélyreható változást az iszlám átvétele. Az afrikai hagyományos animista vallásoknak sok olyan jellegzetessége volt, amely hasonlított az iszlám bizonyos előírásaira vagy tanításaira. Ez nyilván megkönnyítette az áttérés folyamatát, hiszen az ismerős vonások miatt az érintett éles törés helyett egyfajta átmenetként foghatta föl az áttérést. Az afrikai vallások jelentős részében például megtalálható a hit az egyetlen, teremtő istenben, akinek alá van vetve minden egyéb láthatatlan lény (nevezzük bár "isteneknek" vagy "szellemeknek" ez utóbbiakat).[510] Ez a világkép természetesen viszonylag egyszerűen alakítható úgy, hogy

[508] Munzinger (1869): 219-21. Vö. még Thesiger (1935): 2, 5-6, 8. A szentnek tartott hegyeken bemutatott állatáldozat szokása más kusita nyelvű népeknél is fölbukkan, például a szudáni *bisárín*oknál, egy bedzsa törzsnél. Ld. Trimingham (1949): 178.
[509] at-Túniszí (1965): 158.
[510] Ilyen például a kusita vallások Ég-istene (*Wák*), a bantu népek teremtő istene (*Mungu*), a jorubák *Olorun*-ja, a nigériai nupék *Szoko*-ja, a nigériai angasz nép *Nen*-je, a pogány hauszák teremtő istene (akit muszlim hatásra ma leginkább Alláh néven emlegetnek), a szenegáli gyolák *Emitaj*-a, az ugyancsak szenegáli bagyarankék teremtő

összeegyeztethető legyen az iszlám dogmáival. A régi vallás teremtő istenségének nevét általában továbbra is használják és azonosítják a Koránban leggyakrabban Alláh néven szereplő egyetlen istennel. Ez már csak azért is magától értetődő folyamat, mert a Korán is számos – egész pontosan 99 – néven emlegeti Istent. Tanulságos például ebben az összefüggésben az etiópiai, kusita nyelvű *oromo* nép hagyományos vallása, az Ég-isten kultusza (*wákeffanná*) és az iszlám közötti számos meglepő hasonlóságot megfigyelni, ez ugyanis segít megmagyarázni az iszlám gyors elterjedését körükben a 13./19. század második felétől. Az egyetlen Isten kultusza mellett az animista oromo papok (*kállú*) egyik alapvető feladata az volt, hogy az őket rendszeresen megszálló szellemeken (*ajjána*) keresztül a láthatalan világ üzeneteit közvetítsék az egyszerű embereknek. A szellemekben való hit ugyancsak megkönnyítette az iszlám befogadását, s ma az oromo muszlim szentek hasonlóképpen közvetítenek a szellemek és az emberek között.[511] A dalok, a dobolás és a zene szerves része sok szúfi (iszlám misztikus) csoport szertartásainak. Ez megint csak ismerősnek tűnő és könnyen befogadható vonás volt az újonnan áttért afrikai muszlimoknak. Az oromo muszlimok zarándoklatainak például állandó elemei a szenteket dicsőítő énekek (*báhró*), amelyeket jobbra-balra hajladozó tánccal (*subbiszá*) és dobolással kísérnek.[512] S végül egy példa Afrika túlsó végéből. A nyugat-afrikai *mandinká*knál és a velük rokon nyelveket beszélő népeknél az iszlám előtti vallásosságban jelentős szerepet játszott a *jirwa* (isteni eredetű áldás) fogalma, amelyet aztán könnyűszerrel azonosíthattak a muszlim népi vallásosságban oly meghatározó szerepet játszó *baraka* fogalmával.[513]

Az iszlám előtti vallás egyes elemei Afrikában is sokszor a népi iszlám vallásosság köntösében élnek tovább. Al-Idrísziː (6./12. sz. közepe) arab földrajztudós *Nuzhat al-musták* című munkája például említést tesz a mai Kenya partvidékén található Malindi város animista varázsló-doktorairól. Mint írja, ezekre a helyi lakosság a *makanká* szót használja. A szó jól ismert a mai szuahéliből (és más bantu nyelvekből is) *mganga* formában, s valóban varázslót jelent. Az ilyen varázslók tevékenysége ma, sok száz évvel a helyi népesség muszlimmá

istensége (*Kodan*), a csádi dangaleat nép *Bung*-ja, a kameruni mafák istene, a dél-szudáni dinkák *Nyalics*-a, az igbók *Csukwu*-ja, stb. Ld. Hussein (2005): 28-29; Werner (1914): 284-85; Østebø (2012): 84-85; Jaenen (1956): 183; Parratt (1969): 118; Gilliland (1986): 74-75; Isichei (1982): 29; Greenberg (1966): 27; Mark (1985): 84; Simmons (1979): 314-15; Gaddoum (1995): 14; van Santen (1993): 109, 167; Deng (1999): 200; Uchendu (2010): 75. Ld. még Sy (1969): 36; Park (é. n.): 124.

[511] Merga (2012): 47, 58; Hussein (2005): 31-32; Jaenen (1956): 183-84; Aguilar (1995): 531-32. Az ugyancsak kusita nyelvet beszélő szomálik között az Istent egyes nyelvjárásokban ma is *Wák* néven emlegetik; ld. Lewis (1956): 146, 151; és vö. Lewis (1955): 586 [1. lj.].

[512] A muszlim szentekről szóló oromo nyelvű énekekről (konkrét példákkal illusztrálva) ld. például Merga (2012): 57-58, 72-73.

[513] Sanneh (1996): 170.

válása után is szerves része a népi vallásosságnak.[514] Mi több, a régi vallási szertartásokat időként a muszlim elit örökíti tovább. A kenyai Lamu szigetén a legmagasabb helyi elithez tartozó Maawi nemzetség egyik családja tölti be örökletes alapon a nagymecset prédikátori tisztségét, amelyet a Mahatibu családnév is jelez. Meglepő módon ugyancsak ők vezetik az esőcsináló szertartást, amelynek során egy rituális tiszteletnek örvendő baobabfánál föláldoznak, majd közösen elfogyasztanak egy ökröt, s csontjait és bőrét eltemetik a fa közelében. Bár a résztvevők az arab eredetű *szadaka* ("adomány, jótékony célú felajánlás") szóval írják le a szertartást, más kelet-afrikai párhuzamok alapján teljesen egyértelmű, hogy egy hagyományos animista mezőgazdasági rítus továbbéléséről van szó. Ismételjük meg: a nagymecset prédikátorai, a muszlim vallási elit tagjai a vezetői egy iszlám előtti időkből fönnmaradt animista szertartásnak, amelyet néhány muszlim imádsággal alakítanak a helyi iszlám hagyomány elfogadott részévé.[515] A szudáni Dárfúr államban maga a szultán végezte el évről évre az esős évszak után azt a hagyományos mezőgazdasági rítust, amelynek során különböző szertartások kíséretében szimbolikusan megkezdte a gabona elvetését.[516] A Csád-tó vidékén elterülő Kánem birodalomban maga az uralkodó (*mai*) irányította a *mune* nevű szent tárgy kultuszát, s amikor – csaknem két évszázaddal az iszlám átvétele után – Dunama Dibalemi (uralk. 618-57/1221-59) végül megsemmisítette a kultikus tárgyat, az elvileg muszlim vallású elit több lázadás is kirobbant. Megjegyzendő, hogy a szent tárgy kultuszát ápoló kánemi uralkodók közül többen is elvégezték a mekkai zarándoklatot és vallásosságukat mecsetek és Korán-iskolák alapításával is kifejezték. A helyi kultuszok továbbvitele és az iszlám között láthatólag nem láttak ellentmondást, akárcsak például a dél-csádi Lere huszadik századi uralkodói, akik muszlim létükre a helyi *mundang* nép animista rítusainak vezetőiként is működtek-működnek.[517] De még a nyugat-afrikai dzsihádok eredményeképpen létrejött muszlim teokratikus államok, a mai Guinea területén fekvő Futa-Dzsallon és a szenegáli

[514] Kubbel, Matvejev (1965): 257; Trimingham (1964): 5.

[515] Lienhardt (1959): 232-33. A szokás majdnem ugyanebben a formában élt jóval délebbre, a tanzániai partokon is; ld. Allen (1981): 283-84. A szomáli nomádoknál az esőcsináló szertartásokat (*róbdón*) és az esős évszak beköszöntét ünneplő szertartást (*lak*) a törzsfők vezetik; ld. Lewis (1955): 585; Lewis (1956): 149. A szenegáli *gyola* muszlimok körében is fönnmaradtak az iszlám előtti esőcsináló szertartások, amelyek során ma már adott esetben Korán-részleteket is elmondanak. Egyes gyola közösségeknél azonban a muszlim vallási hagyomány esőkérő imája (*isztiszká*) vette át az ősi szertartás szerepét. Ld. Mark (1985): 118-20.

[516] at-Túniszí (1965): 177-78. Muszlim alattvalói körében ugyancsak sok iszlám előtti rítus élt tovább, például szent kígyók kultusza – az állatnak bemutatott rendszeres ételáldozatokkal – Dárfúr és a keletebbre fekvő Kordofán számos pontján. Ld. Haaland (1972): 153; MacMichael (1922): I, 73, 100-102; Seligman és Seligman (1932): 448, 453.

[517] Zakari (1985): 33-34; Magnant (1992): 10-13. Hiskett (1984): 65-66 azzal az érdekes – bár számomra kevéssé meggyőző – fölvetéssel él, hogy a *mune* esetleg egy bőrtokba rejtett, fétisként kezelt Korán-példány lehetett. (A Korán mint fétis használata, mint említettem, más afrikai animista közegekben is elő-előfordult.) De miért kellett volna pont egy ilyet megsemmisíteni az iszlám nevében?

Bundu uralkodói is tiszteletben tartották a "földek urai", az őslakosság elsőként letelepedő nemzetségvezetői rituális jogait és őrizték az ezeknek bemutatandó szertartásokat.[518]

Ahogy a Lamu városban tartott szertartás példája is mutatja, a muszlim *szadaka* ("önkéntes adomány, jótékony célú felajánlás") fogalmát sok afrikai muszlim közösségben alkalmazzák – a szuahélikhez hasonlóan – egyes iszlám előtti eredetű áldozati szertartások megnevezésére. Ezzel az elnevezéssel, illetve muszlim imádságokkal, Korán-szövegekkel és a muszlim vallási elit részvételével adnak legitimitást az iszlám előtti időkből származó, továbbélő hagyománynak.[519]

A szent fák kultusza sok afrikai muszlim közösségben megmaradt. Az etiópiai oromóknál a tisztelet tárgya a vadfügefa (*oda*) – például Mufti Szadekijo szentélye közelében Etiópia délnyugati részén.[520] A szudáni és csádi *dágyu* népnél egy szent fának – és szent köveknek is – rendszeres áldozatot mutattak be, többnyire kölessör (*marísza*) formájában.[521] Egy szomszédos népcsoport, a *zaghává*k még ma is – több évszázaddal az iszlám átvétele után – rendszeres áldozati rítusokat mutatnak be a szent fákon kívül különféle szent hegyeknek és szent köveknek is. Hitük szerint a Guwe Beti nevű hegyet az ősök szellemei birtokolják, s a terület jóléte érdekében ezek állandó állatáldozatokat igényelnek. A jelek szerint az ősök kultusza itt teljesen összeegyeztethetőnek bizonyult az iszlámmal.[522]

A szent helyek kultusza persze általában is fontos jellemzője az iszlám népi vallásosságnak, ahogy az is, hogy ezeket a helyeket igyekeznek muszlim szent emberek személyéhez kötni. Jó példa erre a dél-etiópiai Szof Omar-barlang, egy ősi szent hely, amelynek bejárata körül muszlim szent emberek éltek, s amelynek szentségét a néphit egy régen itt élt szúfi mester életéhez kötötte.[523] A leghíresebb etiópiai muszlim szent, Sajkh Huszajn (oromo kiejtéssel: Sékaná Huszén) kultuszáról elmondható, hogy voltaképpen az ősi oromo vallás legnagyobb búcsújárása, az animista *Abbá Múdá*-zarándoklat helyszínét és szerepét vette át. Egy sor konkrét hagyomány továbbélése is mutatja az iszlám előtti zarándoklati szertartások és Sajkh Huszajn kultusza közötti folytonosságot. Ilyenek például a zarándoklat során énekelt litániák és himnuszok (*báhro*) zenei jellemzői, egy Y formájú

[518] Willis (1978): 206-208.
[519] A *zagháwa*, *kuranko*, *mandinka*, *zara* (*bobo-gyula*), *bagyaranke*, *hausza* és *anufo* népcsoportoknál megfigyelt példákért ld. Harir (1999): 221; Jackson (1977): 123-132; Van Hoven (1996): 704; Werthmann (2014): 403; Simmons (1979): 316; Greenberg (1966): 45; van Rouveroy van Nieuwaal (1986): 31.
[520] Merga (2012): 67-68. A vadfügefa a pogány oromóknál is vallásos tisztelet tárgya volt; ld. pl. Werner (1914): 286; Jaenen (1956): 184. Mecsetek hiányában a falusi oromo muszlimok gyakran a régi szent fák alatt végezték az imáikat; ld. Gascon, Hirsch (1992): 700.
[521] MacMichael (1922): I, 72-73.
[522] Bővebben ld. Harir (1999): 200, 204-208.
[523] Hodson (1919): 72.

zarándokbot (*danke*) használata, és sok további elem. Jelképesnek is tekinthető, hogy mára a hagyományos oromo vallás legfőbb rituális vezetője, az *Abbá Múdá* is áttért az iszlámra.[524]

A szinkretizmus lényegéből adódik, hogy a megőrződött régi elemek mellett sok átvett iszlám hatást is találunk a népi vallásosság gyakorlatában. Ezeket a nép sokszor igen sajátos módokon építi be vallásosságába. Az *oromo* muszlimok zarándoklataiban szentjeik sírjához például gyakorta megtalálható a gyógyító és mágikus erejű "szent víz" (*zamzama*) merítésének és hazavitelének mozzanata. Maga a szó is jelzi a szokás iszlám hátterét, ugyanis a mekkai zarándoklat egyik fontos része a Zamzam nevű forrásból történő vízkivétel és ivás, s itt is szokás ajándékként hazavinni a forrás vizéből az otthonmaradottaknak. Nyilvánvaló, hogy az oromo búcsújárások során ezt imitálják a hívek.[525] Egyes afrikai muszlim népek a hagyományos fölnőtté avatási vagy beavatási szertartásokat értelmezik újra és díszítik föl iszlám elemekkel. A kenyai *pokomo* fiúk beavatási rítusának ma már elengedhetetlen része az, hogy egy képzett muszlim írástudó fölolvassa a *Maulidi ja Barzandzsi* címmel ismert (arab nyelvű) dicsverset Mohamed prófétáról. (Erről a szövegről lásd alább.) Ez egyértelműen szuahéli hatást tükröz, mert a beavatási szertartást (*dzsando*) utóbbiaknál is hasonló szöveg fölolvasásával zárják, noha maga a szertartássorozat egyébként nagyrészt a bantu kulturális hagyományokra épül. A Malawiban élő *jao* népcsoportnál a házassági, temetési és egyéb szertartások alkalmával tartott táncrítusokat váltotta föl a 14./20. század folyamán a szúfi (iszlám misztikus) táncos-zenés szertartás, a *szikiri* (az arab *dzikr* szóból). Utóbbit sok tanulatlanabb résztvevő egyébként egyszerű táncnak tekinti. Észak-Tanzániában, a *zigua* népcsoportnál ugyancsak kiszorította a *Kádirijja* szúfirend zenés szertartása a régi afrikai táncos szertartásokat (*ngoma*).[526] A Maliban és a környező országokban élő *mandinká*k és *bambará*k ifjúsági csoportjai (*ton*) a régi életkori csoportok, a beavatási szertartáson egyszerre átesett fiatalok közössége modern megfelelői. Ma ezeknek a csoportoknak az egyik fő tevékenysége a két nagy muszlim ünnephez kötődő közösségi programok és ünnepségek megszervezése.[527] A Szenegál délkeleti részén, Wuli vidékén élő *mandinká*knál a jótékony célú, elvileg kötelező adó (*zakát*), az iszlám öt "oszlopának" egyike vett föl nagyon sajátos

[524] Østebø (2012): 94-95; Hussein (2005): 29-31; Gascon, Hirsch (1992): 698-99. A *báhro* műfaj neve az arab *bahr* (tenger) szóból jön és a sejk határtalan jóságára és szentségére utal. A műfaj leírását és jellegzetes példáját adja Hussein (2005): 34-42.

[525] Ez a szokás egyaránt él Sajkh Huszajn, Abbá Arabu és Mufti Szadekijo búcsújáróhelyeinél. Ld. Østebø (2012): 70; Merga (2012): 53-54; Hussein (2005): 46. Egy nyugat-afrikai (Burkina Faso-i) párhuzamért ld. Werthmann (2014): 401.

[526] Bunger (1973): 89; Trimingham (1964): 98, 129-30; Thorold (1993): 84; Nimtz (1980): 67. Az Indiai-óceán partvidékének észak-tanzániai szakaszán (*Mrima*) minden jel szerint sokkal érintetlenebb formában őrződtek meg a régi beavatási szertartások (*kumbi*), bár itt a középkor óta muszlim a népesség. Ezek részletes leírását adja Lambert (1961): 39-40; Allen (1981): 43-53; Zache (1899): 68-70.

[527] Leynaud (1966): 62. A *ton* történelmi szerepéről ld. pl. Djata (1997): 14-15.

helyi jelentést. A *zakát* (vagy az arab szó helyi formájában: *gyako*) itt a menyasszony hozományának egyik részét jelenti, amelyet a házassági szertartás során a vőlegény leánytestvérei között osztanak szét, közreműködésükért cserébe a szertartások lebonyolításában.[528]

Az imént említett, *Barzandzsi* néven ismert szöveget a Próféta születésnapján (*Maulid*) szokták fölolvasni vagy énekelni a szuahéliknél és más kelet-afrikai muszlimoknál. Mi több, annyira népszerűvé vált a szöveg, hogy más ünnepi alkalmakkor is szokásossá vált a fölolvasása – főleg *rite de passage*-jellegű ünnepekkor. Föntebb már említettem a beavatás és körülmetélés szertartásait mint ilyen alkalmakat; további példaként említhetjük a házasság elhálását követő szertartást és a gyermek első hajvágásának (*akika*) ünnepét.[529] A Prófétáról szóló dicsvers címe a szerző, a medinai Dzsaafar ibn Haszan al-Barzandzsí (megh. 1177/1764) nevéből származik, aki egy sor további művet is írt a Próféta tiszteletére. A szöveg egyébként az egész Indiai-ócán menti térségben, például Délkelet-Ázsiában is rendkívül népszerű. Kelet-Afrikában két arab nyelvű változata és egy rövidített, 12./18. századi szuahéli fordítás is széleskörűen elterjedt.[530]

A *Maulid* ünnepet az iszlám időszámítás szerinti harmadik hónap, Rabí al-Awwal 12. napján – és sok esetben előtte és utána több napon át, esetenként akár egy egész hónapig – tartják. Ma gyakorlatilag a legfontosabb muszlim ünnepségnek számít a kelet-afrikai térségben[531], és rengeteg szinkretikus szokás kapcsolódik hozzá. A Prófétát dicsérő szövegek előadása természetesen elmaradhatatlan, amelyek közül a *Maulidi ja Barzandzsi* csak az egyik. Híres és népszerű még a *Maulidi ja Hamzija,* a *Maulidi ja Habsi* és a különösen a zanzibári *Rifáijja* szúfirendben kedvelt *Maulidi ja Homu*. Az ünnepségek szerves részei különféle afrikai eredetű dallamok, táncok és egy sor egyéb helyi hagyomány. Például a

[528] Van Hoven (1996): 703, 709-11. Vö. még Hiskett (1962): 582-83.

[529] Ld. pl. Allen (1981): 10-11. Az 1920-as években például a tanzániai Bagamojo városában három etnikai alapon szerveződő társaság jött létre azzal a céllal, hogy az ünnepen egymással vetélkedjenek a Barzandzsi szövegének előadása terén: a *somvi* (helyi szuahéli alcsoport) *Bani Szaada* társaság, a *manyema* (kongói eredetű rabszolgák leszármazottai) *Kongo*, és az "arab" *Waarabu*. Ld. Nimtz (1980): 98.

[530] Trimingham (1964): 95-96.

[531] És sok más helyen is, például Szudánban, ahol pedig csak a 13./19. században kezdték ünnepelni, vagy Nyugat-Afrika számos muszlim népcsoportjánál; ld. Trimingham (1949): 146; Launay(1992): 55; Goody, Cole, Scribner (1977): 290; Akinwumi (1990): 171; Rufai Mohammed (1992): 58-60. Marokkói hatásra Timbuktuban a tanult vallási elithez tartozó szakemberek feladata volt a Prófétát dicsérő versek és énekek megtanulása és előadása, mindenekelőtt a *Maulid* ünnep alkalmával. Vezetőjük (*sajkh al-maddáhín*) a város nagymecsetjének alkalmazottja volt. Ld. [Ismeretlen szerző] (1966): 14, 21. Ebben a térségben vallásjogi kérdésként fölmerült az is, hogy szabad-e *helyi nyelvű* dicshimnuszokat előadni a Prófétáról. A késő középkori egyiptomi vallástudós, asz-Szujútí azt a választ adta az erre vonatkozó kérdésre, hogy semmi akadálya a helyi nyelvek használatának. Ld. asz-Szujútí (1421/2000): 1:278, 280. A guineai Futa-Dzsallon fulani közösségeiben viszont szinte ismeretlen volt a *Maulid* megünneplése a köznép körében. Itt a két nagy muszlim ünnep (*íd*), fulani elnevezéssel a *gyúlde-szumaje* és a *gyúlde-donkin* mellett a muszlim újév (*gyombente*) volt a legfontosabb ünnepi alkalom. A Maulidhoz hasonlóan ezeket az ünnepeket is számos helyi szokás színesítette. Ld. Marty (1921): 330-36.

kenyai Lamu városában tartott *Maulidi* ünnepségen, amely valószínűleg Kelet-Afrika legjelentősebb ilyen rendezvénye és ezrével vonzza a résztvevőket Kenyán kívül más kelet-afrikai országokból is, a település valamennyi mecsetjében szertartások zajlanak, köztük a híres *Mszikiti wa Riadza* mecsetiskolában is. A mecseteket lampionokkal, zászlókkal, pálmalevelekkel, színesre festett kókuszdiókkal díszitik föl. Az ünnep lényegi része az, amikor a Próféta dicséretét – régebben a Barzandzsi-, ma pedig a Habsi-féle költemény szövegét – adják elő zenekísérettel. A zenekísérethez dobot, sípot és csörgődobot használnak, amit a 14./20. század elején a hagyományos vallási elit még gyanakodva fogadott, ám idővel teljesen elfogadott lett a helyi muszlim hagyományban. A mecsetek melletti tereken a délutánok és esték folyamán afrikai táncokat adnak elő, például a *kirumbizi* nevű bottáncot és a szellemkultuszoktól kölcsönzött *mlala* táncot. A muszlim szentkultusz elemei is megjelennek az ünnepségek során: a Próféta születésnapját követő napon a szertartássorozat részeként meg szokás látogatni a legfontosabb helyi szent, a mecsetiskolát megalapító és az ünnepség mai formáját kialakító Habibu Szwaleh sírját.[532] Délebbre, a tanzániai Bagamojóban is messze földön híres *Maulid* ünnepségek zajlanak minden évben a *Kádirijja* szúfirend rendezésében, amelyek résztvevőinek száma három- és ötezer között mozog.[533] A dél-etiópiai *oromo* muszlimok a *Maulid* alkalmával a *Kaszídat al-Burda* című híres dicsverset, az egyiptomi Saraf ad-Dín al-Búszírí (megh. 694-96/1294-97) alkotását adják elő, különböző oromo nyelvű dicshimnuszok (*báhro*) éneklése és szúfi litániák mellett. Emellett lakomákat tartanak, amelyekre a legszegényebbek is hivatalosak. A nagy közösségi esemény mellett a gazdagabb családok hasonló családi ünnepségeket is rendeznek.[534] A szenegáli Casamance tartomány egyes falvaiban bizonyos rizsföldeket kifejezetten azért művelnek meg, hogy az ebből befolyt jövedelmet a *gamu* (a Maulid helyi elnevezése) megrendezésére használják.[535]

III.2.3. ISZLÁM SZINKRETIZMUS: MÁGIA ÉS VARÁZSLÁS

[532] el Zein (1974): 40-42, 109-15, 323-45; Lienhardt (1959): 231-34, 237-39; Allen (1981): 10-11; Mkelle (1976b): 43-44; és vö. még Beckerleg (1994): 104. A nigériai *hausza* megszállottsági kultuszokban a *Maulid* fontos ünnepnapnak számít, amikor nagy táncos szertartásokra kerül sor; ld. Tremearne (1968): 280. Ahogy Burhan Mkelle az itt hivatkozott cikkében kifejti, a szuahéli beszélt nyelvben a föntebb taglalt kulturális háttér miatt a *maulidi* szó szélesebb értelemben is, bármilyen vidám ünnepi alkalomra használatos. A közgazdászok között oly kedvelt "nincsen ingyenebéd" frázis talán legközelebbi szuahéli megfelelője így szól: *hapana maulidi* ("nincs Maulid").
[533] Nimtz (1980): 127.
[534] Østebø (2012): 97-99.
[535] Linares (1992): 216. A szenegáli *gamu* ünnepekről ld. McLaughlin (1997): 566.

Az iszlám – és tegyük hozzá: a kereszténység – vonzerejének fontos összetevője volt Afrikában az, hogy a Koránt (és a Bibliát) mágikus erejű, varázslásra elsőrendűen alkalmas szövegnek tekintették. Ezzel összefüggésben a muszlim írástudó vallási elit tagjai Afrika-szerte a mágikus rítusok specialistáinak számítottak, s ez nagyon jelentős mértékben hozzájárult szellemi befolyásukhoz.[536] Az iszlám tanokkal összeegyeztethetőnek gondolt mágikus eljárásokat általában még az iszlám reformizmus és a dzsihádista mozgalmak hívei is tolerálták, ha nem éppen propagálták.[537] Lássunk pár jellemző példát a muszlim vallási elit és a mágia szoros kapcsolatára! Szudánban a falusi népesség leginkább a helyi muszlim írástudót (*fakí*)[538] keresi föl akkor, ha varázserejű tárgyakra (például amulettekre) vagy mágikus gyógyításra van szüksége. A néphit szerint a szemmelverés vagy a gonosz szellemek elleni védelem leginkább olyan talizmánoktól remélhető, amelyek bizonyos Korán-részleteket is tartalmaznak. Nem meglepő hát, hogy ilyeneket elsősorban azok tudnak előállítani, akik birtokában vannak az írás-olvasás képességének és a Korán szövegét is jól ismerik. Ugyanez a gondolkodásmód jellemző nyugatabbra, a mai Csád keleti részén is.[539] A Comore-szigeteken sokszor a mecsetek imámjai számítanak a leghíresebb varázslóknak, sőt Ngazidzsa (Grande Comore) szigetén egy *Siunda* nevű falusi mecsetről egyenesen úgy tartják, hogy szellemek építették. Ugyanezen a szigeten Bandamadzsi faluban a Korán-iskola tanára egyúttal a helyi esőcsináló szertartás (*mguru*) vezetője és a szellemek kultuszának specialistája. A Comore-szigeteken általánosnak mondható, hogy számos további mágikus közösségi rítust – így például a település megóvását szolgáló *hidzsabu sa mdzsi* szertartást – a muszlim vallási elit tagjai vezetnek.[540] Hasonló szerepet játszottak a muszlim tanítók, vallástudósok és írástudók – sok más afrikai muszlim nép mellett – például a *szegedzsu*knál (Kenya, Tanzánia), a szuahéliknél, a *hauszá*knál és más észak-nigériai népcsoportoknál, a *mandinká*knál (Szenegál, Gambia, Guinea, Mali), a *mendé*knél (Sierra Leone), az *anufó*knál (Togo), a *rungá*knál, *ndukú*knál és *bandá*knál (Közép-Afrikai Köztársaság) – a sor tetszés szerint folytatható.[541] A

[536] Bár e helyütt nincs mód a téma részletesebb kifejtésére, nyilvánvaló a párhuzam az Afrika keresztények lakta régióiban tevékenykedő pünkösdista és karizmatikus vallási vezetők, *faith healer*-ek szerepével.

[537] Fontos kivétel a nigériai Uszuman dan Fodio, aki szokatlan módon még a "muszlim mágia" legtöbb formáját is kritikával illette. Mozgalma ellen többek között azért is lépett föl több muszlim vallástudós, mert veszélyeztetve látták egyik fő megélhetési forrásukat. Ld. Last (1967): 5-8.

[538] A klasszikus arab *fakíh* (vallásjog-szakértő) népies formája, ám Szudánban megkülnböztetés nélkül minden muszlim írástudóra használják, a falusi Korán-iskolák tanítóitól a legnagyobb vallástudósokig. Ld. Abú Szalím (1412/1992): 18-19; Hasan (1971): 81-82; Schweinfurth (é. n.): 152.

[539] Trimingham (1949): 167-69; Doutoum (1992): 69.

[540] Blanchy (1998): 193-97.

[541] Gray (1969): 175-76; Trimingham (1964): 114; Gilliland (1986): 116-17, 122; Schaffer (1980): 34-37; Bledsoe, Robey (1986): 209-11; van Rouveroy van Nieuwaal (1986): 18, 28-30; Cordell (1985): 98-99. Sok helyen még az animisták is igénybe vették a muszlim írástudók mágiával kapcsolatos szakértelmét és amulettjeit; ld. pl. Schilder (1994): 40 [Kamerun]; Gaillard (1995): 8 [Guinea]; Carreira (1947): 33 [Bissau-Guinea]; Quinn

muszlim írástudók nemcsak tisztán mágikus hókuszpókuszokkal, hanem orvoslásnak nevezhető eljárásaikkal is ügyfeleik szolgálatára álltak: törött csontokat, húzódásokat tettek helyre, piócákkal és köpölyözéssel próbáltak a magas vérnyomáson segíteni, de a sok esetben a lázcsillapításhoz is értettek.[542]

Nemcsak a Korán szövegének tulajdonítottak varázserőt az afrikai muszlimok, hanem sokszor a muszlim hagyomány egyéb írásos szövegeinek is. A kenyai *pokomo* népcsoportnál, mint Kelet-Afrikában sokfelé, az egyik legfőbb varázserejű szöveg az úgynevezett *Kitabu csa Halbadiri* volt, egy költemény, amely a badri csatában Mohamed prófétát segítő muszlim hősökről szól.[543] A *kuszoma Halbadiri* ("a Halbadiri olvasása") a szuahélik és más kelet-afrikai muszlimok egyik leggyakoribb mágikus rítusa. A szertartás mind pozitív, mind negatív célokat szolgálhat, vagyis a szöveget segítő vagy ártó mágia céljára egyaránt recitálhatják. Az eredeti verzió céla az, hogy a badri csata muszlim résztvevőinek nevét fölolvasva megidézzék az őket segítő angyalok hatalmát valamilyen személyes ellenfél ellen. A mögöttes logika a hasonlóságra épülő mágiáé: ahogy a Próféta imádságai erejével legyőzte a sokkal nagyobb számú ellenséget, úgy győzi le a szöveg fölhasználója az előtte tornyosuló nehézségeket vagy személyes ellenfeleit. A *Halbadiri* szó jelentése idővel általánosabb értelművé vált, s bármely egyéb, mágikus célra használt muszlim vallásos szövegre alkalmazható. Sőt a szót sokszor azokra a nyakba akasztható amulettekre is használják, melyekben a Korán olyan versei lapulnak, amelyek valamilyen módon kapcsolatba hozhatók a badri csata témájával.[544]

A talizmánoknak, amuletteknek rengeteg fajtája létezik Afrika muszlimjai körében. A különféle típusok megnevezésére változatos szókincs fejlődött ki; a szudániak például sok más szó mellett a *hirz, azíma, hidzsáb, waragát* (a. m. "papírok") terminusokat használják. Az afrikai amulettekben gyakran növényi és ásványi anyagok, csontok és egyéb állati testrészek, porok, gyökerek és hasonló természetes anyagok találhatók, ám a muszlimoknál ezek mellett alapvető összetevő valamilyen arab betűkkel írt szöveg. A korlátozott írásbeliség miatt az írott szövegeket Afrika nagy részén eleve különleges, mágikus erővel ruházta föl a néphit, s ezt tovább erősítette az, ha szent szövegről volt szó. Mint az iszlám világ más részein, úgy Fekete-Afrikában is különleges erejűnek tekintették és előszeretettel használták az amulettekben a Korán számos részletét. Ilyen volt például a Korán teljes 36. fejezete (a *Jászín*

(1972): 54-55; Schaffer (1980): 70 és Simmons (1979): 317 [Szenegambia]. Egyébként egyes afrikai animista közösségekben keresztény rituális tárgyakat (keresztek, szentképek, stb.) is használtak mágikus célokra; ld. pl. Mark (1985): 34 [84. lj.].

[542] Quinn (1972): 55.

[543] Bunger (1973): 67. A szó az arab *ahl Badr*, "Badr emberei" kifejezés szuahéli torzítása. A mű a kelet-afrikai muszlim közösségekben általánosan elterjedt, számtalan példányban forog közkézen mint az egyik legalapvetőbb varázserejű szöveg; ld. pl. Lienhardt (1959): 229.

[544] Gray (1960): 137; Trimingham (1964): 123; Allen (1981): 62.

szúra), az utolsó három – egyébként igen rövid – fejezet, vagy az úgynevezett Trónvers (*ájat al-kurszí*; 2:255). Ezek a Korán-részletek a legerősebb mágikus szövegeknek számítanak az iszlám világ egyéb részein is, tehát ebben semmi sajátosan afrikai jellegzetességet nem kell keresnünk. Fölhasználásukban azonban találunk itt-ott érdekes helyi jellegzetességeket. A szuahéliknél például kedvelt mágikus eszköz volt az úgynevezett *jászín*-zsinór. Ennek előállítása úgy történt, hogy egy muszlim írástudó egy fekete zsinór fölött hétszer végigrecitálta a *Jászín* szúra szövegét, s minden alkalommal, amikor a szöveg végére ért, kötött egy csomót a zsinórra. A zsinórt ezek után kisgyermekek viselték a nyakukban, hogy védelmet nyújtson a csapások ellen.[545]

A mágikus védelem – akár muszlim vallási szövegekre épül, akár más alapokra – Afrika-szerte pénzbe kerül, így a mágia jól jövedelmez az előállítóinak. Kelet-Afrika szuahéli lakossága például a legnagyobb erejű amuletteknek az arab kifejezéssel *Dzsauhar al-Kurán* ("a Korán lényege"), *Andzirúní* ("Figyelmeztessetek") és *Szajf Alláh al-káti* ("Isten éles kardja") néven ismert szövegeket tartotta. Az olyan amulettek, amelyek ezeket a szövegeket tartalmazták, kivételesen drágák voltak, így csak az igazán gazdagok engedhették meg maguknak; a szegényebbeknek meg kellett elégedniük olcsóbb és kevésbé hatékony mágikus szövegekkel.[546] A szudáni *berti*knél a muszlim írástudók sohasem kértek pénzt az amulettek megírásáért – Isten szavát elvileg nem lehet pénzért adni –, ám a gyakorlatban minden amulett-típusnak megvolt a szokásos ára, s egyetlen ügyfélnek sem jutott volna eszébe, hogy ne fizesse ki a méltányos összeget.[547]

Afrika-szerte általánosan elterjedt és népszerű muszlim "orvosság" az úgynevezett Korán-víz (arabul *má al-Kurán*). Ez egy különös varázsszer, amely tulajdonképpen egyfajta "iható amulettnek" is fölfogható. Úgy állítják elő, hogy a Korán valamelyik részletét írótáblára írják, majd vízzel lemossák; innen a szudáni arab nyelvjárásban használatos elnevezése: *mihája* (szó szerint "letörlés, lemosás"). A Korán szövegét és annak mágikus erejét tartalmazó vizet a páciensnek általában meg kell innia, ezért hívják például szuahéli nyelven egyszerűen "kupának" (*kombe*). Esetenként azonban "külsőleg" használatos gyógyszer is lehet, azaz a testet kenik be vele. Szudán és Csád falusi Korán-iskoláiban külön kőlapot (*hadzsar al-mihája*) rendszeresítettek a Korán-víz előállítására: a lap közepén bemélyedés volt, amely az írótáblák lemosása után összegyűlő víz tárolására szolgált. Akárcsak az amulettek esetében, a fölhasznált Korán-részlet tartalma itt sem mindegy,

[545] Allen (1981): 61. A szuahéli amulettek (*hirizi*) bizonyos további fajtáiról ld. pl. Zache (1899): 65-67.
[546] Allen (1981): 61.
[547] Erről és a bertiknél használatos amulett-fajtákról bővebben ld. Holy (1991): 30-32.

ugyanis a kezelés céljához kell témájában illeszkednie.[548] A szudáni *berti*k falvaiban néha napokig tart a Korán-részletek leírása, amelyeket aztán akár egy egész nagycsalád védelmére elegendő vízben oldanak föl. Sőt járványok, sáskajárás és egyéb csapások esetén, amelyek az egész közösségre fenyegetést jelentenek, akár olyan mennyiségű Korán-vizet is előállíthat a helyi muszlim írástudó és meghívott segítői, hogy a falu valamennyi lakosának elég legyen. Ilyenkor falu mecsetjében a Korán egész szövegét lejegyzik a Korán-iskola írótábláira, s a lemosás után a falu minden lakója iszik belőle. A szertartás neve *dzsumla* (összegzés) vagy *wazn al-kitáb* ("a [szent] Könyv lemérése").[549]

III.2.4. ISZLÁM SZINKRETIZMUS: SZELLEMEK ÉS MEGSZÁLLOTTSÁGI KULTUSZOK

A szellemekkel kapcsolatos hiedelmek közismerten szerves részét képeik az afrikai népek hagyományos világképének és vallásosságának. Ez megint csak fontos kapcsolódási pont az iszlám kultúra felé – amelyben szintén általánosan elfogadott a szellemekben való hit –, s az afrikai animista népességek számára megkönnyíti az iszlám átvételét. A közel-keleti arab kultúra szellemvilágából sokféle elképzelés átszivároghat az afrikai muszlimokhoz, de általában a hagyományos afrikai szellemvilág továbbélése sem okoz problémát. Az a tény, hogy a Koránban is szerepelnek szellemek (sőt a 72. fejezet kifejezetten róluk szól és címében is említi őket), vallási szempontból szentesíti az ilyen hiedelmeket.

Ahogy a világ más részein, úgy Afrikában is különböző típusú szellemek népesítik be a néphitet; az egyes típusokra az afrikai nyelvek általában más-más szót használnak. Az afrikai animista vallásokban rendkívül fontos szerepet játszanak például az ősök szellemei, a megszálló szellemek, a különféle kísértetek. A szuahéli népi vallásosságnak például fontos részét képezik az ősök szellemeinek egy speciális oltárnál bemutatott áldozati szertartások (*tambiko*), de ugyancsak általánosan elterjedtek náluk a megszálló szellemek kultuszai (lásd alább). Érdekes, hogy az ősök kultuszában gyakran hasonló kultikus tárgyak használatosak, mint a megszállottsági kultuszokban.[550] A zanzibári Makunducsi körzetben az ősök szellemei kultuszának számos szentélye található, s a kisebb rítusok mellett a ma napig megőrizte

[548] Trimingham (1949): 167; Ingrams (1967): 457; Gray (1969): 175; Lienhardt (1959): 235. Más afrikai népeknél is, például a szudáni araboknál, a *barmá*knál (Csád), a *mandinká*knál (Gambia, Szenegál, Guinea), a *bambará*knál (Mali), a *mendé*knél (Sierra Leone), a *gyolá*knál (Szenegál), az *anufő*knál (Togo), stb. Ld. Mohamed (1980): 18; Makkáwí (2007): 182; Pâques (1967): 195; Schaffer (1980): 37; Park (é. n.): 107-108; Bledsoe, Robey (1986): 209-10; Mark (1985): 87; van Rouveroy van Nieuwaal (1986): 31-33.
[549] Holy (1991): 32-34.
[550] Koritschoner (1936): 216. A *tambiko* témájáról röviden ld. még Blok (1948): 46; Trimingham (1964): 115.

jelentőségét egy évente ismétlődő, a szellemek tiszteletére tartott nagy újévi szertartás. Mi több, az utóbbi időben a tanzániai politikai vezetők közül is sokan jelen vannak a rítusok során.[551] Az afrikai animista hagyományok szinte maradéktalan megőrződését időnként elfedheti a Közel-Keletről kölcsönzött terminusok használata. A szuahéli nyelv például az újév ünnepére ma a perzsa eredetű *Nairuzi* szót használja, ám ahogy említettem, az újév alkalmával tartott rítusok tipikusan bantu eredetűek és az ősök és a föld szellemeinek tiszteletét szolgálják. Egy kutató szavaival: "[...] a Nairuzihoz kötődő szertartások annyira afrikaiak és annyira nem iszlám eredetűek, hogy az ember joggal teheti föl a kérdést: voltaképpen a nevén kívül mi egyebet vettek át a perzsa újévből?"[552]

Az afrikai kontinensen általánosan elterjedt elképzelés, hogy egyes emberek állattá vagy szörnyeteggé alakulnak át éjjelente, s ebben az alakban más emberek romlására törnek: fölfalják őket vagy addig szívják a vérüket, amíg azok elsorvadnak. Világos a párhuzam az európai népek vámpír-figurájával, ahogy az arab folklór *ghúl* nevű szörnyeivel is, de az afrikai hiedelmek ezektől függetlenül alakultak ki. Az állat, aminek alakját ezek a gonosz vámpírszerűségek fölveszik, többnyire oroszlán, leopárd, krokodil, víziló vagy éppen hiéna. Ezek az elképzelések az afrikai muszlim népeknél is virágzanak (ha ez a megfelelő szó rá...). A szuahéliknél például a boszorkány (*mwanga* vagy *mcsawi*) éjjel leopárddá alakulva ölheti meg embertársait.[553] Szudánban gyakran konkrét népcsoportoknak tulajdonítják ezt a szörnyű képességet, mindenekelőtt a *fúr*oknak (Dárfúr tartomány névadó népcsoportjának) és a tőlük nem messze élő *meszálít*okak. Dárfúrban régebben egyfajta védelmi pénzt volt szokás fizetni azoknak a személyeknek, akiket "oroszlánemberek"-nek (*ahl al-awáid*) tartottak, hogy ne bántsák lehetséges áldozataikat. A hasonló hiedelmek a nyugat-afrikai Timbuktuban is széleskörűen elterjedtek voltak. Itt adott esetben még a kádi elé is citálhatták azokat, akiket azzal vádoltak, hogy vámpírként mások romlására törnek.[554]

Talán a legjellegzetesebben afrikai hagyomány a szellemekkel kapcsolatosan az úgynevezett megszállottsági kultuszok jelensége, amelyről emiatt hosszabban is szólni kívánok. Ezek a kultuszok arra a hitre épülnek, hogy az emberi világ szomszédságában a szellemek egész társadalma él, s egy szellem úgy dönthet, hogy beköltözik egy ember testébe. A kultusz szertartásainak célja, hogy a beköltözött szellem kedvét keresve rábírják, hogy távozzon, még ha távozása nem is tekinthető véglegesnek. A megszálló szellemek kultuszait

[551] Racine (1994): 167-71; Trimingham (1964): 89.
[552] Harries (1964): 226.
[553] Trimingham (1964): 120.
[554] at-Túniszí (1965): 328-29; MacMichael (1922): I, 87, 96; Trimingham (1949): 177; Miner (1953): 108, 110-11. További példákért más afrikai muszlim népektől ld. pl. Mark (1985): 47, 86-87; Schaffer (1980): 34; Masquelier (2008): 136-39.

szinte mindenütt megtaláljuk Fekete-Afrikában, sőt az afrikai eredetű diaszpórában is a Karib-tenger vidékén, az Egyesült Államokban, Dél-Amerikában és az arab világban. A fölsorolásból az is egyértelmű, hogy a kultuszok a legkülönbözőbb vallású közösségekben virágozhatnak, muszlimok közt éppúgy, mint keresztények vagy animisták között. Ilyen kultuszok például keresztény környezetben a brazíliai *candomblé*, *macumba* és *umbanda*, a haiti *vudu* vagy a kubai *santería*, muszlim környezetben pedig a szudáni, egyiptomi és arábiai *zár*, a szomáli *szár* és az oromo *ajjána*, a tunéziai *sztambálí* és *búrí*, a marokkói *gnáwa*, a hausza *bori*,a szonghai *hollej*, a szuahéli *pepo*, és még sok-sok más kultusz.[555] Még nomád népességeknél is megtaláljuk a megszállottsági szertartásokat. A nyugat-afrikai nomád *fulani*k (*mbororo*) egyik tánca, a *rúma* során például a résztvevőket megszállják a szellemek.[556]

A kultuszok teljesen nyilvánvalóan fekete-afrikai eredetűek még az arab világban is. Szudánban például ma az arab nyelvű népességnél is vannak ilyenek, de leginkább csak a nagyobb városokban, s minden jel arra utal, hogy a hagyomány Etiópiába vezethető vissza (valószínűleg a Vörös-tenger vidékén keresztül).[557] Figyelemreméltó, hogy a Közel-Keleten csak az utóbbi századokból vannak adataink az ilyen kultuszokra, a középkori szövegek nemigen említenek ilyesmit.[558] A középkor végén, egy 898/1493-ban Egyiptomban kiadott vallásjogi vélemény (*fatwá*) szövegében ellenben említik a nyugat-afrikai muszlimok megszállottsági kultuszait:

> [...] A [nők] leginkább a sípot, lantot, éneklést, a csörgődobok verését, rikoltásokat és mindenféle hangszereket [alkalmazzák] és mutogatják magukat. Azt mondják: "A szellemek bennünk vannak, s ezzel [a szertartással] lehet meggyógyítani minket."[559]

Főleg az utóbbi századok rabszolgakereskedelmének köszönetően az afrikai megszállottsági kultuszok ma az egész Közel-Keleten és Észak-Afrikában meggyökereztek, olyannyira, hogy még a helyi arab és berber népesség is átvette ezeket vagy legalább igénybe vette a szolgáltatásaikat. Az arab világ ilyen kultuszaiban jelentős az afrikai nyelvek hatása, például a különböző szellemek nevében és egyéb *terminus technicus*-okban. A Dél-Tunéziában élő feketék *búrí* kultuszának neve például a nigériai *hausza* nyelvből származik

[555] Ld. pl. El Hamel (2008): 243-44. A megszállottsági kultuszokról nagyszerű körképet nyújt Lewis, Al-Safi, Hurreiz szerk. (1991).
[556] Ennek leírását ld. Bovin (1974-75): 465-66.
[557] Trimingham (1949): 174.
[558] A megszállottság (*szar*) jelenségét az iszlám hagyomány is ismerte, de a mai kultuszok egyéb jellegzetességeinek semmilyen arab előzménye nem mutatható ki. Az előbbiről ld. as-Siblí (1415/1995): 128-37.
[559] asz-Szujútí (1421/2000): 1:274. (Ez az általam ismert legkorábbi arab szöveg, amelyben említés esik a megszálló szellemek kultuszairól.)

(*bori*, a. m. "megszálló szellem"), s ugyanígy a legtöbb szellemfigura neve és a szertartások során használt egyes kifejezések is. A szellemeket például a *Szannú* szóval üdvözik, amely a hausza nyelvben szokásos köszönés.[560] Érdekes egybeesés Afrika legkülönbözőbb, egymással semmilyen kulturális kapcsolatban nem álló népei között, hogy a megszállott személyt gyakran a szellem "lovának" hívják. Ez a szóhasználat még az Újvilág egyes afrikai eredetű kultuszaiban is fölbukkan, ahol az iszlám helyett a kereszténység alkotja a szinkretizmus egyik összetevőjét.[561]

A megszállottsági kultuszok alapját a szellemek valóságos panteonja adja. A szóhasználat teljesen adekvát, ugyanis az ilyen kultuszok szellempanteonjának változatossága és életszerűsége kifejezetten a görög és római vallás isteneit juttathatja eszünkbe. Az egyes szellemek igen jellegzetes megjelenéssel, személyiséggel, rokoni viszonyokkal, vallással, etnikai eredettel bírnak, s a panteon bízvást tekinthető az emberi világ egyfajta groteszk tükörképének.

A megszálló szellemek fontos jellemzője etnikai hovatartozásuk. Természetesen minden afrikai népcsoport jellemzően a számára ismerős, vele kapcsolatban álló etnikumokról mintázza a szellemeit. A kenyai szuahélik például a következő népcsortokból származó megszálló szellemekről tudnak: etióp, *oromo, szanye* (egy észak-kenyai kusita eredetű csoport), szomáli, núbiai, *maszai, midzsikenda, pemba* (egy Zanzibár környékén fekvő sziget szuahéli népessége), nyasza, arab, európai.[562] A tanzániai Mafia sziget és más szuahéli közösségek kultuszaiban számon tartanak világos bőrű és jó megjelenésű "arab" szellemeket, s ezen a kategórián belül megkülönböztetnek még *sarifu* (Mohamed prófétától származó) és "beduin" szellemeket is.[563] A szuahélik közelében élő, ugyancsak muszlim *szegedzsu*knál többek között szuahéli, maszai és oromo szellemek bukkannak föl a panteonban.[564] A Nyugat-Afrikában, a Niger folyó mentén élő *szonghai* és *zarma* népnél többek között hausza, tuareg és európai szellemekkel találkozhatunk. Nyugati szemmel nézve különösen tanulságos a fehér, európai szellemek (*hauka*) kategóriája, amelyek személyiségei az európaiak groteszk, nem kevés humorral elképzelt paródiái, az egyes szellemfigurák az Afrikába érkező európai

[560] Erről a kultuszról részletesebben ld. Dubouloz-Laffin (1941); Zawadowski (1942): 150.
[561] A megszállt személy mint a szellem "lova" jelenik meg például a következő nyelvekben: *szonghai*, *hausza*, *joruba*, portugál (Brazíliában), francia-kreol (Haiti). A szuahéliknél, ahol a ló nagyrészt ismeretlen, a páciens gyakoribb elnevezése a szellem "széke" (*kiti csa seitani*), míg Egyiptomban a szúfi szentek szellemétől megszállt személy a szent "tevéje". Ld. Vidal (1990): 72-73; Greenberg (1966): 49; Gaudio (2009): 32; Gibbal (1984): 67; Broustra-Monfouga (1973): 203; Matory (1994): 505; Koritschoner (1936): 215. A hausza *godija* ("kanca", s emiatt "szellem által megszállt nő"; ld. Tremearne [1968]: 275) lehet talán az eredete az egyiptomi és szudáni arab *kúdija* szónak, amely a *zár*-kultuszt vezető nőt jelöli.
[562] Ezekről részletesen ld. Skene (1917): 422-32; Allen (1981): 98-113.
[563] Caplan (1975): 119; Koritschoner (1936): 212.
[564] Gray (1969): 174.

gyarmatosítók és egyéb jövevények alaptípusait tükrözik. A jelesebb *hauka* szellemek nevei magukért beszélnek: Marszej (Marseille), Firidzsaz (Free-jazz), Szekter ("titkár", a francia *sécrétaire* szóból), és így tovább. Az első ilyen "európai szellem" – nem véletlenül – a gyarmati kor elején, 1925-ben jelent meg egy megszállottsági szertartás során. Minden jelenlevő számára váratlanul az egyik nőt egy új és ismeretlen szellem szállta meg, aki a kikérdezés során (lásd alább) Gomno Malia néven, a "Vörös-tenger kormányzójaként" és európai gyarmatosítóként azonosította magát. Ezt az első jövevényt hamarosan újabb hasonló szellemfigurák megjelenése követte. A francia gyarmati hatóságok számára a kezdetektől világos volt, hogy az új szellemek őket parodizálják, vagyis a kultusz – a vallásos elemeken túl – rajtuk gúnyolódik, s szigorúan büntették a *hauka* szellemek kultuszát, de hiába. Jellemző módon az a gyarmati tisztviselő, aki súlyos büntetéseket szabott ki a kultusz tagjaira, rövidesen megjelent a szellempanteonban mint Korszaszi, a hauka szellemek leggonoszabbika.[565]

A szellemek családokba, klánokba és nemzetségekbe szerveződnek, s ezen túlmenően mindegyik külön személyiség. A szellempanteonok ráadásul folyamatosan alakulnak, fejlődnek – többnyire inkább növekednek, mintsem zsugorodnának. A megszálló szellemek panteonjai annyira színesek és változatosak, hogy akárcsak egyetlen nép ilyen elképzeléseinek futó áttekintése is messze túlnőne ennek a könyvnek a lehetőségein, nem is beszélve az afrikai muszlim szellempanteonok általános áttekintéséről.[566] Ezt éppen ezért meg sem kísérlem, helyette csupán néhány jellegzetes példával igyekszem érzékeltetni a magával ragadó változatosságot, a képzelet színes tobzódását. Már itt jelzem, hogy rövidesen külön szólok a muszlim vallási elit mintájára elképzelt szellemfigurákról, amelyek szintén elmaradhatatlan szereplői a megszálló szellemek panteonjainak.

Az imént már említett *szonghai-zarma* nép számos nemzetségbe (pl. Toru, Gangikoré, Szorgu, Gimbala, stb.) sorolja megszálló szellemeit. A szellemek vezetője egy bizonyos Harakoj asszony, a Toru és Gangikoré nemzetségek ősanyja, aki fehér ruhát és zárt cipőt visel, fehér színű áldozati állatok (birkák vagy csirkék) vérét és húsát kedveli, nyugodt természetéről ismert. Mivel a Niger folyóban él (eredetileg egyfajta folyó-istennő lehetett) Bamakótól keletre, Szutadunu falu közelében, megjelenésekor az általa megszállt személy olyan mozdulatokat tesz a kezeivel, mintha úszna. Egyik férje egy kevésbé fontos szerepet

[565] Stoller (1984): 174-77; Vidal (1990): 45-48; Gibbal (1984): 81.
[566] A *szonghai* panteon nemzetségeiről ld. Gibbal (1984): 70-125; Rouch (1945): 18-19. A szuahélik megszálló szellemeinek (*pepo*) áttekintéséért ld. pl. Ingrams (1967): 435-36, 454; Koritschoner (1936): 211-13. A *hausza bori* szellemek panteonjának részletes áttekintését adja Tremearne (1968): 296-391, 478-88 és Greenberg (1966): 30-39. A szudáni *zár*-panteon egyes tagjairól ld. pl. Trimingham (1949): 175.

játszó szellem, Zaberi, másik egy bizonyos Dzsiné Szamurussza. Számos gyermeke (pl. Csirej, Mussza Nyauru, Mahaman Szorgu, Dongo, stb.) színes társaságot alkot: van köztük harcos, vadász, viharszellem, tuareg nomád, muszlim szent ember, nyomorék varázslónő, sőt még kígyó is. A Harakoj gyermekei által megszálltak a szertartás során odajönnek anyjukhoz (azaz az általa megszállt emberhez), hogy mint gyermekeit szoptassa őket.[567]

Számos afrikai muszlim nép szellempanteonjában fölbukkan egy gonosz szellem, amelynek párhuzamai még a Közel-Kelet és Észak-Afrika arab országaiban is megjelennek. A kenyai Mombasza város szuahéli őslakossága például *Babuje Watoto* ("Gyermekek Nagyapja") néven ismeri ezt a szellemet. A szellem az újszülött csecsemők körül ólálkodik – a néphit szerint bagoly képében –, s a házba behatolva igyekszik a gyermeket megölni vagy elrabolni és egy másik, beteges gyerekkel kicserélni. Egy sor mágikus szertartás van szokásban azzal a céllal, hogy ezt a szellemet távol tartsák.[568] Ez a figura nyilvánvalóan megfelel az arab nyelvű közel-keleti népek folklórjában ismert *Umm asz-Szibján* ("kisgyermekek anyja") szellemnek, és az egybeesés olyan mértékű, hogy kizárható, hogy véletlenről lenne szó.[569] Szudánban összeaszott, rút vénasszonynak képzelik el ezt a szellemet, s itt már az áldott állapotban lévő asszonyokra is nagy veszélyt jelent, továbbá az epilepsziás rohamokat is az ő támadásainak tulajdonítják. A nigériai hauszák egyik szellemének neve (*Uwal Jara*) ugyanazt jelenti, mint az arab *umm asz-szibján*, s még a tulajdonságai is nagyon hasonlóak.[570]

A megszállottsági kultuszok szertartásainak első szakasza mindig a diagnózis fölállítása, s csak ezt követi a tulajdonképpeni gyógyítás. Minthogy rengeteg szellem alkotja a panteont, valamilyen módon ki kell deríteni, közülük melyik szállta meg a pácienst. A gyógymód is ettől függ, hiszen minden szellem személyisége, szeszélyei és ízlése más, így más és más módon lehet rávenni őket, hogy távozzanak.[571] Az első és legfontosabb teendő tehát a diagnózis, a baj okozójának azonosítása. A diagnózis módszere a kikérdezés és/vagy a különböző szellemekre jellemző attribútumok sorra próbálgatása. Ezt követi a szetartások második szakasza, amikor a már azonosított szellem ízlésének megfelelő tárgyak, ruhák, füstölőszerek, dallamok, ritmusok, áldozati állatok, ételek és italok használatával kedvét

[567] Gibbal (1984): 71-77 és 118-119.
[568] Kindy 1972: 3.
[569] Ezzel kapcsolatban érdemes megjegyezni, hogy a szuahéli folklórban is létezik egy szellemfigura, amelynek nevét (*szubiani*) nyilvánvalóan a fönti arab kifejezésből kölcsönözték, s amely kizárólag várandós asszonyokat támad meg. Az áldozat úgy érzi, hogy a magzat nem emberi, hanem állati lény, sőt súlyosabb esetekben el is vetélhet. Ld. Koritschoner (1936): 211.
[570] Trimingham (1949): 172; Tremearne (1968): 246.
[571] Különböző ilyen kultuszok szertartásainak leírásáért ld. pl. Trimingham (1949): 175-76; Trimingham (1964): 118-19; Dubouloz-Laffin (1941): 58-59; Greenberg (1966): 51-53; Zenkovsky (1950): 68-79.

keresik a megszállónak, aki végül úgy dönt, hogy kielégítő volt a szertartás és távozik.[572] A szertartások során ebből következően számtalan speciális kellék – tárgyak és ruhák – használatára van szükség.[573] A már többször emlegetett *szonghai* népcsoport megszállottsági kultuszainak vezetője (*zima*) őrzi a szertartások során használatos kellékeket, mint például az egyes szellemekre jellemző öltözékeket és tárgyakat, a Dongo nevű villám- és mennydörgésszellem fejszéjét, az ételek és italok fölszolgálására szolgáló tökhéj-edényeket és sok hasonlót.[574]

Az iszlám szempontjából rendkívül problémás jelenség az áldozati állatok vérének megivása szertartás során. Az iszlám tiltja a vér fogyasztását, ám a tilalom megkerülése arra hivatkozva mégis lehetséges, hogy a vért tulajdonképpen a szellem fogyasztja, nem az általa megszállott személy. Például a szuahélik körében a *kilima* ("hegyecske") szellemek kultuszának – amelyekről a néphit úgy tartotta, hogy a Kilimandzsáró vidékéről, azaz nagyrészt nem muszlim területről érkeznek – szerves része volt egy levágott kecske vérének megivása, és más megszálló szellemek kultuszában is gyakran fölbukkant ez az elem.[575] A szudáni *zár*-kultuszok rítusai során szintén szokásos mozzanat, hogy a résztvevők a levágott áldozati állat véréből isznak, illetve a vérrel bemázolják a páciens fejét, kezét és lábát.[576] A tunéziai Szfáksz város közelében a megszálló *búrí* szellemek kultusza a helyi fekete közösségben szorosan összefonódott Szídí Manszúr, egy fekete muszlim szent tiszteletével és sírjának látogatásával. A szertartásoknak itt is szerves része volt a levágott áldozati állat vérének megivása, illetve a kéz, láb és arc bekenése a vérrel.[577]

A gyógyulás, a megszálló szellem távozása az afrikai fölfogás szerint sohasem végleges, ám a szellem újabb megjelenése esetén már nem szükséges a diagnózis megismétlése: a páciens immár pontosan ismeri, melyik szellem látogatja a testét, s úgyszólván bizalmas, személyes kapcsolatba kerül vele. A kultuszok tagsága nagyrészt a régebbi "páciensekből" kerül ki, akik a kultuszvezető segítőiként vesznek részt sorstársaik gyógyításában. A kultusz tagjai számára a szellemek jelenléte többé már nem megmagyarázhatatlan vagy ijesztő.[578] Van, ahol egyfajta beavatási szertartást is szokás tartani a kultusz újdonsült tagjának; ilyen például a hauszák *girka* nevű rítusa. Náluk egyébként

[572] Vidal (1990): 126-39; Broustra-Monfouga (1973): 214; Gray (1969): 178, 180-81; Koritschoner (1936): 215-16.
[573] Ld. pl. Zenkovsky (1950): 69.
[574] Ld. pl. Rouch (1945): 25-26; Gibbal (1984): 68.
[575] Harries (1965): 60. A *kilima* szellemek kultuszáról bővebben ld. Alen (1981): 103-104. Vö. még Gray (1969): 177, 180-81; Koritschoner (1936): 212, 217.
[576] Trimingham (1949): 176; Zenkovsky (1950): 71.
[577] Dubouloz-Laffin (1941): 56.
[578] Ld. pl. Gray (1969): 171; Koritschoner (1936): 214; Trimingham (1949): 176; Zenkovsky (1950): 81.

örökletes alapon is a kultusz tagjává válhat valaki.[579] Mafia szigetén (Tanzánia), a *pokomo* népcsoport kultuszaiban azok, akiket ugyanaz a szellem szokott megszállni, egyfajta "céh"-be (*kilinge*) szerveződnek. Más szuahéli közösségekben a *csama* szót használják az ilyen céhekre.[580]

A nyugati szakirodalomban sokszor találkozunk azzal a szemlélettel, amely szembeállítja a megszállottsági kultuszokat – és a szinkretizmus más jelenségeit – "az iszlámmal" mint olyannal, s kimondva-kimondatlanul az ilyen kultuszok tagjait nem tekinti muszlimoknak (vagy legalábbis nem teljes értű muszlimoknak). Ez a teljesen hamis beállítás igen közel áll – nem véletlenül – a modern muszlim vallási fundamentalizmus vagy reformizmus nézőpontjához. Éppen ezért fontos hangsúlyozni, hogy a kultuszokról egészen eltérően vélekednek a muszlim reformmozgalmak, a vallás "megtisztítását" céljuknak kijelölő csoportok, illetve a kultuszok vezetői és tagsága. Az előbbiek természetesen igen kritikusak. A témáról bővebben szólok alább, a muszlim reformmozgalmak tárgyalásakor, így itt nem fejtem ki, azonban hangsúlyozni kell, hogy a megszállottsági kultuszok nyilvánvalóan iszlám előtti, afrikai gyökerei miatt a kérdéskör kifejezetten érzékenynek számít a vallási elit türelmesebb tagjai számára is. A híres kelet-afrikai muszlim szent és vallási vezető, Habibu Szwaleh például a beszámolók szerint nem volt hajlandó olyanokat gyógyítani saját "iszlám mágiájával", akiket állításuk szerint szellemek szálltak meg; az ilyen személyeket inkább elküldte egy hagyományos varázsló-doktorhoz (*mganga*).[581] A *hausza* vallási elit jelentős része elítéli a megszálló *bori* szellemek kultuszát, és az iszlám vallási hagyomány *szihr* (hausza formában *szihirí*) fogalmával azonosítja, amelynek jelentése "feketemágia", "rosszindulatú varázslat", és amelyet az iszlám vallásjog sok esetben büntetendő cselekménynek tekint.[582] A megszállottsági kultuszok tagjai ellenben hívő, jó muszlimnak tekintik magukat, s ezt igyekeznek különböző szimbolikus módokon is kifejezni és hangsúlyozni. Például a szonghai *Gimbala* szellemek kultuszának tagjai évente tartott ünnepségükön Mopti város (Mali) híres nagymecsetjének javára áldoznak állatokat és a város szegényei javára kínálnak föl alamizsnát (*szadaka*) az iszlám vallási etika javallataival összehangban.[583] Az ilyen gesztusok ellenére a megszállottsági kultuszok a muszlim vallási

[579] Broustra-Monfouga (1973): 199-200; Greenberg (1966): 50.
[580] Caplan (1975): 103-104; Trimingham (1964): 118.
[581] Lienhardt (1959): 235. Több közeli kollégájának azonban semmi kifogása sem volt az ellen, hogy adott esetben maguk is a *mganga* szerepét töltsék be; ld. Prins (1965): 256.
[582] Ezzel persze a hatékonyságát is elismerve. Ld. Greenberg (1966): 68. Az észak-nigériai fulani teokráciák egyébként tiltani próbálták ezeket a kultuszokat, s a tilalmat a brit gyarmatosítók is érvényben hagyták. Ezzel éles ellentétben az észak-afrikai területek török származású elitje – mint például a Karamánlí dinasztia tagjai Tripoliban – maguk is gyakran támogatták a hausza *bori*-kultuszok szertartásait. Ld. Tremearne (1968): 26.
[583] Gibbal (1984): 138-40.

elit szemében mégiscsak gyanús tevékenységnek számítanak, s ennek leglátványosabb következménye az, hogy a fokozódó iszlamizáció hatására a megszállottsági kultuszok tagsága egyre inkább csak nőkből áll. Ugyanígy a kultuszok vezetői is nők.[584] A férfiak csaknem minden afrikai muszlim társadalomban "ortodoxabb" módon gyakorolják vallásukat, mint a nők, így a megszállottsági kultuszokban szerepet vállaló férfiak jobbára marginális helyzetű figurák – a *hauszá*knál például jelentős részük homoszexuális (*jan daudu*).[585]

Ám ironikus módon a megszálló szellemek egy része mélyen hívő muszlim, sőt adott esetben a vallási elit tagja. A szellempanteonokban ugyanis megjelennek kifejezetten istenes, sokszor pedig a muszlim írástudó elit tagjairól mintázott szellemfigurák. A *szonghai* kultuszokban például a *Gandzsi Kware* nevű szellemek a muszlim tudósokra emlékeztető személyiségek. Hasonló, jellegzetesen muszlim szellemfigurák más népek kultuszaira is jellemzők.[586] A tanzániai Mafia szigetén a tenger szellemei muszlimok, a szárazföldiek pedig pogányok. Ez nyilván azzal függ össze, hogy az iszlám vallás eredetileg tengeri úton, Arábiából érkezett ide, míg az afrikai kontinensről érkező bevándorlók és rabszolgák eredetileg animisták voltak, még ha később muszlimok is lettek.[587] A *joruba* megszálló szellemek (*orisa*) kultuszának egyik legfontosabb figuráját, Sangót muszlimnak tekintik, és sokak véleménye szerint további fontos szellemek is azok, mint például a víziszellem Jemodzsa vagy Sonponnon, a himlő szelleme.[588]

A kultuszok szertartásai mindig tartalmaznak muszlim vallásos formulákat, kifejezéseket vagy akár egész imákat. A *szonghai*knál például a megszállottsági kultuszok szertartásait minden esetben Istenhez szóló muszlim imádsággal kezdik és a szertartást a továbbiakban is olyan muszlim vallásos formulák sokasága dísziti, mint *biszmilláhi* ("Isten nevében", az arab nyelvből) vagy *aj ga wanda Irkoj ga* ("Istenhez fordulok"). A *hausza* kultuszokban a szertartást általában Istent dicsőítő muszlim dallal kezdik, mielőtt rátérnének a szellemekkel kapcsolatos tevékenységre.[589]

Afrika-szerte megfigyelhető, hogy Ramadán hónapban a muszlim megszállottsági kultuszok szüneteltetik tevékenységüket. Ez részben a Prófétának tulajdonított beszámolókra

[584] Például a *szegedzsu*knál (Kenya, Tanzánia), a *szuahéli*knél, a *hauszá*knál, Tunézia fekete közösségeiben, a *szomáli*knál, Szudánban, stb. Ld. Gray (1969): 171-72; Skene (1917): 420, 424; Koritschoner (1936): 209; Broustra-Monfouga (1973): 197, 205, 210; Dubouloz-Laffin (1941): 58-59; Lewis (1956): 146-47; Trimingham (1949): 175; Zenkovsky (1950): 65.
[585] Erről bővebben ld. Gaudio (2009): 32-34.
[586] Ld. pl. Rouch (1945): 17, 19; Gibbal (1984): 120, 122; Tremearne (1968): 296-327; Greenberg (1966): 29.
[587] Caplan (1975): 100-101. Vö. Hurrajz (1408/1988): 65.
[588] Matory (1994): 506. Érdekes módon a ma már muszlim *biafadá*k (Guinea) is muszlimnak tekintik a legfontosabb iszlám előtti istenségüket, egy óriáskígyó alakját öltő víziszellemet. Ld. Gaillard (1995): 18.
[589] Rouch (1945): 17; Gibbal (1984): 156-57; Tremearne (1968): 252.

(*hadísz*) vezethető vissza, amelyekben a szellemek bebörtönzését (*taszfíd al-dzsinn*) emlegeti a böjti hónap alatt.[590] A *szonghai*k elképzelése szerint Ramadán idején a szellemek "meg vannak kötözve", azaz távoli lakóhelyeikre száműzve, s így senkit sem tudnak megszállni. Sőt mi több, a néphit szerint sok szellem az emberekhez hasonlóan böjtöl Ramadánkor, így kisebb gondjuk is nagyobb, mint megszállni bárkit is. Hasonló elképzelések Afrika-szerte visszaköszönnek.[591]

Az arab világban még egy érdekes kapcsolat jött létre a fekete-afrikai eredetű megszállottsági kultuszok és az iszlám hagyományok között: a kultuszokat sokszor egyfajta kvázi-szúfirendeknek is tekintik, azaz az iszlám misztika hagyománya – ezen belül a szentkultusz – erősen összekeveredik a fekete-afrikai hagyományokkal. Ilyen kultuszok avagy szúfirendek például a marokkói *Gnáwa*, *Hmádsa* és *Dghúghijja*, a tunéziai *Sztambálí* és *Hassánijja* és az egész Észak-Afrikában ismert *Íszáwa* egyes csoportjai. A Tunisztól délkeletre fekvő Mornág közelében található Szídí Szaad Bú-Akrúsa szúfi szent sírja, akinek kultuszát (többek között egy évente ismétlődő zarándoklati rítust) legfőképp a feketék Sztambálí "szúfirendje/megszállottsági kultusza" szervezi. Szídí Szaad a mai Nigéria északkeleti részéről, a *kanuri* népcsoportból származó rabszolga volt. Az éves *zijára* (zarándoklat), amelyen egyébként helyi arabok is részt vesznek, az aratás után zajlik, s a szertartás során egyes *bori* szellemek rendszeresen megszállják a résztvevőket. Ennek megfelelően a zarándoklat szertartásainak vezetése az *árifa* (a megszállottsági kultusz vezetőnője) kezében van, aki mindig egy *hausza* nyelvet is beszélő fekete asszony. A sír meglátogatása után a zarándokok Tuniszba visszatérve először útba ejtik a legfontosabb szúfi szent, Szídí Búl-Haszan sírját a tuniszi temetőben, majd a zarándoklat a megszállottsági kultusz tuniszi közösségi házában (*Gidan Dzsamáa*) ér véget.[592] Az ilyen összefonódást talán elősegíthették egyes népi hiedelmek az arabok között, mint például az az egyiptomi néphit, hogy régen meghalt szúfi szentek szellemei esetenként megszállhatják az embereket.[593]

III.2.5. ISZLÁM SZINKRETIZMUS: MASZKOS SZERTARTÁSOK

[590] Ld. pl. as-Siblí (1415/1995): 143.
[591] Gibbal (1984): 124, 156; Vidal (1990): 96-97; Gray (1969): 178; Trimingham (1964): 93; Zenkovsky (1950): 73; Broustra-Monfouga (1973): 200-204; Tremearne (1968): 274-75.
[592] Tremearne (1968): 224-2; Zawadowski (1942): 147-48.
[593] Ld. pl. Greenberg (1966): 3.

A maszkok használata különböző szertartások során Afrika jelentős részén bevett szokás. A maszkok szellemeket testesítenek meg – vagy inkább rejtenek –, de fontos hangsúlyozni, hoy ez esetben nem megszálló szellemekről van szó, hanem más típusokról, leggyakrabban az ősök szellemeiről. Az afrikai fölfogás szerint egy maszk nem pusztán az arcot takaró faragott fa- vagy fémtárgy, hanem szerves részét képezi az egész testet takaró öltözet is. Mivel a maszk viselője egy szellemet testesít meg, mindenképpen szükséges az egész test eltakarása s ezzel az emberi jelleg elfedése.

Egyes muszlim közösségek a maszkos szertartásokat manapság ellentétesnek tartják az iszlám előírásaival s nem vesznek részt ilyenekben. 1355/1936-ban egy *joruba* muszlim vándorprédikátor, Alfa Szujuti ellátogatott a dél-nigériai *ebira* népcsoporthoz, ahol egyik prédikációjában nyilvánosan kijelentette, hogy a maszkok nem méltók a tiszteletre, mögöttük pedig valójában nem szellemek, hanem emberek bújnak meg. A helyi muszlim vallástudósok hasonló nézeten voltak, s a következő években az iszlám növekedésével párhuzamosan hanyatlott a maszkos kultuszok jelentősége.[594] A kameruni *mundang* népnél a muszlim kisebbség gyermekei ugyan a többiekkel együtt vesznek részt a beavatási és körülmetélési szertartásokban, ám a maszkok használatával járó részeket kihagyják.[595] A maszkok elutasítása azonban nem volt mindig általános az afrikai iszlám kultúrában, s sok helyen ma sem az.

A Mali Birodalomban egyenesen a nagy muszlim ünnepek alkalmával is rendeztek maszkos szertartásokat. Íme egy szemtanú, a nagy arab utazó, Ibn Battúta (megh. 779/1377) beszámolója a maszkok megjelenéséről a Mali Birodalom uralkodója előtt a két nagy muszlim ünnep (*íd*) alkalmából. Figyelemreméltó, hogy az egyébként mélyen hívő muszlim uralkodó az ősök szellemeinek kultuszában is részt vesz, amelyben a szellemeket a maszkok testesítik meg:

> Mindegyikük [ti. a maszkokat mozgató személyek] belebújik egy tollakból készített jelmezbe (*szúra*), amely a vízirigóra[596] hasonlít, s amelyhez hozzáerősítettek egy fából készült fejet piros csőrrel, amely mintha a rigó feje lenne. Ebben a nevetséges jelmezben odaállnak a szultán elé, és előadják a verseiket.[597] Azt mesélték nekem, hogy a versük egyfajta prédikáció; azt mondják a szultánnak: "Ezen a trónszéken, amelyen ülsz, előtted X ült, aki ilyen és ilyen jócselekedeteket tett, aztán Y, aki ilyen és ilyen dolgokat tett, tégy hát te is jót, amelyet

[594] Rufai Mohammed (1992): 50-51. Az *ebirá*k túlnyomó többsége ma már muszlim.
[595] Schilder (1994): 60, 69-70. Egyébként ugyanígy tesznek a mundang keresztények is.
[596] Az arab eredetiben a *saksák* szó szerepel. Fordításában Dozy (1981)-re támaszkodtam.
[597] Az arab utazó költőknek értelmezi a maszkokban megbúvó embereket és szavalásnak az ősök szellemeinek üzenetét, amelyet a maszkok közvetítenek. Megmosolyogtató, de nem alaptalan félreértés, mert Ibn Battúta számára nyilván az volt a legközelebbi ismerős analógia, amikor az arab uralkodói udvarokban a költők nyilvánosan, versben (*madíh*) dicsőítik az egybegyűltek előtt az uralkodót.

majd emlegetnek később!" [...] Azt mesélték nekem, hogy ez a szokás régtől fogva él, még az iszlám előtti időktől, s őrzik ma is.[598]

Az a hagyomány, hogy egyes maszkok használata a két nagy muszlim vallási ünnephez kötődik s emiatt ezeket speciálisan "muszlim maszkoknak" tekintik, egészen a mai napig megőrződött a Mali Birodalom tágabb környezetében. Ilyenek például a Ghána és Elefántcsontpart középső részén élő *gyula, hwela* és *ligbi* nép emberi vagy állati fejet formázó úgynevezett *do* maszkjai, amelyeket kifejezetten csak ezek a mélyen iszlamizált kultúrájú népcsoportok használnak. A maszkok őrzői nem mások, mint a muszlim írástudó elit tagjai, sok esetben az adott közösség imámja.[599] Más maszkok - például az antilopfej formájú *gbain* maszkok - mind a muszlim, mind a szomszédos animista népcsoport körében népszerűek. Érdekes, hogy a muszlimok lakta falvakban a *gbain* maszkok is részben az iszlám ünnepekhez kötődnek: a legnagyobb ilyen maszkos ünnep náluk a muszlim újév alkalmával zajlik.[600]

A nagyrészt régóta muszlim nyugat-afrikai *mandinká*k és a velük rokon népek a maszkos szertartások hagyományát egészen a 14./20. századig – egyes helyeken máig – őrzik. A mandinka őshazában – a mai Guinea, Mali és Elefántcsontpart határvidékén – a falvak rituális vezetőjének (*dugukolotigi*) egyik fontos föladata volt az úgynevezett *tyiwara* maszkok őrzése, amelyek az aratási rítusoknál játszottak kulcsszerepet.[601] A Szenegál délkeleti részén fekvő Wuli állam területén a maszkos szertartások annak ellenére is fönnmaradtak az 1370-es/1950-es évekig, hogy az iszlám évszázadok óta jelen van ezen a területen. Egyes maszkok eredetét a helyi hagyomány egyenesen Mekkába vezette vissza (természetesen ennek a történelmi tényekhez semmi köze). A maszkok használata például a beavatási szertartások során mégis sokak szemében problémás jelenségnek számított az iszlám tanítások szempontjából, így idővel visszaszorultak, majd eltűntek. A Burkina Faso területén élő, a mandinkával rokon nyelvet beszélő népcsoportok (*gyula* és *dafing*) körében nagyrészt kihalt a maszkok használatának hagyománya, ám kevésbé régen iszlamizált alcsoportjaik – például a *bobo-gyula* vagy *zara* nevű etnikum – mindmáig őrzi maszkos szertartásait. De még egyes régen iszlamizált területeken is megőrizték a maszkos szertartartások hagyományát; például ez figyelhető meg a Szenegál legdélibb részén fekvő Pakao vidéken és a szomszédos Bissau-Guineában. Itt is a mai napig fönnmaradt az úgynevezett *kangkurao* maszkok használata,

[598] Ibn Battúta (2001): 400. A magyar kiadásban Ibn Battúta (1964): 356.
[599] A *do* maszkokról bővebben ld. Bravmann (1974): 147-72.
[600] Erről a maszkos kultuszról és iszlám vonatkozásairól ld. Bravmann (1974): 119-46.
[601] Atkins (1972): 22, 24; Jansen (1996): 678.

amelyek nélkül elképzelhetetlen a fiúk beavatási és körülmetélési szertartása.[602] Ugyanígy a szenegáli *gyolá*k beavatási szertartásaiban (*bukut*) a muszlim többség mindmáig használja a tehenet jelképező állatmaszkokat, sőt egy alapvető maszktípus elterjedése kifejezetten az iszlám átvételéhez köthető, egy másik jellegzetes maszkot pedig elsősorban a muszlim újévi ünnepség alkalmából használnak. A gyolákkal szomszédos mandinka közösségekben – nem úgy, mint a Wuliban élő mandinkáknál – szintén általános maradt a maszkok használata.[603] A muszlim maszkok további példája a nigériai *abakwariga* muszlimok *asama* maszkja, amely a hausza ősöket testesíti meg. Ez a népszerű maszk még a szomszédos, nem muszlim *dzsukun* királyok beiktatási ünnepségén is szerepet kapott.[604] Az innen nyugatra élő *nupe* népcsoport nagy része ugyan a 13./19. századtól kezdve áttért az iszlám hitre, de ez egyáltalán nem volt akadálya legalább három különböző maszkos kultusz továbbélésének.[605] Végezetül említést érdemel, hogy még az arab világ egyes fekete közösségeiben – mint például a tunéziai *Bú-Szaadijja* csoportnál – is megmaradt a maszkok és a hozzájuk tartozó speciális kosztümök használata egyes ünnepnapokon, táncos szertartások során.[606]

III.3. SZÚFIZMUS ÉS SZÚFIRENDEK

A szúfizmus, az iszlám misztika hagyománya Afrikában ugyanúgy meghatározó válfaja a muszlim vallásosságnak, mint a világ más részein. Az afrikai szúfirendek nagy része ráadásul szorosan kötődik az iszlám világ főbb rendjeihez, sőt azok helyi ágainak tekinthetők. Nincs helyem arra, hogy a szúfizmus általános jellegzetességeit tárgyaljam, az alábbiakban csupán az Afrika történetében és kultúrájában legjelentősebb szerepet játszó szúfirendekről és a szúfi szentek kultuszáról kívánok összefoglalót adni.

Afrika legelterjedtebb szúfirendje valószínűleg az észak-afrikai alapítású *Tídzsánijja*. Nyuat-Afrika országaiban különösen meghatározó a szerepe. A szenegambiai térségben Alhadzsi Malik Szi terjesztette el a 11./17. század második felében. Központja itt a szenegáli Tiwawan városa, ahol Szi leszármazottjai vezetik a rendet. A fulani dzsihádok, közelebbről al-Hádddzs Umar Szaidu Tall harcai nyomán a 13./19. században Guineában is elterjedt, ahol Dingiraj városa a rend központja. A mai Nyugat-Afrika talán legfontosabb szúfi irányzata az

[602] Van Hoven (1996): 716; Werthmann (2014): 400, 406; Schaffer (1980): 101-104; Carreira (1947): 78-79.
[603] Mark (1985): 42-47.
[604] Gilliland (1986): 108.
[605] Bravmann (1974): 37-46.
[606] Dubouloz-Laffin (1941): 52; Zawadowski (1942): 150-51.

úgynevezett Nyasz-féle ág (franciás helyesírással a *Niassène*; arab elnevezéssel: *Dzsamáat al-Fajda*, "a Kiáradás Közössége"), amelyet a szenegáli Ibrahima Nyasz alapított Kaolak központtal. Nyasz 1355/1937-ben mekkai zarándoklata során találkozott a nigériai Kano emírjével, Abdullahi Bajeróval, majd még abban az évben Nigériába látogatott. Ennek nyomán Nigériában, majd más nyugat-afrikai országokban is elkezdődött a rend terjedése. Ghánában például jelentős nigériai (*hausza*) származású népesség telepedett le, s nem utolsósorban az ő hatásuknak köszönhetően ott is meggyökerezett a Nyasz-féle rend. Az 1370-es/1950-es évek elején Ibrahima Nyasz meglátogatta Ghánát, ahol hatalmas tömegek fogadták őt lelkesen, s hatására tízezrek tértek át az iszlám vallásra.[607] A Nyasz-féle rend azonban nemcsak Nyugat-Afrikában van jelen, hanem jóval keletebbre, a mai Csádban és Szudánban is. Csád egész keleti részében – a történelmi Wadái szultánság területén – úgyszólván a teljes népesség ennek a rendnek a követője, noha itt csak a 13./19. században jelent meg, s eleinte csak a vallási elit körében. A rend szudáni központja Ginejna városában van, a csádi határhoz közel, s leginkább a nyugat-afrikai bevándorló (*felláta*) közösségekben népszerű, illetve délebbre, a Közép-Afrikai Köztársaság északkeleti részén élő muszlim *runga* népcsoportnál.[608] Az észak-nigériai Bornuból származó *Tídzsánijja* szúfik vitték el az iszlám vallást a 13./19. század második felében Etiópia délnyugati régiójába is, ahol Dembi Dolo, majd Dzsimma városa vált a rend legfontosabb etiópiai központjává.[609]

A *Tídzsánijja* egy másik alrendje, a *Hamálijja* sokkal kevésbé lett sikeres, mint Nyasz irányzata. Ma nagyobb létszámban csak Maliban, Nyoro (Nioro du Sahel) város környékén működik, ahol annak idején kialakult, bár kisebb csoportjai Burkina Faso, Niger és Benin területén is jelen vannak.[610] A szúfirendek sikerét és elterjedését egyébként ebben a térségben etnikai tényezők is erősen befolyásolják. Szenegálban és a délebbre fekvő országokban például a *Murídijja* rend tagsága jobbára *wolof* etnikumú, míg a *mandinká*k, *gyolá*k, *fulakundá*k és *bagyaranké*k a *Kádirijja* és kisebb mértékben a *Tídzsánijja* rend követői. (Ezekről lásd még alább.) A *fulani*k nagy része itt a *Tídzsánijja* rend híve, keletebbre, Maliban

[607] Szenegálról ld. Nicolas (1978): 368; McLaughlin (1997): 567-69; Guineáról ld. Marty (1921): 148-270; Nigériáról ld. Kane (2003): 71-72; Nicolas (1978): 356-57; Rufai Mohammed (1992): 57-58; Rufai Mohammed (1993): 116-20; Cuoq (1975): 266; Ottenberg (1971): 239; Beninről ld. Brégand (2007): 122; Nigerről ld. Cuoq (1975): 197; Ghánáról ld. Weiss (2008): 301-303. Áttekintést ad Nyugat-Afrika egészére nézve Hiskett (1984): 255-56, 286-88.

[608] Doutoum (1992): 70, 73; Al-Karsani (1993): 140, 143; vö. Trimingham (1949): 200, 238; Cordell (1985): 37, 97; Cuoq (1975): 295-96; Makkáwí (2007): 37. Ebben a térségben korábban a líbiai *Szanúszijja* rendnek is hatalmas követőtábora volt, így például Wadái utolsó szultánjai is a hívek közé tartoztak. Ld. Ziadeh (1958): 49-51, 100-102.

[609] Merga (2012): 55-56.

[610] Cuoq (1975): 187-88; Vidal (1990): 48-52.

pedig a *Kádirijja* rend követői a tuaregek, a szaharai arab *Kunta* törzs, a *szonghai*k és a *fulani*k.[611]

Talán a legkülönösebb, leginkább "afrikai" szúfi irányzatnak a szenegáli *Murídijja* (franciás formában: *Mouride*) rendet tekinthetjük, amely Szenegál kulturális és vallási életének legmeghatározóbb szereplője. A rend voltaképpen az egész iszlám világban elterjedt, legrégibb alapítású szúfirend, a *Kádirijja* helyi leágazása, ám attól sok szempontból látványosan különbözik. Alapítója a 14./20. század elején élt Amadu Bamba Mbaké, aki a francia gyarmatosítás elleni kiállásána köszönhetően hatalmas tiszteletnek örvend Szenegálban. Szintén fontos figura Ibra Fall, aki a rendalapító személyes szolgálatának szentelte egész életét, s ezzel meghatározta a *Mbaj Fall* nevű alrend sajátos ethoszát: a "szolgálat" (*khidma*) fontosabb kötelesség, mint az iszlám vallási előírások betartása, sőt egyenesen kiváltja azokat. Az Amadu Bamba alapította szent város, Tuba ma Szenegál második legnagyobb városa, s teljességgel a vallásnak, a szúfizmusnak és a zarádoklatnak köszönheti kiemelkedő jelentőségét. (Lásd még az előző fejezet a városokról szóló részében.) A *Murídijja* rend hagyományai ma ezer módon hatják át a szenegáli populáris kultúrát. Néhány példa. A Tuba szentjéről (*Szeriny Tuba*), Amadu Bambáról készült népies ábrázolások, "ikonok" ma ott díszlenek a szenegáli falakon, autókon, fák kérgébe vésve s számos más helyen, akárcsak a tubai nagymecset hatalmas minaretjének (*Lamp Fall*) stilizált képei. A szenegáli zene meghatározó műfajai a Bamba-féle vallásos költemények (*kaszáid*) és a szenteket dicsérő dalok. Divatos szenegáli öltözödési stílus a *Murídijja* rend jellegzetes öltözetét (wolof nyelven: *ndzsakhasz*) imitáló ruha, ami tulajdonképpen a szúfi aszkéták *murakkaa* (foltozott) köntösének helyi változata.[612]

Mint említettem, a *Kádirijja* rend az iszlám világ legrégebbi alapítású és legelterjedtebb szúfi irányzata. A rend alapítója és névadója a bagdadi Abd al-Kádir al-Dzsílání (megh. 561/1166), akiről a szentkultusszal kapcsolatban hamarosan még szó esik. A rend Fekete-Afrikán belül legelőször a Szahara déli részén, Szudánban és Etiópiában gyökerezett meg, majd más vidékekre is továbbterjedt. Szudánban már igen korán megjelent, Tádzs ad-Dín al-Bahárí hozta be 957/1550 körül Bagdadból, illetve talán tőle függetlenül egy núbiai szent ember, Idrísz wad Arbáb al-Mahaszí (megh. 1060/1650) nagyjából egy évszázaddal később. Szudánban egy másik renddel osztozik a legjelentősebb szúfi irányzat szerepén: a Muhammad Uszmán al-Mírghaní (megh. 1268/1851) alapította *Khatmijja* vagy

[611] Linares (1992): 98; Simmons (1979): 320; Teixeira da Mota (1954): I, 253; Cuoq (1975): 187.
[612] A rend történetéről és jelenéről, az alapító életéről a legjobb összefoglalás Sy (1969). A *Murídijja* rend hatásáról a szenegáli populáris kultúrában ld. McLaughlin (1997): 569-74.

Mírghanijja renddel. Az alapító fia, Haszan al-Mírghaní sírja a kelet-szudáni Kasszalában ma is híres búcsújáró hely, leszármazottai pedig a szudáni közélet és politika meghatározó szereplői.[613] De vissza a *Kádirijja* rendhez! Az etiópiai térségben meghatározó szerepet játszó szúfirendet Dél-Arábia talán leghíresebb szentje, Abú Bakr ibn Abdalláh al-Ajdarúsz al-Adaní (megh. 914/1508-09) hozta el Harar városába. Nemcsak a városban, hanem a környező dél-etiópiai területeken is mindmáig ez a legfontosabb szúfirend.[614] Nyilván ebből az irányból terjedhetett tovább délkelet felé, a szomálik földjére, majd jóval később Kelet-Afrikába, ahol szintén a Kádirijja és különböző alcsoportjai a szúfizmus uralkodó csoportjai. (A *Tídzsánijja* Kelet-Afrikában nemigen van jelen, helyette a *Sádzilijja* rend – közelebbről a *Jasrutijja* nevű alrendje – játszik jelentősebb szerepet.) A szúfizmus Szomáliában a 10./16. századtól, a kelet-afrikai térségben – ahová Szomáliából terjedt tovább – a 13./19. század végétől van jelen. Szomáliában a *Kádirijja* két legfontosabb központja délen Barawa volt a Indiai-óceán partján, északon pedig az Ogaden régió szavannavidékén található Kolonkol. A rend talán legnagyobb szomáli szentje a csodatévő hírében álló Abd ar-Rahmán az-Zajlaí (megh. 1299/1882), aki életrajza szerint keze egyetlen intésével megálljt parancsolt egy himlőjárványnak, sőt holtakat támasztott föl.[615] Viszonylag kései megjelenése dacára Kelet-Afrikában is igen jelentős szerepet játszik a *Kádirijja*. Ide egy híres szomáliai szúfi vezető hozta el, aki 1301/1884-ben a szultán hívására érkezett Zanzibárba. A népiesen Seikh Aweszu néven ismert szúfi mester, valódi nevén Sajkh Uwajsz ibn Muhammad al-Baráwí (1263-1327/1847-1909) a szomáliai Barawa kikötővárosból származott, amely sajátos kultúrájú közeg, a szuahélivel rokon bantu nyelvet beszélő közösség.[616] A sejk jelentőségét jelzi, hogy két arab nyelvű hagiográfia is született róla (*al-Dzsauhar an-nafísz* és *Dzsalá al-ajnajn* címmel). Tevékenységét főleg a dél-szomáliai *Rahanwejn* törzsszövetség körében, később pedig Tanganyika és Zanzibár területén fejtette ki, s ezzel egész Kelet-Afrika talán legnagyobb hatású szúfi mesterévé vált. Saját alrendet is létrehozott, amely róla kapta az *Uwajszijja* nevet. A rend számos ágban él tovább a mai Mozambiktól Szomáliáig, a Comore-szigetektől Kongóig, s vezetői között sok korábbi rabszolga is fölbukkant. Ez jól mutatja, hogy a szúfi mozgalom elitje – a hagyományos vallás elittel szemben – mennyire nyitottnak mutatkozott az alsóbb néprétegek előtt is.[617] A tanzániai

[613] Hasan (1971): 79-80; Trimingham (1949): 196-202, 232-34; Abú Szalím (1412/1992): 24-25; Holt (1961): 30-31; Holt (1967): 143; Makkáwí (2007): 34-37.
[614] Lewis (1955): 592.
[615] Martin (1976): 178.
[616] A Barawában és más közeli kikötővárosokban beszélt szuahéli nyelvváltozatról (*mbalazi* vagy *miini*) ld. Chiraghdin, Mnyampala (1977): 50-51; Turton (1975): 525; Lewis (1969): 7, 11.
[617] Martin (1969): 471-74; Nimtz (1980): 57-58; Becker (2008): 181-90; Martin (1971): 538. A *Kádirijja* és a *Sádzilijja* rendek további terjedéséről Kelet-Afrika országaiban Kongótól Mozambikig és a Comore-szigetekig ld. Nimtz (1980): 58-61; Alpers (2001): 86-88.

Mafia szigetén például gyakorlatilag mindenki tagja a *Kádirijja* rendnek, s tömegek vesznek részt a zenés *dzikr* szertartásokon és az évente rendezett helyi zarándoklatokon (*zijára*).[618]

A legfőbb afrikai szúfirendeken túl az utóbbi évtizedekben eddig Afrikában ismeretlen szúfrendek is megjelentek a kontinensen. Jó példa erre a *Nimat-alláhijja* és az *Alawijja* rend Beninben, amelyeket csak az 1410-es/1990-es években importáltak helyi szúfik – érdekes módon az utóbbi esetében éppenséggel Franciaországból.[619]

III.3.1. A SZENTEK KULTUSZA

A szúfizmus a különböző misztikus rendek szertartásai mellett mindenekelőtt a szúfi szentek és sírjaik kultuszának formájában jelentkezik az iszlám népi vallásosságban. Ez a megállapítás Fekete-Afrika nagyobb részére is érvényes, noha megjegyzendő, hogy a kontinens némely részein a szentkultusz nem játszik jelentős szerepet.

Az afrikai muszlim szentek fölsorolását nem kezdhetjük mással, mint egy legendás figurával, aki ugyanakkor egyértelműen történelmi személy is. Egy bizonyos Bilál ibn Rabáhról van szó, egy fölszabadított etiópiai rabszolgáról, Mohamed próféta kortársáról és legelső követőinek egyikéről. Egyes szövegekben "az iszlám egynegyede" néven is emlegetik, ugyanis a muszlim források szerint a Próféta első három követője közé tartozott. A korai muszlim közösségnek rajta kívül is számos fekete-afrikai származású tagja volt, de közülük messze ő a leghíresebb, így az afrikai – s tegyük hozzá: az amerikai fekete – muszlimok számára egyfajta szimbolikus védőszentté vagy előddé vált. A róla kialakult kép lényege fekete-afrikai származása, mélységes vallásossága és közeli kapcsolata Mohamed prófétával. Ez a bizalmi kapcsolat abban is megnyilvánult, hogy Bilál volt a Próféta müezzinje és kincstárnoka. Anyja után Bilál ibn Hamáma néven is ismeretes, s például a nyugat-afrikai *mandinká*k ezt a névváltozatot eltorzítva Bilali Bunama néven emlegetik.

Bilált már a híres (egyébként szintén afrikai származású) arab prózaíró, al-Dzsáhiz (megh. 255/869) is első helyen említi az afrikaiak legjelesebb történelmi alakjai között.[620] Később az afrikai muszlimok kultúrájában gyakori szereplőként bukkan föl. Az előbb említett *mandinka* nép híres történelmi hőséneke, a Szungyata-eposz így írja le népük (és uralkodó dinasztiájuk, a Keiták) származását:

[618] Caplan (1975): 92-93.
[619] Brégand (2007): 122.
[620] al-Dzsáhiz (1968): 58; és vö. pl. al-Bukhárí (1995): 73-76; asz-Szujútí (é. n.): 239-86.

A mandinka nép valaha másutt termett.
Napkeletről vándoroltunk országunkba.
Bilali Bunama király, Kejta őse,
Hű szolgája volt Mohamed prófétának,
Kinek Allah adjon békét mindörökre.

Bunama két fiat nemzett. Útnak indult
Lawalo[621], az idősebb, a szent városból,
S Mandinkaföld lett hazája. [...][622]

A marokkói *Gnáwa* kultusz[623] tagjai, akik nagyrészt fekete-afrikai származásúak, a kultusz alapítójának Szídná Bulelt ("Bilál Urunk") tekintik. Büszkén hangsúlyozzák, hogy Bilál a legelső muszlimok egyike volt, s nevét számos daluk szövegébe beleszövik. Asz-Szawíra városban, az Atlanti-óceán marokkói partvidékén egy szúfi szentély-féleséget (*Záwijat Szídná Blál*) is építettek Bilál tiszteletére.[624] A csádi *bulala* (vagy *bilala*) népcsoport egyenesen a saját nevét is Bilálából származtatja, s ennek nyomán magukat Bilál leszármazottainak tartják.[625] (A két név hasonlósága természetesen merő véletlen.) Bilál személye mindmáig fontos szimbóluma a feketék és az iszlám kapcsolatának. Erre utal például az Egyesült Államok fekete muszlimjaira gyakran használt *Bilalian* melléknév vagy a Kelet-Afrika számára muszlim vallásos irodalmat kiadó pakisztáni szervezet, a *Bilal Mission* neve is.[626]

Az iszlám kezdeteiről a későbbi korokra áttérve, az afrikai muszlim szentkultuszok többé-kevésbé az iszlám világ egyéb részein megszokott mintákat követik, bár a szertartásokban gyakran fölbukkannak a helyi afrikai kulturális hagyomány elemei. A szúfi szenteket Afrikában is már életük során tisztelet övezi, s haláluk után kultuszuk fő formája a sírjukhoz – vagy életük fontos helyszíneihez – irányuló zarándoklat (*zijára*). Egyes afrikai szentek kultusza igen régi gyökerekre nyúlik vissza, s az alábbi áttekintést ezekkel a középkori eredetű kultuszokkal kezdem.

[621] Az arab *al-awwal* (a. m. "az első") szóból. Különböző formákban gyakori személynév elsőszülött fiúknak Nyugat-Afrika muszlim népeinél.
[622] Niane szerk. (1983): 11-12 (Szegő György fordítása); és ld. még Conrad (1985): 35-39.
[623] Lásd föntebb, a megszállottsági kultuszok tárgyalásánál.
[624] El Hamel (2008): 250; Zemp (1966): 630 [1. lj.]. Valójában a rend nem minden tagja fekete, bár a többség valóban az, és a szertartások zöme is alapvetően nyugat-afrikai hatásokat tükröz. (Ld. a megszállottsági kultuszokról szóló részt ebben a könyvben.) Ld. Pâques (1975): 12-13. A *gnáwa* szó vitatott etimológiájáról ld. El Hamel (2008): 244-47.
[625] Magnant (1992): 23 [1. lj.].
[626] Constantin (1993): 53.

Szudánban, ahol a helyi szentek kultusza a népi vallásosság legalapvetőbb formája, a jelenség igen korán gyökeret ereszthetett. A Vörös-tenger szudáni partvidékén fekvő Ajdzáb város környékén ugyanis már a 7./13. század legelején találkozhatunk a muszlim szentkultusszal.[627] Egy korabeli arab forrásban ezt olvassuk:

> Ajdzáb partvidékén megjelent egy núbiai férfiú, aki szent embernek állította be magát (*iddaá l-masjakha*). Rengetegen hallgattak rá és követőjévé szegődött egy nagy csoport nyugat-afrikai (*dzsamáa min at-takrúr*), s fölépült neki egy szúfi központ (*záwija*) a tengerparton. Zenés szertartásokat tartott, s amikor már emelt hangulatba került a zenétől, akkor táncolt egy ideig, majd kiment a tenger partjára és rádobta az imaszőnyegét a tengerre, aztán ráállt, mindegyre táncolva, s végül visszatért közéjük. Az összes núbiai, abesszin és nyugat-afrikai hozzá csapódott. Úgy mondták, hogy Abdalláh at-Takrúrí néven volt ismeretes. Az Indiából és Jemenből jövő kereskedők is mind fölkeresték őt és ezen a területen ismeretlen luxuscikkeket hoztak neki ajándékba. Ezzel a szenteskedéssel és ügyeskedéssel nagy vagyont gyűjtött. Végül 615-ben [= 1218-19] meggyilkolták.[628]

A középkori Nyugat-Afrika legjelentősebb muszlim kulturális központjában, Timbuktuban és a környező vidékeken is számos muszlim szent kultusza virágzott. Timbuktuban a helyi hagyomány úgy tartja, hogy 333 szent van eltemetve a városban, sőt sokan úgy tudják – természetesen helytelenül –, hogy ezt a Korán is említi! A legnagyobb helyi szent Alfa Ahmadu Moja. Az ő sírja mellett zajlottak a legnagyobb muszlim ünnep (arabul *íd al-adhá*; helyi elnevezéssel *tabaszki*) szertartásai.[629] Mauzóleuma azonban nemcsak búcsújáróhely és rituális színhely volt, hanem egyfajta menedék is az üldözöttek számára, amelyet még a politikai vezetésnek is tiszteletben kellett tartania. A néphit szerint az olyan uralkodót, aki bántalmazni merészelte az előle a mauzóleumba menekülőt, hamarosan súlyos csapással büntette az Isten.[630] A szentek kultusza nyilvánvalóan meghatározó szerepet játszott abban a brutális és primitív pusztításban, amelyet Timbuktu pár éve elszenvedett a Maliban működő iszlám fundamentalisták részéről.

---

[627] Jóllehet Ibn Dzsubajr korábban idézett beszámolójából kitűnik, hogy az iszlám átvétele ekkoriban még alig-alig érintette a helyi bedzsák kultúráját és életmódját.

[628] al-Dzsaubarí (1996): 180.

[629] Miner (1953): 86, 129-30. A város és egyes közeli települések legnagyobb szentjei és sírhelyeik fölsorolását adja Kati (1981): 91-92. Mint fogalmaz, csak azokat a sírokat veszi sorra, ahol igazoltan meghallgatásra találnak a fohászságok (*jusztadzsáb ad-daawát*). Ilyen szentnek számított például Timbuktuban mindenekelőtt Szídí Jahjá at-Tádlí (megh. 866/1461-62), továbbá Uszmán Dirma, Mori Muhammad al-Kabarí, Mahmúd Akít és Muhammad Bagajogo, akik a maguk korában valamennyien fontos szerepet játszottak a város szellemi életében. Egy másik fontos Niger-menti város, Dzsenne legfőbb búcsújáróhelye a szöveg szerint Fodigi Muhammad Szano sírja volt.

[630] Egy ilyen esetet ír le pl. [Ismeretlen szerző] (1966): 21.

Észak-Nigéria *hausza* nyelvű területein szintén a középkorig nyúlnak vissza az iszlám szentkultusz gyökerei, ám a legnagyobb városában, Kanóban a legfontosabb helyi szentek sírjai jobbára csak az 1030/kb. 1620 és 1130/kb. 1720 közötti időszakra datálhatók.[631] Innen keletre, Csád déli részén ugyanebből a korból maradtak fönn a legkorábbi szent sírok, mint például három sír Bagirmi királyság rommá lett fővárosa, Masszenya temetőjében, amelyeket az udvari előkelőségek gondoznak.[632]

A Vörös-tenger nyugati partvidékére, az ott élő *danakil*okhoz[633] az 5./11. században érkezett Arábiából egy bizonyos Fakíh Muhammad, aki közülük való nőt vett feleségül. Később innen továbbvándorolt a *szaho* néphez, ahol az iszlámra térítette a legnagyobb két törzset, az *aszaortá*t és *miniferé*t. Talán őt tekinthetjük a kusita nyelveket beszélő afrikai népek első nagy muszlim szentjének.[634] Északkelet-Afrika kusita népeinek vallásosságában a szentkultusz mindmáig meghatározó szerepet játszik. Három középkori muszlim szent jelentősége emelkedik ki a számtalan kisebb szent fölé: Sajkh Abádir (más néven Umar ar-Ridá, 7./13. sz.) az etiópiai Hararban, Saríf Júszuf Barkhadle (késő 7./13. sz.) Szomáliföld nyugati részén, és Sajkh Huszajn Etiópia délkeleti részén. Harar városát gyakran a "szentek városaként" (*bandar aulijá*) is emlegetik a források[635], olyan nagy számban találhatók itt muszlim szentek vallásos tiszteletnek örvendő sírjai.[636]

A térség legfontosabb muszlim szentje azonban vita nélkül Sajkh Huszajn a dél-etiópiai *arszi* oromók földjén. A ma a szent nevét viselő település (*Dirre Sek Huszen*, "Sajkh Huszajn síksága") eredeti neve Anadzsina volt és már az iszlám megjelenése előtt szent zarándokhelynek számított az oromo népnél. Ma a település központi része a hatalmas, fallal körbevett szentélyegyüttes, közepén Sajkh Huszajn mauzóleumával. A zarándokoknak egyszerű kunyhók nyújtanak szállást a közelben. A hagyomány szerint a település imámja, a kultusz vezetője Sajkh Huszajn egyenes ági leszármazottja. A szent élettörténetéről keveset tudunk, a róla szóló, *Rabí al-kulúb* című hagiográfia inkább a muszlim szentkultuszok toposzaira épül. A kétségkívül középkori eredetű muszlim szent helyet a 12./18. század végén újította föl egy helyi szúfi, Muhammad Tilma Tilmo. Számos további kupolás sírt emeltek különböző szenteknek, falakkal kerítették körbe a szent terület központját, s kialakítottak egy szent tavat. A szentély körzetében – Mekkához hasonlóan – tilos az állatok megölése, nem

[631] Barkindo (1993): 93.
[632] Lebeuf (1967): 216.
[633] A *danakil* és *afar* szavakat sokszor szinonímaként kezelik, de valójában a danakil (illetve arab egyesszámú alakban *dankalí*, többesszámban *danákil*) az afar nép egyik eritreai alcsoportja. Ld. pl. Munzinger (1869): 210.
[634] Miran (2005): 181.
[635] Naszralláh (1978): 30.
[636] Ld. pl. Naszralláh (1978): 30-45, 54-60, 122-23.

szabad fát vágni, sőt szarvasmarhát eladni sem. A szent körzet messze túlterjed a településen, s egy sor közeli barlang, hegy és vízfolyás is szentnek számít, aminek okát a hagyomány többnyire Sajkh Huszajnhoz vagy valamelyik társához köti. Így például a településtől nyugatra fekvő Abúl-Kászim hegy egy itt eltemetett muszlim szent emberről, Sajkh Abúl-Kászimról kapta a nevét, akit a hagyomány Sajkh Huszajn leszármazottjaként tart számon. A sír egy trópusi esőerdő mélyén rejtőzik, s ugyanúgy zarándokok célpontja, mint a hegy más pontján található tucatnyi szent barlang.[637] Az évente két alkalommal Sajkh Huszajn sírjához irányuló zarándoklat messze a legtömegesebb etiópiai muszlim vallási szertartás. 1973-ban például több mint százezren vettek részt a zarándoklaton.[638] A zarándoklat fontosabb mozzanatai közé sorolható a szent sírjának meglátogatása, majd a kupolás szentély körbejárása, további szent sírok fölkeresése, éjjel oromo és arab nyelvű litániák és dicsőítő dalok éneklése és személyes beszámolók előadása/meghallgatása a szent csodatételeiről. A sírlátogatás fontos része az, hogy a zarándokok a szentélyfalak mészborítását kapargatják és a kezükön maradt meszet megeszik vagy arcukra kenik, hogy ezzel a szent által közvetített isteni áldást (*baraka*) megszerezzék. Ugyancsak elmaradhatatlan mozzanat a szúfi *dzikr*-szertartás a *Kádirijja* rend hagyományai szerint, tánccal, tapsolással, dobolással és énekléssel kísérve.[639] Hasonló kultuszok az *oromo* muszlimok körében másutt is léteznek, bár egyik sem olyan régi és nem is vonz olyan hatalmas tömegeket, mint Sajkh Huszajn síremléke. Etiópia délnyugati részén két fontos szent körül alakult ki ilyen kultusz. Egyikük Abbá Arabu (megh. 1304/1887), akinek sírja ma Dzsimma város mellett, egy Muddzsa nevű faluban található. Az itt évente tartott búcsújárásokon nagyjából húsz-harmincezer hívő vesz részt. A másik Mufti Szadekijo (megh. 1310/1892), akit a helyi hagyomány Sajkh Huszajn leszármazottjának tart. Itt érdekes módon nem a szent sírja a kultusz központja – ahogy az a legtöbb esetben megfigyelhető –, hanem egy Szokoru körzetben található kunyhó, ahol a hagyomány szerint évtizedeken keresztül élt és tanított.[640]

Keletebbre, a szomálik között számtalan helyi szent kultusza virágzik, akik jobbára nehezen azonosítható és datálható figurák, sőt az sem mindig egyértelmű, hogy történelmi személyek volnának. De ha léteztek, a középkor utolsó századaiban vagy röviddel utána élhettek. A szomáli szentek egy része egy-egy helyi nemzetség vagy törzs alapítójának

[637] A település és a szent hegy leírásáért ld. Neumann (1902): 376-78; Østebø (2012): 51-56, 67-73. Abúl-Kászim (vagy nyilvánvalóan torzult helyi elnevezéssel: Abd al-Kászim) életéről a helyi hagyomány szinte semmit nem mond. Bizonyos jelek arra mutatnak, hogy valójában Abúl-Kászim Dzsunajd, egy híres középkori iraki szúfi mester figurájából teremtett helyi szentet a néphagyomány. Ld. Østebø (2012): 55.
[638] Gascon, Hirsch (1992): 697.
[639] Hussein (2005): 32-45; Østebø (2012): 96-97.
[640] Abbá Arabu és Abbá Szadekijo búcsújáróhelyéről és kultuszáról ld. Merga (2012): 48-73.

számít, ilyen például Iszmáíl Dáród (a Dáród törzs elődje) vagy Sajkh Iszhák (az Iszák törzs őse). Bár a szenteket rutinszerűen arab származásúaknak tartja a helyi néphit, egyes szentek kultuszában félreismerhetetlen az iszlám előtti kusita hagyományok továbbélése. Au Hiltir kultuszának egyik célja például, hogy megvédelmezzen a krokodilok támadásától, Au Mád pedig az aratás bőségét biztosítja.[641]

Kelet-Afrikában, a bantu népek között a szentek kultusza csak a partvidéken jellemző, ráadásul kevésbé fontos szerepet játszott a népi iszlámban és később is jelent meg, mint az eddig tárgyalt régiókban. Van azonban néhány késő középkori muszlim szent ember, akinek sírja ma is fontos kultikus helynek számít. Talán a legkorábbi ilyet a kenyai Mombaszában találjuk, ahol a város utolsó *sirazi* uralkodója, Msahamu bin Misam (megh. 1000/1592) egy sziklán álló sírja mindmáig búcsújáróhelyként üzemel, amelyet az újév napján szoktak fölkeresni a zarándokok. Ugyanennek a dinasztiának az alapítóját, a *Sehe Mvita* ("Mombasza Sejkje") néven emlegetett személyt hasonló tisztelet övezi.[642]

Kelet-Afrika újabb muszlim szentjeinek egy része annak köszönheti hírnevét, hogy a szegényebb tömegek, sőt a rabszolgák és leszármazottaik oktatását és vallásos nevelését is szívügyüknek tekintették. A hálás köznép haláluk után is szentként tiszteli az ilyen szúfi vezetőket, mint például Jahja bin Abdallah Ramiját (megh. 1350/1931) a tanzániai Bagamojóból, vagy a Comore-szigeteki származású kenyai szent embert, Habibu Szwaleh bin Alawi Dzsamalilil al-Aidaruszit (megh. 1354/1935).[643]

Jahja Ramija a kelet-kongói Manyema tartományból elhurcolt rabszolgaként kezdte pályafutását. A kongói *kuszu* népcsoport tagját nyolc éves korában elrabolták és eladták szuahéli rabszolgakereskedőknek, s ő a kelet-afrikai partvidéken, Bagamojo városában nőtt föl. Itt kivételes intelligenciájának és szorgalmának köszönhetően jelentős vagyont gyűjtött össze hal-és koprakereskedelemből, s idővel nemcsak Bagamojo egyik legnagyobb földbirtokosa, hanem kiemelkedő muszlim vallástudós is lett. 1911-ben Bagamojo muszlim vallástudósainak testülete vezetőjévé választotta mint legnagyobb tudású tagjukat. A *Kádirijja* szúfirend elterjesztése Kelet-Afrika országaiban nem utolsósorban az ő tevékenységének köszönhető. Fia, Muhammad Ramija később a függetlenségét elnyert Tanzánia talán legbefolyásosabb muszlim vallási vezetője lett.[644]

A kenyai tengerpart egyik szigetén épült Lamu városában a Próféta leszármazottainak (*sarifu*) tartott nemzetségek a helyi elit (az úgynevezett *waungwana* réteg) részének

[641] Lewis (1955): 595.
[642] Trimingham (1964): 94; Hinawi (1950): 11; Berg (1968): 44.
[643] Constantin (1988): 75; Constantin (1993): 43-44.
[644] Ramija életéről részletesen ld. Nimtz (1980): 119-22.

számítottak, s nem foglalkoztak a szegényebb rétegek istápolásával. Habibu Szwaleh bin Alawi Dzsamalilil ugyan maga is *sarifu* volt, de egészen más utat választott magának. A Dzsamalilil (arabos formában Dzsamal al-Lajl) nemzetség őse még a középkorban telepedett át Hadramautból Kenya érintésével a Comore-szigetekre, közelebbről Nzwani (franciás formában Anjouan) szigetére. A teljesen asszimilálódott családban nem használták az arab nyelvet, amelyet Habibu Szwaleh is csak az iskolában sajátított el. 1283/1866-ban Lamuba telepedvén, tanulmányai végeztével a rabszolgák gyermekei számára nyitott Korán-iskolát. Tudatosan a város szegénynegyedét, Langonit választotta lakhelyéül, ahol rabszolgák leszármazottai és más alacsony származású csoportok között élt, s követőinek nagy része is ezek közül került ki. Ugyancsak itt építette föl 1318/1900-ban a *Mszikiti wa Riadza* nevű mecsetkomplexumot, amely idővel Lamu leghíresebb vallási és oktatási intézményévé vált.[645] A rabszolgákat is fölkaroló Habibu Szwaleh pedig Lamu legismertebb, legnagyobb hatású muszlim szentjévé, akinek leszármazottai ma Lamu vallási életének legfontosabb vezetői. Síremléke ma a legnagyobb kelet-afrikai zarándoklat célpontja, amely a *Maulidi* ünnep (lásd föntebb) napjaiban zajlik.[646]

Az afrikai muszlim szentkultuszok tárgyalását két érdekességgel zárnám. A helyi zarándoklatok (*zijára*) célpontjai nem föltétlenül a szentek síremlékei. Szudánban például nagyon gyakori típusa a búcsújáróhelyeknek az úgynevezett *baján* (a. m. "megjelenés, megnyilvánulás"). Ez a szó azokat a helyeket jelöli, ahol valakinek álmában megjelent egy bizonyos szent, s ahol ennek emlékére épületet emeltek. Különösen sok *baján* örökíti meg Szídí Haszan al-Mírghaní (megh. 1286/1869), az egyik legfontosabb szudáni szúfi jelenéseit.[647] Szintén érdekes jelenség, hogy Afrikában sokfelé találunk olyan muszlim szenteknek tulajdonított síremlékeket, akik nemcsak afrikaiak nem voltak, de soha nem is jártak a kontinensen. A legfontosabb ilyen szent a bagdadi Abd al-Kádir al-Dzsílání (megh. 561/1166), a *Kádirijja* szúfirend alapítója, akit Afrika sok területén az elnyomottak egyfajta védőszentjének tekintenek.[648] Fekete-Afrikának a közelében sem járt soha, az afrikai hagyományok mégis gyakorta helyi szentként kezelik. "Sírját" vagy legalább búcsújáróhelyét így megtaláljuk a dél-etiópiai Sajkh Huszajnban és az eritreai Masszawában, de az etiópiai Hararban is helyi szentnek tartják.[649] Az utóbbi városban és más etiópiai muszlim közösségekben szintén helyi szentként emlegette a hagyomány például Bisr al-Háfít (megh.

[645] Bővebben ld. föntebb, a muszlim oktatás tárgyalásánál.
[646] Prins (1961): 113. Habibu Szwaleh életútjáról és munkásságának hatásáról ld. el Zein (1974): 117-61; Lienhardt (1959): 230-35; Le Guennec-Coppens (1979): 99-101.
[647] Trimingham (1949): 129-45 [különösen 143].
[648] Colon (1983): 23.
[649] Naszralláh (1978): 35; Østebø (2012): 55 [22. lj.], 70; Miran (2005): 191-92.

226/840), Ibráhím ibn Adhamot (megh. 161/777-78), Bájazíd al-Bisztámít (megh. 261/864), Abú Bakr as-Siblít (megh. 333/945), Anasz ibn Málikot (megh. 91/710) és a Próféta kortársát, Abú Hurajrát.[650] Természetesen egyikük sem fordult meg soha Fekete-Afrikában.

III.4. AZ ISZLÁM IRÁNYZATAI FEKETE-AFRIKÁBAN

Az afrikai iszlám bizonyos szempontból rendkívül egységesnek mondható, ugyanis az afrikai muszlimok a legutóbbi időkig kizárólag a szunnita irányzat követői voltak s nagyrészt ma is azok. Ráadásul a kontinens nagy részén a szunnita iszlám négy vallásjogi iskolája közül mindössze kettő volt jelen, jelesül a sáfiita és a málikita. Ennél azért valamivel mégis változatosabb a kép, kiváltképp az utóbbi fél évszázadban.

III.4.1. VALLÁSJOGI ISKOLÁK

Az iszlám vallásjog kérdéseinek értelmezésében a középkorban különböző iskolák vagy irányzatok (*madzhab*) jöttek létre, amelyek elismerik egymás legitimitását, miközben elérően vélekednek rengeteg konkrét kérdésről. A szunnita muszlimok alapvetően négy nagy irányzat követői, s ahogy említettem, a fekete-afrikai muszlimok között ezek közül is nagyrészt kettő a meghatározó. A vallásjogi iskolák elterjedtsége földrajzi alapon írható le: Kelet-Afrika muszlimjai a *sáfiita* iskolát vették át, míg Nyugat- és Közép-Afrikában, a Szaharában és Szudán nagy részén a *málikita* iskola uralkodik. (A kelet-afrikai térség ománi arab népessége részben egy nem szunnita irányzatot, az *ibáditá*t követi, amelyne önálló jogi hagyománya is van.) A másik két szunnita vallásjogi iskola alig van jelen Fekete-Afrikában. A *hanafita* iskola – részben oszmán-török hatásra – a Vörös-tenger partvidékén jelent meg, míg a modern fundamentalizmus természetesen Afrikában is *hanbalita* alapokra építkezik.

A vallásjogi hagyományok szempontjából egyedül Etiópia és Eritrea muszlim vidékei mutatnak tarkább képet. Ez a régió a különböző jogi iskolák találkozási pontjának is tekinthető Afrikában. Érdekes, hogy a jogi iskolák elterjedését etnikai szempontok is befolyásolhatják. Eritreában és Etiópiában a sáfiita iskolát követik az *afar*ok – már amennyiben ez a primitív életmódot követő nomád népcsoport egyáltalán figyelembe veszi az

[650] Naszralláh (1978): 34-35, 72-73, 91.

iszlám vallásjog kérdését –, a magasföldi területek *amhara* és *tigrinya* nyelvű muszlimjai, az úgynevezett *dzsabarti*k, továbbá a délnyugat-etiópiai *oromó*k Dzsimma térségében, a délkelet-etiópai Harar vidékének lakói és a *szomáli*k. A málikita rítus követői a Szudánnal határos északkeleti szavannák népei (*nara, kunáma, bedzsa*). A hanafita iskolát követi a Vörös-tenger menti partvidék mentén, különösen Masszawa város térségében élő *szaho* és *tigre* nép. Valójában a vallásjogi iskolák eloszlása ennél is jóval összetettebb, de nagy vonalakban ez a leegyszerűsített séma is megteszi.[651]

III.4.2. Újabb fejlemények: a síita iszlám és az *Ahmadijja* szekta

Mint jeleztem, az afrikai muszlimok szunniták. Ez a sommás megállapítás általában ma is igaz, de az utóbbi időben Irán igyekszik növelni befolyását az afrikai kontinensen – nem utolsósorban Szaúd-Arábia ellenében –, s ennek része a síita iszlám terjesztése sajtótermékek, vallási propaganda és iráni ösztöndíjak útján. Tanzániában és Kenyában például sok szuahélire fordított iráni szöveg jelenik meg, sőt az Iráni Iszlám Köztársaság szuahéli nyelvű magazint is terjeszt *Szauti ja Umma* címmel.[652] Az iráni propaganda nyomán Afrika sok muszlim közösségében megjelent egy – igen korlátozott létszámú – síita kisebbség. Az utóbbi évtizedek szórványos áttérései ellenére az afrikai muszlim népesség túlnyomó többsége szunnita maradt. A jelentősebb síita közösségek hiánya miatt Irán sokszor a szúfi csoportokkal működik együtt Szaúd-Arábia és az általa terjesztett wahhábita fundamentalizmus ellen, az "ellenségem ellensége a barátom" elv értelmében.

Az egyik legérdekesebb fejlemény a nigériai "síiták" megjelenése. Idézőjelben írtam a szót, mert nem világos, hogy a *hausza* köznyelvben síitáknak (*Jan Sia*) aposztrofált nigériai muszlimokra valóban érvényes ez az elnevezés. Ezek a csoportok kétségtelenül az iráni "iszlám forradalomtól" szerezték az ihletet vallási és politikai elképzeléseikhez, de tulajdonképpen nem a síita irányzat, hanem sokkal inkább a politikai iszlám hívei, akik irán mintára elvetik a szekuláris államberendezkedést. Gondolkodásukat sok szempontból leginkább az egyiptomi eredetű Muzulmán Testvérek ideológiája határozza meg, noha

[651] Trimingham (1976): 232-33; Miran (2005): 178-79; Abir (1965): 208; Lewis (1955): 590. A késő középkorban a helyzet még valószínűleg eltért ettől, al-Makrízí (megh. 845/1442) legalábbis hanafitaként emlegeti a korabeli dél-etiópiai muszlim államocskák (mindenekelőtt Dawáro, Arababni és Bale) lakóinak többségét. A legjelentősebb helyi muszlim államról, Ifatról azt írja, hogy a népessége eredetileg a sáfiita jogi iskolát követte, ám "korunkban elterjedt köztük a hanafita rítus (*kaszura fíhim li-ahdiná l-hanafijja*)." Ld. al-Makrízí (2006): 83-84.

[652] Scharrer (2013): 101-104; Constantin (1993): 56; Lacunza Balda (1993): 226-28; Lacunza Balda (1998): 112; Lacunza Balda (1991): 21.

akadnak köztük olyanok, akik valóban a síita iszlámot követik. Az irányzat leghíresebb arca Ibrahim Zakzaki, a *Muslim Students' Society* nevű országos szervezet volt vezetője. Az "iszlám forradalom" utáni Iránban is hosszabb időt töltött el, s ennek hatására írta meg *Fadakarwa ga Muszulmin Nidzserija* (Kiáltvány Nigéria muszlimjaihoz) című hausza nyelvű politikai pamfletjét, amelyben a nigériai szekuláris alkotmány elvetésére és a központi állam elleni lázadásra buzdított. Nem meglepő, hogy a nigériai katonai diktatúra idején évekig börtönben ült. Érdekes módon – radikalizmusa ellenére – Zakzaki ma nem támogatja a *saría* alkalmazását Nigéria államainak egy részében, mert szerinte az általános jólét és oktatás biztosításának meg kell előznie a saríára épülő jogrend bevezetését.[653]

A síita iszlám maga is több irányzatra oszlik, s a legelterjedtebb "tizenkettes" irányzat mellett például a "hetes" vagy iszmáilita irányzat is aktív Afrikában, bár főleg a jótékonyság és az oktatás terén. Az iszmáilita muszlimok Afrikában mind az indiai szubkontinensről származnak s nem folytatnak vallási térítést az afrikai muszlimok körében, ellenben komoly összegekkel támogatják az afrikai szunnita muszlimok kulturális életét. Egyik irányzatuk vezetője, az Aga Khán az egyik legfontosabb mecénása például a kelet-afrikai muszlim iskolarendszernek. Egyik elődje – több más ázsiai és afrikai muszlim vezetővel összefogva – már 1937-ben megalapította az East African Muslim Welfare Society (EAMWS) nevű szervezetet, amely felekezeti különbségekre tekintet nélkül igyekezett a muszlim érdekeket képviselni egész Kelet-Afrikában.[654]

Szintén az indiai szubkontinensről származik az úgynevezett *Ahmadijja* szekta, amely sem szunnita, sem síita – sok muszlim egyenesen eretnekségnek vagy hitetlenségnek tekinti tanait, főleg azt, hogy az alapító, Mirzá Ghulám Ahmad (megh. 1326/1908) próféta és messiás lett volna. Ő az indiai Pandzsáb államban, Kádiján faluban született, s a szekta eleinte csak Indiában volt jelen. Később, a 14./20. században azonban az Ahmadijja szekta Afrika egyes részein kifejezetten sikeres térítőmozgalmat hozott létre. Kisebb részben szunnita muszlimokat, nagyobb részben kereszténye̊ket és más vallásúakat térítettek meg. A térítőmunka fontos eszközének tekintik a – gyakran kifejezetten nívós – oktatási intézmények alapítását. Iskoláikban többnyire modern oktatási rendszert vezettek be, s a hagyományos iszlám vallási ismeretek és az arab nyelv mellett a modern kor követelményeinek megfelelő egyéb tantárgyak is hangsúlyt kaptak. A tanzániai Tabora városában például – egy fontos iszlám kulturális központban – 1937-ben hozták létre az első Ahmadijja iskolát, amelyben ma

[653] Kane (2003): 73-75, 95-97; Gwarzo (2003): 313; Loimeier (1997b): 12-14; Kenny (1996): 344; Marjomaa (2006): 50, 59.
[654] Chande (1993): 7; Oded (2000): 96.

nemcsak tanzániai, hanem más afrikai országokból (Kongó, Burundi, Uganda, Kenya) származó diákok is nagy számban tanulnak.[655] Mint említettem, a szunnita muszlimok sokszor rendívül ellenségesek az Ahmadijja követői irányában. A kenyai Al-Amin bin Ali al-Mazrui például, aki a vallási oktatás terjesztését és a muszlim iskolák létrehozását tartotta a *dzsihád* (szent harc) leghelyesebb formájának, az Ahmadijja híveit a muszlimok "rejtett/belső ellenségeinek (*maadui wa batini*)" nevezte egy írásában.[656] A leghevesebb viták természetesen a föntebb összefoglalt elvi különbségeket illetően robbannak ki. De az alapvető hittételeken túl gyakorlati részletkérdések is szembeállítják a szunnita többséget az Ahmadijja híveivel. Például Malawiban a temetés helyes szertartásrendje az egyik gyakori vitatéma.[657] A leghevesebb ellenségeskedés a szunnita muszlimok és az Ahmadijja követői között talán Ghánában alakult ki, ahol az ellentétnek nemcsak vallási, hanem társadalmi és – ami Afrikában még fontosabb – etnikai vetületei is voltak. Itt az Ahmadijja hívei nagyrészt az ország déli területeinek népeiből (tehát többségében nem muszlim etnikumokból) kerülnek ki, s sokan vannak közülük, akik az iszlámra újonnan tértek át. A konfliktusok különösen – esetenként erőszakba torkollóan – hevesek voltak Észak-Ghána *wala* népcsoportjánál, a hagyományos Wa királyság államalkotó népénél, ahol még az uralkodói család bizonyos tagjai is az Ahmadijja híveivé váltak. Az utóbbi évtizedekben szerencsére jelentősen enyhült a szembenállás.[658]

III.5. A MODERN ISZLÁM REFORMMOZGALMAK

III.5.1. AZ ALAPFOGALMAK

Legelőször is röviden szólnunk kell azokról a nyugati szerzőkről, akik a szinkretikus iszlám vallásgyakorlat miatt egész afrikai muszlim népeket vagy közösségekre aggatnak olyasfajta jelzőket, mint "félpogány", "alig-muszlim", vagy "névlegesen muszlim". Ez teljesen indokolatlan. Ha Európa keresztényei "keresztények" akkor is, ha húsvétkor például nyulakat vagy hímestojásokat emlegetnek, karácsonykor pedig fát állítanak, akkor nem világos, hogy

[655] Lacunza Balda (1998): 105-107. Afrika más országairól ld. még Bah (1991): 469-70; Gwarzo (2003): 311; Bledsoe, Robey (1986): 221-22; Hiskett (1984): 291-93.
[656] A kereszténységet pedig a nyílt/külső ellenségeknek (*maadui wa dzahiri*). Ld. Lacunza Balda (1991): 24-25.
[657] Matiki (1991): 130.
[658] A ghánai Ahmadijja mozgalomról ld. bővebben Weiss (2008): 282-90; kifejezetten a Wa körzetről pedig ld. Wilks (1989): 178-85, 204.

egy afrikai muszlim népesség miért lenne csak "névleges muszlim" azért, mert sok iszlám előtti szokást és hagyományt őrzött meg.[659] Ez azonban nem a teljes történet, hiszen a muszlim közösségen belül is megfigyelhető egy nagyon hasonló, pejoratív címkézés, amely mindenekelőtt a modern iszlám reformmozgalmakhoz kötődik, de természetesen gyökerei régebbre nyúlnak vissza.[660]

A helyi, népi hagyományokat az iszlám "megtisztítását" hirdető reformizmus általában a pejoratív értelemben használt "újítás" (*bidaa*) fogalmával írja le. Ebben a diskurzusban elítélendő "újítás" minden olyan jelenség, amely nem esik egybe pontosan a Próféta és a korai muszlim közösség hagyományával (*szunna*), még akkor is, ha netán a Próféta koránál is sokkal régebbi szokásról van szó. Könnyű lenne ezt az afrikai iszlámot érő kritikának tekinteni, de valójában ez a gondolkodásmód korántsem idegen az afrikai muszlimok számára. Egyes kutatók ugyan hajlamosak ezt elfelejteni, de a "tiszta" iszlám megkülönböztetése a szinkretizmustól maguknak az afrikai – és egyéb – muszlim közösségeknek is állandó témája, ráadásul nemcsak a vallási elit köreiben. Folyamatos viták folynak arról, melyik szokás vagy hagyomány mennyire tekinthető megengedettnek az iszlám tanítások szempontjából, illetve a hagyomány mely elemeinek volna illendő búcsút inteni.[661] De a kérdés nem pusztán annyi, hogy a *helyi* hagyomány mely elemei elvetendőek. Magának az "iszlám hagyománynak" a tartalma és helyes értelmezése is vitatott kérdés. Így például a Nyugat-Afrkában meghatározó málikita jogi iskola alapműve, Ibn Abí Zajd al-Kajrawání (megh. 386/996) *Riszála* című munkája szerint a menyasszonyváltság (*mahr*) minimális összege negyed dínár. Igen ám, de a dínár sohasem volt fizetőeszköz például a mai Elefántcsontparton. Az ottani *gyula* nép körében így gyakorlatilag minden falu lakói másként értelmezik, hogy helyi fizetőeszközökben (arany kaurikagyló, helyi pénzegységek) pontosan mennyit is tesz ki a *robon dinari*. Hogy ki cselekszik helyesen, az vita tárgya.[662]

Az iszlám reformizmus alapgondolatai tehát mindig is részét képezték a vallási hagyománynak, de a modern reformmozgalmak nagy ihletője a Muhammad ibn Abd al-Wahháb (megh. 1206/1792) alapította wahhábita irányzat. Az alapító Arábia középső részén, Nadzsdban, a korabeli iszlám világ egyik legelmaradottabb szögletében tevékenykedett. *Kitáb at-tauhíd* (Az egyistenhit könyve) című művében fejti ki a tanításait, amelyek lényege a monoteizmus fogalmának rendkívül szélsőséges értelmezése. E nézetrendszerben lényegében

[659] A kérdésről ld. Colvin (1974): 593-94; Cordell (1985): 96; Magnant (1992): 7; Peterson (2002): 384-86.
[660] Lásd még alább, a *takfír* fogalma és a dzsihád-mozgalmak tárgyalásánál.
[661] Ezzel kapcsolatban ld. Fisher (1985): 166-67; Van Hoven (1996): 709. A nyugat-afrikai dzsihádok szellemi hátterét adó, több száz évre visszamenő helyi vallásreform-hagyomány legjobb összefoglalását adja Hiskett (1962).
[662] Az arab *rub dínár* (negyed dínár) gyula nyelvű eltorzítása. A vitáról ld. Launay(1992): 10-11.

a népi vallásosság és a szúfizmus szinte minden megnyilvánulása a monoteizmus tagadása. A vallási reformmozgalom politikai támogatáshoz jutott, amikor 1157/1744-ben szövetséget kötött Muhammad ibn Szaúddal és dinasztiájával, a mai Szaúd-Arábia előfutáraival. A dúsgazdag olajállam, Szaúd-Arábia anyagi támogatása ma is kulcsszerepet játszik a wahhábita nézetek terjesztésében.

A wahhábiták egyébként nem használják ezt az elnevezést, helyette Afrikában és máshol is igyekeznek pozitív asszociációkat keltő címkéket használni magukra.[663] Maliban és Ghánában például saját magukat *ahl asz-szunna* ("a hagyomány emberei", "szunniták") néven emlegetik. Hasonló elnevezést használ a Kenyában tevékenykedő wahhábita mozgalom (időnként eltorzított formában: *Halali Szunna*), máskor pedig az *Anszár asz-Szunna* ("a Hagyomány Védelmezői") néven emlegetik mozgalmukat. A dél-etiópiai Bale-hegység *oromo* népcsoportjának nyelvében a wahhábiták és más szalafita csoportok önelnevezése *warra tauhíd* ("az Egyistenhit emberei"), ami különösen gátlástalan kisajátítása az iszlám vallás egyik alapvető tételének, hiszen az iszlám lényege pontosan a szigorú monoteizmus.[664] A fundamentalista muszlimok Afrikában és másutt is gyakran az arab *szalafijja* (kb. "a régiek követői") elnevezést alkalmazzák magukra, ami szintén ügyes, bár arcátlan trükk. Az elnevezés azt sugallja, hogy Mohamed próféta kortársai és az őket követő nemzedékek a mai fundamentalizmushoz hasonló elveket vallottak volna. Ez nyilvánvaló anakronizmus.

Fekete-Afrika nagy része ugyan távol esik a Közel-Kelet főbb kulturális központjaitól, de korántsem volt elzárva az ottani kulturális és vallási fejleményektől, így a modern reformizmus hatásától sem. A reformista gondolatok sokféle módon eljuthattak Afrika muszlimjaihoz. Említsük meg a mekkai zarándoklatról visszatért afrikai muszlimokat, a Közel-Kelet egyetemein tanult afrikaiakat, a közel-keleti vallási irodalmat és (újabban) sajtótermékeket olvasó afrikai vallási elitet. A szenegáli iszlám reformizmust például a Közel-Kelet és Észak-Afrika arab országaiban tanult értelmiségiek indították útjára. Egyikük, Li Sziré 1373/1954-ben alapította az Association Musulmane des Etudiants Africains (AMEA) nevű szervezetet, amiben meghatározó volt az egyiptomi Muhammad Abduh (megh. 1323/1905) gondolatainak hatása.[665] A zanzibári vallástudós, Szajjid Manszab bin Ali (13-14./19-20. sz.), az ottani *Forodzani Dzsuma* mecset prédikátora tanulmányai során jól elsajátította a klasszikus arab nyelvet és nagy érdeklődéssel követte a korabeli arab nyelvű

[663] Ld. pl. Gwarzo (2003): 304.
[664] Brenner (1993): 60; Kobo (2015): 61, 65; Scharrer (2013): 89-90; Beckerleg (1995); Østebø (2012): 24-25. A nyugat-afrikai wahhábita mozgalmakról ld. Hiskett (1984): 289-91; Amselle (1977): 245-57; Launay (1982): 129-30; Launay (1990): 185-88; a ghánai szalafita mozgalom kezdeteiről és történetéről ld. Kobo (2015): 66-72; a dél-etiópiai *oromo* wahhábitákról nagyon részletesen ld. Østebø (2012): 141 skk.
[665] Cuoq (1975): 140.

sajtót. Előfizetett a libanoni reformista muszlim gondolkodó, Rasíd Ridá (megh. 1354/1935) *al-Manár* című lapjára, az *al-Liwá* című, arab nacionalista irányultságú kairói lapra és a pániszlám ideológiát támogató *al-Muajjad* lapra, de egyéb arab sajtótermékeknek is rendszeres olvasója volt.[666]

III.5.2. A REFORMISTA KRITIKÁK CÉLPONTJAI

A modern iszlám reformizmus a hagyományos vallásosság és kultúra számos jellemzőjét kritizálja. Ezeket a kritikákat három fő csoportba sorolhatjuk: a vallási előírások szerintük helytelen alkalmazási módjai (azaz hibás rituálé); a szúfizmus és a szentkultusz; s végezetül a vallási szinkretizmus és a helyi hagyományokhoz való ragaszkodás. Vegyük sorra e kritizált jelenségeket az afrikai iszlám kontextusában!

A wahhábiták például a rituális előírások megsértésének tekintik és hevesen elutasítják az Afrika jelentős részén uralkodó málikita iskola hagyományát az ima egyik mozzanatát illetően. A helyes kéztartás kérdéséről van szó: ima közben, az úgynevezett *rakaa* elején több jogi iskola és a *Tídzsánijja* szúfirend szerint a has előtt összekulcsolva (*kabd*) kell a kezet tartani, míg a málikiták szerint a test mellett lelógatva (*szadl*). A wahhábiták szerint azonban az a helyes kéztartás, ha a mellen összekulcsoljuk.[667] A kívülálló szemében kissé nevetségesnek ható vita szimbolikus jelentőséget kapott sok nyugat-afrikai muszlim közösségben, s helyenként döbbenetesen elmérgesedett. 1957-ben Mali fővárosában, Bamakóban a legnagyobb helyi vallástudósok gyűlést hívtak össze, ahol eldöntötték, hogy súlyos büntetést kell kiszabni arra, akit ima közben a kezei összekulcsolásán kapnak.[668] A vita tárgya valósággal a wahhábita irányzat jelképévé nőtt, így Maliban és Elefántcsontparton a francia *bras croisées* ("összekulcsolt karok") kifejezés gyakorlatilag a wahhábiták helyi gúnyneve lett.[669] Sok tanzániai muszlim közösségben a temetési szertartás helyes lebonyolítása vált heves viták tárgyává. A wahhábiták szerint gyorsan és csöndben végzendő, a hagyományos iszlám hívei szerint pedig lassan és a *saháda* ismételgetése mellett.[670] A

[666] Martin (1971): 535.
[667] Loimeier (1992): 61-62; Becker (2008): 262.
[668] Még abban az évben – egyébként a wahhábita befolyástól rettegő francia gyarmati hatóságok cinkossága mellett – wahhábiták elleni tömeges atrocitásokra került sor a városban. Ld. Amselle (1977): 256-57.
[669] Launay (1982): 123.
[670] A tanzániai reformista *Anszwar* (teljes formában *Anszwar Szunna*) irányzatra ezért például a *makonde* nyelvben a *Csimumuna* ("csak csöndesen!") nevet használják. Ld. Becker (2008): 262. A tanzániai *Anszwar* mozgalomról és politikai célokat követő zanzibári rokonáról, az *Uamso* („Ébresztő") szervezetről bővebben ld. Gilsan (2015).

Zanzibáron élő Comore-szigeteki diaszpórában a 14./20. század első évtizedeiben a hagyományos házassági szertartások ellen léptek föl a reformista muszlimok. Ahmad Mohamed Mlomri (megh. 1355/1936) vezetésével jött létre a *Jamini* mozgalom, amely a szerintük a Korán tanításaival ellentétes – s nem mellesleg értelmetlenül drága és grandiózus – házassági szertartás (*ndola nkuu*) elvetését hirdette. A második világháború idejére a reformisták nagyrészt elérték céljukat, az iszlámellenesnek tartott hagyomány megszüntetését.[671]

A szúfizmus az egész iszlám világban, így Afrikában is a reformista irányzatok egyik fő célpontja.[672] Nyugat-Afrikában 1348/1929-ban jelentek meg a szúfizmust támadó első fundamentalista muszlim kiadványok. Öt évvel később Saint-Louis szenegáli városban már létrejött egy kifejezetten szúfiellenes reformista muszlim szervezet *Brigade de la Fraternité Musulmane* néven.[673] De mi a baj a szúfizmussal? A reformista kritikák egyik fő tárgya Afrikában is a szentek sírjának tisztelete és látogatása. A fő vitakérdés a szúfik és a reformista muszlimok közt az, hogy a "valódi" iszlám tanításokba belefér-e az az elképzelés, hogy a szentek közbenjárhatnak (*tawasszul*) Istennél az egyszerű hívő érdekében. A reformista iszlám szerint ez a gondolat idegen az iszlámtól – vérmesebb gondolkodók szerint egyenesen hitetlenségbe vezet. Ez a megközelítés egyébként a damaszkuszi vallástudós, Ibn Tajmijja (megh. 728/1328) alapművére, a *Káida dzsalíla fí t-tawasszul wal-waszíla* című traktátusra épül. A szúfi iszlám és a népi vallásosság viszont tökéletesen elfogadhatónak tartja a szentek közbenjárásának gondolatát.[674] A vita nem csak elméleti szinten folyik, sok esetben a reformista muszlimok erőszakosan is föllépnek a szentkultusz és a szentek sírjához irányuló búcsújárások ellen. Etiópia délnyugati részén például Mufti Szadekijo búcsújáró-helyét, egy nagy méretű kunyhót 1419/1998-ban porig égették a wahhábita szélsőségesek. A szúfi hívek még abban az évben újjáépítették a szentélyt.[675] A szentek tisztelete mellett a szúfi szertartások (*dzikr*) bizonyos mozzanatait is hevesen elutasítják a reformista muszlimok. Kelet-Afrika-szerte ilyen viták tárgya például a dobok használata a *dzikr* során. Ez azért problémás, mert az emberek fejében a dob használata erősen kötődik az iszlám előtti táncos szertartásokhoz (*ngoma*) és a szellemek kultuszához.[676] S ez tovább is visz a harmadik fő kritizált jelenséghez, a szinkretikus vallásossághoz.

[671] Saleh (1998): 235-40.
[672] Ld. pl. Becker (2008): 263.
[673] Coulon (1983): 121.
[674] A kérdésről bővebben (általában és a szomáliai történelem kontextusában) ld. Martin (1976): 197-99.
[675] Merga (2012): 61.
[676] Trimingham (1964): 101.

A megszállottsági kultuszok például elfogadhatatlanok a reformista muszlimok zömének, bár a kérdés megítélése nem teljesen egyértelmű. A kenyai *digo* nép vallási vezetői (*mwalimu*) erőteljesen elutasítják a megszállottsági kultuszok táncos szertartsait, de csak akkor, ha nem muszlim szellemekről van szó. A muszlim szellemek általi megszállottságot elfogadhatónak tartják.[677] Ellenben a nigeri Szaj város vidékén az 1240/1825-ben ideérkező nagy muszlim vallási reformer, Alfa Mahaman Gyobo szinte teljesen megszüntette a szinkretikus vallási rítusokat, beleértve a mgszállottsági kultuszokat. (Figyelemreméltó, hogy a vallás megtisztítását hirdető Gyobót hívei már életében is szúfi szentként tisztelték, és sírja azóta is évről évre ismétlődő helyi zarándoklat célpontja.)[678] Mindamellett Niger más, közeli részein továbbéltek a megszállottsági kultuszok. Az 1360-as/1940-es években lépett színre egy Ali Gati nevű reformista muszlim vezető (egyébként a reformizmust hirdető *Hamálijja* szúfirend tagja), aki heves harcot vívott egyrészt a francia gyarmati hatóságok, másrészt a megszálló szellemek kultuszai ellen.[679]

A szinkretizmus és a szúfizmus minden formájának elvetését hirdeti a nigériai fundamentalista *Izala* mozgalom is (arab elnevezéssel: *Dzsamáat Izálat al-Bidaa wa-Ikámat asz-Szunna*). A mozgalmat 1398/1978-ban alapította Dzsosz közép-nigériai városban Iszmaila Idrisz, egy volt katona és Abubakar Gumi hittudós, aki komoly szaúd-arábiai kapcsolatokkal rendelkezett. Ma már más nigériai területeken, sőt más nyugat-afrikai országokban – elsősorban a szomszédos Nigerben, de például Beninben is – jelen van. Gumi halála után, 1412/1992-ben a mozgalom kettészakadt, de addigra a reformista elképzelések már hatalmas befolyást szereztek Észak-Nigériában. Mindeközben azonban némileg enyhült a szúfik és a reformista *Izala* közötti kemény ellenségeskedés. 1410/1990-ben Abubakar Gumi és Nasziru Kabara szúfi vezető békülékeny hangú megbeszéléseket folytatott egymással, majd közös imán vettek részt, ami még röviddel előtte is elképzelhetetlen lett volna.[680] Az *Izala* egyfajta leszármazottja vagy újraértelmezése a sokkal békésebb és toleránsabb nigeri *Szunnancse* („a szunna követői”) csoportosulás. Ennek tagjai fiatal muszlim prédikátorok, akik a reformista átlagnál sokkal türelmesebben viszonyulnak a helyi hagyományhoz, az ősi ünnepségekhez és

[677] Parkin (1991b): 135.
[678] Alfa Mahaman Gyobo tevékenységéről, kultuszáról és Szajról mint az iszlám kultúra fontos központjáról ld. Lem (1943): 66-77; Hassane (2013): 184-85; Gado (1980): 204; Raulin (1962): 252; Cuoq (1975): 193.
[679] Vidal (1990): 165-73. Ali Gati híveit Nigerben gyakran *lahilahi* néven emlegetik, az iszlám hitvallás első felének szavaiból: "Nincs isten, csak az [egyetlen] Isten" (*lá iláha illá 'lláh*).
[680] Sounaye (2015): 66-93; Gwarzo (2003): 301, 303-304; Loimeier (1992): 65-67; Loimeier (1997a): 288-98, 301-305; Loimeier (1997b): 5-8; Marjomaa (2006): 47-51; Brégand (2007): 125-26; Grégoire (1993): 111. A mozgalom legteljesebb leírását és elemzését adja Kane (2003), különösen 82 skk.

a szúfizmushoz. Még a növekvő számú helyi síitával szemben sem ellenségesek, s általában véve is tartózkodnak a politikailag megosztó ügyektől.[681]

A híres kenyai reformista muszlim gondolkodó, Abdalla Szwaleh al-Farszi (megh. 1402/1982) határozottan elítélte a szinkretizmus olyan jelenségeit, mint a megszállottsági rítusok (*kupungua pepo*) és a hagyományos szuahéli gyászszertartások (*matanga*). A szúfirendek és szertartásaik ellen is az volt az egyik fő kifogása, hogy a szúfi vezetők gyakran vesznek részt a megszállottsági kultuszok szertartásain. Egyébként éles kritikával illette a *Maulid* ünnepet, a Próféta születésnapjának megünneplését is, amely ebben a térségben talán a legfontosabb muszlim ünnep. Mint az "újításokról" (*bidaa*) szóló szuahéli nyelvű művében fogalmaz, az ünnep során lezajló zenés díszfölvonulás egyenesen "szégyent hoz az iszlámra", nem utolsósorban a férfiak és nők együttes jelenléte miatt.[682] A kenyai *Halali Szunna* mozgalom nagyjából ott folytatta az 1980-as évektől, ahol al-Farszi abbahagyta. Kritikáik fő tárgya a *Maulid* ünnep, de emellett bírálják a Próféta leszármazottainak (*sarifu*) járó különleges tiszteletet is, amely szerintük nélkülöz minden vallásjogi alapot. A nézetkülönbségek miatt sok településen a többi muszlimtól elkülönülve, külön mecsetekben imádkoznak a reformizmus követői, külön iskolákat tartanak fönn, eltérő temetési szertartásokat végeznek, sőt egyes helyeken külön temetőkbe temetik halottaikat.[683] Bár a mozgalom hívei ezt sohasem fejtik ki nyíltan – helyette erkölcsi és vallási nyelvezetet használnak –, a reformizmusnak sokszor erős gazdasági, sőt etnikai vetülete is van. Egyes kenyai településeken a szomáliai Barawa városból származó jómódú kereskedőelit a hagyományos iszlám vallásgyakorlat oldalán áll, míg a halászattal foglalkozó, szegényebb *badzsuni* népcsoport az iszlám reformmozgalom híve, hiszen ennek egalitárius szemlélete támogatja a kevésbé módos rétegek társadalmi mobilitását.[684]

Az iszlám reformizmus hívei körében mindig is fontos követelés volt a *saría* (a vallási törvény) maradéktalan alkalmazása az állam részéről. A nagy nyugat-afrikai dzsihádok vezetőinek például egyik alapvető sérelme volt az, hogy a hagyományos államok nemcsak a *saría* által előírt vagy engedélyezett adókat vetik ki, hanem további adónemeket is. A létrejött iszlám teokráciák adórendszerüket a *zakát, dzsizja* és a gabonatermésre és örökségekre kirótt *usr* ("tized") háromságára, továbbá a karavánoktól beszedett vámokra és a hadizsákmányok

[681] Sounaye (2015): 93-97.
[682] Lacunza Balda (1991): 31; Mraja (2010): 246-47; Scharrer (2013): 86-87. A temetési szertartások kérdése Mozambikban is fontos törésvonal volt a reformista (wahhábita) irányzat és a hagyományos szunnita iszlám hívei között; ld. Alpers (2001): 89. A *matanga* szertartás részletesebb leírásáért ld. Trimingham (1964): 139-40.
[683] Beckerleg (1995): 30-31; McIntosh (2009): 133-34.
[684] Erről a kérdésről részletesebben ld. Beckerleg (1994): 104-106.

ötödére alapozták – a *saríá*nak megfelelően.[685] A *saría* alkalmazásának témája tehát már a premodern kor afrikai dzsihádjaiban is hangsúlyos volt, s az utóbbi évtizedekben több afrikai állam szekuláris berendezkedése elleni súlyos kihívást jelent. A *saría* alkalmazása a jogrendben például Dzsaafar an-Nimajrí kormányától kezdve több szudáni rezsim jelszava volt, de az észak-nigériai politikai berendezkedést is nagymértékben meghatározza. Hiba lenne azt képzelni, hogy a jelszó csak cinikus kormányzatok játszmáinak része. Egy annyira korrupt országban és annyira züllött politikai vezetés alatt, mint Nigériáé, a *saría* bevezetése kifejezetten népszerű elképzelés volt. A Szani Abacsa-féle diktatúra idején (1414-19/1993-98) Észak-Nigériában egyre erősebb népi követelés lett a *saría* alkalmazása mint gyógyír a szegénységre, korrupcióra, bűnözésre és romló közbiztonságra. Ahmad Szani Jerima Bakura, Zamfara szövetségi állam kormányzója ezzel a programmal nyert választást 1999-ben, s neki is állt megvalósítani, amivel hatalmas népszerűséget szerzett. 2000 januárjában Zamfara lett az első nigériai állam, amely bevezette a *saríá*n alapuló törvénykezést. A következő két év folyamán valamennyi (számszerűen 12) észak-nigériai állam hasonló törvénykezést vezetett be, bár egyes esetekben vonakodva, csak a lakosság nyomására. A legnépesebb északi államban, Kanóban például a 2003-as választások eredményét eldöntő kérdésnek bizonyult, hogy melyik jelölt mennyire lelkesen támogatja a *saría* bevezetését. A déli joruba államokban és az úgynevezett *Middle Belt* államaiban nem vezették viszont be, még ott sem, ahol egyébként a lakosság többsége muszlim. Az új jogszabályok értelmében tilos lett az alkohol árusítása és fogyasztása, büntetendő a házasságon kívüli nemi kapcsolat (ha szemtanúk igazolják), tilos a prostitúció és a homoszexuális kapcsolatok, a jobbmódú muszlimoknak pedig kötelező a *zakát* befizetése, amelyet a szegények között osztanak szét. A Korán szövegében említett, esetenként igen brutális büntetések (az ún. *hudúd*) nemzetközi fölháborodást váltottak ki. Lakossági kezdeményezésre megalakult, önjelölt erkölcsrendészeti csoportok (*hiszba*) léptek föl a kocsmák, a bordélyházak és egyéb tiltott tevékenységek ellen, ám az államhatalom ezeket igyekezett az ellenőrzése alá vonni, és ma már csak a rendőrséggel együttműködve tevékenykedhetnek. Elvileg – és nagyrészt a gyakorlatban is – csak muszlimokra vonatkozik a *saría*. Mindamellett az ezekben az államokban általában törpe kisebbséget alkotó animista és keresztény népesség is megérezte az intézkedések hatását, amelyek némely esetekben kifejezetten hátrányos helyzetbe hozták őket. A *saría*-alapú jogot elsőként bevezető Zamfara államban például az állami iskolákban megszüntették a keresztény hitoktatást és a diákok csak iszlám vallási oktatásban részesülhetnek, az iskolákba járó

[685] Willis (1978): 206. A *zakát* befizetésének módjáról a guineai fulani közösségekben ld. Marty (1921): 305-307.

lányoknak pedig vallásra való tekintet nélkül be kell tartaniuk a muszlim öltözködési normákat. A *saría* büntetőjogi előírásai viszont explicit módon csak a muszlimokra vonatkoznak.[686] A *saría* alkalmazásának jelszavával alább még foglalkozom a dzsihádista mozgalmak tárgyalásánál.

III.5.3. ELLENREAKCIÓK

Az iszlám reformizmus kritikái és/vagy támadásai persze a másik fél – a hagyományos muszlim vallásgyakorlat hívei és a szúfik – részéről különféle ellenreakciókat szülnek. Az egyszerű emberek között a leggyakoribb talán a passzív ellenállás: vagy szó nélkül hagyják, vagy névleg elfogadják a reformista fölvetéseket, ám a gyakorlatban mit sem változtatnak a hagyományaikon. A reformista iszlám megjelenésével nem okvetlenül jár együtt a szinkretizmus visszaszorulása. A reformista irányzat kenyai befolyása ellenére így például a *borana* muszlimok között reneszánszukat élik az iszlámmal összeolvadt ősi kusita vallási rítusok.[687] Más esetekben a reformizmus elutasítása explicit módon, elvi alapokra helyezve is megfogalmazódik. Itt említhetjük például a nyugat-afrikai muszlim pacifizmus hagyományát, amely a vallási reform gondolatát ugyan nem veti el teljes egészében, ám igen határozottan visszautasítja a fegyveres dzsihádot, a vallás erőszakos "megtisztításának" jelszavát. A pacifista iszlám hagyomány alapító figurája Nyugat-Afrikában al-Háddzs Szalimu Szuware (valószínűleg 6./12. sz.) vagy más néven Mbemba Lai Szuware. A Szuware-féle pacifizmus elméletét és gyakorlatát a Nyugat-Afrika-szerte elterjedt *gyakhanke* népcsoport muszlim írástudó elitje terjesztette és fejlesztette tovább. Ez a hagyomány tudatosan, elvi alapokon és megalkuvás nélkül elutasítja az erőszakot mint a politikai és vallási reformok eszközét. Ennek megfelelően a gyakhanke vallástudósok ellenségesen szemlélték a nagy nyugat-afrikai dzsihád-mozgalmakat. Mint említettem, ez a hozzáállás jól megfért a vallás békés megújításának (*tadzsdíd*) programjával, amely a málikita iszlám vallástudományi hagyományra épülő gyakhanke kultúra egyik alapvető törekvése volt.[688] A pacifizmus egyik

[686] Részletesebben ld. Olaniyi (2011): 74-78, 84-93; Gwarzo (2003): 305-308; Kenny (1996): 347-49; Marjomaa (2006): 52-59; Harnischfeger (2004): 432-; Harnischfeger (2006): 38-40. A *hiszba* erkölcsrendészek tevékenységéről – többek között a *jan daudu* néven ismert nigériai homoszexuálisok, a prostitúció, az alkoholt árusító bárok és sok más jelenség elleni föllépésükről – saját tereptapasztalata alapján részletes beszámolót ad Gaudio (2009): 23-24, 177-80.
[687] Aguilar (1995): 526.
[688] Erről bővebben ld. Sanneh (1973-74): 69-70; Sanneh (1976): 55-64; Sanneh (1979): 14-26; Launay (1990): 176-79.

újabb kori hirdetője a szudáni Mahmúd Muhammad Táhá (megh. 1405/1985), aki egyenesen azt állította, hogy a *dzsihád* gondolata nem képezi részét az iszlám hagyománynak.[689]

A reformista kritikákat talán a szúfi körök utasítják el a leghatározottabban és érvekkel leginkább alátámasztva. A wahhábiták kritikái és támadásai ellenére inkább erősödött, semmint gyöngült volna a dél-etiópiai Sajkh Huszajn kultusza, sőt ma már a tízezreket vonzó zarándoklatra még Kenyából is érkeznek résztvevők.[690] A szertartások kezdetén gyakran elhangzik az *oromo* nyelvű *wahhabín há badú* ("tűnjenek el a wahhábiták") kifejezés egyfajta bevezető formulaként, majd a zarándokok beszámolnak a szent csodatételeiről, amellyel elhárította a wahhábiták ellenük irányuló támadásait. Más etiópiai oromo szentek kultuszában is megjelentek a wahhábiták ellen szóló – sok esetben versbe szedett – szövegek. Ráadásul a reformista kritikákra a szúfik azzal is válaszoltak, hogy a vallási reformizmust ízekre szedő polemikus irodalmat kezdtek terjeszteni. Sajkh Huszajn szentélyénél standokról árusítanak két wahhábita-ellenes traktátust, a palesztinai Júszuf ibn Iszmáil an-Nabhání (megh. 1350/1932) *Sawáhid al-hakk fí l-isztighásza bi-szajjid al-khalk* című művét és a mekkai sáfiita jogtudós, Ahmad ibn Zajní Dahlán (megh. 1304/1886) *ad-Durar asz-szanijja fí r-radd alá l-wahhábijja* című munkáját.[691] Az utóbbi mű az egész északkelet-afrikai térségben nagy népszerűségnek örvend a *Kádirijja* szúfirend hívei között. A reformista muszlim tanok elleni vitairataiban idézi például a Kádirijja rend kiemelkedő figurája, az észak-szomáliai Kolonkolban tevékenykedő Abdalláh Muallim Júszuf al-Kutbí (kora 14./20. század).[692] Hasonló vitairatok az iszlám reformizmus ellen Afrika más területein is közkézen forognak. A nigériai wahhábita fundamentalizmus emblematikus alakja, Abubakar Gumi például írt egy híres szúfiellenes traktátust arab nyelven, *al-Akída asz-szahíha fí muwáfakat as-saría* címmel, amelyet aztán hausza verzióban is kiadott *Muszuluncsi da abinda ke ruse si* ("Az iszlám s mindaz, ami tönkreteszi") cím alatt. Válaszul az észak-nigériai szúfizmus két legkiemelkedőbb vezetője, Nasziru Kabara és Szani Kafanga egyaránt vitairatot jelentetett meg *an-Naszíha asz-szaríha fí r-radd alá l-akída asz-szahíha*, illetve *al-Minah al-hamída fí r-radd alá fászid al-akída* címmel.[693] A modern fundamentalizmusra adott talán legérdekesebb és legmélyebb válasz fekete-afrikai muszlim szerző tollából az imént említett Mahmúd Muhammad Táhá *ar-Riszála at-tánija min al-iszlám* (Az iszlám második üzenete) című műve. Ebben alapvetően a szúfizmus talaján marad, ám érdekes új gondolata az, hogy az iszlám igazán lényegi és

[689] Táhá (1391/1971): 142-49.
[690] Gnamo (2002): 111.
[691] Østebø (2012): 183, 267-68.
[692] Martin (1976): 199-200.
[693] Kane (2003): 84-85; és ld. még Szombathy (2007a): 232.

univerzális üzenete a Korán korai, úgynevezett mekkai korszakának toleráns és békés tartalmú részeiben nyilvánult meg, míg a harciasabb tartalmat közvetítő kései, úgynevezett medinai részek a korabeli Arábia viszonyaihoz köthetők, s ma nem tekinthetők mérvadóknak.[694] A szerző gondolataiban semmi botrányos nincs a muszlim hagyomány szemszögéből, ám politikai okokból Dzsaafar an-Nimajrí szudáni elnök koncepciós pert indíttatott Táhá ellen, amelynek végén Táhát hitehagyásért (!) kivégezték. A reformisták és szúfik közötti vita tehát adott esetben erőszakba is torkollhat. Hogy az agresszívabb fundamentalista csoportok nyomásának ellenálljanak, a szúfik itt-ott maguk is politikai (sőt szélsőséges esetben fegyveres) csoportosulásokat hoznak létre.[695]

III.5.4. SZÉLSŐSÉGES REFORMMOZGALMAK ÉS DZSIHÁDIZMUS

A vallás "megtisztítását", a *saría* érvényre juttatását hirdető *dzsihád*ok (szent háborúk) sorozata meghatározó szerepet játszott Afrika történetében a 11-13./17-19. században. Valóságos hullámról beszélhetünk, a különböző dzsihádok ugyanis nyilvánvalóan mintát jelentettek egymás számára. A dzsihádok többnyire eleve muszlim államok és uralkodók ellen indultak, s ezeket muszlim teokráciákkal igyekeztek fölváltani. Az elvi alapot ehhez az iszlám világban máshonnan is ismerős baljóslatú jelenség, a *takfír* ("hitetlennek nyilvánítás") adta. Ez azt jelenti, hogy muszlim uralkodókat (vagy más személyeket) nem-muszlimnak bélyegeznek, mert a *saría* egyes előírásait nem tartják, nem tartatják be vagy éppen tolerálják a vallási szinkretizmust. Colvin például bemutatja, hogy a szenegáli Kagyor uralkodócsaládja, a Fall dinasztia sok száz éve muszlim volt – akárcsak a köznép nagy része –, ám dzsihádista ellenfeleik pogánynak tartották őket (s ezt az ideologikus beállítást aztán sok modern történész is kritikátlanul átvette). Ugyanez mutatható ki számos más dzsihád esetében is.[696] A *takfír* jelensége ma is részét képezi a legszélsőségesebb iszlám fundamentalista szervezetek eszköztárának[697], de már a késő középkorban is kimutatható Nyugat-Afrikában – és természetesen az iszlám világ egyéb részein –, mint az a következő részletből is kiviláglik. A 10./16. századi timbuktui krónikás, Mahmúd Kati például pogánynak titulálja egy muszlim

[694] Táhá (1391/1971): 162 skk.
[695] Például a nigériai fundamentalisták ellenében a *Kádirijja* és a *Tídzsánijja* szúfirend is létrehozta a saját politikai és oktatási csoportját *Dzsundullahi* (a. m. "Isten hadserege"), illetve *Fitijanul Iszlam* ("az Iszlám ifjai") néven. Ld. pl. Barkindo (1993): 100; Kane (2003): 154-64; Loimeier (1997a): 298-99. További példa a szomáliai *As-Sabáb* fundamentalista terrormozgalom ellenében az utóbbi években létrehozott szúfi milíciák jelensége.
[696] Colvin (1974): 587-88, 594; Norris (1969): 517; Last, Al-Hajj (1965): 231-32.
[697] Ld. pl. Etiópiával kapcsolatban Østebø (2008): 422-23; Østebø (2012): 253-54.

állam muszlim uralkodóját, a Szonghai Birodalom császárát, Sí Alí Bert (uralk. 869–97/1465–92). Ezt annak alapján állítja, hogy a császár hódításai során nem kímélte a legyőzötteket, még az ellenfél muszlim vallástudósait sem:

> Aztán [lépett trónra] az igazságtalan, erkölcstelen, átkozott zsarnok Sí Alí, aki [a dinasztia] utolsó uralkodója, s akinek ocsmány viselkedésének [hírét] messze vitték a karavánok. [...] Nem volt település, város vagy falu Kanta földjétől Szibiriduguig[698], amelyet a lovassága ne rohant volna le, amely ellen ne indított volna háborút és hadjáratokat. [...] Egy vele kortárs tudóst, Mori-kojra egyik lakóját megkérdezték, hogy muszlim vagy hitetlen volt, minthogy tettei a hitetlenek tettei, miközben az iszlám hitvallást hangoztatta (*jantiku bi-kalimataj as-saháda*). Nos, akinek van tudása és megvizsgálja a tetteit, az hitetlennek nyilvánítja (*kaffarahu*) annak alapján, hogy vallástudósokat gyilkolt és hány meg hány falut lerombolt, tűzzel kiirtva lakóit, számtalan módon kínozva az embereket! [...] Gonosz tettei és hitvány uralma kis részének fölsorolására is túl rövid ez az összefoglaló...[699]

A dzsihádista jelszavak sikeréhez sokszor jelentős mértékben hozzájárul a társadalmi, politikai és gazdasági kitaszítottság érzése. Az igazságosság (arabul *adl*) fogalmának rendkívül hangsúlyos szerepe a muszlim gondolkodásban azt eredményezi, hogy az iszlám vallásosság "forradalmi" célokra, a fennálló, igazságtalannak érzett renddel szemben igen hatékony mozgósító erővé válhat. Ezt a megfigyelést Fekete-Afrikában is számos példa igazolja, s nem kétséges, hogy további példákat is fogunk még látni a jövőben. A szélsőséges iszlám fundamentalizmus tömeges támogatottságának sokszor ilyen prózai – alapvetően gazdasági és politikai, nem vallási – okai vannak.[700] Bár alább több ízben kiemelem, hogy némelyik dzsihád mögött figyelemreméltóan művelt muszlim tudósok tevékenysége állt, a modern fundamentalista és dzsihádista mozgalmak követői sokszor elképesztően műveletlenek a hagyományos iszlám kultúrát és vallásjogot illetően. (Ami persze részben meg is magyarázza erőszakosságukat és gátlástalanságukat.) Paradox módon ez a műveletlenség vonzerőt is jelent. A dzsihádizmus hívei így egyrészt megszabadulhatnak a hagyományos

[698] Kanta a mai Nigéria északnyugati részén fekvő vidék (más néven Kebbi), Szibiridugu pedig a mai mali fővárostól, Bamakótól nyugatra, a Bani folyó mentén található terület.
[699] Kati (1981): 43-44. Jóval részletesebb és kiegyensúlyozottabb képet ad – bár szintén élesen elítéli Sí Alít – egy későbbi forrás, Uszuman dan Fodio *Szirádzs al-ikhwán* című műve, amely többek között megjegyzi: "elmondta a muszlim hitvallást és más muszlim szövegeket, böjtölt Ramadánkor, sokat alamizsnálkodott levágott állatok [húsával] a mecseteknél és hasonló [muszlim jótetteket cselekedett], de ugyanakkor fákat és köveket tisztelt meg állatáldozatokkal, tűzgyújtással és azzal, hogy a kívánságai beteljesítését és segítséget várt ezektől és a varázslóktól és jósoktól mindenféle ügyeiben." (Vagyis tipikus szinkretikus iszlám vallásgyakorlatot követett.) Az arab szöveget közli Hiskett (1962): 579.
[700] Erről ld. pl. Yasin (2008): 40-41.

muszlim vallási elit ellenőrzésétől, másrészt minimális tanultság mellett is vallási szakértőként léphetnek föl pusztán egy csokornyi vallási jelszó hangoztatásával.[701]

Bár a vallási reformizmus és a szúfik kapcsolata a kortárs Afrikában általában ellenséges, a dzsihád-mozgalmak viszonya a szúfizmushoz ennél bonyolultabb. Valójában sok dzsihád-mozgalom – a mai fundamentalista csoportosulásokkal ellentétben – szúfi alapokra épült, s a követők alapvetően egy-egy adott szúfirendhez kötődtek – Szomáliában és Nyugat-Afrikában különösen a *Kádirijjá*hoz. Nyugat-Afrikába a szaharai *Kunta* törzs tagjai hozták be az utóbbi rendet, akik maguk is a vallási reformok szükségességét hangoztatták.[702] A különböző szúfirendeket követő riválisdzsihádista vezetők néha egymást is hitetlennek nyilvánították. Ezt tette például a mai Mali területén al-Háddzs Umar Tall, aki a *Tídzsánijja* szúfirend híveként hitetlennek tekintette Amadu Amadut, egy másik dzsihádista vezetőt, mert utóbbi a riválisz *Kádirijja* szúfirend követője volt. A *Kádirijja* rend hívei pedig őt bélyegezték eretneknek.[703]

A nyugat-afrikai dzsihád-mozgalmak érdekes közös vonása egy speciális titulus használata. A dzsihádok vezetői általában az *amír al-múminín* ("a Hívők Emírje") címet vették föl, amely az iszlám hagyományban elvileg csak az egész muszlim közösség vezetőjének, a kalifának jár ki, mégsem törekedett egyik sem Fekete-Afrikán kívüli hódításokra. Már az első dzsihád kirobbantója, a mauritániai Nászir ad-Dín ad-Dajmání is ezt az arab titulust viselte, szenegáli követői pedig a kifejezés *wolof* nyelvű megfelelőjét (*bur gyúlit*) használták rá. A későbbi fulani dzsihádok vezetőinek titulusa a *lámido gyúlbe* vagy *almámi* volt, vagyis ugyanezen kifejezések fulani fordítása, a nigériai dzsihád-vezetők pedig a hausza *szarkin muszulmi* titulust viselték, ami megint csak ugyanazt jelenti.[704]

További közös vonás fedezhető föl, ha megvizsgáljuk a dzsihádista vezetők etnikai hátterét. A nyugat-afrikai történelem közhelye, hogy a nagy dzsihádok vezetői mind a *fulani* és a *tukulor* nevű népekből kerültek ki. Valójában a kérdés nem ennyire egyértelmű. A dzsihádista vezetők zöme az úgynevezett *torodbe* csoporthoz tartozott, amely egy fulani

[701] Erről a szempontról ld. pl. Brenner (1993): 61.
[702] Hiskett (1984): 49-51. A *Kádirijja* szúfirend szerepéről a legtöbb nyugat-afrikai dzsihádban ld. Curtin (1971): 11. A legjelentősebb dzsihád vezetője, Uszuman dan Fodio a *Kádirijja* rend elkötelezett tagja volt, ahogy követőinek zöme is. Ld. Barkindo (1993): 101; Grégoire (1993): 110.
[703] Brenner (1993): 64; Smith (1963): 180; Oloruntimehin (1968): 125. Al-Háddzs Umar és a Tídzsánijja szoros kapcsolatához ld. még Fisher (1971): 401.
[704] Curtin (1971): 14-15. A címet már a Szonghai Birodalom uralkodója, Aszkia Muhammad Turé (uralk. 898-934/1493-1528) is viselte. Ő alapvetően két híres kortárs vallástudós, az egyiptomi Abd ar-Rahmán asz-Szujútí (megh. 911/1505) és az észak-afrikai al-Maghílí (megh. 911/1505 k.) véleményére alapozta a cím használatának jogosságát. Kikérte még Mekka akkori emírje és – mai szemmel eléggé egzotikus módon – a dzsinnek királya, Szídí Samharús véleményét is az ügyben: szerencsére mindketten egyetértettek a titulus használatával. Ld. Kati (1981): 12-13; asz-Szujútí (2003): 158-59; Bovill (1933): 93. Az *amír al-múminín* cím használatáról bővebben ld. Ibn Khaldún (1425/2004): 1:409-12.

nyelvű népesség a mai Szenegál középső részén, Futa-Toro régióban. De a szó voltaképpen nem földrajzi vagy etnikai címke, hanem a *torade* ("könyörögni, fohászkodni") ige származéka: nem a földrajzi származást jelöli, hanem a csoport vallási szerepét. A *torodbé*k etnikailag igen kevert eredetűek, viszont – ahogy említettem – fulani nyelvűek, többnyire igen szerény társadalmi háttérrel (sokan közülük rabszolgák vagy egyszerű földművesek és halászok leszármazottai voltak). Letelepedett életmódot folytattak – ellentétben a fulanik szarvasmarhatartó nomád életmódjával – és sokuk magasan képzett volt az iszlám tudományokban.[705] A leghíresebb dzsihád vezetője, az észak-nigériai Uszuman dan Fodio például a fulanik csatlósaiból s fölszabadított rabszolgáiból álló réteg, az úgynevezett *rimaibe* soraiból származott, azaz szigorúan véve nem volt fulani származású.[706]

A dzsihádista jelszavak mögött valójában nem is ritkán etnikai konfliktusok bújnak meg. Etiópia Szudánnal határos, trópusi éghajlatú *Benisangul-Gumuz* tartományában az 1410-es/1990-es években dzsihádot hirdettek a helyben többséget alkotó *berta* és *gumuz* muszlimok, ám valójában a célok etnikai, nem pedig vallási jellegűek voltak. A dzsihád jelszavát csupán az indokolta, hogy a mindenkori etiópiai központi kormányzat keresztény kézben van. Ugyanez mondható el a dél-etiópiai *oromó*k olyan szervezeteiről, mint az Oromia Iszlám Fölszabadítási Frontja: dzsihádista jelszavak, etnikai sérelmek.[707] Az 1980-90-es években Eritrea függetlenségért küzdő szervezetek között is több olyan volt, amely dzsihadista ideológiát hangoztatva alapvetően etnikai célokért küzdött.[708] De már a középkori Etiópia muszlim dzsihádjaiban is fontos szerepet játszottak az etnikai tényezők. Ezekben a háborúkban a központi magashegységek sémi nyelvű keresztény népei álltak szemben a dél-etiópiai térség jobbára kusita nyelveket beszélő muszlim népeivel. A dél-etiópiai Ifat szultánság, a Walasma dinasztia különösen keserves harcokat vívott a keresztény Etiópia ellen, s ezeket a kortársak mindvégig dzsihádnak fogták föl. Hakk ad-Dín (megh. 776/1374-75) elfoglalta a kereszténytől Soa tartományt (a mai etióp főváros, Addisz Abeba környékét), de utódjának, Szaad ad-Dínnek (megh. 805/1402-1403) egészen a mai Dzsibuti környékéig kellett menekülnie az előrenyomuló keresztények elől. A dzsihád még Dzsamál

[705] Willis (1978): 195-97; Nicolas (1978): 352-53. A pásztorkodó fulanik gyakran pejoratív elnevezésekkel hangsúlyozzák a *torodbe* csoport kevert vagy teljesen idegen eredetét: *hábe* ("nem-fulani földművesek"), *balébe* (kb. "négerek" – annak ellenére használják ezt a szót, hogy maguk a fulanik is feketék!). Ld. Hopen (1958): 2.
[706] Willis (1978): 205 [49. lj.].
[707] Young (1999): 333-34; Gnamo (2002): 99-100, 112-13; Abbink (1998): 123.
[708] Ilyen szervezet mindenekelőtt az Eritreai Iszlám Dzsihád (később: Reform) Mozgalom (*Harakat al-Dzsihád/al-Iszláh al-Iszlámí al-Iritrí*) és az Eritreai Iszlám Üdvösség Mozgalom (*Harakat al-Khalász al-Iszlámí al-Iritrí*). Ld. Miran (2005): 212-13. Vö. még Kokole (1984): 701 és Østebø (2012): 193-94 a vallás elhanyagolható szerepéről a korai eritreai, dél-etiópiai és ogadeni etnikai mozgalmakban; illetve Buijtenhujs (1992): 127-35 a dzsihádizmus és a vallási jelszavak hiányáról a csádi keresztény kormányzat elleni, gyakorlatilag teljes mértékben muszlim lázadó mozgalomban, a Frolinat-ban.

ad-Dín (megh. 835/1432) egész uralkodása során is folyt.[709] Az etópiai dzsihádok csúcspontja – és utolsó nagyobb sikere – azonban egyértelműen Ahmad Guraj (vagy *amhara* szóval *Grany*, a "Balkezes") dzsihádja 933-50/1527-43-ben. Erről is elmondható, hogy a déli és keleti szavannák és félsivatagok kusita nyelvű pásztornépei (*afar*, *szomáli*) harcoltak a központi hegyvidék sémi (*amhara*, *tigrinya*) nyelvű keresztény népei ellen. Ahmad Guraj utódja, Núr ibn Mudzsáhid (megh. 975/1567) harari emír még folytatta a keresztények elleni dzsihádot, de a harcias, pogány *oromo* nép terjeszkedése hamarosan eljelentéktelenítette a muszlim-keresztény harcokat.[710]

A nagy nyugat-afrikai dzsihádok legkorábbi előzménye az úgynevezett Almoravidák mozgalma az 5./11. század második felében. Ez a mozgalom a Szenegál folyótól északra eső mauritániai területek berber törzseitől indult el, s Észak-Afrikában hozta létre saját államát. Legfontosabb következménye Nyugat-Afrikára nézve az ősi Ghánai Birodalom megdöntése volt, illetve az, hogy a birodalom államalkotó népe, a *szoninke* a térség egyik legmélyebben iszlamizált társadalma lett. Sokkal maradandóbb hatása volt a Szaharától délre egy századokkal későbbi mauritániai dzsihádnak, a helyi arab nyelvjárásban *Sarr Bubba* néven ismert háborúnak (1055-85/1645-75). Ezt a dzsihádot Nászir ad-Dín Aubek ibn Acsfagha Abhand ad-Dajmání indította, a berber nyelvű *Tasumsa* törzsszövetség egyik vezetője. A dzsihád természetesen a vallási reform jelszavával indult, de etnikai vonatkozásai is voltak. Egyik oldalon állt az arab *Dwí Hasszán* arab törzsszövetség, a másikon a berber nyelvű, úgynevezett "vallásos" (*zwája*) törzsek, s mindkét félnek voltak szövetségesei a mai Szenegál fekete népei között. (Az egyik *wolof* államban helyi dzsihád-mozgalom is indult Ngyal Szal vezetésével.) A fő sérelmek közé tartozott az, hogy a nomád arabok csak védelmi pénzért (*ghráma*) cserébe hagyták békében a szomszédaikat, s egyéb tekintetben sem követték a *saría* előírásait. Az arab törzsek a *Trárza* törzs főnöke, Haddi ibn Ahmad ibn Dámán vezetésével kíméletlen harcot folytattak a dzsihádisták ellen, s a Tirtillásznál lezajlott csatában döntő győzelmet arattak. A dzsihád kudarca ettől fogva már csak idő kérdése volt.[711] A szellemet azonban már kiengedték a palackból, s a következő két évszázad történelmét Nyugat-Afrikában a vallási reform és a dzsihádok határozták meg.

A sorban a következő dzsihád Malik Dauda Szi mozgalma volt az 1100-as/1690-es években, amely már sikerrel járt, ugyanis létrehozta a Bundu nevű teokratikus államot a mai

[709] Ezekről a háborúkról részletes beszámolót nyújt al-Makrízí (2006): 86-95.
[710] Erről a dzsihádról ld. pl. Trimingham (1976): 85-91; Abbink (1998): 114; Østebø (2012): 58-60. A legfontosabb történeti forrás szövege René Basset gondozásában jelent meg; ld. Arabfakíh (1897).
[711] as-Sinkíti (1409/1989): 492-94; Norris (1969): 500-509, 514-21; Curtin (1971): 14-17; Colvin (1974): 595-98.

Szenegál keleti részén. A bundui imámok állama kétszáz évig fönnállt, s területén kizárólag muszlimok élhettek, viszont az elnyomás elől menekülő idegen csoportokat tárt karokkal fogadta s új otthont adott nekik. Példája kimutathatóan erős hatást gyakorolt a következő nagy dzsihádra. Bundu alapítójának egyik fia, Bubu Malik Szi a guineai Futa-Dzsallonba ment tanulni egy híres ottani tudóstól, Tyerno Szambától. Egy diáktársa – később sógora – a sorban következő futa dzsalloni dzsihád vezetőjeként lett aztán híres.[712] Guinea keleti magasföldjei, a Futa-Dzsallon nevű vidék fulani pásztornépessége a 11./17. század vége felé érkezett ide a mai Mali területéről, s fél évszázaddal később, 1137/1725-ben föllázadt a pogány *dzsallonke* őslakosság és uralkodók ellen. Hamarosan legyőzték az utóbbiakat és iszlám teokráciát hoztak létre, amely a francia gyarmatosításig fönnmaradt Timbo központtal. Az államot több lázadás rázta meg az idők során, de a 12./18. század végére megszilárdult az imámok (*almámi*) uralma.[713] A legveszélyesebb lázadás az úgynevezett *Hubbu* mozgalom volt, egy újabb dzsihádista fölkelés egy muszlim írástudó, Mamadu Dzsuhe irányításával. Követői – fanatikus muszlim fulanik és rabszolgák – nem érezték eléggé "tiszta" iszlám uralomnak a teokratikus állam berendezkedését, továbbá küzdöttek a rabszolgatartás ellen is és 1290/1873-ban bejelentették a rabszolgaság eltörlését.[714] A dzsihádok sora a szenegáli Futa-Toro vidékén folytatódott. Az itteni dzsihád vezetője, Szulajman Bal Futa-Dzsallonban tanult, azaz egyértelműen kimutatható a közvetlen kapcsolat. 1183/1769-ben indult a dzsihád és pár éven belül itt is teokratikus állam jött létre Abd al-Kádir bi Hamadi vezetésével. A nyugat-afrikai muszlim hagyomány azonban régóta úgy tartotta, hogy az igazi nagy reformer, az iszlám "megújulás" (*tadzsdíd*) elindítója, Nyugat-Afrika (*Takrúr*) kalifája majd csak az iszlám időszámítás 13. századának elején fog föllépni.[715]

Az észak-nigériai Uszuman dan Fodio magát több ízben is a muszlim 13. század nagy megújítójaként írta le. Híres dzsihádját a század eleje táján, 1218/1804-ban indította el Gobir hausza állam uralkodója, Junfa ellen. Junfa a többi hausza királyhoz hasonlóan határozottan muszlim volt, de megtűrte és gyakorolta az iszlám szinkretizmust, s ez elég volt ahhoz, hogy Uszuman dan Fodio szent háborút hirdessen ellene. A dzsihád első mozzanata a Próféta életútjának mintájára a kitelepülés (*hidzsra*) volt egy Gudu nevű településre a szavanna mélyén, ahol Uszuman "a Hívők Emírjének" (*szarkin muszulmi*) nyilvánította magát. (A titulusról lásd föntebb.) Uszuman föltűnően művelt muszlim tudós volt, őszinte vallási hittel,

[712] Bővebben ld. Curtin (1971): 18-22; Willis (1978): 200-201, 205; Hiskett (1984): 140-42. Ld. még Park (é. n.): 42-46.
[713] Marty (1921): 3-7; Tauxier (1937): 223-24, 281.
[714] Tauxier (1937): 354-59; Rashid (2000): 672-73. A mozgalom neve jelszavukból, a *hubb raszúl Alláh* ("Isten küldöttének [ti. Mohamed próféta] szeretete") arab kifejezésből ered.
[715] Smith (1963):173-74.

a legkevésbé sem egy primitív harcos,[716] s a dzsihád megindítását vallási szempontból részletesen megmagyarázott érvekre alapozva döntötte el. Uszuman vádjai között szerepel, hogy a hausza államokban és Bornuban köveknek és fáknak mutatnak be áldozatokat, az uralkodók iszlám előtti szertartásokban vesznek részt, a nők nem takarják el az arcukat vagy a hajukat, a bírák kenőpénzt fogadnak el. A fulani pásztorokra kivetett szarvasmarhaadó (*dzsangali*) szintén ellentétes a *saría* előírásaival. *Kitáb al-fark bajna wiláját ahl al-iszlám wa-bajna wiláját ahl al-kufr* című művében további érveket is részletesen kifejt: nem a *saría*n alapuló adórendszer és öröklési szabályok, a *saría* előírása szerinti büntetések helyett pénzbüntetések alkalmazása, tiltott ételek és italok – valószínűleg alkohol – fogyasztása, korrupció, kenőpénzek elfogadása, négynél több feleség, az első feleség megkülönböztetett szerepe, hagyományos zenés-dobos táncszertartások, az uralkodó előtti megalázkodás rítusai.[717] A dzsihád eredményeképp létrejött Szokotói Kalifátusról részletesen szólok majd a következő fejezetben, a muszlim teokráciákról szóló részben; itt inkább azzal folytatnám, hogy korántsem minden muszlim vallástudós fogadta el Uszuman és utódai érveit a dzsihád jogosságáról. A híres *hausza* muszlim vallástudományi központ, Jandoto tudósai például ellenezték Uszuman dzsihádját, így idővel őket is hitetlennek bélyegezték, megtámadták és legyőzték. A keletebbre fekvő muszlim államot, Bornut is megtámadták, miután az ottani hadvezér és politikai vezető, Muhammad al-Amín al-Kánemí leírta, miért ellenzi a dzsihádot. Érvelése szerint a bornui szinkretikus iszlám hagyományai csak szokások és babonák, s nem állnak ellentétben az egyistenhit (*tauhíd*) követelményével. Al-Kánemí így a maga részéről dzsihádot hirdetett a dzsihádisták ellen, akik szerinte ártatlan muszlimok vérét ontották, és a csatatéren is legyőzte Uszuman hadseregét. A nigeri Maradi hausza uralkodói is kitartottak Uszuman seregei ellen, s Gobir és Kebbi uralkodócsaládja és a szaharai Air-hegység tuaregjei szintén Uszuman ellenségei voltak. A nigériai Burmi városban élő fanatikus muszlim

[716] Uszuman és két legfontosabb tanára, Mallam Dzsibirila és Uszuman Binduri összesen 285 könyvet hagytak ránk a legkülönbözőbb tudományágakban és irodalmi műfajokban, s a lista valószínűleg még nem teljes. Ld. Smith (1963): 176. Uszuman tanulmányairól részletesen ld. El Masri (1963): 436-39. Nagyon fontos hangsúlyozni, hogy Uszuman gondolkodása nem wahhábita hatást tükröz, s kifejezetten elutasította a wahhábita mozgalom több jellegzetes tételét; ld. Hiskett (1962): 593-96.

[717] Az eredeti arab szöveget közreadja Hiskett (1960): 561-63; és vö. Last, Al-Hajj (1965): 233-34; El Masri (1963): 438. Uszuman dan Fodio több más műben is kifejtette nézeteit a dzsihád indokairól; ilyen például egyik fő műve, az *Ihjá asz-szunna wa-ikhmád al-bidaa*, illetve *Naszáih al-umma al-muhammadijja* című rövidebb traktátusa. Ld. Hiskett (1962): 577-78. A dzsihád jogosságáról rövid ideológiai összefoglalást ad a *Waszíkat ahl asz-szúdán wa-man sá Alláh min al-ikhwán* című kiáltvány-szerűség; közreadja Bivar (1961): 239-41 [angol fordítás; a cikk végén az arab szöveg *facsimile* formában]. A *dzsangali* adóról ld. Hopen (1958): 34-35. Az iszlám előtti időkből fönnmaradt bizonyos szertartásokban valóban szerepet vállaltak például Kano muszlim uralkodói, s ennek a gyakorlatnak csak Uszuman dan Fodio dzsihádja vetett véget; ld. Greenberg (1966): 46.

vallástudós, Mallam Dzsibirila is elkeseredett fegyveres harcot vívott volt tanítványa, Uszuman dan Fodio teokráciája ellen.[718]

Másokat viszont megihletett Uszuman dzsihádja. Például Ahmadu Lobo-t, más néven Szeku Amadut, aki a mai Mali középső részén, Mászinában indított dzsihádot 1232/1817-ben a nem muszlim vallású *bambara* uralkodók ellen. Ő eleinte a mai Nigériában élt, ahol azonnal csatlakozott Uszuman dzsihádjához, s később pontosan azért vándorolt nyugatabbra, mert hasonlót akart indítani. Először ez is a *hidzsra* (kivándorlás a pogányok földjéről) epizódjával kezdődött, a kivándorló közösség fővárosa az újonnan alapított Hamdallahi lett. A harcok nyomán rövidesen megalapították Mászina teokratikus államát, s Szeku Amadu is fölvette a Hívők Emírje címet. Mászina volt az egyik legtürelmetlenebb dzsihád-állam: ellenségesen viszonyult a Dzsenne muszlim tudósaihoz éppúgy, mint Timbuktu *szonghai* nyelvű muszlim lakosságához vagy a *Kádirijja* szúfirend nyugat-afrikai vezetőihez, a szaharai *Kunta* törzs sejkjeihez. A mászinai államot végül egy újabb dzsihád, al-Háddzs Umar Tal mozgalma számolta föl 1279/1862-ben.[719]

Az utolsó nagy nyugat-afrikai dzsihádok már a gyarmatosítás előestéjén zajlottak, hosszú távon már csak ezért sem lehettek sikeresek. Ide sorolható al-Háddzs Umar Szaidu Tal (megh. 1280/1864) dzsihádja a mai Guinea és Mali területén. A *Tídzsánijja* szúfirend híveként kulcsszerepe volt a rend elterjesztésében, ugyanakkor rendkívül ellenséges volt a fő riválisa *Kádirijja* iránt. Emlékezete éppen ezért igen ellentmondásos a térség népeinél, míg a többi nagy dzsihád-vezetőt mindmáig alapvetően pozitív figuraként őrzi a nép emlékezete. Al-Háddzs Umar egyik fő célja mindamellett a pogány népcsoportok – főleg a *bambará*k és államaik – leigázása és megtérítése volt. Nem állítható, hogy csupán primitív hadúr lett volna, szegui palotájában például hatalmas könyvtárat gyűjtött össze. Nála is kimutatható a korábbi dzsihádok közvetlen hatása: mekkai zarándoklatáról hazatérőben a nigériai Szokotóban élt és tanult, s az ottani teokratikus uralkodó, Muhammadu Bello veje lett. Az előképeket követve ő is először "kivándorolt" (*hidzsra*) a "hitetlen" uralom alatt álló területről egy Dingiraj nevű településre, s onnan indított "szent háborút". Több teokratikus emírséget – Dingiraj, Nyoro, Szegu, Bangyagara – hozott létre és hatalmas számban térítette az iszlámra a még nem muszlim népeket, főleg a *bambará*kat és a *dogon*okat. Utódának azonban minden addiginál erősebb ellenfele támadt a francia gyarmatosítók személyében, akik rövidesen fölszámolták

[718] A dzsihád történetéről, ideológiai hátteréről és ellenfeleiről bővebben ld. pl. Martin (1976): 13-35; Meek (1925): I, 98-102; 420-21; Temple (1922): 547-50; Waldman (1965): 339-53; Last, Al-Hajj (1965): 235-39; Hopen (1958): 8-14; Akinwumi (1990): 168-69; Gado (1980): 202-207; Hiskett (1984): 158-66, 194-97; Bovill (1933): 225-30; Nicolas (1966): 67; El-Tounsy (1851): 290-91, 303.
[719] Djata (1997): 38-43; Smith (1963): 179-80; Bovill (1933): 228-29.

államát.[720] A guineai Szamori Ture (megh. 1318/1900) dzsihádja szintén a franciákkal vívott harcokba bukott bele. Szamori a legtöbb dzsihádista vezetővel ellentétben a *mandinka*: népcsoportból származott, s rokonságában nemcsak muszlimok, hanem animisták is szép számmal akadtak. Jórészt nem a szavannaövezetben, hanem a délebbi őserdővidéken vívta harcait, a mai Guinea és Elefántcsontpart határvidékén. 1304/1884-ben alapította meg iszlám teokráciáját Kankan központtal. Terjeszkedése az ekkoriban megjelenő francia gyarmatosítókba ütközött, akik hosszú harcok után 1316/1898-ban foglyul ejtették és száműzték.[721] Ezt akár a nagy nyugat-afrikai dzsihádok lezárásának is tekinthetjük, de mindenképpen megjegyzendő, hogy ezeknek a mozgalmaknak a híre Afrika más régióiba is eljutott és hatást gyakorolt. A szudáni Mahdí-fölkelés (lásd később) egyes kutatók szerint például a korábbi nyugat-afrikai dzsihádok ihletésére indult el.[722]

A nagy dzsihádok mellett számos kisebb, kevésbé ismert dzsihád is folyt a térségben, mindenekelőtt Szenegambia területén. Említsük meg Pakao teokratikus állama létrehozását 1259/1843-ban Szilla Ba vezetésével Szenegál legdélibb részén, Casamance tartományban, Maba Gyakhu gambiai dzsihádját az 1280-as/1860-as években, és ugyanabban az időszakban Fode Kaba mozgalmát Kábu és Casamance területén és Amadu Ba (vagy Amadu Sekhu) dzsihádját Dzsolofban, a szenegáli *wolof*ok egyik királyságában.[723]

III.6. A MUSZLIM-KERESZTÉNY VISZONY AFRIKÁBAN

Mint a könyv elején jeleztem, ma a keresztények és a muszlimok együttesen Fekete-Afrika népességének nagy többségét – közel kilenctizedét – alkotják, így a két világvallás hívei közötti viszony alapvetően határozza meg Afrika jelenét és jövőjét. Bár a kereszténység Fekete-Afrika nagy részén csak a gyarmatosítókkal jelent meg, több régióban már korábban is jelen volt, így ott már a középkor folyamán ki kellett alakítani egyfajta *modus vivendi*t. Az együttélést nyilvánvalóan megkönnyítette az, hogy az iszlám rokon vallási hagyománynak

[720] Djata (1997): 27-53; Sy (1969): 43-57; Oloruntimehin (1968); Martin (1976): 68-98; Smith (1963): 180-83.
[721] Hiskett (1984): 238-41.
[722] Ilyen véleményt fejt ki Al-Karsani (1993): 138. De a Mahdí-fölkelés a maga részéről szintén erős hatást gyakorolt Nyugat-Afrikában. Például a mai Burkina Faso északnyugati részén egy bizonyos Alkari Amadu Deme 1880-ban dzsihádot indított, amelyet csak a francia gyarmatosítók megérkezése tudott leverni. Mozgalmához az ihletet a szudáni mahdizmus adta, amikor mekkai zarádoklatáról hazatérve átutazott azon a területen. Ld. Otayek (1988): 107.
[723] Schaffer (1980): 72-79; Sy (1969): 58-71; Quinn (1972): 111-31, 170-74; Hiskett (1984): 232-38. Maba Gyakhu (megh. 1386/1867) muszlim vallástudományi munkássága is jelentős; ld. Ndzsaj (1437/2016): 75, 231 skk.

tekinti a kereszténységet, s bizonyos föltételek mellett a kereszténységet már a középkorban is speciális, védelmet élvező vallási közösségként (*ahl al-kitáb* vagy *dzimmí*) kezelte. A védett vallási kisebbségek kérdése külön is megérdemel néhány szót. Fekete-Afrika muszlim tudósai vitathatatlanul a *dzimmí* kategóriába sorolták például az etiópiai kereszténységet és a maroknyi zsidót. Ám az afrikai muszlim államok nem muszlim népessége a gyarmati korig jobbára animista volt, s az ezekkel való együttélés alapjainak kidolgozása már némi leleményt igényelt. Gyakori módszer volt a *dzimmí* kategória tartalmának kiterjesztése. Már az iszlám első századaiban ebbe a kategóriába sorolták be a perzsiai zoroasztriánusokat (*madzsúsz*), s később egyes fekete-afrikai muszlim tudósok a "zoroasztiánus" címkét tágították tovább s alkalmazták az afrikai animizmusra. Ennek nyomán például az animista *hausza* közösségek szokásos elnevezése mindmáig a *maguzawa* (a *madzsúsz* szó többesszámú hausza alakja).[724] Másutt a Koránban szereplő "szábeus" (*szábia*) címkét terjesztették ki az afrikai animista vallások híveire.[725] Ezzel a kiterjesztő értelmezéssel jogilag is védett státuszba kerültek az animisták, így már nem volt akadálya az együttélésnek. A nigériai *fulani* teokráciában például a nem muszlim hauszákat nemcsak *de facto*, hanem *de jure* is védett vallási kisebbségnek tekintették. Szokoto emírjei külön szerződésben biztosították a pogány hausza közösségek (*arna* vagy *azna*) jogait, amelynek értelmében a pogányokat külön főnök, a *szarkin arna* képviselte a muszlim uralkodók előtt.[726] A békés együttélés kialakításának másik módja a szerződéskötés (*szulh*) volt. A szudáni Nuba-hegység délkeleti hegyeiben élő animista népek például 1298/1881-ben küldöttséget menesztettek a Mahdíhoz és szövetséget kötöttek vele. Ennek értelmében például figyelmeztették az ellenség közeledésére a hegycsúcsokon gyújtott tüzekkel. A Mahdí be is tartotta a szerződést, s sohasem támadta meg ezt a nem muszlim népességet.[727]

Az afrikai iszlám történelmének legkorábbi ilyen szerződése valószínűleg a keresztény Núbia és a korai kalifátus között létrejött úgynevezett *bakt* békeszerződés volt. A szerződés évszázadokra normalizálta az egyiptomi muszlimok és a núbiai keresztények közti viszonyt.

[724] Temple (1922): 263; Cuoq (1975): 261; Lovejoy (1981): 223. Egy kora 13./19. századi etiópiai muszlim forrásban is a *madzsúsz* arab szót találjuk az animista vallású afrikaiak megnevezéseként; ld. Naszralláh (1978): 71-72. A "zoroasztriánus" kategória kiterjesztése az animista vallásokra a málikita jogi iskola alapítójára, a medinai Málik ibn Anaszra visszavezethető gondolat; ld. Clarence-Smith (2006): 36.

[725] Ld. pl. Szombathy, Sebestyén (2003): 152; Szombathy, Sebestyén (2007): 29 [arab szöveg], 114 [angol fordítás].

[726] Raulin (1962): 256-58, 269. Jauri emírség ugyanilyen státuszt adott a területén élő animista népcsoportoknak; ld. Salamone (1975): 413 (2. lj.). Ld. még Levtzion (1985): 192 arról, hogy még egy nem muszlim népességnek is általában védettséget nyújtott (például a rabszlgavadász expedíciók ellen) az, ha egy muszlim állam alattvalói voltak.

[727] Az más kérdés, hogy katasztrofális hatású utódja, Abdalláh at-Taájisí kalifa már nem tartotta magára kötelezőnek a szerződést, és az egyik nuba település lakóit a fővárosába hurcolta – de hát ő ugyanezt tette számos muszlim néppel és arab törzzsel is. Faris (1972): 3-5.

Al-Baládzurí (3./9. sz.) beszámolója szerint a szerződés értelmében al-Mahdí kalifa (uralk. 158-69/775-85) évente egy zsiráfot és 360 rabszolgát kapott a núbiaiaktól – akik tőlük délre fevő afrikai területekről szerezték be ezeket –, míg a núbiaiak cserében meghatározott mennyiségű búzát, borecetet és szöveteket kaptak. Úgy tűnik, nem annyira vazallusi adóról, mint kölcsönösen előnyös ajándékcseréről lehetett szó.[728]

A muszlimok nem minden esetben voltak hatalmi helyzetben más vallású szomszédjaikkal szemben. Arra is vannak példák, hogy nem muszlim népek meghódítottak és vazallusukká tettek muszlim államokat. A keresztény etióp császárság mellett jó példák erre a az animista *moszi*k Burkina Faso-ban vagy a *bambará*k a mai Maliban. Az animista *dzsukun* nép állama, Kororofa Nigéria középső részén a 10./16. század végétől több mint egy évszázadig hatalma alatt tartotta a muszlim *hausza* államokat. Igaz, 1215/1800-ra már fordult a kocka, és Kororofa évi ezer rabszolgát fizetett hűbéradóként Bornu szultánjainak.[729]

A vallási türelem kérdéséről az afrikai iszlámban nehéz általános érvényű megállapításokat tenni. A figyelemreméltó toleranciára éppúgy sorolhatnánk a példákat, mint az ellenkezőjére. Példának okáért Afrikában is előfordul – mint egyébként az iszlám világ más részein is –, hogy a muszlimok más vallások, például a kereszténység szertartásain és búcsújárásain vesznek részt. Ilyen Kulubi búcsújáróhelye Etiópia délkeleti részén, Harar város közelében. Itt a 13./19. század végén Hailé Szelasszié császár építtetett etióp ortodox katedrálist hálaadásul a muszlimok lakta térség elfoglalásáért, s minden év decemberében zarándoklatra kerül sor a katedrálishoz. Meglepő módon a résztvevők többsége muszlim, akik csupán a templomi misét – tehát a szertartássorozat egyértelműen keresztény részét – hagyják ki.[730] S fordítva, egyes muszlim kultuszokban is részt vesznek más vallásúak, keresztények és animisták egyaránt. A Burkina Faso nyugati részén, Bobo-Gyulaszo várostól néhány kilométer távolságra egy folyó forrásánál található Dafra kultuszhelyet egy muszlim szent ember alakította ki. Ma is ugyanaz a muszlim nemzetség irányítja a kultuszt, a helyet azonban nemcsak muszlimok, hanem keresztények és animisták is nagy számban keresik föl messze földről, áldást és gyógyulást keresve. A muszlim és nem muszlim résztvevők kultikus tevékenysége apró részletekben eltér ugyan, de az alapvető jellemzőket tekintve nem.[731] A békés együttélés ilyen példái mellett azonban a más vallásúak iránti türelmetlenség sem ismeretlen, főleg a reformista mozgalmak részéről. Híres és szélsőséges példa erre a késő

[728] A szövegrészletet közli Kubbel, Matvejev (1960): 26; és ld. még Sibajka (1965): 26. A *bakt* szó egyes szerzők szerint a latin *pactum* átvétele, ám más szerzők az óegyiptomi *bak* ("vazallusi terményadó") szóból származtatják. Ld. Trimingham (1949): 62; Hasan (1967): 15-17.
[729] Udomah (1982): 124-25; Meek (1925): I, 81, 92.
[730] Gascon, Hirsch (1992): 696.
[731] Werthmann (2014): 399-402.

középkori maghrebi vallástudós, Muhammad ibn Abd al-Karím al-Maghílí (megh. 911/1505 k.) karrierje a Szaharától délre. Ő valódi antiszemita volt a szó legszorosabb értelmében: uszítása nyomán tűnt el gyakorlatilag az algériai Gurára, Tamentít és Tuwát oázisok teljes zsidó lakossága 897/1492 körül. A legtöbb korabeli észak-afrikai muszlim jogtudós egyértelműen botrányosnak tartotta al-Maghílí uszító tevékenységét, így később menekülnie kellett Tuwátból, s türelmetlen nézeteit a Szaharától délre, Kano és Katszina hausza királyainál, majd a Szonghai Birodalom uralkodóinál terjesztette. Kano királyának, Muhammadu Rumfának (uralk. 867-904/1463-99) írt egy művet a helyes kormányzásról, 908/1502-ben pedig a szonghai császár tanácsadója lett. Az utóbbi, Aszkia al-Háddzs Muhammad Ture (uralk. 898-934/1493-1528) al-Maghílí hatására kitiltott minden zsidó kereskedőt a birodalma területéről és az animizmussal szemben is roppant ellenségesen viselkedett.[732]

III.7. A MISSZIÓS TEVÉKENYSÉG

A muszlimok és keresztények kapcsolatát a gyarmati korszaktól kezdve leginkább talán a missziós törekvések határozták meg. A két vallás missziós tevékenysége gyakran egészen eltérő formában jelentkezik, ám a cél azonos, ahogy a rivalizálás érzése is. Minthogy a gyarmati korszakra nagymértékben rányomta a bélyegét a keresztény hittérítők munkálkodása, először ezt kívánom áttekinteni, majd a muszlimok – sokszor kevésbé föltűnő, de nem kevésbé eredményes – térítő tevékenységéről is szót ejtek.

III.7.1. KERESZTÉNY MISSZIÓK

A keresztény hittérítő munka alapvetően európai és amerikai szervezésben folyt és folyik Afrikában. A misszionáriusok a kezdetektől az iszlámmal való rivalizálást s ha lehetséges, a muszlimok megtérítését tekintették fő feladatuknak. A cél tehát az iszlám terjedésének

[732] Erről bővebben ld. Hunwick (1985); Hunwick (1964): 583 [146. lj.]. Al-Maghílí hatásáról a későbbi nyugat-afrikai dzsihádokra ld. Smith (1963): 177; Hiskett (1962): 577-78, 583-86. Tuwát és a környező oázisok lakosságának nagy része egyébként fekete-afrikai származású volt, de a kereskedelmet nagyrészt zsidók irányították, s ez nyilván szerepet játszott a zsidóellenes érzelmek kialakulásában. A fő mozgatórugó azonban valószínűleg Granada elvesztése és az andalúziai muszlimokat érő csapások híre lehetett. Ezekről ld. Briggs (1960): 43, 90-91.

megakadályozása, illetve ideális esetben visszaszorítása. Ha tekintetbe vesszük az elmúlt kétszáz év során erre fordított elképesztő mennyiségű pénzt és energiát, az utóbbi vállalkozást totális kudarcnak kell nevezni.[733] Sok misszionárius maga is érzékelte a törekvés reménytelenségét, így inkább az animista népekre összpontosította erőfeszítéseit. A metodista misszionáriusok például 1277/1861-ben elsként Mombaszában – azaz teljesen muszlim közegben – alapítottak missziós telepet, de pár év múlva az észak-kenyai Tana folyó mentén, az akkor még nagyrészt animista *pokomo* és *orma* népcsoport körében kezdtek missziós tevékenységbe.[734]

A gyarmati hatóságok – nem meglepő módon – igyekeztek előmozdítani a keresztény hittérítők tevékenységét. A kérdés azonban ennyivel nem intézhető el, ugyanis arra is van példa, hogy a gyarmati adminisztráció igyekezett jó kapcsolatokat kiépíteni a muszlimokkal és akár a muszlimok vallási térítő tevékenységét is elfogadták. Sőt mi több, esetenként a muszlimokkal fenntartott baráti viszonyt azzal is igyekeztek biztosítani, hogy kifejezetten megtiltották a keresztény missziós tevékenységet a muszlim népcsortok között.[735] Az ilyen példák ellenére azonban a gyarmati hatóságok általában inkább ellenségesek – esetenként rendkívül ellenségesek – voltak az iszlámmal szemben, s aggodalommal figyelték a terjedését. Ez utóbbit gyakran adminisztratív eszközökkel igyekeztek akadályozni. A portugál gyarmati hatóságok Mozambikban például a katolikus egyházzal szövetségben próbáltak akadályokat állítani az iszlám terjedése elé, s háttérbe szorítani a muszlimokat.[736] Belga-Kongóban 1893-tól kezdve kormányzati eszközökkel akadályozták az iszlám terjedését, s 1906-tól a katolikus egyház *de facto* államegyház lett. Ezt a státuszt még a függetlenség elnyerése után is megőrizte, s a jelentős létszámú – és mindmáig növekvő – muszlim közösség csak 1973-ban kapott egyenlő jogállást a keresztény egyházakkal. Ez sem volt hosszú életű: 1982-től a kongói állam újra adminisztratív módszerekkel igyekezett akadályozni az iszlám térítő tevékenységét – igaz, csekély sikerrel.[737] A szudáni brit adminisztráció főleg az oktatást

[733] A gyarmati időszakban mindvégig (s egyébként ma is) folyó keresztény missziós tevékenységről muszlim közegben ld. Hiskett (1984): 217-23. A vállalkozás figyelemreméltó sikertelenségéről ld. pl. Días (1999).
[734] Werner (1914): 123. Ennek ellenére az orma népcsoport ma szinte teljesen muszlim vallású, s a pokomók nagy része is az. Részletesebben ld. Bunger (1973).
[735] Ez jellemezte például az olaszok eritreai és etiópiai politikáját a korai években, akik az eritreai és szomáli diákok és zarándokok számára még szálláshelyeket is finanszíroztak Kairóban, illetve Dzsiddában, Mekkában és Medinában. A fő motiváció mindezek mögött a politikai számítás volt. Ld. Miran (2005): 196, 201-202; Abbink (1998): 116-17. Vö. még Isichei (1995): 272 [Togo északi részével kapcsolatban]. A britek viszont egy ideig engedélyezték a missziók tevékenységét Szomáliföldön – például egy muszlim árvákat kereszténységre téríteni igyekvő intézményt Berberában –, mígnem a helyiek lázadása miatt evakuálni kellett ezeket. A közvetlen kiváltó ok az volt, hogy egy brit agyonlőtte a szomszédos mecset müezzinjét, amikor az imára hívta a híveket. Bővebben ld. Fulajfil (2006): 1045; Martin (1976): 181.
[736] Morier-Genoud (1990): 415, 418-.
[737] Biaya (1999): 146-47, és az iszlám terjedéséről ld. 153-54. Ld. még Isichei (1995): 188.

állította csatasorba, hogy az iszlám terjedésének gátat szabjon. Miközben nagy összegekkel támogatták a keresztény missziós tevékenységet – beleértve az oktatási intézmények alapítását –, a nem muszlim többségű területeken tiltották a muszlim iskolák létrehozását. Az 1940-es évekre szembesültek azzal, hogy ez a politikájuk teljesen hatástalan, s ekkor föladták.[738] A Sierra Leone-i gyarmati hatóságok több sikertelen kísérletet is tettek arra, hogy a keresztény missziók kérésére bezárassák a főváros, Freetown nagymecsetét, és a helyi muszlimokat választás elé állítsák: vagy keresztény hitre térnek, vagy elköltöznek a fővárosból (!).[739] A francia hatóságok Észak-Kamerunban magasabb adót róttak ki a muszlimokra, mint a kisebb nem-muszlim népek tagjaira, ezzel is igyekezve az iszlám vonzerejét csökkenteni és a keresztény térítőmunkát elősegíteni.[740] A csádi közigazgatás föladatát az ország déli csücskében élő animista népcsoportokkal kapcsolatban szó szerint így jelölte ki a francia főtiszt, Étienne Largeau: "Kordában tartani az iszlámot, megakadályozni, hogy a fetisiszták muszlimmá váljanak (*ménager l'islam, empêcher les fétichistes de devenir musulmans*)." A törekvés csak részleges sikerrel járt: bár a terület népességének többsége ma sem muszlim, azért kialakult egy nem elhanyagolható létszámú muszlim kisebbség.[741] Mint ez az idézet is mutatja, a gyarmati hatóságok a nem muszlim népeket általában igyekeztek elzárni az iszlám hatásától, s muszlimoknak – például kereskedőknek vagy szúfi mestereknek – megtiltották a belépést egyes nem muszlim népek földjére. Ilyenkor gyakran hivatkoztak a hagyományos kultúra megvédésére, ám az ilyen ürügyek szembeszökően álszentek voltak, ugyanis eközben a keresztény misszióknak szabad kezet adtak ugyanezeken a területeken.

A csádi Gera (Guéra) tartományt például a franciák kifejezetten azzal a céllal hozták létre 1954-ben, hogy elzárják a hegyekben lakó animista népcsoportokat az iszlámtól és az arab kulturális hatásoktól.[742] Ugyanezt a célt szolgálta Szudánban a britek által 1922-ben bevezetett Zárt Körzetek-rendelet (*Closed Districts Ordinance*). Ennek hatálya Dél-Szudánra, a Nuba-hegységre, a Kék-Nílus fölső folyásának vidékére és Dárfúr nem arab nyelvű területeire terjedt ki, vagyis az ország nem arab nyelvű és/vagy nem muszlim vidékeire. Mindezen területekre az arab nyelvű szudániak külön engedéllyel léphettek csak be, a nem muszlimok lakta vidékeken tilos volt Korán-iskolákat létesíteni, helyettük keresztény missziós oktatást indítottak. A Nuba-hegység iskoláiban például az arab helyett az angol nyelvet tanították, s az arab oktatását 1935-ig csak latin betűkkel (!) engedélyezték, az arab

[738] Sanderson (1963): 236-39, 242-43.
[739] Bah (1991): 467.
[740] Schilder (1994): 144.
[741] Lanne (1992): 114-16. A gyarmati hatóságok hasonló gondolkodásáról Maliban ld. Peterson (2002): 382.
[742] Lanne (1992): 121. A hegyvidék lakossága ma már ennek ellenére muszlimmá vált.

anyanyelvű tanítók pedig egészen 1939-ig csak egyiptomi kopt keresztények lehettek. Az intézkedések célja nyilvánvalóan az volt, hogy ezeket a népességeket elszigeteljék a tágabb muszlim környezettől. Dél-Szudánt, ahol az iszlám hatás a legcsekélyebb volt, különösen erősen befolyásolta ez a politika; itt 1930-tól újabb külön rendelkezésekkel igyekeztek gátat szabni az arab és iszlám hatásnak. A rendeletet egészében csak 1946-ban vonták vissza.[743] A dél-szudáni Bahr al-Ghazál tartomány területén, ahol az iszlám egyébként már elkezdett terjedni a helyi népek között, a brit gyarmati hatóságok az összes észak-szudáni eredetű bevándorlót és kereskedőt kiutasították, a muszlim és nem muszlim népcsoportokat egymástól távolra telepítették át, a helyi főnököket arra ösztönözték, hogy ne használjanak muszlim neveket vagy öltözéket, és természetesen igyekeztek elterjeszteni a keresztény vallásos oktatást és hittérítést. Mivel a helyi népesség mindennek ellenére foggal-körömmel ragaszkodott a muszlim hagyományokhoz és az áttérések is folytatódtak, a britek a második világháború után itt is fölhagytak a sikertelennek bizonyult "civilizátori" próbálkozásokkal.[744] A kenyai Ali Mazrui joggal jegyzi meg a dél-szudáni brit politikával és a nyugati keresztény lobbicsoportokkal kapcsolatban:

> A nyugati megfigyelők időnként magától értetődőnek veszik, hogy miközben teljesen rendben van, ha a keresztény hittérítők szabad kezet kapnak az egyszerű afrikai falusi lakosság körében, az már a vallási üldözéssel határos, ha ugyanezen népesség körében szabad kezet kapnak a muszlim hittérítők. Így aztán azt a régi gondolatot, hogy Szudán déli tartományait [ti. a mai Dél-Szudán területét] a keresztény misszionáriusok kizárólagos terepévé kell tenni, ritkán kérdőjelezték meg.[745]

A britek sok más afrikai gyarmatukon is hasonló politikát folytattak. A nigériai *Middle Belt* térségéről már szó esett az első fejezetben, de a kenyai *midzsikenda* népek földjén, a muszlim tengerparti sáv hátországában is explicit céljuk volt, hogy elszigeteljék (a gyarmati idők szokásos szóhasználatával: "megvédjék") ezeket a népeket az iszlám és a szuahéli kultúra hatásaitól.[746] Az elszigetelés politikája ritkán bizonyult működőképesnek. Sokszor az elzárt körzetekben is gyorsan terjedt az iszlám (pl. a szudáni Nuba-hegységben, a *midzsikenda* népeknél, stb.), így a gyarmati hatóságok végül föladni kényszerültek politikájukat.

Ahogy a gyarmati hatóságok, úgy a hittérítők is előszeretettel állították be magukat az animista népesség érdekképviselőinek a muszlim többséggel szemben. Hogy ez mennyire

[743] Isichei (1995): 227; [African Rights] (1995): 6; de Waal, Ajawin (1995): 18; Sanderson (1963): 236-42.
[744] Collins (1971): 160-61.
[745] Mazrui (1971b): 245. (Mazrui egész tanulmánya igen fontos gondolatokat fogalmaz meg a szudáni konfliktussal kapcsolatban.)
[746] Willis (1993): 130; és ld. még Chande (1993): 3-4, 12.

álszent beállítás volt, azt jól jelzi például a nyelvpolitikájuk: a kameruni és csádi lutheránus missziók például a kis népcsoportok nyelveinek használatát mellőzve praktikus okokból kizárólag a domináns muszlim népek nyelveit (fulani, illetve arab) és a franciát használták a vallási szertartások során és az egyház életében. A missziókból kikerült keresztény elitet többnyire ugyanígy hidegen hagyja saját népcsoportjuk nyelvének sorsa. Csádban például a keresztény elit jobbára a francia nyelv használatához ragaszkodik (eközben úgy téve, mintha az ország legelterjedtebb összekötő nyelvét, a csádi arabot nem értené).[747] A keresztények, akik gyakran csak kisebbséget alkottak egy-egy kisebb népcsoporton belül, a politikai vezető szerepet a maguk kezébe kaparintották, miközben maguk is roppant ellenségesek voltak a hagyományos vallás iránt.[748] Ennyit a kisebb népcsoportok kultúrájának védelmezéséről.

Mint korábban már szó esett róla, a keresztény missziók az oktatási intézményeket alapvetően a vallási propaganda eszközének tekintették, s ebben többnyire semmiféle etikai problémát nem láttak. Esetenként a keresztény vallási oktatást lopva, fokozatosan vezették be, tartva a helyi népesség ellenkezésétől.[749] Helyenként még ennél is tisztességtelenebb eszközöktől sem riadtak vissza, így például volt, ahol a kórházak szolgáltatásait is a hittérítés szolgálatába állították. Sierra Leone számos missziós fenntartású kórházában bevett gyakorlat volt, hogy azokat a betegeket, akik nem óhajtották a keresztény vallási propagandát meghallgatni, kezelés nélkül elküldték.[750] Egyes misszionáriusok a muszlim kultúra tanulmányozását is a keresztény hittérítés segédeszközének tekintették. Ezzel kapcsolatban tanulságos áttekinteni az afrikai nyelveken született korai Korán-fordítások történetét. Az első afrikai nyelv, amelyre a Korán szövegét lefordították, a *joruba* volt 1324/1906-ban, s jellemző módon a fordítást (*Al-Kurani ti a Jipada szi Ede Joruba* címmel) egy keresztény hittérítő, a joruba Michael Samuel Cole készítette az iszlám elleni polémia segédeszközeként. A második joruba nyelvű verzió 1965-ben szintén egy keresztény misszionárius, Elijah Kola Akinlade munkája, a cél természetesen ezúttal is ugyanaz volt. Bár a muszlimok a joruba népesség közel felét teszik ki, az első muszlim Korán-fordítás csak 1392/1972-ben jelent meg egy joruba vallástudósokból álló bizottság munkája nyomán. Igaz, azóta tíznél is több fordítás látott napvilágot joruba muszlim szerzőktől. Többek között az *Ahmadijja* irányzat joruba hívei is elkészítették saját fordításukat, de a legtöbb fordítás természetesen szunniták műve.[751] Az

[747] Schilder (1994): 188; Arditi (2005): 723.
[748] Ezekről a jelenségekről részletesen szól a nigériai Adamawa tartomány kisebb keresztény népcsoportjai példáján keresztül Kastfelt (1994): 18-23, 28-29, 77-102, 138-42.
[749] Lásd föntebb, az oktatási rendszerekről szóló részben.
[750] Mindezt egy olyan országban, amelynek lakossága ma legalább hetven százalékban muszlim vallású. Ld. Chande (1993): 13 [26. lj.].
[751] Solihu, Abdulhameed (2015): 466, 472-73; Ogunbiyi (2001): 23.

első szuahéli Korán-fordítást (*Tafsziri ja Kurani ja Kiarabu kwa Lugha ja Kiszwahili*) ugyancsak egy keresztény hittérítő, Godfrey Dale készítette 1923-ban a vallási polémia eszköze gyanánt. Ezt a fordítást – bár korántsem rossz – érthető okokból máig is hevesen elutasítják a szuahéli anyanyelvűek. A legelső muszlim kézből származó fordítást (*Qurani Takatifu,* Nairobi 1969) a híres kenyai vallástudós, Abdalla Szwaleh al-Farszi (1912-82) készítette el, s ez aztán rendkívül népszerű lett egész Kelet-Afrikában, ahogy a számtalan utánnyomás is tanúsítja.[752] Az első szuahéli nyelvű újságokat is keresztény missziós szervezetek adták ki. A *Universities Mission to Central Africa* (UMCA) adta ki a *Mszimulizi* (1888) és a *Habari za Mwezi* (1895) című lapokat, a német protestáns missziós szervezet pedig a *Pwani na Bara* (1910) címűt. Hogy értsük ennek a jelentőségét: egy muszlim népcsoport nyelvéről beszélünk.[753] Jóval később jelentek meg az első, muszlimok számára is elfogadható lapok. A kenyai vallástudós, Al-Amin bin Ali al-Mazrui (1890-1949) indította el a szuahéli nyelvű *Szahifa* című folyóiratot 1930-ban, majd két évvel később a kétnyelvű (szuahéli és arab) *al-Iszláh*ot. Ez a két lap már jelentős részben muszlim vallásos témákkal foglalkozott.[754]

Az intenzív missziós tevékenység miatt muszlim népesség jelentős része mélységes gyanakvással szemlélte a nyugati kulturális jelenlétet és sokszor a keresztény valláshoz egyáltalán nem köthető elemekhez is ellenségesen viszonyult.[755] A gyarmati korszakban sok szuahéli szemében már azok is kiérdemelték a *kafiri* ("hitetlen") címkét, akik európai típusú kenyeret vagy kondenzált tejet fogyasztottak, vagy éppen angolul beszéltek.[756] A szomáliai Muhammad Abdille Haszan, a britek és más keresztény gyarmatosító hatalmak elleni küzdelem vezetője a 14./20. század első évtizedeiben elítélte és tilosnak minősítette a keresztények bármely szokásának átvételét és a velük fönntartott bármiféle személyes viszonyt. Ennek értelmében szerinte muszlimok számára tilos az európai kereszténységre emlékeztető ruhák, hajviselet vagy beszédmodor átvétele, tilos a könyveik tanulmányozása,

[752] Lacunza Balda (1998): 103-110. (Itt eltekintettem a muszlimok többsége által elutasított *Ahmadijja* szekta körében született 1953-as Korán-fordítástól.)
[753] Abdulaziz (1971): 163-64; Whiteley (1969): 60.
[754] Lacunza Balda (1991): 22.
[755] Ld. pl. Bunger (1973): 21.
[756] Kindy (1972): 13. Érdekes módon ennek a jelenségnek is vannak párhuzamai az afrikai kereszténységben. Amikor például a Nigéria középső sávjában élő keresztény kisebbség körében az 1950-es években terjedni kezdett a hausza muszlimok tipikus öltözetének (*riga*) divatja, a keresztény misszionáriusok megtiltották a követőiknek az ilyen ruha viselését, amit az iszlám felé tett első lépésnek tekintettek. Ld. Kastfelt (1994): 163. A Szenegál déli csücskében, Casamance tartományban élő *gyola* nép katolikus kisebbsége – ellentétben a muszlim többséggel – nem termeszt földimogyorót, mert ezt a terményt először a muszlim szúfirendek vezették be, s így a helyiek szemében az iszlámhoz kötődik. Ld. Linares (1992): 75. A földimogyoró-termesztés történetéről és jelentőségéről a szenegáli *Murídijja* (franciás írásmóddal: *Mouride*) rendben ld. Sy (1969): 225-33.

tilos az összejöeteleiken vagy ünnepségeiken való részvétel, és így tovább.[757] Mondani sem kell, hogy az iszlám vallásjog a legtöbb értelmezés szerint egyáltalán nem tiltja ezeket a dolgokat, s ez az idők során egyre több afrikai muszlimban tudatosult. Az ellenségesség a nyugati kultúra nem vallási aspektusaival szemben ugyan visszaszorult, de teljesen azért mára sem tűnt el. A jelenkorban talán a legmegdöbbentőbb megjelenése ennek a szemléletmódnak a nigériai *Boko Haram* (a. m. "A Latin Betű [ti. a nyugati kultúra] Tilos") terrormozgalom ideológiája, amely a nyugati kultúrát teljes egészében élesen elutasítja. Sőt, mindazokat a muszlim vallástudósokat is ellenségnek és hitetlennek tekinti, akik nem követik pontról pontra a saját szélsőséges elképzeléseit; így eshet meg, hogy a terrorszervezet számos fundamentalista muszlim vallástudóst is meggyilkolt. A nigériai fundamentalista muszlimok többsége is elítéli a Boko Haram tevékenységét, például 1433/2012-ben az *Izala* nevű reformista szervezet vezetője, Szani Jahaja Dzsingir nyilatkozatban utasította el nézeteket és módszereiket.[758] Bármilyen megdöbbentő a Boko Haram szemellenzős világnézete és brutalitása, nem a semmiből lépett elő, az ilyen típusú gondolkodásnak vannak előzményei Észak-Nigéria területén. Az 1390-es/1970-es években lépett föl több észak-nigériai városban egy bizonyos Muhammadu Marua – népszerű nevén *Maitatszine* ("Megátkozó") – mozgalma, amely már akkor is a nyugati kultúra minden elemének teljes elutasítását hirdette és hitetlennek bélyegezte mindazokat, akik nem így gondolkodtak. Követői az 1400-as/1980-as évek folyamán fegyveres fölkelést indítottak Észak-Nigéria egy sor nagyvárosában: Kanóban, Maiduguriban, Kadunában, Jolában. Ez a gondolkodásmód még régebbre nyúló szellemi gyökerekből táplálkozik: abból a dzsihádista elképzelésből, miszerint a nem eléggé muszlim kulturális közegből a muszlimoknak kötelessége kivándorolni máshová, ahogy Mohamed próféta is tette, amikor áttelepült Mekkából Medinába (*hidzsra*).[759] Ám a riasztó példák ellenére a nyugati kulturális produktumok iránti gyanakvó vagy elutasító magatartás távolról sem általános tendencia az afrikai iszlám kultúrában. Legalább ennyire elterjedt szemlélet az, hogy a nyugati vívmányok átvétele segítheti az iszlám terjesztését, a muszlim identitás modernizálását és erősítését.

III.7.2. "HÍVÁS": A MUSZLIMOK MISSZIÓS TEVÉKENYSÉGE

[757] Martin (1976): 196-97.
[758] Thurston (2015): 115, 123.
[759] Erről a mozgalomról ld. Kane (2003): 98-103; Barkindo (1993): 97-98; Kenny (1996): 342-44; Lomeier (1992): 67-69; és ld. még Smith (1963): 173. A politikai okokból bekövetkező migráció – magyarán az elköltözés egy zsarnokinak tartott hatalom uralta területről – a gyarmati korban is általános jelenség volt Nyugat-Afrikában, s nem csak muszlim népek körében. Ld. erről Asiwaju (1976): 577-82.

Az afrikai muszlimok századok óta élénk térítő tevékenységet folytatnak az animista népességek között – az utóbbi száz évben immár a keresztények között is. A muszlim hittérítés (*daawa*; a. m. "hívás") hagyományosan egészen más formában folyt, mint a keresztény missziók munkája. A legfontosabb különbség talán a szervezettség és a finanszírozás terén figyelhető meg. A muszlimok térítőmunkája a legtöbb esetben személyes szinten, nem szervezett módon történt s történik és főszereplői a helyi muszlim írástudók és szúfi mesterek, nem pedig Afrikán kívülről érkező fizetett, professzionális hittérítők. Ez éles ellentétben áll a jobbára külföldről (Európa, USA) finanszírozott keresztény missziós tevékenységgel.[760] A hagyományos, spontán és szervezetlen módon működő muszlim térítés egyfajta továbbfejlesztését jelenti a *Tablígh* nevű szervezet módszere. A szervezetet Indiában alapították *Tablíghí Dzsamáat* néven, ám mára az iszlám világ más részein, nem utolsósorban Fekete-Afrika országaiban is hatalmas befolyással bír. Fő célja eleinte csak annyi volt, hogy a vallásukat nem vagy alig gyakorló muszlimok körében erősítse a vallásgyakorlást, később azonban a célokat kiszélesítve már nem muszlimok körében is elkezdte a térítőmunkát. A *Tablígh* aktivistái állandó munkájuk mellett csak az év egy részében foglalkoznak térítőmunkával. Ruházatukban, életmódjukban a Próféta példájának követésére törekszenek ami ömagában az iszlám reformizmushoz kötné őket, a mozgalom mégsem kötődik egy konkrét irányzathoz, inkább amolyan iszlám *ökumené* kialakítása a céljuk. A kenyai tengerparton – ahol az 1410-es/1990-es években gyökeresedett meg a szervezet – a *Tablígh* első tagjai jórészt a reformista *Halali Szunna* irányzat követői közül kerültek ki, ám a szervezet tudatosan a muszlim irányzatok közötti ellentétek csillapítására és békés viszonyokra törekszik. A droghasználókat igyekeznek a vallásosabb életmódra és a kábítószerek elhagyására buzdítani, a kenyai turizmusipart irányító és tulajdonló nem muszlim vállalkozóknál lobbiznak a muszlimok szempontjainak figyelembevétele érdekében, s a muszlim közösség gazdasági érdekeit igyekeznek védeni a (kenyai és külföldi) idegenekkel szemben.[761]

A keresztény missziókra adott válaszként újabban muszlim körökben is megjelent a szervezett missziós tevékenység és a fizetett hittérítők alkalmazása; utóbbiak módszereikben is sokat kölcsönöztek a keresztényektől. Ma sok afrikai országban – különösen ott, ahol muszlimok és keresztények vegyesen élnek – igen élénk a szervezett iszlám hittérítő

[760] Erről a különbségről ld. pl. Biaya (1999): 153; van Santen (1993): 31.

[761] Például arra ösztönzik a muszlim ingatlantulajdonosokat, hogy ne adják el nem muszlim idegeneknek a megmaradt földterületeiket és ingatlanjaikat. A mozgalom tevékenységéről bővebben ld. pl. Beckerleg (1995): 31-37; Scharrer (2013): 92-101. A *Tablígh* tevékenységéről más afrikai országokban (Etiópia, Szomália, Uganda) ld. még Østebø (2008): 423-24, 426; Østebø (2012): 241, 277. Etiópában érdekes módon jobbára csak a *gurage* etnikum körében gyökeresedett meg a *Tablígh* mozgalom.

tevékenység.[762] A finanszírozás (és az ideológiai útmutatás) gyakran Szaúd-Arábiából vagy Iránból érkezik. Kelet-Afrikában kiemelkedő jelentőségű az Usztadz Magezi Saabani Maranda vezette Muszlim Prédikátorok (*Wahubiri wa Kiiszlamu*) szervezet, teljes nevén *Umodzsa wa Wahubiri wa Kiiszlamu wa Mlingano wa Dini*, azaz Összehasonlító Vallás[tudomány] Muszlim Prédikátorainak Egyesülete. A név jelzi a módszert, amely rengeteget tanult a nyugati keresztény hittérítők példájából.[763] A keresztények elleni muszlim hitvita egyik legnépszerűbb csillaga Afrikában az indiai származású, dél-afrikai Ahmed Dídat (megh. 1426/2005). Dídat Durban városában működtetett egy iszlám kulturális központot, de polemikus művei Afrika-szerte óriási népszerűségnek örvendenek.[764]

A hittérítésnek köszönhetően Afrika bizonyos részein jelentős számban találunk olyan muszlim népességeket, amelyek ősei még keresztények voltak. Ilyen áttérésekre a középkortól máig találunk példákat. A legkorábbi eset a núbiai népesség tömeges áttérése a középkor utolsó századaiban. Makurra és Alwa núbiai államaiban az elit – és talán részben a köznép is – monofizita keresztény volt, amit számos égetett téglából épült keresztény templom romja is tanúsít Núbiában, sőt még Khartúmtól délre is a Kék-Nílus (és itt-ott a Fehér-Nílus) mentén.[765] A kereszténység eltűnését ezen a területen az a pillanat pecsételte meg véglegesen, amikor 717/1317-ben a núbiai Dongola város katedrálisát mecsetté alakították: a núbiai lakosság ekkor már többségében muszlim volt.[766] Az egyiptomi koptokkal ellentétben a núbiai keresztény közösségeknek nyoma sem maradt, habár erőszakos térítésre semmi sem mutat. Hasonló módon, a szúfi vezetők hatására tért át a kereszténységről az iszlámra a mai Eritrea északnyugati és északi részében élő, főleg *tigre* és *bilen* nyelvű népesség, csak éppen sokkal későbbi korban, 1236-66/1820-50 között. Ma ez is teljesen muszlim terület.[767] Még későbbi eset a csádi *hadzserai* népcsoportok áttérése az iszlámra. Ezek a kis népek Csád középső részének hegyeiben – egy egyébként századok óta muszlim régió közepén –, Gera tartományban élnek. Az animista *hadzserai* közösségekben a katolikus egyház folytatott élénk missziós tevékenységet a 14./20. század első felében. A csádi függetlenség után, 1380/1960-tól nemcsak a maradék animisták, hanem a helyi katolikusok is áttértek az iszlámra, annak ellenére, hogy az államhatalmat a távozó francia gyarmatosítók keresztények kezébe adták. Mára a katolikus közösségek szinte teljesen eltűntek a térségből, s a népesség muszlim lett.[768]

[762] Erről ld. Szombathy (2007a): 220.
[763] Scharrer (2013): 104-11; Szombathy (2007a): 222-23.
[764] Lacunza Balda (1991): 34; Lacunza Balda (1993): 230.
[765] Trimingham (1949): 79.
[766] Isichei (1995): 45.
[767] Részletesebben ld. Miran (2005): 185-87.
[768] Bővebben ld. Gaddoum (1995): 92-96.

További érdekes példa az iszlámra áttért, korábban keresztény népességekre az egyes nyugat-afrikai partvidéki városokban – főleg a benini Porto Novo-ban és a nigériai Lagosban – élő úgynevezett *kreol* kisebbség. Ezt az elnevezést itt a Brazíliából visszatért, portugál nyelvű és főleg *joruba* eredetű volt rabszolgákra használják. Ezek egy része eleve muszlim volt, de akik katolikusként tértek vissza Afrikába, később azok is áttértek az iszlámra.[769] A kreol kultúra sajátos alkotásai a gyarmati barokk stílusban épült, katolikus templomokra emlékeztető Porto Novo-i és Lagos-i mecsetek.

A két nagy világvallás rivalizálása a missziós tevékenységben és a politikában jelentős konfliktusforrás Afrika sok országában. A jelenkori keresztény vallási fundamentalizmus fő ellenségképe Afrikában az iszlám, ahogy az iszlám vallási fundamentalizmus szélsőségesei számára is a kereszténység a legfőbb ellenség. Különösen agresszív uszítást folytatnak a muszlimok ellen a pünkösdista keresztény szekták és kisegyházak[770], s ez a viselkedés húzódik meg számos muszlim-keresztény konfliktus hátterében. Az Elefántcsontpart keresztény és muszlim többségű népcsoportjai közötti konfliktus enyhítésében 1426/2005-ben sokat segített az, hogy az ország valamennyi muszlim és keresztény vallási szervezete részt vállalt egy nemzeti megbékélési fórum lebonyolításában. Az egyedüli csoportok, amelyek nem voltak hajlandók részt venni a folyamatban, a neo-pünkösdista szekták voltak.[771]

[769] Cuoq (1975): 242.
[770] Ld. pl. Kane (2003): 205; és vö. Peel (2016): 221.
[771] Miran (2006): 496.

IV. TÖRTÉNELEM

IV.1. AZ AFRIKAI TÖRTÉNELEM FORRÁSANYAGA

Az afrikai kontinensen, ahol sok népnél nem létezett saját írásbeliség, szükségszerűen a történelmi ismeretek alapvető forrásává lép elő a szóbeli hagyomány, ahogy különös jelentőséggel bírnak az idegen – arab és európai – megfigyelők beszámolói is. Ami kevésbé közismert, az az, hogy valójában nem is kevés afrikai nép – különösen muszlim népek – kialakított saját írásos hagyományt, ám ez sehol sem lépett túl a korlátozott írásbeliség (*restricted literacy*) szintjén, amikor az írásbeliség csak egy szűk csoport monopóliuma, csupán bizonyos célokra használják, s gyakran mágikus aura lengi körül az írástudás képességét. Az írásos és szóbeli hagyomány viszonyát az is bonyolítja Afrikában, hogy az arab nyelvű írásos források gyakran a helyi nyelvek szóbeli hagyományának lejegyzéséből születtek, azaz a két hagyomány között jelentős az átfedés.[772] Ahogy az írásnak, a szájhagyománynak is sok helyen megvoltak a maga szakemberei. Ilyen mindenekelőtt a nyugat-afrikai népek jelentős részénél kialakult *griot*-kaszt. A *griot*-k egyfajta énekmondók és a történelmi tudás őrzői voltak, akik egy-egy uralkodó vagy nemesember mellett a helyi szóbeli hagyomány – történelmi adatok, genealógiák, énekek és eposzok – memorizálását és előadását tekintették a munkájuknak. Ezek a szakemberek nagyon sok nyugat-afrikai népnél fölbukkannak, ilyenek például a mandinka *gyeli*k, a wolof *gewel*ek, a fulani *gaulók*, és így tovább.[773] A *griot*-k repertoárjában fontos szerepet játszanak a történelmi eposzok. A legismertebb a mandinkák Szungyata-eposza a Mali Birodalom Keita dinasztiájának alapítójáról és küzdelmeiről. A Szungyata-eposz egyik változatának szövege, amelyet Djibril Tamsir Niane gyűjtött és szerkesztett kötetbe, magyar fordításban is hozzáférhető.[774] Bár vitathatatlanul ez a leghíresebb ilyen szöveg, sok további kisebb, helyi jelentőségű hőseposz

[772] Ld. pl. Szombathy (2009): 285-86; Wilks (1989): 30.
[773] McLaughlin (1997): 561-63; Zemp (1966): 611-12; Jackson (1977): 48; Schaffer (1980): 64-67; Marty (1921): 444.
[774] Niane szerk. (1983).

jelent fontos forrásanyagot az afrikai muszlim kultúra történetének tanulmányozásához. Példaként említhető a guineai és libériai *konyanka* népcsoport eposza Muszadu állam alapításáról.[775] Az eposzok és eredetmondák természetesen különösen nagy óvatosságot igénylő források, használatuk nagy körültekintést igényel.

Mint említettem, az afrikai muszlim népeknél jelentős mennyiségű írásbeli forrás is keletkezett. Ezek áttekintéséhez első lépésként a források nyelvét és a használt írásrendszereket kell szemügyre venni. A legszembetűnőbb jellegzetesség az arab nyelv széleskörű használata az írásbeliség céljára. A nyilvánvaló vallási szempontok mellett az arab nyelv írásbeli használatát az is motiválhatta, hogy a legtöbb egyszerű ember számára érthetetlen nyelv egyfelől növelte az azt ismerő muszlim elit presztízsét, másfelől biztosította az írástudó elit exkluzivitását.[776] (Mellesleg nagyon hasonló megfontolások játszhatnak szerepet abban, hogy a mai afrikai államok politikai elitje ragaszkodik a gyarmatosítók nyelvének használatához. Ezt a kérdést a könyv első fejezetében tárgyaltam.) Az arab nyelv helyzete a gyarmatosítás előtti muszlim Afrikában némileg a latinéval rokonítható a középkori Európában, mint ahogy az is, hogy az arab nyelvtudás szintje erősen ingadozott az afrikai muszlim írástudók között. Fekete-Afrika nagy része igen távol esik a közel-keleti arab területektől, így aztán az afrikai muszlim elit arab nyelvtudása esetenként elég szerény minőségű volt. Akik valóban jól tudtak arabul írni, azok általában megjárták Mekkát vagy felsőbb tanulmányokat folytattak az arab világban.[777]

Az arab nyelvű források számos célt szolgáltak és ennek megfelelően sokféle műfajba sorolhatók. Az uralkodói udvarok kancelláriája például – ahol volt ilyen – arab nyelven készítette a följegyzéseket. Például Délnyugat-Etiópia *oromo* uralkodó arabul levelezni képes titkárokat alkalmaztak már az iszlámra elterjedése előtt is, de főleg utána.[778] Egyes afrikai muszlim uralkodók egyébként komoly pénzösszegeket költöttek könyvekre, könyvtárak összegyűjtésére. A nyugat-afrikai Szonghai Birodalom egyik uralkodója, Aszkia Dáwud Ture (uralk. 956-90/1549-82) például könyvtárat tartott fönn és főállású könyvmásolókat alkalmazott az udvarában. A lemásolt kéziratok részben a saját gyűjteményébe kerültek, részben a legkiemelkedőbb helyi muszlim tudósoknak adta őket ajándékba.[779] A kancelláriai anyagok mellett további kisebb műfajok is hasznos forrásként szolgálhatnk. Az etiópiai Hararban például arab nyelvű uralkodólisták és a város 1197/1782-83 és 1351/1932-33

[775] Közreadja Geysbeek (1994).
[776] Bledsoe, Robey (1986): 206.
[777] Goody, Cole, Scribner (1977): 291.
[778] Abir (1965): 214 [67. lj.].
[779] Kati (1981): 94.

közötti tizennégy főbírójának listája is megőrződött. Az egyik uralkodólista, Ahmad ibn Alí as-Sámí *Dzsadwal as-sás was-Sámí* című műve, egészen az egyiptomi hódításig követi Harar uralkodóinak vázlatos történetét. Ugyancsak fontos műfaja a helyi arab nyelvű írásbeliségnek a hagiográfia, a helyi szentek életrajza.[780]

A történész számára nyilvánvalóan a krónikák jelentik a legfontosabb forrásanyagot. Ez a műfaj Fekete-Afrika muszlim területein széleskörűen elterjedt volt, s bár a krónikák leginkább arabul íródtak, egyes afrikai nyelveket is használtak erre a célra. A középkori Nyugat-Afrika talán legfontosabb krónikája a timbuktui Mahmúd Kati *Táríkh al-fattás* című munkája a 10./16. század legvégéről.[781] Már ez a szerző is régebbi írott forrásokra támaszkodhatott; egyik fő forrása egy sajnos mára már eltűnt krónika a késő 10./16. századból, Bába Guro ibn al-Háddzs Muhammad ibn al-Háddzs al-Amín Kanu [*ad-*]*Durar al-hiszán fí akhbár baad mulúk asz-szúdán* címmel írt műve.[782] Alig későbbi forrás a szintén timbuktui Abd ar-Rahmán asz-Szaadí *Táríkh asz-szúdán* című krónikája. Innen keletre terült el Bornu, amelynek egyik szultánja Mai Idrísz Alauma (1570-1602) imámja és udvari krónikása, Ahmad ibn Furtuwa tollából két jelentős krónika is született *Sán szultán Idrísz Alauma,* illetve *Mai Idrísz wa-ghazawátuhu* címmel. Szövegük fönn is maradt s a középkori Bornu történetének fontos forrásai.[783] A szudáni történelem legalapvetőbb korai forrása a Muhammad an-Núr wad Dajfalláh (megh. 1224/1809) által írt *Tabakát wad Dajfalláh,* amely a muszlim szent családok és a vallási elit történetét mutatja be, s amelynek jelentőségét mutatja számos közkézen forgó másolata Szudán területén. Egy másik fontos szudáni történeti munka, a Fundzs állam *Táríkh Kátib as-Súna* címen is ismert krónikája egy kancelláriai tisztviselő tollából született.[784] Etiópia történetéhez alapvető adatokkal szolgál Siháb ad-Dín Ahmad ibn Abd al-Kádir Arabfakíh híres munkája, a *Futúh al-Habasa,* amelyet 950/1543 körül írt.[785] A kelet-afrikai partvidék szuahéli államainak történetéhez a Kilwa Szultánság arab nyelvű, késő középkori krónikája számít az egyik legjelentősebb forrásanyagnak.[786]

[780] Wagner (2010): 156, 160; Naszralláh (1978): 5.
[781] A teljes szöveget adja Kati (1981). A krónika nem teljes egészében Mahmúd Kati munkája, ugyanis az anyag egy része a halála utáni időszakra vonatkozik. Különböző adatok alapján valószínűnek látszik, hogy a késői anyagok betoldását a krónika szövegében említett Mukhtár Gombele nevű tudós fia végezte el a 11./17. században. Erről a kérdésről részletesen ld. Levtzion (1971).
[782] Kati (1981): 44; és vö. Levtzion (1971): 578.
[783] Kani (1405/1984): 19.
[784] Mindezek mellett még számos helyi dokumentumgyűjtemény is a történészek rendelkezésére áll, például a Fundzs királyság és Dárfúr, illetve egy sor nemzetség (*Abdalláb, Dawálib, Khódzsaláb, Madzsádzib,* stb.) dokumentumai. Ld. Abú Szalím (1412/1992): 68-69; MacMichael (1922): II, 5-6; Mahmoud (1997): 164.
[785] Ld. Arabfakíh (1897).
[786] A szöveg első változatát 926/1520 körül jegyezhették le, bár a British Museum-ban található példányt (Or. 2666) dátumozása szerint 1867-ben másolták. João de Barros *Da Asia*-ja egyértelműen támaszkodik e krónika

Egyes afrikai muszlim szerzők még a huszadik században is írtak arab nyelvű krónikákat. Említsük meg például al-Amin bin Ali al-Mazrui *Táríkh al-Mazária* című krónikáját, amelyben a kenyai szerző saját nemzetségének történetét írja le.[787]

A föntebb említettekhez hasonló nagy, átfogó krónikák mellett rengeteg kisebb, helyi jelentőségű krónika is fönnmaradt Fekete-Afrika muszlimok lakta vidékein. A nyugat-afrikai *gyakhanke* népcsoport körében különösen sok családi, falusi könyvtár található, s számos nemzetségük birtokol arab betűkkel és leggyakrabban arab nyelven írt családi krónikát.[788] A guineai Tubában például egy *gyakhanke* vallási vezető, Karamoko Kutubo családi könyvtára körülbelül húsz ládányi könyvet – nagyjából 2-300 kötetet – tartalmazott a 14./20. század elején, de régebben a könyvek száma ennek duplájára rúgott, ugyanis a nedves éghajlaton a termeszhangyák sok kötetet egyszerűen szétrágtak az idők során.[789] A helyi krónikák jellegzetes példája egy Bigyini nevű bissau-guineai falu krónikája *Kajfijjat al-muasszisz wa-kabsz al-muktabisz* címmel Abd al-Kádir Baajo (késő 13./19. sz.) tollából, aki egy korábbi falufőnök, Mamadu Lamin Baajo fia volt. Ugyanebből a faluból származik egy másik helyi krónika is, amely a bissau-guineai Kábu királyság történetét írja le. A két munka egyébként jelen sorok szerzőjének szerkesztésében arabul, angolul és magyarul is megjelent.[790] A nyugati *mandinká*k között – Gambia, Szenegál és Bissau-Guinea területén – sok énekmondó, *griot* és helyi vezető birtokában vannak mandinka nyelven, arab betűkkel írt királylisták is, s ahol lehetőség nyílt külső forrásokkal egybevetni ezeket a listákat, figyelemreméltóan pontosnak bizonyultak.[791] A mai Ghána északi részéről és a környező területekről szintén sok arabul írt helyi krónika került elő, mint például a Watara nemzetség[792] vagy Szalaga város és Gondzsa szultánság krónikája[793] és a togói Szanszanne-Mango krónikája.[794] Az észak-ghánai Wa állam krónikái (*kubaru*, az arab *akhbár*, "hírek, beszámolók" szóból) részben arabul, részben arab betűkkel lejegyzett *hausza* nyelven íródtak; esetenként ugyanazon műveknek mindkét nyelvű változata is fönnmaradt. Arab nyelvű például az *al-Akhbár szaltanat bilád*

---

egy korai változatára, amelynek személynevei egyébként a numizmatikai adatokkal is egyezést mutatnak. Ld. Freeman-Grenville (1962): 34-49.

[787] Ennek arab eredetijét angol fordítással és jegyzetekkel ellátva J. Ritchie adta ki; ld. Al Mazruᶜi (1995).

[788] Sanneh (1973-74): 71-72; Sanneh (1979): 5.

[789] Marty (1921): 129-30 (és két guineai családi könyvtár kéziratos katalógusát közli az 540-42. és 553-55. oldalon).

[790] Bigyini és Kábu krónikájának arab szövegét és angol fordítását közreadja Szombathy, Sebestyén (2007); Kábu krónikájáak magyar fordítását adja Szombathy, Sebestyén (2005); Bigyini krónikáját magyar fordításban közli Szombathy, Sebestyén (2003). Bigyini krónikájának mandinkára fordított szóbeli változatát közli angol fordításban Conteh et al. (1985).

[791] Wright (1977): 93.

[792] Tartalmát bemutatja és elemzi Szombathy (2013c).

[793] Ennek szövegét adja El-Wakkad szerk. (1962).

[794] van Rouveroy van Nieuwaal (1986):

Wa, Wa Limam Szaid ibn Abd al-Kádir (kora 13./19. sz.), az állam legfőbb imámjának munkája és egy azonos című másik krónika is, amelynek van egy *Alhabari szarauta Wa* (Az uralom története Wa-ban) című hausza nyelvű verziója is.[795] Említsünk még meg két érdekes helyi krónikát! Muhammad dan Maszani írt egy – sajnos elveszett – művet a *joruba* nép földjén tevékenykedő vallásjogtudósokról *Sifá ar-rubá fí tahrír fukahá Jorubá* címmel.[796] Egy 12./18. századi ismeretlen szerző munkája, a *Tadzkirat an-niszján* pedig a timbuktui *arma* nép történetét írja le.[797]

Az arab nyelvű írásbeliség mellett az afrikai muszlimok egy része anyanyelvén is kialakította saját írásos hagyományát. A (részben módosított) arab betűkkel, de helyi nyelveken írt szövegeket *adzsami* írásbeliség néven ismerjük. A név az arab *adzsamí* ("nem-arab") szóból származik. *Adzsami* írásos hagyománya sok afrikai nyelvnek van; ilyen például a *szuahéli*, a *hausza*, a *fulani*, a *kanuri*, a *nupe*, a *mandinka*, a *szuszu*, a *bambara*, a *mikifore*, a *joruba*, és még sok másik.[798] A szuahéli hatására Mozambikban egy sor további más rokon bantu nyelvben is kifejlődött arab betűs írásbeliség, például a *mwani*, *makua*, *lomwe*, *cswabo*, *koti* és *dzeidzei* nyelvben.[799] Bár a szomálik vallási elitje általában az arabot használta írásaiban, nagyon korlátozott mértékben azért náluk is kialakult egy arab betűs szomáli írásbeliség, amelyet itt *wadád* (a. m. "tudós") írásnak neveztek.

A helyi nyelvű, de arab betűkkel írt források legnagyobb számban a kelet-afrikai partvidék szuahéli népeségénél születtek. A szuahéli államok és városok krónikái közül például a kenyai Pate krónikája legalább tizenegy írott változatban maradt fönn.[800] Rövidebb terjedelmű, szuahéli nyelvű krónikák állnak rendelkezésre többek között Mombasza, Kilwa Kisziwani, Kilwa Kivindzse, Lindi, Szudi, Mzizima (Dar es Salaam), Bagamojo, Mikindani, Kionga, Pangani és Kiszaki településekről.[801] Még Mozambik északi részéről is előkerültek ilyen történeti források, mint Tungi államocska krónikája, amely arab címe (*Má dzsará fí zamán kabílat Sírází*) ellenére szuahéli nyelvű. Ránk maradt kéziratát a 14./20. században másolták, de a szöveg nyilvánvalóan régebbi hagyományra támaszkodik.[802] Még a

[795] Wilks (1989): 35-40.
[796] Kani (1405/1984): 22.
[797] Ennek arab szövegét és francia fordítását adja [Ismeretlen szerző] (1966).
[798] Ld. pl. Atkins (1972): 5; Solihu, Abdulhameed (2015): 467; Mazrui és Mazrui (1998): 72-73. Vydrine (1998): 1-21 nagyon részletes leírást ad a mandinka és néhány vele rokon nyelv arab betűs írásáról.
[799] Rzewuski (1979): ii.
[800] A legismertebb egy kései verzió, Bwana Kitini Muhammad bin Fumo Bakari munkája a 14./20. század első évtizedeiből. Megjegyzendő, hogy ennek a krónikának valószínűleg az egyéb változatait sem sokkal korábban jegyezték le, s tartalma is számos ponton megbízhatatlan információkat közöl, amint azzal Pate városban is sokan tisztában voltak. Ld. Freeman-Grenville (1962): 241-96; Chittick (1967): 39; Chittick (1969): 375-76.
[801] Freeman-Grenville (1962): 213-40.
[802] Rzewuski (1991): 196-99.

szuahélikkel szomszédos népek egyikéről-másikáról is íródtak krónikák, mint például Midani bin Mwidadu 1299/1882-ben írt krónikája Rabairól, egy Mombasza közelében fekvő *midzsikenda* településről.[803] A szuahéli krónikák rendkívül hasznos történelmi forrásanyagot jelentenek, de a tények általában szabadon keverednek a legendákkal, így az óvatosság nagyon is indokolt. A kenyai Lamu szuahéli krónikája Saibu Faradzsi bin Hemedi al-Bakari al-Lamui tollából a város alapításának mitikus (és tényeket alig-alig tartalmazó) története után szinte átmenet nélkül a 12/18. század eseményeire tér rá, ahonnan kezdve viszont már igen megbízható történeti tényanyagot közöl.[804]

A krónikák mellett a szuahélit és más bantu nyelveket néha adminisztratív följegyzésekre és levelezésre is használták. Hihetetlenül érdekes anyag például a mozambiki Wibu (Ibo) sziget és a közeli települések sejkjeinek levelezése Cabo Delgado tartomány portugál kormányzóival. Ehhez a levelezéshez a helyi *mwani* nyelvet, a szuahéli közeli rokonát használták, amelyekről a kormányzó afrikai írnokai általában hevenyészett portugál fordítást is készítettek.[805] Az ilyen levelezés egyébként egészen korai időszakra nyúlik vissza, és a kelet-afrikai tengerpart északabbi szakaszain is szokásos volt abban a korban, amikor még ott is a portugál gyarmatosítók uralkodtak. Az indiai Goában található történeti levéltárban egy kutató 14 arab betűkkel írt, szuahéli nyelvű levélre bukkant (portugál fordítással együtt), amelyeket dátumaik szerint 1123/1711 és 1141/1728 között írtak Kelet-Afrikában a helyi portugál közigazgatásnak címezve.[806]

Az afrikai írásos hagyomány harmadik típusát a helyi nyelvek lejegyzésére kialakított saját írásrendszerek képviselik. Helyi írások csak elszórtan alakultak ki Fekete-Afrikában, s ezeket többnyire csak nagyon korlátozott mértékben használták és használják. Közismert példa a libériai *vai*k, egy nagyrészt muszlim nép írása. Ezt a kétszáznál több szótagjelet használó ábécét 1249/1833 körül dolgozta ki Momolu Duwalu Bukele már korábban is használt piktogramokra és ideogramokra építve. A 13./19. század közepétől kezdve általánossá vált a használata a *vai* nyelv lejegyzésére, főleg nem vallásos szövegek esetében: családon belüli levelezésre, üzleti dokumentumokban, sőt néha még mesék, történetek, közmondások lejegyzésére is. Egyesek azonban még a muszlim vallásos szövegek leírására is

[803] Ennek szövegét szuahéli eredetiben és angol fordításban ld. itt: Harries (1960).
[804] Al-Bakariy al-Lamuy (1938): 3-5.
[805] A levelezés néhány jellegzetes példányának szövegét közli latin betűs átírásban s magyar fordítással Szombathy (2006): 370-73. Az anyanyelvként ötven- és százezer közötti számú ember által beszélt *mwani* nyelvről, továbbá a *mwani* és a szuahéli közti kapcsolatról ld. Petzell (2002). – Ugyancsak érdekes levelezés folyt a mozambiki gyarmati kormányzat és a Comore-szigetek – főleg Nzwani sziget – több szultánsága között a 19. század elejétől kezdve. A ma a lisszaboni nemzeti könyvtárban őrzött levelek nyelve Alpers szerint arab volt. Ld. Alpers (2001): 75.
[806] Whiteley (1969): 38.

a *vai* nyelvet és betűket használták (az arab mellett), sőt például a libériai Miszila városban a Próféta születésnapjának (*Malodi*) megünneplését intéző társaság teljes dokumentációja *vai* írással és nyelven maradt fenn.[807] A kameruni *bamum* népcsoport saját írásrendszerét 1321/1903 körül dolgozta ki Ibrahim Mbwombwo Ndzsoja nevű szultánjuk (megh. 1933), aki egyébként a lutheránus kereszténységről tért át az iszlámra, így nyilvánvalóan erős hatással volt rá mind az európai, mind a muszlim írott hagyomány.[808] Nagyjából három évtizeddel később alakította ki egy bizonyos Wojo Kulubali a mai Mali északnyugati részén a *bambara* népcsoport saját írásrendszerét, a *maszabá*-t. Ez az írásrendszer mindmáig használatos például följegyzések, magánlevelezés, a Franciaországban dolgozó vendégmunkásokkal való kapcsolattartás, sőt arab nyelvű muszlim imaszövegek leírása céljára. Mi több, az írásrendszer oktatására és ápolására önálló szervezet, a *Maszaba-ton* (Maszaba Egylet) is létrejött.[809] A dél-nigériai jorubák nagyjából ugyanebben az időszakban dolgozták ki a saját írásrendszerüket, míg a kontinens túlsó oldalán élő szomáliknál 1340/1922 és 1349/1930 között három különböző helyi írásrendszer is kialakult, bár egyik sem vált elterjedtté. A muszlim népeknél nyilván fontos ihletforrás volt az arab betűs írásbeliség, ám az afrikai ábécéket nem az arab írás logikája alapján alakították ki. Tegyük hozzá azt is, hogy több nem muszlim afrikai nép is kialakított saját írásrendszert 1340-50/1920-30 táján: például a libériai *baszá*k, *lomá*k és *kpellé*k, vagy a délkelet-nigériai *ibibió*k és *efi*kek.[810] Nem állítható tehát, hogy ez a fejlemény egyértelműen az iszlám kultúra vagy az arab írás hatását tükrözné.

Egyes afrikai népek írásbelisége szinte kizárólag vallásos témákkal foglalkozik – ilyen például az etiópiai keresztény népek *geez* nyelvű írásos hagyománya. Sok afrikai muszlim népnél azonban jelentős mennyiségben maradtak fönn politikai és társadalmi témákat földolgozó alkotások, amelyek adott esetben fontos történelmi forrásként szolgálhatnak. A nigériai dzsihádok elindítója, Uszuman dan Fodio például tömérdek irodalmi és polemikus művet írt, ahogy több rokona is. A szuahéli nyelvű irodalmi hagyományban mindig is kiemelkedő helyet foglalt el a politikai témájú költészet. A kenyai Mombaszában alkotó Bwana Mujaka bin Mwinyi Hadzsi al-Ghasszani (megh. 1256/1840 k.), az egyik legnagyobb szuahéli költő helyi politikával foglalkozó versei a szuahéli költészet ünnepelt darabjai.[811] Az ilyen költemények politikai tartalmát dekódolni azonban korántsem mindig könnyű föladat a

[807] Atkins (1972): 10; Mazrui és Mazrui (1998): 72; Goody, Cole, Scribner (1977): 290-91, 299. A vaiktól nem messze, Sierra Leonében élő *mende* nép is kialakított saját írásrendszert az 1920-as évek elején, de ez az írás idővel szinte teljesen eltűnt; ld. Bledsoe, Robey (1986): 207; Galtier (1987): 264.
[808] Mazrui és Mazrui (1998): 72; Charnay (1980): 149.
[809] Galtier (1987): 260-63.
[810] Galtier, Gérard (1987): 264.
[811] Egy érdekes darabot eredetiben és angol fordításban ld. pl. Whiteley (1969): 43. A költőről ld. még Hichens (1962-63): 112-13; Harries (1964): 226; Berg (1968): 52.

történész számára. A politikai utalások sokszor – ha úgy tetszik – a sorok közötti olvasást igényelnek. Annál is inkább így van ez, mert a szuahéli költői hagyomány egyébként is roppant nagyra becsüli a finom utalásokat, a képes beszédet, melynek megfejtése próbára teszi a befogadó intelligenciáját. Szemléltetésként álljon itt Szuud bin Szaid al-Maamiri mombaszai költő egy verse az 1290-es/1870-es évekből. A vers apropója a helyi Mazrui nemzetség[812] kiemelkedő tagja, Mbaruk bin Rasidi lázadása a zanzibári uralkodócsalád és helyi kormányzóik ellen. A mombaszai kormányzó sikertelenül próbálta elfogatni a lázadót, amit a költő a következő sorokkal kommentál:

Alipelekwa za poszo nzuri
Sali ja maua na deuli zari
Mbura kuolewa kamwe hakukiri

Kuowana sziri szijo kiungwana
Aruszi nda tari kutezwa mtana
Mbura adzihiri apate dzsivuna.

Elküldték neki a szép jegyajándékokat,
Díszes fejkendőt arannyal hímezve,
Mbura mégsem ment bele a házasságba.

Titokban házasodni: ez nem civilizált dolog.
Lakodalomkor fényes nappal szóljon a zene!
Mbura meg hadd álljon elő s büszkélkedjen![813]

Mint látható, a politikai tartalom fölismerése korántsem egyszerű. A vers megértéséhez fontos adalék, hogy a hagyományos fölfogásban a házasság által a menyasszony a férj "hatalmába" kerül, továbbá figyeljünk föl a Mbaruk férfinév és a Mbura női név hasonló hangzására. A kortársak számára mindenesetre sokkal egyértelműbb volt a sorok mondanivalója: a vers miatt Mombasza kormányzója letartóztatta és bebörtönöztette a költőt.

[812] Róluk ld. bővebben föntebb, a könyv első fejezetében.
[813] Whiteley (1969): 20-22; és ld. még Hinawi (1950): 33-47, ahol sok további politikai költeményt találunk ezekről az eseményekről. További két érdekes, politikai témájú szuahéli verset (Abdullah bin Hemedi Mazrui és meg nem nevezett lamui vitapartnerei tollából) találunk itt eredetiben és angol fordításban: Al Mazruᶜi (1995): 160-65. A politikai költemények esetenként régi szuahéli krónikák szövegében is fölbukkannak, több ilyet találunk például a *Habari Lamu* (vagy *Khabar al-Lamu*) című kenyai krónikában; ld. Al-Bakariy al-Lamuy (1938): 16-17, 22-27. Egyébként a költemények formájába öntött politikai kritika ma is mindennapos jelenség a kelet-afrikai országok szuahéli nyelvű sajtójában.

IV.2. ÁLLAM NÉLKÜLI NÉPEK ÉS ÁLLAMKEZDEMÉNYEK

Az iszlámot követő fekete-afrikai népességek politikai berendezkedéséről nem lehetséges általánosságokban beszélni. Az ilyen népeknél ugyanúgy találunk teljesen egalitárius, állam nélküli társadalmakat, mint magas szinten rétegzett társadalmakat és hatalmas birodalmakat. A társadalmi rétegződés bizonyos esetekben – például Nyugat-Afrika számos népénél – egyenesen kaszt-szerű csoportok létrejöttéig is elmehetett. A nyugat-afrikai szavannaövezet népeinél általában három nagy réteg fejlődött ki: szabadok, kasztokba szerveződött foglalkozási csoportok, illetve rabszolgák. A szabadok között külön kategóriát képezett a katonai arisztokrácia (beleértve az uralkodót és környezetét), illetve a muszlim vallási elit. A kaszt-szerű csoportok – mint a *manding* nyelvű népek és szomszédaik *nyamakala* rétege – nemcsak a kézműveseket foglalták magukba, hanem a történelmi tudás megőrzéséért felelős *griot*-kat is (akikről a fejezet elején ejtettem szót).[814] A jellegzetes nyugat-afrikai rétegződést egyébként a szaharai berber és arab nomádok is átvették, a nomád környezetnek megfelelően módosított formában. Mauritánia területén például a társadalom élén a harcias arab nomádok (*arab* vagy *Dwí Hasszán*) álltak, alattuk következett a vallási elit (*zwájá*), az oázisok hűbéradót fizető földművesei (*luhma*), majd a kézművesek marginális helyzetű kasztja, s végül a rabszolgák (*abíd*). Nyugat-Afrika hagyományos államaihoz hasonlóan a vallási elit itt is ki volt zárva a hatalomból és a fegyveres küzdelmekből.[815] Mint a Nyugati-Szahara esete is mutatja, a társadalmi rétegek néha etnikailag is eltérő eredetűek. Szudánban és Eritreában él egy törzs, a *Baní Ámir*, amelynél ilyen típusú kasztrendszert figyelhetünk meg. A vezetők és a közemberek itt egyenesen más-más nyelvet is beszélnek. A fölső kaszt a kusita *bedzsa* nyelvet használja, míg a közemberek kasztjába sémi nyelvet beszélő *tigré*k tartoznak.[816]

Afrika-szerte megfigyelhető jelenség, hogy a muszlim népeknél a kovácsok alacsony státuszú, sőt egyenesen megvetett kasztot alkotnak. A nomád népeknél eleve minden kézműves alantas helyzetűnek számít, mert a társadalmi eszmény a vándorló, állattartó életmód és a harciasság. Mauritánia arab nyelvű nomádjainál az úgynevezett *maallmín* kasztba (klasszikus arab: *muallimún*, "tanítók, mesterek") a kovácsok mellett az arany- és ezüstművesek tartozna, s mindezeket a mesterembereket a helyi hagyomány zsidó

[814] Ld. pl. Atkins (1972): 11; Carreira (1947): 158-60; Bellagamba (2004): 384 [4. lj.]; Jackson (1977): 48; Quinn (1971): 431; Nicolas (1978): 361; Marty (1921): 442-44; Amselle (1977): 30.
[815] as-Sinkítí (1409/1989): 475-76; Tauzin (1989): 75; Jacques-Meunié (1957): 24-25; Curtin (1971): 13.
[816] Trimingham (1949): 14.

származásúnak tartja. Ennek a tényekhez vajmi kevés köze van, csupán a megvetett státusz szimbolikus kifejezése.[817] A szomáliknál a kovácsok külön törzset (*tomál*) alkottak, akik a vadászokkal és a kéregetőkkel egyetemben a társadalom legalantasabb elemeinek számítottak.[818] A kovácsok alacsony presztízse más, nem nomád afrikai népeknél is megfigyelhető, s ezekben az esetekben azzal állhat összefüggésben, hogy a kovácsok az afrikai animista vallásokban általában fontos rituális szerepet játszottak. A *mandinká*k kovácskasztjának (*numu*) például az egyik fő föladata volt, hogy ők faragták az iszlám előtti vallási életben fontos szerepet játszó famaszkokat.[819] Az iszlám átvételével aztán a kovácsok gyakran vallási szempontból gyanús, s emiatt lenézett csoporttá váltak.[820] A Csád déli részén élő *barma* nép uralkodói (*mbang*) eredetileg "kovácskirályoknak", a kovácsok rituális vezetőinek számítottak. Az iszlámra való áttérés után ez megszűnt, a rituális kovácsmester funkcióját egy udvaronc vette át, s maga a poszt is kiüresedett, puszta elnevezéssé vált.[821]

Mielőtt az afrikai muszlim népek államairól szólnék, ki kell térnem az állam nélküli afrikai népek társadalmai berendezkedésére is. Az afrikai (és közel-keleti) állattartó nomádok társadalomszerkezetének leggyakoribb formája az úgynevezett *szegmentált ágazatok* rendszere. Az ilyen társadalmi szerveződés nem az iszlám vallású népek sajátja: ez jellemző például a nagyrészt nem muszlim vallású *tiv*ek (Nigéria), *tallenszi*k (Ghána) vagy *nuer*ek (Dél-Szudán) társadalma is. Különösen elterjedt ez a szerveződés az arab nyelvű afrikai pásztornépeknél, illetve Afrika északkeleti részének kusita nyelveket beszélő népei körében. Az arab és berber nyelvű szaharai nomádok törzsi szervezete a szegmentált ágazatok jellegzetes példája. Ennek működéséről a legkorábbi – nagy vonalakban ma is érvényesnek mondható – leírást az észak-afrikai tudós, Ibn Khaldún (megh. 808/1406) adta.[822] A szomálik társadalma is tipikus szegmentált ágazati rendszer, sőt az ilyen társadalmi berendezkedés szinte tankönyvi példájának is tekinthető. Használjuk hát arra, hogy röviden leírjuk a rendszer működését! A szomáli népesség két fő ágra oszlik: a Szamále és a Szab tömbre. Az utóbbi két törzsre (más elnevezéssel "klán-családra") ágazik szét; a Digil és Rahanwejn törzs egyaránt jórészt földművelő csoportokat foglal magába a déli Sabelle és Dzsuba folyók vidékén, amelyek erősen keveredtek a bantu népességgel is. A Szamále tömböt négy nagy törzs alkotja, a Dir (Dzsibuti és azzal határos területek), az Iszák (Hargejsza környéke), a Hawije (Közép-Szomália, beleértve Mogadisu vidékét) és a legnagyobb, a Dáród (Északkelet-Szomália,

[817] Zemp (1966): 613.
[818] Ld. pl. Clifford (1936): 292.
[819] Atkins (1972): 22.
[820] Ld. pl. El-Tounsy (1851): 250, 380; MacMichael (1922): I, 65, 89.
[821] Pâques (1967): 188-89.
[822] Ld. Ibn Khaldún (1425/2004): 1:254-62.

Etiópia és Északkelet-Kenya). Minden törzs tovább ágazik klánokra, majd a klánok nemzetségekre, a nemzetségek nagycsaládokra, a nagycsaládok családokra.[823] Az apaági genealógiai leszármazás a társadalom egyfajta térképeként működik. Konfliktusok esetén ennek alapján mindenki tudja, melyik féllel áll közelebbi rokonságban, s annak oldalára fog állni. A szegmentált társadalom különböző szintű egységei nem állandó társadalmi csoportosulások, hanem csak konfliktusok esetén lépnek föl közösen, az imént összefoglalt elvek alapján. Az ilyen társadalmi berendezkedés igen hatékony harci szervezetet jelent, ha kevésbé szervezett társadalomban élő külső ellenféllel kerül szembe (hiszen az egész társadalom összefog az idegenek ellen), s erős az asszimiláló hatása is.[824] A szomáliai polgárháború egyértelműen a hagyományos szegmentált rendszer egyenes következménye és egyik leglátványosabb megnyilvánulása. A modern pártok és frakciók csupán a szegmentált rokonsági egységeket takaró ideológiai álruha.[825]

Még a primitív életmódot folytató afrikai pásztornépek között is előfordultak államkezdemények. Afrika talán legkezdetlegesebb kultúrájú muszlim népének valószínűleg a kusita nyelvet beszélő *afar*okat tekinthetjük. Politikai szerveződésük legmagasabb szintje az egyes törzsek élén álló törzsfőnökök (*makában*) örökletes – de igencsak korlátozott – hatalma.[826] De még ez a népcsoport is létrehozott egy-két apró, kezdetleges államot olyan helyeken, ahol az iszlám magaskultúra hatása valamicskét erősebben érződött s ahol a nomádok mellett letelepedett közösségek is léteztek. Ilyen terület volt a Vörös-tenger partvidékének némelyik szakasza vagy az Awas folyó vidéke. Az eritreai partvidék egyik *afar* államocskája Bajlúl település körül jött létre. Egyik uralkodója, Suhajm ibn Kámil ad-Dankalí a 11./17. században jó viszonyt ápolt mind a jemeni tengerpart kormányzóival, mind a keresztény etióp császárokkal, s udvarában még írástudók is éltek, ellenben az *afar* nomádok

[823] Lewis (1999): 127-60; Lewis (1955): 583-88; Lewis (1960): 214-215; Clifford (1936): 292-93. A szintén kusita nyelvű, pásztorkodó *afar*ok szegmentált társadalmáról ld. Chedeville (1966): 184-87. A szudáni szarvasmarhatartó arabok szegmentált rokoni rendszeréről ld. Cunnison (1954): 57-58.

[824] A szegmentált ágazatok szerepéről Szudán történelmében és az ottani őslakosság jelentős részének arabizálódásában ld. részletesebben Szombathy (1998). Konkrét törzsek – például a *Kabábís* és a *Humr* – szegmentált rendszerének leírásáért ld. pl. Asad (1986): 103 skk; Cunnison (1966): 8-12. Az arab nomádok Dél-Szudán határán itt-ott szembekerültek hasonló társadalmi berendezkedésű népekkel, s ilyen esetekben nemcsak hogy nem került sor a másik fél asszimilálására, de még az is előfordult, hogy az araboknak kellett például adót fizetniük a békéért cserébe. Ez jellemezte például a Fehér-Nílus menti *sillu*kok és a *baggára* arabok kapcsolatát egészen a 13./19. század közepéig. A Kordofán tartomány déli részén élő arab *Humr* törzs a *dinká*kkal gyakran baráti kapcsolatban állt és kereskedelmet is folytatott. Ld. Mercer (1971): 407-408, 411-15; Holt (1961): 5; Cunnison (1954): 62.

[825] Erről bővebben ld. Lewis (1999): 271-94 és vii-xii [Afterword]. Meg kell azonban jegyezni, hogy a szegmentált ágazatokra épülő társadalmi környezetben sem minden konfliktus vezethető vissza erre a tényezőre. Ld. például az etiópiai afar nép és a szomáli Ísza törzs jelenlegi súlyos etnikai konfliktusának részletes elemzését itt: Markakis (2003). Mindkét fél jellegzetes szegmentált ágazati társadalom, ám a konfliktusban ennek a szerepe a legelhanyagolhatóbb, noha persze a mozgósítást igencsak megkönnyíti.

[826] Munzinger (1869): 213; Chedeville (1966): 184; Harbeson (1978): 482-83.

fölött minden jel szerint csupán névleges hatalommal bírt.[827] A késő középkori Adal állam Etiópia délkeleti részén valószínűleg *afar* állam lehetett. Később az Awas folyó mocsárvidékén a helyébe lépett Ausza szultánság, amelynek aprócska, falusias központja Warába volt. Bár az európai források szultánságnak nevezik, uralkodója valójában jellegzetes afar *amojta* (legfőbb főnök) volt csupán, hasonló olyan egyéb kis örökletes főnökségek uraihoz, mint Rahajto vagy Tadzsura a mai Dzsibutiban.[828] Az afarral rokon kusita nyelvet beszélő *oromo* népnek eredetileg szintén nem voltak államai, társadalma a szegmentált ágazatok rendszerére épült. Más népeket leigázván azonban átvették a *szidama* nép királyságainak berendezkedését például Etiópia délnyugati részén, a Gibe folyó vidékén. Ilyen kulturális kölcsönzés eredményeként jött létre Dzsimma és a muszlim oromók másik négy szomszédos királysága.[829]

Más nomád népek tőlük függetlenül kialakult államok adófizető vazallusai voltak, s ez szintén egyfajta kezdetleges államszerveződéshez vezetett. A mai Csád keleti részén élő arab törzsek például a *maba* etnikum uralma alatt álló Wadái szultánság vazallusai voltak. A szultán minden arab törzs élére kinevezett egy állami tisztviselőt (*agíd*), aki nem arab származású volt – sőt nagyon gyakran a szultán rabszolgái kerültek erre a posztra. Az *agíd* fő föladata az állam érdekeinek képviselete volt, mindenekelőtt a szultánságnak járó adó – lábasjószág és rabszolgák, méz, vaj, strucctojások, elefántcsont, rinocéroszszarvak, krokodilbőr – begyűjtése. Az arab törzs soraiból ugyancsak ő nevezte ki a törzsfőnököt. A Szalámát arab törzs *agíd*ja (*agíd asz-Szalámát*) gyakorlatilag a déli tartományok legfőbb ura és a Wadái állam egyik leghatalmasabb tisztviselője volt. A szultánság igája olyan súlyosan nehezedett az arab törzsekre, hogy kifejezetten örömmel fogadták a francia gyarmatosítókat, akik véget vetettek Wadái uralmának.[830]

IV.3. AFRIKAI MUSZLIM ÁLLAMOK: ANYA- ÉS APAÁGI LESZÁRMAZÁS

Az iszlám világ legnagyobb részén az apaági leszármazás és öröklés rendszere jellemző, s mivel az arábiai társadalom is nagyobbrészt ilyen elvek alapján működött Mohamed próféta korában, a patrilineáris elv az iszlám vallásjogra is rányomja bélyegét. Az iszlám elterjedése

[827] al-Hajmí (é. n.): 83-84, 87-88. A Vörös-tenger mentén létezett apró afar főnökségek történetéhez ld. még Chedeville (1966): 174-75.
[828] Chedeville (1966): 174, 181-83; Harbeson (1978): 486-88.
[829] Abir (1965): 205-207, 214.
[830] Thomas (1959): 146-48; Cordell (1985): 21-22.

során azonban Ázsia és Afrika területén számos matrilineáris elven működő társadalom is muszlimmá lett. Ez érdekes következményekkel járt a társadalmi és politikai életre nézve. Afrikában olyannyira nem volt ritka az anyaági társadalomszerveződés, hogy egyes középkori arab utazók és földrajztudósok figyelmét is fölkeltette. Az iraki Ibn Haukal (megh. 368/978 után) írja például a következőket, Núbiára és a környező vidékekre vonatkozó pontos megfigyeléseit általánosítva – hibásan – Afrika egészére:

> Az összes fekete [nép] hagyománya (*min szunnat dzsamí asz-szúdán*) az, hogy amikor meghal a király, akkor valamennyi rokona közül a nőtestvére fia az, aki [a trónra] ül.[831]

Az állítás nem igaz Afrika egészére, ám valóban sok afrikai nép – többek között sok afrikai muszlim nép – követett ilyen elveket. A núbiaiak például az iszlámra való áttérésük előtt matrilineáris társadalmi rendszerben éltek, s ennek bizonyos maradványait később is őrizték egyes csoportjaik. A térség sok más muszlim népénél is fönnmaradt a matrilineáris berendezkedés, például a *mídób*ok Dárfúr északkeleti részén mindmáig, illetve a Haráza hegyvonulat lakói és az arab nyelvű *Kabábís* törzs Kordofán tartományban a legutóbbi időkig. Innen délre, Kordofán legdélebbi részén találjuk a ma már teljesen iszlamizálódott déli *nuba* népeket, amelyek mindmáig őrzik matrilineáris rendszerüket, miközben például a házasságkötés szertartásait ma már teljesen az iszlám előírások alapján végzik.[832] Afrika túlsó végén, a szenegáli *wolof* népnél ugyancsak matrilineáris öröklési rendszert találunk, akárcsak a Gambia folyótól délre élő *mandinká*knál.[833] A muszlim vallású anyaági társadalmak talán leghíresebb afrikai példája a *tuareg* nép és más berber nyelvű szaharai nomádok. A tuaregeknél a leszármazás és az öröklés alapelve a matrilineáris leszármazás (*tesza*, szó szerint "has"), de a női ősök tisztelete is komoly szerepet kap hagyományaikban. Az Ahaggar hegységben például sok magas státuszú tuareg törzs egy Tin-Hinán ("Sátras Nő") nevű asszonyra vezeti vissza származását, akinek állítólagos síremléke is tisztelet tárgya. Az összes tuareg törzs, a líbiai Ghadámesz oázis lakói és a mauritániai berber *Lamtúna* törzs közös őseként is egy nőt, bizonyos Lamtúnát tisztelnek.[834] A híres arab világutazó, Ibn Battúta a 8./14. században a mauritániai Waláta berber nyelvű lakóinál, a *masszúfa* törzsnél csodálkozik

[831] Kubbel, Matvejev (1965): 43.
[832] Holt (1967): 148, 151; MacMichael (1912): 91, 104; Trimingham (1949): 180; Manger (1994): 16-17. A *Kabábís* törzsről bővebben ld. MacMichael (1922): I, 307-16.
[833] Colvin (1974): 598; Erouart (1988): 33; Nicolas (1978): 364.
[834] Norris (1972): 28-29, 39. A mai Mauritániában élő, berber nyevű *zwája* törzsek is matrilineáris berendezkedést követtek egészen a legutóbbi századokig, de a tuaregekkel ellentétben ők ma már áttértek a patrilineáris elvre. Ld. Norris (1969): 510 [18. lj.].

rá az anyaági leszármazási rendszerre, a nők meglepően szabados viselkedésére és a nemi szegregáció teljes hiányára.[835] A tuaregektől keletre, Csád északi részén élő nomád *tubu* nép sem nyelvileg, sem származására nézve nem berber, de itt is számos nemzetség vezeti vissza származását női ősökre, akiknek sírja kultikus tisztelet tárgya.[836] Ennek fényében valószínűleg újabb fejlemény lehet, hogy társadalmuk az iszlám hatására nagyrészt átvette a patrilineáris elveket.

A kelet-afrikai partvidéken is elterjedt volt a matrilineáris rendszer, de az iszlamizáció hatására kevés helyen maradt fönn. Ezek egyike az – egyébként a középkor óta kizárólag muszlimok lakta – Comore-szigetek. Itt az egyes személyek legalapvetőbb, elsődleges társadalmi közössége az anyaági leszármazási csoport (*inya*), tágabb értelemben pedig az anya faluja. Régebben ezen a nagyobb társadalmi egységen belül illett házasodni, vagyis az elvárás az anyaági endogámia volt. A házasság mindmáig matrilokális alapon áll, s az anyai nagybácsi a matrilineáris rendszerekben szokásos kiemelkedő szereplő az egyén életében. A matrilineáris rendszert egyébként még a Zanzibáron élő Comore-szigeteki diaszpóra is őrzi.[837] A Comore-szigetekkel szemben fekvő mozambiki és tanzániai partvidék bantu népessége régóta muszlim, ám itt is sok közösség őrzi a matrilineáris – vagy a közel-keleti iszlám hatásokkal való kompromisszum gyanánt a bilaterális – leszármazás rendszerét.[838] A bantu népeknél az sem volt szokatlan, hogy az állam élén is nő álljon. Ez a jelenség szórványosan a muszlim szuahélik városállamaiban is előfordult. Női nevekre bukkanhatunk például Zanzibár, Pemba, Tumbatu, Mombasza, Sziju középkori és kora újkori uralkodói közt. A Tanzánia déli partszakaszán található Mikindani szuahéli városállam élén még a 13./19. század utolsó éveiben is egy Szabani binti Ngumi nevű uralkodónőt találunk, akit aztán lánya követett a trónon.[839] Egy Comore-szigeteki krónika ugyancsak a 13./19. században említi, hogy Maore (Mayotte) szigetén egy helyi dinasztia négy élő leszármazottja együttesen uralkodott, s közülük hárman nők voltak.[840] A kenyai Mombaszában a helyi politikai elit idősebb nőtagjainak (*wamidzsi*, "városiak") döntő szava volt számos erkölcsi és társadalmi kérdésben még a 14./20. század közepe táján is, így például ők döntötték el, hogy egy

[835] Ibn Battúta (2001): 394-95; magyarul pedig Ibn Battúta (1964): 351. A magyar nyelvű kiadás Ajualáten formában adja meg Waláta nevét, ami az arab betűs írásmód félreértéséből fakad. Ibn Battúta a települést Íwaláten néven emlegeti, amely a Waláta berber nyelvű (többesszámú) alakja. Ibn Battúta maga is marokkói volt, akárcsak útitársainak egy része, így természetes, hogy a berber szóalakot használja.
[836] Briggs (1960): 177.
[837] Saleh (1998): 224-28; Le Guennec-Coppens (1994): 131. A Zanzibáron élő Comore-szigeteki közösség zöme Mitszamiuli és Itszandra településekről nagyon régen érkezett bevándorlók leszármazottja; ld. al-Fárszí (1982): 102.
[838] Rzewuski (1991): 208; Becker (2008): 149-50.
[839] Gray (1960): 129; Trimingham (1964): 17.
[840] Rotter szerk. (1976): 34.

tervezett házasságnál a házasulandók egyenlő státuszúak-e, s ennek megfelelően a házasság létrejöhet-e vagy sem.[841] A legtöbb kelet-afrikai muszlim közösségben azonban az anyaági rendszert idővel fölváltotta a patrilineáris elv. Egyes esetekben ez a változás szinte a szemünk előtt zajlik. A kenyai *digo* nép csak a 14./20. század elején tért át az iszlámra, s régi matrilineáris rendszerük hamarosan eltűnt.[842]

Amikor matrilineáris alapon működő afrikai államokban muszlim bevándorlók jelentek meg, az uralkodói hatalom sokszor szinte észrevétlenül csúszott át a jövevények kezébe. Ehhez nem kellett más, mint hogy az idegenek beházasodjanak az uralkodó dinasztiába és elterjedjen az iszlám. Az arab vagy egyéb származású muszlim jövevény feleségül vette a trónörökösnek számító nőt, majd a házasságukból született gyermekek közül már – az iszlám világban megszokott öröklési rendszert követve – egy férfi lépett trónra, s innentől kezdve a muszlim idegenek utódai már apaágon örökölték a trónt. Ez történt például Núbia uralkodóházaival.[843] A legismertebb eset a Kanz ad-Daula nevű arab törzsfőnök családjáé, aki a *Rabía* törzs vezetője és az 5./11. század elején Aszwán (Asszuán) környékének ura volt. Utódai a núbiai vezető rétegbe beházasodva idővel átvették az uralmat, s ma az egyik legnagyobb núbiai nyelvű csoport, a *kunúz* az ő nevét viseli.[844] A mamlúk-kori egyiptomi szerző, al-Kalkasandí (megh. 821/1418) így írja le a folyamatot, ahogy az arab bevándorlók beházasodnak a matrilineáris társadalmak vezető családjaiba, s utódaik fokozatosan átveszik az uralmat:

> A[z arab] *Dzsuhajna* törzs nemzetségei szétszéledtek a [núbiaiak] földjén, ahol be is rendezkedtek és nagy pusztítást végeztek. A núbiaiak királyai képtelenek voltak ellenállni nekik, így hát házasságokat kötöttek velük, hogy a kedvüket keressék. Ez okból az uralom szétaprózódott és egyes *Dzsuhajna* [nemzetségek] kezébe került az anyáik révén, annak megfelelően, hogy a nem-arabok [ti. a núbiaiak] úgy látják jónak, hogy a leánytestvér, majd a leánytestvér fia örökölje a királyságot. Így hát széttöredezett a hatalom és a *Dzsuhajna* törzs lett úrrá a földjükön, akik nem tudták a királyságot helyesen irányítani, egymásnak sem engedelmeskedtek és sok kis csoportra oszlottak...[845]

A már muszlimmá vált – és gyakran arab anyanyelvű – núbiaiak közül sokan délre vagy nyugatra vándorolva hasonló módon házasodtak be más szudáni matrilineáris

[841] Eastman (1994a): 89.
[842] Parkin (1991b): 132-34. Mostanra pedig a hagyományos házasodási módjukat (*kuhala*) – egyfajta házasság nélküli együttélést – is nagyrészt fölváltotta az iszlám jog szerinti házasságkötés szokása (*nikáh*); ld. Mraja (2010): 248, 271-77.
[843] A núbiai népesség öröklési és rokonsági rendszere ma jellegzetes apaági rendszer, s gyakorlatilag nem különbözik az egyiptomi arabokétól; ld. Kamál, Lutfí és Nadzsm ad-Dín (1960): 87.
[844] Sibajka (1965): 33-35. (A *kunúz* szó az arab *kanz* többesszámú alakja.)
[845] al-Kalkasandí (1331-38/1913-19): 5:277-78.

társadalmak vezetői közé, akik között aztán utódaik örökölték a trónt. Így jött létre például Tegali muszlim királysága a déli Nuba-hegységben 936/1530 körül, illetve körülbelül száz évvel később Wadai állama Csád keleti felében.[846]

Afrika más részein is megfigyelhető ez a folyamat. A kelet-afrikai Vumba államban egy matrilineáris alapon álló, de muszlim szuahéli dinasztiától örökölte a trónt egy másik dinasztia, amely már patrilineáris alapon működött.[847] Pate szuahéli városállamát a helyi krónikák szerint a kusita nyelvű, vadászó-gyűjtögető *szanye* nép királynőjétől vette át egy Batawi nevű muszlim bevándorló család. A dinasztia alapítója ugyanis feleségül vette a királynő leányát – akinek a történet logikája szerint nyilvánvalóan a trón örökösének kellett lennie. Ironikus módon a következő dinasztia, az arab eredetűnek tartott Nabahani hasonló módon örökölte az uralmat, valószínűleg a 11./17. század folyamán valamikor.[848] De még a 13./19. században is valami hasonlóról számol be a híres szuahéli elefántcsont- és rabszolgakereskedő, Tippu Tip, amikor arról ír, saját apja hogyan szerzett hatalmat egy idegen nép, *nyamwezi*k földjén:

> Az apám, Muhammad bin Dzsuma al-Murdzsebi úgy döntött, hogy Taborába, a nyamwezik földjére utazik. Ott, Taborában olyan volt ő, mint egy szultán; nagyon fiatalon feleségül vette a helyi uralkodó, Fundi Kira leányát, akit Karundének hívtak. Ennek a Karundének az anyja Fundi Kira első felesége volt. Az első feleség abban az időben a nyamweziknél olyan hatalommal bírt, mint egy uralkodó (*na mke mkubwa zamani hizo Unyamwezi huwa amri jake kana szultani*). Az apám, Muhammad bin Dzsuma pedig [ugyan]ilyen nagy tiszteletben részesült. Amit csak akart a nyamwezik földjén, azt megtehette. Amikor pedig a partvidékre utazott, magával vitte feleségét, Karundét, és rengeteg elefántcsontot is kapott [apósától,] Fundi Kira főnöktől. Mindenféle más vagyontárgyat is kapott [tőle], s ebben az időben [gyakorlatilag] a nyamwezik uralkodója (*szultani*) lett, nagy vagyonnal és sok-sok követővel.[849]

IV.4. A HAGYOMÁNYOS AFRIKAI MUSZLIM ÁLLAMOK

Nem minden fekete-afrikai muszlim állam volt monarchia. Egyes afrikai muszlim államok sajátos, köztársasági jellegű rendszerben működtek. A kenyai szuahéli városállamban, Lamuban a helyi őslakos arisztokrácia (*waungwana*) választotta saját köreiből a két fő

[846] Hasan (1971): 77. Vö. még Holt (1967): 151 (a *sájgijja* törzs egyik állama, *Kadzsba* történetéről).
[847] Trimingham (1964): 18.
[848] Chittick (1967): 63; Chittick (1969): 382-83, 391.
[849] Tippu Tip (1974): 12. Később, felesége halála után annak egy húgát vette feleségül, hogy megerősítse szövetségét Fundi Kirával, bár egy másik nagyhatalmú helyi uralkodó is igyekezett hasonló rokoni kapcsolatra lépni vele. Ld. uo.: 38.

frakció, a *Zena* és a *Szuudi* mindenkori vezetőjét, s azok aztán egymást váltották a vezetői tisztségben.[850] A szenegáli főváros, Dakar környékén élő *lebu* népcsoport egyfajta köztársaságot hozott létre a 12./18. század végén, amikor kiharcolta függetlenségét. A *lebu*k mind muszlimok és államuk törvényeit kifejezetten a *saría* előírásaira próbálták alapozni, ugyanakkor igyekeztek elkerülni, hogy egyetlen személy kezében túl sok hatalom összpontosulhasson. A kormányzat élén a mindenkori *szeriny Ndakaru* (Dakar szúfi szentje) állt, ám rendkívül korlátozott jogkörökkel: jogai alig haladták meg az egyszerű állampolgárokéit.[851] Az ilyen érdekes példák ellenére azonban az afrikai államok többsége királyság volt, egy örökletes dinasztia uralma alatt.

Nehéz általánosítani a politikai vezetés és a muszlim közösség viszonyát illetően. Bizonyos afrikai államokban az államhatalom muszlim kézben volt, s az iszlám hatás fölülről lefelé terjedt a társadalomban, más államokban viszont a muszlimok kifejezetten ki voltak zárva a hatalomgyakorlásból, s az iszlám először a köznép körében terjedt el. Az előbbi esetben az első muszlim jövevények – tipikusan kereskedők – a helyi politikai elit közelében és védelme alatt telepedtek le; az elsőként áttérő helyi muszlimok ilyenkor általában az uralkodók és udvaroncaik voltak. A középkorban ez történt a nyugat-afrikai Mali Birodalomban és Szonghai Birodalomban, illetve Kánemben a Csád-tó vidékén. Újabb példák is hozhatók erre a tendenciára. A Malawi és Mozambik területén élő *jao* nép körében az első áttérők a főnökök voltak, elsőként 1287/1870 körül egy bizonyos Makandzsila. A köznép később követte a főnökök példáját, s ma már a jaók zöme muszlim vallású.[852] A gyarmatosítás előtti Buganda államban (a mai Uganda déli részén) a szuahéli kereskedők hatására először a király (*kabaka*) rokonságából kerültek ki az első muszlimok. A muszlim közösség vezetője a

[850] Prins (1961): 100; és vö. al-Bakariy al-Lamuiy (1938): 26-27. A település két kvázi-politikai frakcióra történő szétválása tipikus vonása a szuahéli nyelvű közösségeknek. A legismertebb példa rá Mombasza városának két frakciója, a "Három Klán" (*Midzsi Mitatu* vagy arabosított formában *Telata Taifa*) és a "Kilenc Klán" (*Midzsi Kenda* vagy *Tisza Taifa*); ld. pl. Trimingham (1964): 14, 33. Újabban vallási vonatkozásai is lehetnek a kettős fölosztásnak. A kenyai Ngomeni településen a két frakció (*Hudaa* és *Szwafaa*) egyike a hagyományos szunnita vallásgyakorlás híve, míg a másik a modern iszlám reformizmus (helyi nevén *Halali Szunna*) követője. Ld. Beckerleg (1998): 163. Hasonló szerepet játszottak a *Simali* és *Jamini* nevű frakciók a Zanzibáron élő Comore-szigeteki diaszpórán belül; ld. Saleh (1998): 235-36. Nyugat-Tanzániában, Udzsidzsi városában 1354/1935-ben etnikai alapon alakult ki két hasonló frakció (*Arabiani* és *Watanganyika*), bár a névleges ok a *Maulidi* ünnepséggel kapcsolatos vita volt; ld. Nimtz (1980): 80-81. Ugyancsak etnikai háttérre utal a kenyai Sziju város két frakciója, a Famao és Szomali elnevezése, amivel kapcsolatban ld. Al Mazru^{c}i (1995): 9-10. Mellesleg az ománi arab közösség is két nagy politikai frakcióra (*Hináwí* és *Gháfirí*) oszlott mind Ománban, mind Kelet-Afrikában; ennek gyökereiről ld. asz-Szálimí (é. n.): 2:104-105. Végezetül megjegyzendő, hogy az iszlám világ más részein is előfordul a települések két politikai fél-részre való fölosztása, mint például a szaharai városkák frakciói (*szoff*) esetében; ld. Briggs (1960): 78-80.

[851] Coulon (1983): 29, 36; Nicolas (1978): 367-69. Sok lebu egy furcsa, heterodox muszlim csoport, Limahu Laj szúfirendje (franciás írásmóddal *Layenne*) követője, amelyről ld. Cuoq (1975): 139.

[852] A folyamatról bővebben ld. Thorold (1993): 82-83; és ld. még Newitt (1972b): 660; Cuoq (1975): 480. A jaók áttérítésével a keresztény misszionáriusok is próbálkoztak, de a törekvésük kudarcba fulladt; ld. pl. Isichei (1995): 131, 134.

király közeli rokona, Nuhu Mbogo herceg (megh. 1339/1921) volt, majd halála után egy másik herceg, Badru Kakungulu vette át a muszlim kisebbség vezetését.[853]

Más esetekben a muszlim elit egyértelműen ki volt zárva a politikai vezetésből. Ez a berendezkedés Nyugat-Afrikában a korai Ghánai Birodalomban figyelhető meg először. Nyugat-Afrika számtalan hagyományos államában visszaköszön egészen a modern korig, vagy legalábbis a 12-13./18-19. századi nagy teokratikus államok létrejöttéig.[854] A Guinea és Sierra Leone határvidékén élő *kuranko* népnél például a muszlim elit (*mori*) a közemberek rétegébe tartozott, s az uralkodó klán sohasem az ő köreikből került ki.[855] A közép-nigériai *dzsukun* nép körében a muszlimok teljesen el voltak zárva a politikai hatalomgyakorlástól. A király tanácsadó testületében egyetlen muszlim sem ült.[856] Nagyon hasonló volt helyzet a gyarmati kor előtti *moszi* királyságokban a mai Burkina Faso területén. Egyes moszi államok uralkodócsaládja még ma is animista annak ellenére, hogy már szinte minden alattvalójuk muszlim.[857]

Amikor a politikai vezetés nem muszlim kézben volt, a muszlim elit különösen fontos szerepet játszott mint a kisemberek védelmezője és szószólója a korrupció és zsarnokság ellenében. Szenegálban, a *wolof*ok között például az elnyomó hatalom prototípusa a *tyeddo* (hagyományos katonai elit), a legitim és népszerű tekintélyé pedig a *szeriny* (a szúfi vezető). Az egyszerű emberek a francia gyarmati hatalmat az előbbi örökösének tartották, s a gyarmatosítók ellen is a szúfi vezetőknél kerestek védelmet.[858] A hagyományos afrikai királyságok uralkodói azonban sokszor autonómiát adtak a muszlim írástudók lakta településeknek, s nem avatkoztak be ezek belső ügyeibe. Sőt, egyes esetekben a muszlim elit településeinek joga volt menedéket nyújtani az uralkodói önkény elől menekülőknek. Ilyen jogokat élveztek a *gyakhanke* nevű népcsoport települései, így például Gya (Gyakha, Gyaba) település a Niger folyó partján, a mai Bamakótól északkeletre, vagy Gungyur a Szenegál folyó fölső folyásánál.[859] Az utóbbi település presztízsét és uralkodói privilégiumait egy helyi szokás is évről évre látványosan demonstrálta:

> Gungyur [...] egy település Kanyaga [királyság] földjén, a vidék kádijának és vallástudósainak települése. Katona nem léphet be oda és nem lakhatnak ott zsarnokok (*zalama*) [ti. világi uralkodók]. Csak Kanyaga uralkodója látogatja meg az ottani vallástudósokat és a kádit minden év Ramadán hónapjában, ősi

[853] Constantin (1993): 46-47.
[854] Colvin (1974): 589-91; Niane (1989): 12-13; Curtin (1971): 13; Quinn (1968): 452.
[855] Jackson (1977): 48, 133.
[856] Gilliland (1986): 141.
[857] Részletesebben ld. Otayek (1988): 97-98.
[858] Coulon (1983): 20-26, 30, 42-43.
[859] Az utóbbi településről bővebben ld. Sanneh (1979): 59-62.

szokásuk szerint, az alamizsnáival és ajándékaival, amelyeket szétoszt közöttük. Amikor aztán eljön a *Lajlat al-Kadr*[860], ételt főzet, majd az ételt ráteszik az "asztalra", ami egy nagy tál. A király a fején viszi el a tálat, s összehívják a Korán-recitátorokat és a Korán-iskolák diákjait (*szibján al-maktab*), akik úgy eszik meg [az ételt], hogy a tál [az uralkodó] fején van. Úgy tartja, hogy közben ül, amazok pedig állva esznek. Ezt a tisztelet jele [irántuk], máig élő szokás.[861]

A privilégiumokra további példák is sorolhatók. A Csád-tó vidékén Kánem és Bornu államok uralkodói a legkorábbi időktől kezdve földbirtokokat adományoztak a nagy muszlim tudósoknak, s ezen fölül adómentességet és speciális jövedelemforrásokat biztosítottak nekik.[862] A mai Togó északi részén, Nzara (Szanszanne-Mango) város vidékén élő *anufo* népnél a nemesség és a muszlim elit esküvel szentesített szerződésben kötötte ki a két csoport viszonyának részleteit, beleértve azt, hogy a politikai vezetők nem ártják bele magukat a vallási életbe, a vallási elit pedig a politikába.[863]

Ez a könyv nem az afrikai iszlám politikatörténetének részletes áttekintését kívánja nyújtani, ám helyénvaló lesz legalább futólag említeni Fekete-Afrika legfontosabb muszlim királyságait. A sort Nyugat-Afrikával kezdjük, s kelet felé haladva Szudánon és az etiópiai térségen keresztül jutunk el a kelet-afrikai tengerpart ősi államaiig.

Nyugat-Afrika és az iszlám kapcsolata a Ghánai Birodalommal kezdődik.[864] Ghána eredetileg nem muszlim állam volt, a népesség és a politikai elit animista vallásának fontos részét alkotta egy óriáskígyó kultusza a főváros, Wagadu környékén. 468/1076-ban a szaharai berber Almoravidák hódították meg és térítették át az iszlámra a lakosságot. A Ghánai Birodalom államalkotó népe, a *szoninke* ennek következtében a térség egyik legelső muszlim népessége lett, ám birodalmuk hamarosan eltűnt a színről.[865] A következő nagy birodalom Mali volt, amelynek magja jóval délebbre, a Niger fölső folyásánál jött létre.[866] A Mali Birodalom uralkodócsaládja, a Keita-dinasztia alapítója a legendás Szungyata Keita, aki már valószínűleg muszlim lehetett.[867] A dinasztia fészke Kangaba volt a *mandinka* (vagy *malinke*: "Mali lakói") nép földjén, a mai Guinea és Mali határvidékén. A városka rituális szerepe máig megőrződött: hét évente az összes *manding* nyelvű csoport énekmondói összegyűlnek

[860] Ramadán hónap legfontosabb éjszakája a hónap 26. és 27. napja között, amikor a muszlim hagyomány szerint a Korán kinyilatkoztatása beteljesedett.
[861] Kati (1981): 179-80.
[862] Oyewole Imam (2004): 98.
[863] van Rouveroy van Nieuwaal (1986): 18-19.
[864] A modern Ghánának semmi köze a kora középkori birodalomhoz, amely a mai Mauritánia és Mali határvidékén terült el.
[865] Hiskett (1984): 21-24; Norris (1972): 9; Nicolas (1978): 358-59; Carreira (1947): 211. A birodalomról bővebben ld. Mauny (1954).
[866] Történetének áttekintéséhez ld. Hiskett (1984): 28-32.
[867] Niane (1989): 48.

Kangabában, hogy megünnepeljék népeik közös származását és fölújítsák egy szent kunyhó tetejét.[868] A Mali Birodalom leghíresebb uralkodója (*mansza*) egyértelműen Kankan (vagy Gongo) Musza Keita volt, akinek mekkai zarándoklata 724/1324-25-ban legendássá vált. Egyes állítások szerint nyolcezer fős kísérettel és ötszáz fős női udvartartással ment Mekkába, ahogy arról igen részletesen, bőséges mesés elemekkel földíszítve számol be Mahmúd Kati krónikája. Musza Keita számos mecset és egyéb vallási intézmény építésével is beírta nevét a nyugat-afrikai iszlám történetébe.[869] Mind Ibn Battúta (megh. 779/1377), mind Leo Africanus (megh. 961/1554 k.), mind több későbbi európai utazó elismerően szól a Mali Birodalomban – és más afrikai muszlim államokban: Szonghaiban, Bornuban – uralkodó létbiztonságról és békéről. Ibn Battúta szavaival: a nyugat-afrikaiak egyik erénye "az általános biztonság a földjükön, minthogy sem az utazónak, sem az ott élőnek nem kell tartania tolvajtól vagy rablótól".[870] A Mali Birodalom végül elsorvadt és visszahúzódott a bölcsőjének számító vidékre, a Niger fölső folyásához. Később különböző *mandinka* kisállamok (*kafu*) álltak fönn ezen a tájon, amelyek élén jobbára a Keita dinasztia egy-egy ága állt.[871] A nagy birodalmak sorában azonban a *szonghai* nép állama, a róluk elnevezett Szonghai Birodalom következett, amelynek élén a Za, a Sí (Szonni), majd az Aszkia dinasztia váltotta egymást.[872] A birodalom fénykora Aszkia Muhammad Ture uralkodása (898-934/1493-1528). Ő is hatalmas kísérettel zarándokolt el Mekkába, bár utazása valamivel kevésbé grandiózus lehetett, mint Musza Keita legendás zarándoklata.[873] Útja során közel-keleti jogtudósokkal konzultált, például a híres Abd ar-Rahmán asz-Szujútival (megh. 911/1505), s arab tudósokat invitált a birodalmába. A birodalom utána már hanyatló korszakába ért, a fölbomlást egy marokkói hadjárat hozta el, amely a Tondibi melletti csatában 999/1591-ben vereséget mért a Szonghai Birodalom egyesített erőire. Dzsúdar pasa, a marokkói hódítók vezetője a térség első idegen, marokkói kormányzója lett.[874] A *szonghai* Aszkia-dinasztia későbbi tagjai csupán névleges uralkodók voltak a valódi hatalmat gyakorló, marokkó-szonghai keverék katonai elit (*arma*) mellett.

[868] Atkins (1972): 15, 27; Carreira (1947): 11-14.
[869] Kati (1981): 32-37; és ld. még Carreira (1947): 15-16. Mansza Kankan Musza zarándoklatának emlékét élénken őrzi egyes mandinka közösségek folklórja is; ld. pl. Wright (1977): 45.
[870] Ibn Battúta (2001): 401; magyarul Ibn Battúta (1964): 358; és ld. még Bovill (1933): 108. Hasonlóan dicsérő szavakkal emlékezik meg Muhammad ibn Umar at-Túniszí (megh. 1274/1857) arab utazó és kereskedő a Wadái királyságot (ma Csád keleti része) és ott-tartózkodása idején Dárfúrt is jellemző kiváló közbiztonságról. Ld. El-Tounsy (1851): 111; at-Túniszí (1965): 115.
[871] Jansen (1996): 663-65, 668-71.
[872] Történetéről ld. Hiskett (1984): 32-40.
[873] Zarándoklatáról ld. Kati (1981): 16-17.
[874] A tondibi csatáról és az azt követő hódításról ld. Kati (1981): 146 skk; Dzsúdar pasáról ld. [Ismeretlen szerző] (1966): 2-3. Magyar nyelvű összefoglalót ad ezekről az eseményekről Davidson (1984): 23-32.

Keletebbre, a mai Észak-Nigéria területén a *hausza* nép államai játszottak meghatározó szerepet.[875] Hét "igazi hausza állam" (az úgynevezett *Hausza Bakwai*) létezett, amelyek idővel mind a muszlim kultúra befolyása alá kerültek: Kano, Katszina, Zaria, Gobir, Daura, Rano és Biram. A legfontosabbikban, Kanóban Jadzsi dan Tszamija uralma alatt, a 8./14. század közepe táján lett muszlim az uralkodó dinasztia. Az említett hét állam mellett a hausza kultúra és az iszlám jelentős hatást gyakorolt a hét szomszédos "korcs állam" (*Banza Bakwai*) területén is.[876] Hauszaföldtől keletre, a Csád-tó körül jött létre a *kánembu* és a *kanuri* nép állama, Kánem és Bornu. Kánem-Bornu királyai (*mai*) közül elsőként valószínűleg Humme Dzsilme tért át az iszlámra 477/1084-ben, egy Hámid Muhammad Mani nevű vallástudós hatására. Fia, Dunama Dibalemi mindenesetre már két ízben is végrehajtotta a mekkai zarándolatot, sőt a halál éppen harmadik zarándokútján érte: a Vörös-tengerbe fulladt. A birodalom központja fokozatosan délnyugati irányba került át. 888/1483-ban például a Csád-tótól északra eső Wuden helyett a mai Nigéria északkeleti részén fekvő Ngazargamu lett a főváros, később Kukawa, s az utóbbi száz évben Maiduguri.[877] Bornu kulturális befolyása alatt több kisebb muszlim állam is létrejött a Csád-tótó délre fekvő régióban, amelyek közül a legfontosabb a *barma* népcsoport állama, Bagirmi volt.[878]

A Csád-tótól keletre már egyre erősebben érezhető volt a Nílus menti szudáni kultúra és az arab nyelv hatása. A szudáni kulturális hatás alatt álló legnyugatabbi állam Wadái volt a mai Csád keleti felében. Ősi fővárosa Wára volt, aztán 1266/1850-ben megalapították Abését, ami ma is a régió központja. Tőle keletre Dárfúr volt a leghatalmasabb állam, amely nevét is az államalkotó *fúr* népről kapta. A dárfúri Kajra dinasztia első muszlim uralkodója Szulajmán Szolong (uralk. 1596-1637) volt, de a preiszlám elemek a későbbi századokban is jelentős szerepet játszottak az állam életében. A szultánok (*aba kúring*) személyét valóságos kultusz vette körül és sírjaik is kultikus helyeknek számítottak Turrában, a Marra-hegység nyugati részén, ahol a helyi imámok voltak a síregyüttes őrzői.[879] A dárfúri szultánság egészen a brit gyarmatosításig fönnmaradt, így Afrika egyik leghosszabb életű államának nevezhetjük. A Nílus-völgy leghatalmasabb muszlim állama a Fundzs szultánság volt Szennár központtal. Ezt az államot 910/1504-05-ben alapították, s létrehozását a hagyomány a *fundzs* uralkodócsalád

[875] Történetükről részletesen ld. Hiskett (1984): 68-109.
[876] Nicolas (1966): 66.
[877] Kani (1405/1984): 18-19. A bornui államról bővebben ld. Zakari (1985): 84-92; Hiskett (1984): 59-67.
[878] Bagirmiről és az uralkodóiról bővebben ld. Pâques (1967): 183-85, 212-14; Vivien (1967): 25.
[879] Dárfúrról bővebben ld. Trimingham (1949): 89-91; O'Fahey (1971): 89-91.

és az Abdalláb arab törzs szövetségének tulajdonítja. A valóságban a fundzs nép királyai hozták létre a Kék-Nílus vidékén, s hatalmát egészen az egyiptomi hódításig megőrizte.[880]

Etiópia muszlim államait többnyire az ország délkeleti részén találjuk, de ezek nagy része csupán helyi jelentőségű kisállam volt. Folytonos küzdelmet vívtak az északabbra fekvő keresztény császársággal, amely a 13./19. század végére hatalma alá hajtotta a muszlimok lakta területek nagy részét. A középkori muszlim államocskák közül említést érdemel Ifat, Dawáro és Adal.

A kelet-afrikai partvidék szuahéli városállamaival sokféle összefüggésben foglalkoztunk már. Itt említsük még meg a hagyományos szuahéli államok politikai berendezkedésének egy fontos vonását: a patrícius-családok (*wenye mdzsi*), azaz a helyi őslakosság és az "idegenek" vagy "vendégek" (*wageni*) közti különbségtételt. A politikai élet irányításában csak az első kategória vehetett részt. A szuahélik államai kicsiny városállamok voltak, az egyetlen kivétel a középkori Kilwa szultánsága, amely egy időben a kelet-afrikai partvidék jelentős részén befolyással bírt.

IV.5. MUSZLIM TEOKRÁCIÁK AFRIKÁBAN

Az afrikai muszlim teokratikus államok közvetlen előzményét, a dzsihád-mozgalmakat az előző fejezetben már tárgyaltam. Itt most csak a politikai végeredményre, a létrejövő teokráciák berendezkedésére koncentrálok. Az ilyen államok főbb vonásait három fontos teokrácia példáján kívánom bemutatni: ezek a guineai Futa-Dzsallon, az észak-nigériai Szokotói Kalifátus és – bár ez nem dzsihád eredménye – a modern szudáni iszlamista állam.

Futa-Dzsallon teokratikus vezetői, a Timbo központtal uralkodó imámok (*almámi*) két nemzetségből kerültek ki. Az egymással rokon Szorija és Alfaja nemzetség elvileg fölváltva adta a vezetőt. Az első *almámi* Karamoko Alfa Szambegu volt, akit aztán unokatestvére, Joro Pade vagy ismertebb nevén Szori Ibrahima Maudo követett a trónon. Futa-Dzsallon folyamatosan terjeszkedett, s például elterjesztette az iszlámot az Atlanti-óceán partvidékén élő *szuszu* nép között, a mai Bissau-Guineában pedig fölszámolta a rendkívül népszerűtlen pogány királyságok zsarnokságait. De az almámik sem voltak mentesek a zsarnoki hajlamoktól, ráadásul a *fulani* elit körében belháborúk is kirobbantak.A két nemzetség

[880] A Fundzs állam kezdeteive kapcsolatos mondákról ld. pl. Holt (1960): 2-10.

váltakozó uralmára épülő rendszer pedig megjósolható módon rengeteg belső villongást és vérontást szült.[881]

A Szokotói Kalifátus alapítója, Uszuman dan Fodio a dzsihád sikeres lezárása után a tudománynak szentelte magát egészen haláláig, 1232/1817-ig. A vezetés azonban rokonainak kezében maradt. 1223/1808-ban két nagy részre osztották a birodalmat: Abdullahi dan Fodio, Uszuman testvére került a nyugati rész élére, amelynek fővárosa Gwandu lett, Uszuman fia, Muhammadu Bello pedig a keleti fél élére, amelynek fővárosa Szokoto. A Kalifátus összlakossága 4-5 millió volt, ezzel az egyik legnagyobb korabeli afrikai államnak számított. Egy ekkora birodalom azonban túl nagy volt ahhoz, hogy elkerülje a belső megosztottságot. Uszuman dan Fodio alvezérei, "zászlóhordozói" egy sor emirátust alapítottak (pl. Gombe, Katagum, Miszau, Kontagora, Abudzsa, stb.) amelyek elvileg mind a Szokotói Kalifátus alegységeiként működtek. Ám például Adamawa emírség, amelyet Mallam Adamu hozott létre a mai Nigéria és Kamerun határvidékén, szinte önálló államként viselkedett. Mint az afrikai történelem során oly sokszor, itt is etnikai ellentétek bonyolították a helyzetet. A dzsihád vezetősége nagyrészt fulani volt, de számtalan népcsoportot hajtottak a hatalmuk alá. (Csak Baucsi emirátus alapítója, Mallam Jakubu nem fulani származású; ő a helyi *gerawa* etnikumból jött.) Bida emirátus népessége például zömében *nupe*, Ilorin emirátusé *joruba* volt. A meghódított népek egy részét bevonták a hatalomgyakorlásba, másokat viszont elnyomtak, s ennek megfelelően alakult a viszony is a teokratikus hatalommal, vagyis a kialakuló ellentétek nem vallási szempontok szerint alakultak. Sok helyen egyszerű zsarnoksággá fajult a teokratikus rendszer.[882] Hgy miként alakul a Szokotói Kalifátus története, ha nem jelennek meg a brit gyarmatosítók, azt csak találgatni tudjuk. Ám a kalifátus fulani elitjének leszármazottai azóta is meghatározó szerepet játszanak a nigériai politikai és vallási életben. Például Alhadzsi Ahmadu Bello, Szokoto kalifája (*szardauna*) és Észak-Nigéria legbefolyásosabb politikusa a függetlenséget követő években iszlamizációs kampányokat folytatott az 1380-as/1960-as években, egészen haláláig a kisebb népcsoportok között. A főleg politikailag motivált áttérések általában nem voltak tartósak, s halála után a

[881] Futa Dzsallon és a környező kisebb fulani államocskák történetéről részletesen ld. Marty (1921): 8-27; Tauxier (1937): 281 skk; Carreira (1947): 26-33; Quinn (1971); Teixeira da Mota (1954): I, 159-61.

[882] A különböző emirátusokról és a kalifátus történetéről, berendezkedéséről igen részletesen ld. Temple (1922): 398-99, 417-573. A képet jelentősen árnyalja azonban, ha figyelembe vesszük, hogy a fulanik rabszolgáinak jelentős részét nem hadjáratokban fogdosták össze, hanem azok saját családtagjai adták el őket nyereségvágyból, vagy különböző nem muszlim népcsoportok belső harcaiban estek fogságba, majd eladták őket a fulaniknak. Részletesebben ld. Bruce (1982): 193-94.

legtöbb ilyen "áttért" újra animista vagy keresztény lett, bár akadt azért, aki megőrizte új vallását.[883]

A szudáni iszlamista rezsim szintén fölfogható egyfajta teokratikus rendszernek, mindenesetre az ihletet egyértelműen az Iráni Iszlám Köztársaság adta. A Nemzeti Iszlám Front (*al-Dzsabha al-Iszlámijja al-Kaumijja*) rendszerének főideológusa a korai időszakban Haszan at-Turábí volt. A rendszer a politikai iszlám szokásos jelszavait hangoztatta (pl. *saría*-alapú törvénykezés), s a végeredmény egy korrupt és zsarnoki rendszer lett. Az Afrikában oly gyakori módon az ideológiai jelszavak mögött az etnikai nepotizmus is megbújt, s a rendszer attól sem riadt vissza, hogy a lázongó etnikumok ellen dzsihádot hirdessen akkor is, ha nagyrészt muszlimok. (Ez történt például a Nuba-hegységben.) A rendszert bátran tekinthetjük a Nílus mentén, Khartúmtól északra fekvő területeken élő arab anyanyelvű népesség érdekképviseletének (erről lásd az előző fejezet végét).[884] A rezsim mostanában omlott össze (?), de e könyv írásakor még nem látható, mi veszi át a helyét.

IV.6. GYARMATOSÍTÁS: MUSZLIM ÉS KERESZTÉNY HÓDÍTÓK

IV.6.1. MUSZLIM GYARMATOSÍTÓK

A gyarmatosítás tárgyalásakor nem feledkezhetünk meg arról, hogy Afrikában nemcsak az európaiak, hanem az arab világból érkező hódítók is kialakítottak gyarmati jellegű rendszereket, ha nem is sok helyen. Az első ilyen hódításra a Vörös-tenger eritreai partvidékén került sor, ahol Szulajmán ibn Abd al-Malik (uralk. 96-99/715-17) omajjád kalifa a Vörös-tengeri hajózást fenyegető kalóztámadásokra válaszul a kalifátushoz csatolta a Dahlak-szigetekcsoportot.[885] A következő példa sok száz évvel későbbi. A könyv első fejezetében, az arab eredetű családnevek tárgyalásánál már szóltam a Mali és Niger területén élő *arma* népcsoportról, amely a marokkói szultánok gyarmatosító törekvéseinek köszönhette létrejöttét a 11./17. század elején. Ez csupán az első évtizedekben volt klasszikus gyarmati uralom, mert az armák helyi asszonyokat vettek feleségül és gyorsan beolvadtak a *szonghai* népcsoportba, ráadásul hamarosan függetlenné is váltak a marokkói szultántól. A Toghaja mellett lezajlott csatában aztán 1150/1737-ben végleg vereséget szenvedtek a tuaregektől,

[883] Gilliland (1986): 158-66; Harnischfeger (2006): 44. Hasonló törekvései voltak a fulani Ahmadu Ahidzso elnöknek Kamerunban; ld. Schilder (1994): 161, 216-20; Taguem Fah (2000-2001): 90-91.
[884] Ld. pl. Mahmoud (1997): 186-90; O'Fahey (1996): 258-59.
[885] Hasan (1967): 17.

akiknek immár hűbéradóval tartozott Timbuktu arma arisztokráciája.[886] Később az Oszmán-Török Birodalom is beszállt az Afrikáért folyó vetélkedésbe, bár hatalma csak kevés helyen volt érezhető, mindenekelőtt a Vörös-tenger partvidékén és Etiópia keleti részén. Néhány város az erireai és észak-szomáli partvidéken (pl. Szawákin, Berbera, Masszawa, Arkiko és Amfilla) elvileg török kormányzók uralma alatt állt, de a valóságos török fennhatóság a kikötőkön nem terjedt túl. Az idővel függetlenné váló egyiptomi alkirályok Szudán mellett az eritreai mélyföldeket és sólelőhelyeiket is igyekeztek uralmuk alá hajtani, a törökökhöz hasonlóan igen csekély sikerrel.[887] A kontinens belsejében található etiópiai muszlim nagyvárost, Harart 1292/1875-ben elfoglalta Muhammad Raúf pasa az egyiptomi kormányzat által küldött expedíciós hadtest élén. Az egyiptomi fennhatóság azonban igen rövid életűnek bizonyult: 1304/1887-ben a keresztény etióp császárság véglegesen Etiópiához csatolta a várost.[888] Az egyiptomi uralom csak Szudánban maradt tartós, Muhammad Alí szudáni hódításai nyomán. Az angol-egyiptomi közös kormányzás Szudán történetének jól ismert időszaka, így nem szólok róla bővebben.[889] A Mahdí fölkeléséről, amely véget vetett ennek a gyarmati berendezkedésnek, alább még szó lesz.

A kelet-afrikai tengerpart szuahéli államai helyén kifejezetten gyarmati jellegű közigazgatást hoztak létre a 11./17. századtól berendezkedő ománi hódítók. Így például Zanzibár sziget nyugati felében, az ománi hódítók kelet-afrikai birtokainak központjában a 13./19. századra szinte minden nagy ültetvény ománi arab kézbe került, továbbá a közigazgatás fölsőbb szintjeit is teljes mértékben monopolizálta ez a kisebbség. Hasonló birtokviszonyok alakultak ki más helyeken is, például a tanzániai Mafia szigetén. Ez részben természetes következménye volt annak, hogy az ültetvényes gazdálkodás legjövedelmezőbb terményét, a szegfűszeget az ománi elit egy vállalkozó kedvű tagja, Szálih al-Abrí hozta be először (1258/1842-ben) Réunion szigetéről, majd Szajjid Szaíd (uralk. 1236-73/1821-56) szultán személyes ültvényein, Mtoni és Kizimbani körzetekben kezdték termeszteni. Ilyen kezdetek után nem meglepő fejlemény, hogy a rendkívül jövedelmező szegfűszegtermelés jobbára ománi arab kezekben maradt később is. Szajjid Szaíd önmagában 45 ültetvény tulajdonosa volt, családtagjairól nem is beszélve.[890] Bár a helyi szuahéli elit itt-ott

[886] [Ismeretlen szerző] (1966): 75, 102-12.
[887] Munzinger (1869): 214-16.
[888] Wagner (2010): 164-65.
[889] A korszakról ld. pl. Sibajka (1965): 84-231.
[890] al-Fárszí (1982): 55-56; Sheriff (1985): 164-66; Clayton (1981): 8, 22; Topan (1998): 154; Caplan (1975): 2. A szomszédos Pemba szigetén az arab uralom kevésbé zárta ki a helyi népességet a gazdaság irányításából és kisebb számban azért Zanzibáron is voltak ültetvények szuahéli kézben. Például a *Mwinyi Mkuu*, a sziget régi uralkodócsaládjának leszármazottja is birtokolt szegfűszegültetvényeket. Ld. Clayton (1981): 3; Sheriff (1985): 167.

megpróbálkozott az ománi uralom lerázásával, a függetlenség visszaszerzésével, ezek a kísérletek mindig csak átmeneti sikerrel jártak. Ilyen epizód volt például Kilwa, az egyik legfontosabb középkori szuahéli szultánság fölkelése az ománi hatalom ellen 1185/1771-ben. A visszanyert függetlenség 14 évvel később újra elveszett, az ományiak helyreállították Kilwa fölötti fennhatóságukat.[891]

IV.6.2. AZ EURÓPAI GYARMATOSÍTÁS ÉS AZ AFRIKAI MUSZLIMOK

Az idegen gyarmatosítást sehol sem fogadja kitörő öröm, s ha ehhez a természetes ellenérzéshez hozzáadjuk a muszlim-keresztény rivalizálást, azt várhatjuk, hogy az európai uralmat az afrikai muszlimok ellenségesen szemlélték. Bár ez nagymértékben igaz, a kérdés mégis összetettebb. A gyarmati rendszer sok esetben alkalmazott muszlim írástudókat az adminisztratív posztokon vagy a régebbi muszlim elitet a helyi kormányzatokban, ami adott esetben az iszlám terjedését segíthette elő. A mozambiki partvidéken például a portugálok érdekeit képviselő kereskedelmi-politikai ügynököt (*capitão-môr*) általában a helyi muszlim uralkodócsaládok tagjai közül nevezték ki.[892] Hasonló alapon működött a britek által Észak-Nigériában bevezetett *indirect rule* rendszere, amelynek értelmében helyükön hagyták a *fulani* elitet és uralkodókat, sőt a *saría* alkalmazását is szinte változatlanul hagyták, csak a házasságtörésért járó megkövezést és a tolvajok kezének levágását tiltották be.[893] Ilyen körülmények között a muszlim népesség bizonyos elemei kifejezetten lojálisak lettek a gyarmatosítókhoz.

Gyakoribb volt azonban az, hogy a gyarmati hatalom – politikai és vallási okokból – ellenségesen viszonyult az iszlámhoz, ahogy a muszlim népesség is az európai gyarmatosítókhoz. Az ellenségesség gyakran fegyveres ellenálláshoz, lázadásokhoz vezetett, s később a fekete-afrikai függetlenségi mozgalmakban is sokfelé vezérszerepet játszottak a muszlimok. A kelet-afrikai partvidék szuahéli muszlim népessége például már a késő középkortól számos alkalommal fegyveresen lépett föl a portugál gyarmatosítás ellen – tulajdonképpen a portugál uralom kezdetétől fogva. Ezek a küzdelmek Mozambikban egészen a 14./20. századig folytatódtak, s a partvidék muszlim lakossága sokszor szövetséget kötött a

[891] Gray (1964): 20-23.
[892] Newitt (1972a): 403.
[893] Marjomaa (2006): 41-42; Kenny (1996): 340-41; Olaniyi (2011): 73; Harnischfeger (2006): 43.

hátország nem muszlim népeivel, s együttesen léptek föl a portugálok ellen.[894] A portugál gyarmatosítók elleni küzdelem egyik legjelentősebb epizódja Juszuf bin Huszenihez, Mombasza egyik szultánjának fiához kötődik, akit a portugálok Goába vittek és akarata ellenére megkereszteltek, a Dom Jerónimo Chingulia nevet adva neki. "Dom Jerónimo" 1032/1623-ban visszatért Mombaszába, ahol csaknem egy évtizeden át szőtte egy lázadás terveit. A lázadás 1040/1631-ben robbant ki, amikor Juszuf nyilvánosan is bejelentette visszatérését az iszlám hithez, s a szuahéli lakosság elűzte a portugál helyőrséget és egy portugál flottát. Juszuf idővel kénytelen volt Arábiába menekülni, hogy külső támogatást keressen a szabadságharchoz[895], s a portugálokat végül valóban csak az ománi szultánok segítségével sikerült véglegesen kiverni Kelet-Afrika partvidékéről, legalábbis a Mozambiktól északra eső szakaszról.[896] A gyarmatosítás elleni muszlim ellenállás fontos – jóval későbbi – epizódja volt Busiri bin Szalimu al-Hariszi lázadása a német gyarmatosítók ellen Tanganyikában a 13./19. század utolsó évtizedeiben.[897]

Nyugat-Afrika gyarmatosítás kori történetéből sem hiányzanak a hasonló epizódok. Ezek áttekintésére itt nem vállalkozhatok, csak néhány példát említenék. Szenegál Futa-Toro vidékén egymást követték a francia gyarmatosítók elleni lázadások, amelyeket különböző helyi szúfi vezetők – Tyerno Ibrahima, Amadu Szeku, Szamba Gyadana, Ali Joro Gyop és Tyerno Lamin – indítottak.[898] A *zarma* nép lakta, Niger és Benin határvidékén fekvő régióban 1905-től 1908-ig zajlott egy iszlám vallási alapon álló fölkelés és szabadságharc a francia gyarmatosítók ellen.[899]

Egyes muszlim lázadások ideológiai hátterét a muszlim Messiással (*Mahdí*) és az idők végeztével kapcsolatos eszkatologikus várakozások adták. Ennek példája az úgynevezett "mekkai levél" ügye a német uralom alatt álló Tanganyikában. 1908-ban a német gyarmati hatóság tudomására jutott, hogy Lindi városában (a mozambiki határ közelében), majd más vidékeken is a mecsetekben egy arab nyelvű levelet olvasnak föl és kommentálnak helyi nyelveken, amely gyakorlatilag nyílt fölszólítás a német uralom elleni lázadásra. A levélben, amelyet valószínűleg Zanzibárban írhattak, egy bizonyos mekkai Ahmad sejk számol be egy álmáról, amelyben Mohamed próféta megjelent neki és fölszólította üzenetének

[894] Ld. pl. Newitt (1972a): 401-402; Newitt (1972b): 662-71. Egy 10./16. századi arab nyelvű, csak töredékben fönnmaradt helyi krónika egyértelműen tanúskodik, hogy a tanzániai Kilwa lakossága megjelenésük pillanatától veszélyes ellenségként kezelte a portugál hajósokat. Ld. [Ismeretlen szerző] (1405/1985): 50-53.
[895] Isichei (1995): 70-71.
[896] Az omániak és portugálok háborújáról (muszlim szemszögből) ld. pl. asz-Szálimí (é. n.): 2:84.
[897] Erről ld. pl. Martin (1969): 476.
[898] Coulon (1983): 30.
[899] Lem (1943): 64.

továbbítására[900], miszerint közeleg a világ vége s a muszlimok kötelessége tartózkodni a tiltott (*harám*) dolgoktól – beleértve az európaiak által behozott szokásokat – és lerázni a gyarmatosítók igáját. A német gyarmati szervek vizsgálata föltárta, hogy a levelet elsősorban a *Kádirijja* szúfirend hálózata terjesztette. A vizsgálat nyomán számos muszlim vezetőt bebörtönöztek, mások idejében elmenekültek a német hatóságok elől, így az izgatást sikerült csírájában elfojtani. Hasonló tartalmú leveleket küldött például a szudáni Mahdí Észak-Nigériába, hogy a britek elleni lázadásra ösztönözze az ottani muszlim lakosságot.[901]

A könyv egy korábbi fejezetében, a városokról szóló részben már említést tettem Muhammad Abdille Haszan, a szomáliai "*Mad Mullah*" fölkeléséről, amely a dzsihád jelszavával zajlott. A vezető sohasem nevezte ki magát *Mahdí*nak; a *Szálihijja* szúfirend követője volt, amely az iszlám reformizmus ideológiáját vallja és tanításai kifejezetten közel állnak a wahhábita irányzat nézeteihez. Muhammad Abdille Haszan több mekkai zarándoklat és évekig tartó arábiai tanulmányok után 1316/1899-ben szent háborút (*dzsihád*) hirdetett a hitetlenek – mindenekelőtt a brit gyarmatosítók – ellen, amelyet haláláig, 1339/1920-ig folytatott. Egyszerre ellett harcolnia három keresztény hatalom, Etiópia, Nagy-Britannia és Olaszország ellen, mégis két évtizedig harcolt és fővárosát, Tálehet csak légitámadásokkal és bombázással tudták a britek bevenni. A "*Mad Mullah*" a Sabelle folyó forrásvidékére, Etiópia déli részére menekült és ott halt meg. A szomáli társadalmat máig mélyen megosztó törzsi ellentétek miatt a szomálik jelentős része nem támogatta a mozgalmát, sőt még a Szálihijja szúfirend egyes vezetői is ellenséges viszonyban álltak vele.[902]

A szudáni Mahdí fölkelése viszont teljesen a mahdizmus ideológiáján nyugvott. Az ideológia ebben az esetben különlegesen fontos szerepet játszott. A Mahdí, valódi nevén Muhammad Ahmad elutasította a vallásjogi iskolák (e. sz. *madzhab*), a vallási irányzatok és a szúfirendek rivalizálását. Csak a vallás – saját fölfogása szerint szelektált – legalapvetőbb forrásait fogadta el, s nyilvánosan elégettetett sok más "haszontalan" könyvet. Az elfogadható szöveges alapok szerinte csupán a Korán, a hadíszok, Abú Hámid al-Ghazálí (megh. 505/1111) *Ihjá ulúm ad-dín* című munkája és néhány más mű. Muhammad Ahmad Dongola közelében, a Nílus egyik szigetén született egy núbiai családba, majd Khartúmtól délre, Abbá szigetén telepedett le a Fehér-Níluson, ahol hamarosan szent emberként kezdték tisztelni.

[900] Fontos megjegyezni, hogy a muszlim hagyomány szerint a Próféta álombeli megjelenései hitelesek, vagyis ilyen esetekben valóban Mohamed próféta jelenik meg az álmodónak, nem pedig a Sátán incselkedéséről van szó.

[901] Martin (1969): 476-85; Martin (1976): 158-60, 168-74; és ld. még Constantin (1988): 74-75. A szudáni Mahdí-fölkelés és Uszuman dan Fodio észak-nigériai dzsihádja érdekes összehasonlítását adja Abú Szalím (1412/1992): 89-104.

[902] Ezekről a szempontokról részletesebben ld. Fulajfil (2006): 1046-51, 1063-64; Martin (1976): 177-201; Davidson (1984): 75-81.

Fölkelése 1298/1881-ben robbant ki, s rövidesen a félreeső Dél-Kordofánba, az *Ahámda* arab törzshöz és a *tegali* nubák földjére "vándorolt ki" (*hidzsra*), szövetséget kötve ezekkel a csoportokkal. A nubák királya, Ádam Umar Dabbálú (uralk. 1864-84) volt az első uralkodó, aki a Mahdí szövetségese lett, s több más nuba nép mellett a dárfúri arab nomádok is mellé álltak. A Mahdí egyfajta szúfirendet hozott létre támogatóiból (*Anszár*), akiknek sorai etnikailag nagyon változatosak voltak: núbiaiak, arab nyelvű *dzsaalijjín* és *baggára* törzsek, nubák, dárfúriak, fölszabadított rabszolgák és sok *bedzsa* törzs. Kordofán tartomány meghódítása után Szudán egyéb vidékei következtek, míg végül 1302/1885-ben Khartúm is a Mahdí uralma alá került. A Mahdí nem élvezhette sokáig a gyzelmét, mert még ebben az évben meghalt.[903] Utódja, Abdalláh at-Taájisí kalifa korrupt és nepotista uralkodóként lerombolt mindent, amit a Mahdí fölépített. Saját dárfúri arab rokonságára, a *Taájisa* törzsre támaszkodott, akiknek nagy részét – százezres nagyságrendű tömeget – a fővárosba, Umm Durmánba telepítette át. Velük együtt a dárfúri *baggára* törzsek (*Misszírijja*, *Humr*, *Rizajgát*, stb.) hatalmas tömegeit is ugyanoda kényszerítette áttelepedni, s további hatalmas népességmozgásokat is előírt. Általában véve is a nyugati területek törzseire támaszkodott, így még a Mahdí rokonai is ellene fordultak, nem beszélve a Nílus-menti területek lakosságának tömegeiről. A mahdista teokrácia helyét tipikus afrikai hatalomgyakorlás vette át, a törzsi-etnikai nepotizmus és a többi népcsoport elnyomása.[904] A brit Kitchener tábornok végül elfoglalta Khartúmot és az Umm Duwajkirát-i csatában, 1316/1899-ben legyőzte és megölte Abdalláh kalifát. A mahdista ideológia azonban tovább élt, s számos későbbi kolonizációellenes mozgalom alapjául szolgált Szudánban, Nigériában, Kamerunban és más területeken.

A szudáni Rábih ibn Fadlalláh (más néven Rábih Zubajr) közvetlenül kapcsolódott a szudáni mahdista mozgalom történetéhez, bár tevékenysége hamarosan egyszer hódító háborúskodássá fajult a mai Csád, Kamerun és Közép-Afrikai Köztársaság határvidékein. Rábih Bahr al-Ghazál területéről a 13./19 század vége felé nyugatra menekült, s előbb Dár al-Kuti területét dúlta föl a mai Közép-Afrikai Köztársaságban, többek között a muszlim népesség – például a *runga* nép – ellen is háborúskodva. Végül megint tovább kellett állnia nyugat felé, s végül Bornu területén állapodott meg, ahol Dikwa lett a fővárosa. A franciák

[903] Rendkívül részletes áttekintést nyújt Sibajka (1965): 232-388 és Abú Szalím (1989): 9-90. A fölkelés gondolati hátterét, kulturális és ideológiai vonatkozásait mutatja be Abú Szalím (1989): 50-77, 207-302. A szudáni mahdista irányzat társadalmi hátterét tekinti át Makkáwí (2007).

[904] Abú Szalím (1989): 42-46; Stevenson (1984): 58-61; MacMichael (1922): I, 292; Sibajka (1965): 363. Egyébként Abdalláh kalifa családja valószínűleg nyugat-afrikai eredetű volt, és dédapja mekkai zarándoklatáról visszatérőben telepedett le a *Taájisa* törzsnél. Ld. Mahmoud (1997): 173.

elleni kemény harcokban vesztette életét 1317/1900-ban.[905] Ugyancsak a mahdizmushoz kapcsolódik a *Katfijja*-fölkelés a britek ellen a Kék-Nílus vidékén 1326/1908-ban vagy a Nyalában (Dél-Dárfúr) egy *meszálít* szent ember, Abdalláh asz-Szihajní vezetésével 1339/1921-ben kitört fölkelés.[906]

Nigériában is hasonló fejleményeket figyelhetünk meg. 1321/1903-ban például az észak-nigériai Burmiban indított dzsihádot az angol gyarmatosítók ellen a Szokotói Kalifátus vezetője, Attahiru, ám a várost a britek földig rombolták.[907] Uszuman dan Fodio egyik unokája, Hajátu dan Szaidu hosszú harcokat vívott a brit és francia gyarmatosítók ellen. Követőivel Marua közelében, a mai Csád és Közép-Afrikai Köztársaság határvidékén telepedett le, ahol az általa alapított Balda nevű település körül gyakorlatilag független kis államocskát hozott létre. A szudáni Mahdí 1300/1883-ban levelet küldött neki és kinevezte a nyugati területek kormányzójának, amit ő el is fogadott, noha a szokotói kalifátus vezetői határozottan elutasították a szudáni Mahdí legitimitását. Később a francia gyarmatosítók ellen küzdött, s halála után a fia, Szaidu még 1341/1923-ban is mahdista fölkelés terveit szőtte Észak-Nigériában, amiért hosszú időre börtönbe került.[908] 1328/1910-ben a német gyarmatosítók ellen tört ki fölkelés Kamerunban, Garua város környékén. A mahdista ideológiát hirdető vezető, Mallam Dzsime – más néven Goni Wadái ("Wadái vallástudósa") – lázadását a németek hamarosan leverték.[909] Mallam Musza, egy nigériai *fulani* dzsihádista 1322/1904-ben követőivel a régi hausza kereskedelmi úton nyugatra menekült az angol gyarmatosítók elől. Észak-Togóban és -Ghánában terjesztette mahdista ideológiáját, ám a helyi muszlim elit nem támogatta és pár év múlva anélkül halt el a mozgalom, hogy a briteknek fegyveresen kellett volna föllépniük ellene.[910]

[905] Zakari (1985): 174-82; Meek (1925): I, 83-84; Cordell (1985): 53-58; Hiskett (1984): 198-200. Rábih franciák elleni harcának emlékét a nigériai és kameruni szarvasmarhatartó *suwa* arabok folklórja még egy-két évtizeddel később is őrizte. Az erről szóló, suwa nyelvjárásban lejegyzett hagyományt közli Howard (1921): 68-71.
[906] Trimingham (1949): 159.
[907] Temple (1922): 421.
[908] Ld. pl. al-Hājj (1971): 128-36; Abú Szalím (1412/1992): 102; és a nigériai mahdista mozgalmakkal kapcsolatban ld. még Bawa Yamba (1995) 48-52; Hiskett (1984): 272-75; Cuoq (1975): 314. Maga Uszuman dan Fodio, a nigériai dzsihád elindítója határozottan visszautasította, hogy a várt Mahdí ő lenne, ellenben több utalást is tett arra, hogy a Mahdí eljövetele a közeljövőben várható. Ld. Last (1967): 11-12.
[909] Doutoum (1992): 73.
[910] Wilks (1989): 152-55.

IV.7. A MUSZLIMOK ÉS AZ ÁLLAMHATALOM A FÜGGETLEN AFRIKÁBAN

A független Afrikában gyakran megfigyelhető helyzet, hogy az államhatalom keresztény kézben van még olyan országokban is, ahol egyébként a lakosság nagy többsége muszlim. Ilyen például Sierra Leone, ahol ma legalább 70-75% a muszlim népesség aránya, miközben a politikai elit zöme a keresztény kisebbségből kerül ki.[911] Ha úgy tetszik, ezek az esetek a kora középkori Nyugat-Afrika államait idézik, ahol a muszlimok nem lehettek részei az állam politikai elitjének.[912] Ám a muszlimok jelenlegi alulreprezentáltságát a politikai elitben mégsem kell ilyen távol múltra visszavezetni, sokkal inkább a gyarmati kor politikai és oktatási viszonyaiban gyökerezik.

Az egyértelműen jelentős muszlim többségű Csádban a keresztények aránya nem több, mint a lakosság egynegyede. A távozó francia gyarmatosítók a keresztény elit kezébe adták át a hatalmat, s az első elnök, François Tombalbaye nemcsak hogy protestáns keresztény volt, de eleinte igen ellenséges is a muszlimokkal szemben. Idővel rá kellett jönnie, hogy a lakosság nagy többségét nem tanácsos elidegenítenie magától, de már késő volt irányt váltani. Az államhatalom etnikai és vallási monopolizálása ellen 1975-ben kitört lázadás aztán eltávolította a *szara* etnikumhoz tartozó, keresztény elitet a hatalomból, s a csádi állam mindmáig muszlim kézben maradt.[913] A szomszédos Kamerunban viszont tartósnak bizonyult a keresztények politikai előnye. Az első elnök, Ahmadu Ahidzso ugyan muszlim volt, ám utódja, Paul Biya 1982-es hatalomrajutása óta az államhatalom a déli keresztény népcsoportok monopóliuma. A muszlimok elleni diszkrimináció mindennapos és az állami pozíciókat még északon is jórészt déli keresztények töltik be.[914] Etiópiában viszont az államhatalom keresztény monopóliuma nem az európai gyarmatosítás öröksége. Az etióp állam mindenkori kormányzata a középkor óta a magasföldek keresztény népcsoportjainak (*amhara* és *tigrinya*) kezében van, míg a hatalmas muszlim népesség marginális szerepet játszik a politikai életben.[915] Azok az idők azonban már elmúltak, amikor az etióp császárok megtiltották a muszlimoknak, hogy földbirtokok örökletes jogát megszerezhessék, sőt erőszakkal igyekeztek a muszlimokat a keresztény hitre téríteni és rendeletekben írták elő az

[911] Bah (1991): 472-73.
[912] Ennek kifejtését ld. föntebb, a Ghánai Birodalom tárgyalásánál.
[913] Yacoub (1992): 94-96. (Az etnikai nepotizmus persze megmaradt: Idrísz Debi elnöksége kezdetétől szinte minden fontosabb hatalmi pozícióban a saját népcsoportja tagjai, a *zaghawá*k ülnek.)
[914] Schilder (1994): 161, 225-26; van Santen (1993): 66-67, 96; van Santen (1998): 413. Magán a muszlim tömbön belül is létezik etnikai alapú megosztottság; ld. Taguem Fah (2000-2001): 93-95.
[915] Ld. pl. Miran (2005): 207-211.

áttérést az ortodox kereszténységre. Ilyen rendeleteket hozott például Tewodrosz (uralk. 1855-68) és IV. Johannesz (uralk. 1872-89), illetve uralkodása első felében II. Menelik (uralk. 1889-1913), de hosszú távon semmi hatást nem értek el.[916]

A nem muszlim elemek aránytalanul nagy politikai befolyása nem föltétlenül vezet konfliktushoz. Léopold Sédar Senghor, Szenegál első elnöke katolikus volt egy körülbelül 95%-ban muszlim országban, de művelt értelmiségiként, irodalmárként és a Francia Akadémia tagjaként nagy tiszteletnek örvendett az egész lakosság körében. Elnöksége két évtizede alatt (1960-80) mindvégig élvezte az ország befolyásos szúfirendjeinek támogatását.[917] A független Tanzánia első elnöke, Julius Nyerere keresztény közegből származott, de ettől függetlenül az általa irányított kormánypártnak (TANU) rengeteg muszlim is a híve volt.[918]

A demokrácia szabályai szerint a politikai hatalom a választásokon aratott győzelem eredménye, a választási győzelem záloga pedig az adott erő választóinak többsége. Ha az egyes pártok vagy hatalmi csoportok más-más vallású népességet képviselnek s így a választók vallási hovatartozás alapján szavaznak, a hatalom megszerzése nyilvánvalóan a különböző vallások követőinek arányától függ. Pontosan ezért a muszlimok és keresztények egymáshoz viszonyított aránya rendkívül érzékeny és vitatott kérdés sok olyan fekete-afrikai országban, ahol mindkét vallás hívei nagy számban élnek. Hogy pontos statisztikák, népszámlálások hiányában milyen mértékben eltérhetnek a becslések – nyilván a szerzők vallási és politikai kötődésétől függően –, azt néhány ilyen vitatott eset jól jelzi. Ilyesfajta statisztikai harcot folytatnak egymással például Kenyában, Etiópiában vagy Nigériában a két nagy világvallás hívei. Minden jel arra mutat, hogy a muszlimok arányát a hivatalos statisztikák és becslések (amelyeket többnyire keresztény szerzők készítenek) hajlamosak alábecsülni – esetenként egészen drasztikusan.[919]

A valós számarányokkal kapcsolatos panaszokon túl az afrikai muszlimok gyakran kifogásolják azt is, hogy az elvileg szekularizált afrikai államok állami jogrendszere, normái alapvetően európai – azaz definíció szerint keresztény – elvekre, hagyományokra épülnek, s figyelmen kívül hagyják a muszlimok jogi és politikai hagyományait.[920] Ezek a panaszok

[916] Abbink (1998): 114-15; Gnamo (2002): 103-104; Østebø (2012): 64.
[917] Linares (1992): 239 [14. lj.].
[918] Ld. pl. Nimtz (1980): 147-67.
[919] Ld. pl. Etiópiáról Vangsi (1985); Kenyáról Holway (1970) és Oded (2000): 11-12.
[920] Bár léteznek magát a parlamenti demokráciát is elutasító szélsőségesek, ez Afrikában kevés kivétellel még a fundamentalista muszlim csoportokra sem igazán jellemző. A nigériai Ahmadu Gumi, az Izala nevű wahhábita csoport alapítójának fia egy 2013-as előadásában például kifejezetten amellett érvelt, hogy a parlamenti demokrácia rendszerének bármilyen alternatívája a muszlimok számára elfogadhatatlan (az iszlám jog alapján is). Ld. Thurston (2015): 121.

esetenként eltúlzottak és a szekuláris berendezkedést övező gyanakvást tükrözik, de sok esetben nagyon is megalapozottak. Számos afrikai országban például a jelentős muszlim népesség ellenére a muszlim ünnepek nem munkaszüneti napok, míg a keresztény ünnepek azok.[921] Mint az oktatási rendszerekkel foglalkozó részben már szóltam róla, az állami oktatás esetenként kötelező jelleggel keresztény vallási ismereteket is közvetít, miközben a muszlim oktatási intézmények diplomáit az állam nem ismeri el. Egyes afrikai államokban az állami médiák jelentős mennyiségű keresztény vallásos műsort sugároznak, míg az iszlám vallás nem vagy alig kap hasonló lehetőséget – esetenként még akkor sem, amikor a muszlimok száma megközelíti vagy akár meg is haladja a keresztényekét. A keresztény hittérítők tevékenységét az afrikai államok általában nem korlátozzák – még az iszlámot gátlástalanul gyalázó amerikai neoprotestáns uszítókét sem –, miközben a hasonló muszlim személyiségek munkálkodását a közrend védelmére hivatkozva rendszeresen betiltják. A kettős mérce ez ügyben nagyon is valóságos jelenség. 1409/1989-ben például a tanzániai kormányzat megtiltotta két kongói származású fundamentalista muszlim hittérítő, N. M. Fundi és M. A. Kawemba nyilvános tevékenységét, mert kereszténységellenes prédikációik miatt a közrend megzavarásától és vallásközi konfliktusok kialakulásától tartott. A kenyai kormányzat szintén többször tiltott ki muszlim prédikátorokat ugyanilyen indokokkal, miközben keresztény prédikátorok szabadon végezhettek hasonló tevékenységet.[922]

Egyes afrikai kormányzatok explicit módon keresztény országként határozzák meg az általuk igazgatott országot, figyelmen kívül hagyva a nagyszámú muszlim állampolgárt – na meg persze a szekularizáció elveit. Libéria alkotmányában például egészen az utóbbi évtizedekig szerepelt egy cikkely, amely keresztény államnak nyilvánította az országot (ahol az össznépesség valamivel több mint egyharmada keresztény). Mint egy kutató az 1410-es/1990-es évek elején megjegyzi, Libéria egész története során kevesebb mint öt muszlim jutott valaha kormányzati pozícióhoz, s a törvényhozás két házában soha egyetlen muszlim képviselő sem ült, miközben a lakosság legalább egyhetede muszlim vallású.[923] Egyes helyeken – hasonlóan a keresztény egyházak vezetőihez – a muszlim vallási vezetők is kísérleteket tettek és tesznek arra, hogy befolyást szerezzenek a politikai életben is, ezzel a

[921] Erről szóló vitára kerül sor például Mozambikban 1996-ban, ahol a népesség körülbelül ötödét kitevő muszlim kisebbség él. Mégsem sikerült elismertetni és munkaszüneti nappá nyilvánítani a két nagy muszlim ünnepet, miközben a húsvét és karácsony államilag elismert ünnep és munkaszüneti nap – egy olyan országban, ahol a keresztények aránya a népesség egyharmadát sem éri el. A keresztény egyházak, amelyek aggodalommal szemlélik az iszlám terjedését és versenytársuknak tekintik ezt a vallást, természetesen ellenezték, hogy a két muszlim ünnep államilag elismert ünneppé válhasson. Az ügyről részletesen ld. Morier-Genoud (2000): 411-13.
[922] Constantin (1993): 52 [27. lj.]; Lacunza Balda (1993): 231 [17. lj.]; vö. Lacunza Balda (1991): 34-35; és vö. Cruise O'Brien (1995): 209-10. Hasonló kettős mércéről Nigériában ld. Kenny (1996): 359.
[923] Bah (1991): 473.

maguk részéről megkérdőjelezve az állam világnézeti semlegességét. Tanzánián belül Zanzibár nagyfokú autonómiát élvez, s a gyakorlatilag száz százalékban muszlimok lakta sziget sok vallási vezetője például 1999-ben azt indítványozta, hogy a muszlim vallási elitnek a helyi parlamentben járjon néhány (választott) hely, hogy a vallási szempontokat jobban érvényesíthessék a törvényhozás során.[924] Egy-két muszlim többségű afrikai állam még tovább megy és explicit módon az iszlám jogot teszi meg az állami jogrend alapjává vagy éppen az iszlámot államvallássá, ezzel teljesen megszüntetve a szekularizáció látszatát is. Megjegyzendő viszont, hogy ezek mind olyan államok, amelyeknek szinte az egész lakossága muszlim: Szudán, Comore-szigetek, Mauritánia, Gambia és újabban Nigéria északi államai.

Azokban az afrikai államokban, ahol a muszlimok bizonyos régiókban többséget alkotnak, a muszlim politikai törekvések célja nemritkán valamiféle autonómia elérése. Különösen erős ez a tendencia az olyan központi kormányzatok uralma alatt, amelyek a muszlimok szemében – s gyakran tényszerűen is – a keresztény népesség érdekeit képviselik. Egyértelműen ilyen például a kenyai kormányzat. Kenyában a keresztények vannak többségben, s a politikai hatalom is zömében keresztény népcsoportok kezében van.[925] A kenyai tengerparti régió viszont túnyomórészt muszlim vallású, s az ott élők körében igen erősen jelentkezett – különösen 1960 és 1962 között – egy autonóm tengerparti (azaz muszlim) tartomány igénye. A *Mwambao* (a. m. "Partvidék") politikai mozgalom sohasem érte el célját, de jelentősen hozzájárult a régió különállásának tudatához s ahhoz is, hogy a regionális identitás fontos alkotóeleme legyen az iszlám vallás.[926] Az autonómia igényét erősíti az, hogy a partvidéki muszlim népesség nagyrészt ki van zárva nemcsak a politikai vezetésből, hanem az ezzel szorosan összefonódó üzleti életből, iparból és a magasabb oktatásból is. Mindezen területeken a vezető szerepet ma is keresztény, a partvidéki népességtől etnikailag idegen elemek játsszák, akik ráadásul kifejezetten bátorítják a további bevándorlást Kenya más, nem muszlimok lakta területeiről. Ennek eredményeképpen az 1960-as és 70-es évek folyamán a tengerparti tartomány népességén belül közel kétszeresére, 17%-ra nőtt az ilyen jövevények aránya, míg a szuahélik aránya jelentősen csökkent. Jelenleg a legnagyobb partvidéki város, Mombasza lakosságának csak valamivel több mint a fele

[924] Sadallah (1999).
[925] King'ori (1997) idézi a kenyai kormánypárt egyik káderének, a muszlim Shariff Nassirnak a szavait, miszerint a keresztény egyházak alkotmánnyal kapcsolatos követeléseinek célja egyértelműen "annak biztosítása, hogy a vezetés keresztény kézben legyen (*kuhakikisa wakriszto walipata uongozi*)".
[926] A *Mwambao* mozgalommal kapcsolatban ld. Kindy (1972): 184-91; Cruise O'Brien (1995): 202; Beckerleg (1998): 168.

muszlim, annyira sokan telepedtek le itt Kenya más, nem muszlim többségű részeiről.[927] Az indiai-óceán partvidékének jól menő turisztikai iparában szinte alig találunk muszlim vállalkozókat, annak ellenére, hogy a helyi népesség zömében muszlim. A jövdelmezőbb állásokban, a gazdasági vezető pozíciókban, sőt még a turizmusipar alacsonyabb beosztásaiban (szállodai és éttermi személyzet, stb.) is rendre Kenya belső vidékeiről érkezett, etnikailag idegen s jobbára keresztény embereket találunk. A helyi muszlim lakosság – a hagyományos tengeri halászat mellett – csak a turizmus kevésbé jövedelmező, informális szegélyein tud némi jövedelemhez jutni.[928] A muszlimok elégedetlenségének az 1410-es/1990-es évektől főleg az *Islamic Party of Kenya* (IPK) adott hangot, amely immár kifejezetten a vallással kötötte össze a partvidéki lakosság követeléseit. Például a *saríá*ra épülő törvénykezést követelt a muszlim népességnek, s a párt tömegmegmozdulásai – például az 1992-es zavargások – során iszlám vallási jelszavaktól (a dzsihád emlegetésétől, stb.) volt hangos a kenyai tengerparti régió. Egyes szélsőségesebb elemek egyenesen önálló muszlim államot követeltek a partvidéki sávban. Ennek köszönhetően az elvileg illegális IPK egyértelműen a legnépszerűbb politikai mozgalom lett a partvidék legnagyobb – és Kenya második legnagyobb – városában, Mombaszában. Egyik fő arca, Khalid Balala a kenyai rezsim legfélelmetesebb ellenfelei közé tartozott és emiatt a kenyai ellenzék nagyobb pártjai is igyekeztek jó viszonyt fönntartani a népszerű muszlim prédikátorral. Végül azonban a kormányzatnak sikerült etnikai ellentéteket szítva belső megosztottságot kelteni a pártban s így szétforgácsolni a muszlim ellenzék sorait. Ugyanakkor a kormányzat kénytelen volt egy sor gesztust is tenni a muszlimok irányába, hogy csökkentse elégedetlenségüket.[929] Az államhatalom azonban mindmáig kemény kézzel bánik a muszlim kisebbséggel, különösen az ellenzéki nézeteket valló muszlim vallási vezetőkkel. Több ilyen vallási vezetőt etnikai ellentétek szításának vagy a terrorizmus támogatásának vádjával tartottak és tartanak fogságban, sokakat megkínoztak és az utóbbi években többeket meg is gyilkoltak.[930]

[927] Eastman (1994a): 85, 94; Oded (1996): 408; Parkin (1991a): 232-33; Frankl, Omar (1996): 416; és részletesebben Holway (1970). Vö. még Chande (1993): 11; Szombathy (2007a): 224-25.

[928] Ld. pl. Beckerleg (1994): 100; Beckerleg (1995): 25-27. (A teljes képhez azért az is hozzátartozik, hogy a másokat kiszolgáló munkaköröket a szuahélik és más partvidéki muszlimok alantas foglalkozásoknak tekintették s így nem szívesen töltöttek be ilyen szerepeket.)

[929] Az IPK történetéről ld. Oded (1996); Oded (2000): 135-62; Mazrui, Shariff (1994): 151-63; Cruise O'Brien (1995): 213-15; Quinn és Quinn (2006): 122-23.

[930] Egy példát mutat be Maundu (1997), amely a *digo* népcsoporthoz tartozó népszerű imám, Amir Khamisz Banda letartóztatásáról és a börtönben történt megkínzásáról számol be.

UTÓSZÓ

Az előző fejezetekben áttekintettem az afrikai muszlimok etnikai hátterét és kötődéseit, társadalmi életük és kultúrájuk számos jellegzetes vonását, az afrikai iszlám vallásosság legfontosabb válfajait és a vallási élet néhány jellegzetes jelenségét, s végül az afrikai muszlim népek történetét és jelenlegi politikai helyzetét. Egy ilyen széleskörű áttekintés nyilvánvalóan csak elnagyolt képet nyújhat, ám mégis lehetséges néhány alapvető megfigyelést tenni és néhány általános következtetést levonni.

Legelőször is figyeljünk föl a fekete-afrikai muszlim népesség *rendkívüli etnikai változatosságára*! A könyv II. Függelékében 237 népcsoport neve szerepel, amelyekről a szövegben szó esik; ezek közül 145 nagyrészt vagy teljes egészében muszlim, s a többi népcsoport soraiban is sok muszlimot találuk. Tegyük hozzá, hogy az afrikai muszlim etnikumoknak ezzel együtt is csak kis részéről esett szó a könyvben. Az etnikai sokféleség tehát tagadhatatlan tény. Sok afrikai nép gyakorlatilag száz százalékban muszlim, s ha ezek más vallású népek közelében élnek, gyakori jelenség a vallási és az etnikai identitás összefonódása. (Más helyeken ugyanez a jelenség a kereszténység esetében is megfigyelhető.) Az etnikai és a vallási identitás összekeveredése azzal jár, hogy Afrika-szerte megfigyelhető az etnikai konfliktusok vallási jelszavakkal történő elfedése, az etnikai és a vallási ellentétek összekeveredése. A legtöbb állítólagos "vallási konfliktus" Afrikában valójában etnikai tényezőkre vezethető vissza – s éppen emiatt rendkívül nehezen megoldható. Ellenben sok afrikai népcsoport vallásilag kevert, ami a vallási ellentéteket nagymértékben enyhíti: egyazon etnikumon belül nagyon ritkák a vallási konfliktusok.

Az itt leírt okokból az etnikumváltást Afrikában gyakran vallási áttérés kíséri, a vallási áttérés pedig gyakran etnikumváltással jár. A legnagyobb afrikai muszlim népek létszámát ezek a folyamatok századok óta növelik: más etnikumok iszlámra áttérő tagjai sokszor asszimilálódnak az adott helyen domináns muszlim népcsoporthoz. A legerősebb asszimiláló hatást gyakorló afrikai népek között számos muszlim népet találunk. Ilyen például a *szuahéli*, a *hausza*, a *fulani*, az *oromo*, a *mandinka* és a vele rokon *gyula* és az *arab*. Az arab etnikum

jellege Fekete-Afrikában sajátos és erősen eltér a Közel-Kelet arab népességétől. Fekete-Afrikában – szemben például a Levante arab országaival – az arab identitás magától értetődő része az iszlám vallás, azaz a fekete-afrikai "arabok" definíció szerint muszlimok. Az afrikai országok "arab" népessége ráadásul nagyrészt nem arab származású, csupán az arab eredettudatot, kultúrát és nyelvet vette át egy viszonylag kis számú arab bevándorlótól. Egyes afrikai "arab" népességek (például Kelet-Afrika országaiban) pedig nem is arabul beszélnek, s az arab eredettudat esetükben merő fikció. Az arab kultúra hatása ellenben Fekete-Afrika muszlimok lakta területein mindenütt hatalmas. A hagyományos muszlim írásbeliség nyelve például nagyrészt az arab volt, noha arab betűs (úgynevezett *adzsami*) írásbeliség sok afrikai nyelvnél kifejlődött. A helyi nyelveket az afrikai muszlimok azonban sokkal inkább a szóbeli tudásközvetítésre használták, ennek elterjedt példája a Korán és más muszlim vallási források helyi nyelveken zajló szóbeli kommentálása (*tafszír*) a közemberek számára. Ez annál is fontosabb szerepet játszott, mivel a legtöbb fekete-afrikai muszlim társadalmat az erősen korlátozott írásbeliség jellemezte egészen a legutóbbi évtizedekig. Kivételek azért akadtak, mint például az etiópiai *afar*ok, akiknél az írásbeliség szinte teljesen hiányzott, vagy a nyugat-afrikai gyakhankék, akiknek jelentős része írástudó volt már századokkal ezelőtt is.

Az afrikai muszlim vallásgyakorlást – az iszlám világ más részeihez hasonlóan – a vallási szinkretizmus (népi vallásosság), szúfizmus és reformizmus hármassága jellemzi. Az afrikai népek animista vallásossága és társadalmi hagyományai sok tekintetben rokon vonásokat mutattak az iszlámmal, ami természetesen nagyban elősegítette az áttérést. Az ilyen vonások közé sorolható az egyetlen teremtő isten kultusza, a szellemekben való hit, a többnejűség elfogadottsága, az étkezési tabuk, stb. Az ősi vallási hagyományok általában gond nélkül éltek tovább iszlám köntösben, ugyanakkor az afrikai muszlim vallásosságnak is szerves részét képezte az ilyen szinkretizmus reformista kritikája.

Bár az afrikai muszlim területek jelentős része ma vallásilag szinte teljesen homogén – vagyis az egész lakosság muszlim –, sok régióban vegyesen élnek muszlimok, keresztények és animisták. Minthogy az utóbbi kategória ma Afrika nagy részén apróra zsugorodott s Afrika animista vallásai eleve nem térítő vallások, a vallási vetélkedés nagyrészt a kereszténység és az iszlám rivalizálását jelenti. A missziós tevékenység mindkét oldalon jelentős, ám nagyon eltérő stílusban folyik. A keresztény missziós munka legfontosabb két jellemzője a szervezettség és ezzel szoros összefüggésben a kontinensen kívülről érkező hittérítők és anyagiak kulcsszerepe. (A gyarmati kormányzatok mindenütt segítették a keresztény missziós tevékenységet, ma pedig főleg az USA vette át ezt a szerepet.) A muszlim hittérítés (*daawa*) ugyan az utóbbi évtizedekben sokat tanult a keresztény

missziótól, ám két fő jellemzője hagyományosan a szervezetlen, spontán tevékenység és a helyi, afrikai muszlimok meghatározó szerepe a térítőmunkában. Mindkét típusú térítőmunka látványos sikereket ért el az utóbbi évszázad folyamán Afrikában, bár a kontinens más-más vidékein. A statisztikák tükrében nyilvánvaló, hogy az iszlám mindmáig terjedőben van szinte mindenütt Afrikában, leszámítva az eleve teljesen muszlim vidékeket, ahol egyszerűen nincs aki áttérjen.

Az államhatalom és az iszlám vallási elit viszonya Afrika-szerte ellentmondásos. Egyes muszlim írástudó csoportok elvi alapon elutasítottak bármiféle politikai tevékenységet, mások azonban aktívan – és adott esetben fegyveresen – törekedtek a hatalom megragadására. A muszlim közösségek helyzete is változatos: a muszlimok elleni diszkriminációtól a muszlim teokratikus államokig terjed a választék. Általánosságban kijelenthető azonban, hogy a gyarmatosítás óta a legtöbb afrikai országban erős keresztény túlsúly figyelhető meg az afrikai politikai és technokrata elitek körében és az oktatás terén. A hagyományos muszlim oktatás mindmáig létezik, ám a modern afrikai államok szinte tudomást sem vesznek róla, míg a modern nyugati stílusú oktatásban – nem beszélve a missziós iskolarendszerről – határozott muszlimellenes diszkrimininációó érvényesül. A muszlimok csak az utóbbi időben kezdték meg saját modern iskolarendszerük kialakítását.

S akkor végezetül tegyük föl a kérdést: voltaképpen mi az, ami sajátosan afrikai az afrikai iszlám kultúrában és vallásosságban? A válaszhoz először azt érdemes tudatosítani, hogy mi az, ami *nem* sajátosan afrikai jellegzetesség. Az iszlám világról szóló szakirodalomban sokszor csak futólag tárgyalják Fekete-Afrikát, gyakran pedig említésre sem méltatják. Az Afrikáról szóló összefoglaló munkákban ezzel szemben a kontinens muszlim kultúráit mint valamiféle össz-afrikai, "fekete" kultúra egyik válfaját kezelik. Ennek az (egységes rasszokban gondolkodó) szemléletnek jellegzetes megnyilvánulása a francia szakirodalomban fölbukkant *l'islam noir* ("néger iszlám") fogalom, amelyet állítólag a babonásság, a mágia hangsúlyozása, a szinkretizmus, illetve a vallási fanatizmus (sőt lelkesedés) hiánya jellemezne. Valójában, ahogy azt Vincent Monteil meggyőzően kimutatta, a "fekete iszlám" valamennyi állítólagos sajátsága megtalálható az arab világ népi vallásosságában is.[931] Nincs önálló, az iszlám világ más részeivel szembeállítható "afrikai iszlám": ha Fekete-Afrika muszlim kultúrái részét alkotják egy nagyobb kulturális egységnek, az nem lehet más, mint az iszlám világ.[932] Ahogy az iszlám világ minden más szögletében, itt is három alapvető típusa van a muszlim vallásosságnak: a hagyományos iszlám (két

[931] Amselle (1977): 244.
[932] Erről bővebben ld. Insoll (2003): 10-11.

altípussal: a hagyományos *ulamá*-réteg vallásossága és a népi, szinkretikus vallás), a szúfizmus és a modern iszlám reformizmus. Világos, hogy leginkább a szinkretikus népi vallásosság tartalmaz jellegzetesen afrikai elemeket (ahogy más vidékeken is ebben találjuk a legtöbb helyi sajátosságot). A szúfizmus szintén sok, de azért valamivel kevesebb helyi jellegzetességet olvaszt magába. A reformizmus az egész iszlám világban hasonló alapvonásokat mutat, de hangsúlyozni kell, hogy nagyon is szerves része – ráadásul századok óta része – az afrikai iszlám kulturális palettájának. Ez és csak ez lehet az afrikai muszlim vallásosság érvényes kategorizálása, s a "hamita iszlám", "néger iszlám" és hasonló fogalmak értelmetlen badarságok.

Ami nem jelenti azt, hogy az afrikai muszlimok kultúrájának és társadalmának – főleg a népi vallásosság terén – ne lennének valóban egyedi és sajátos elemei. Befejezésül néhány ilyet említenék, a teljesség vagy a rendszerezés igénye nélkül. A sajátos helyi fauna miatt például itt-ott kialakultak speciális étkezési szabályok, amelyek az iszlám világ más részein egyszerűen nem merültek föl. Mi a teendő például a víziló húsával? Megengedett-e a cirokkölesből erjesztett sör? Ugyancsak sajátosan afrikai jelenségek az iszlám vallási szinkretizmus bizonyos formái. Ilyenek a megszállottsági kultuszok (amelyek egyébként az afrikai rabszolgákkal és keresedőkkel a Közel-Keletre is eljutottak) vagy az ősök kultusza. Jellegzetesen afrikai kulturális jelenségek a maszkos szertartások az ősök tiszteletére, amelyek gyakran muszlim közösségekben is fönnmaradtak. A vallási és etnikai identitás szoros összefonódása és ennek következményei az iszlám világ más részein is megfigyelhetők itt-ott, ám olyan mértékben sehol, mint Fekete-Afrikában. Az afrikai muszlim társadalmak sajátosságai közé sorolható a muszlimok gyakorta hátrányos helyzete, akár azért, mert az adott országban kisebbségben vannak, akár azért, mert a politikai hatalom nem muszlim kézben van, miközben a lakosság többsége muszlim. Ennek fő oka a gyarmatosítás továbbélő öröksége, közelebbről a gyarmati korszakban kialakult afrikai elit vezető szerepe. Az afrikai országok túlnyomó többsége szekuláris berendezkedésű, azaz a politikai berendezkedés teljesen európai mintákat követ. (Tegyük hozzá, hogy a muszlim teokráciák teljesítménye pedig hosszú távon mindenütt katasztrofális.) Afrika-szerte megfigyelhető a muszlimok hátránya az oktatás terén. Mindennek fényében akár meglepőnek is mondható az afrikai iszlám további fontos jellegzetessége: az, hogy mindmáig gyorsan terjed. Fekete-Afrika a világ egyetlen nagyobb régiója, ahol a muszlimok száma nem a bevándorlásnak közönhetően és nemcsak a magas népszaporulat miatt nő gyorsan, hanem a jelentős számú áttérés miatt is. Az biztosan kijelenthető: a fekete-afrikai iszlám jelentősége a jövőben csak tovább fog nőni.

I. Függelék

A muszlim népesség aránya Fekete-Afrika országaiban

Angola: minimális
Benin: 25-30%
Bissau-Guinea: 50%
Botswana: minimális
Burkina Faso: 60%
Burundi: 3-4%
Comore-szigetek: 100%
Csád: 60-65%
Dél-Afrikai Köztársaság: 1,5%
Dél-Szudán: 7%
Dzsibuti: 98-99%
Egyenlítői-Guinea: minimális
Elefántcsontpart: 45-50%
Eritrea: 40-45%
Etiópia: 33-35%
Gabon: kevesebb mint 1%
Gambia: 95%
Ghána: 20-22%
Guinea: 88%
Kamerun: 25%
Kenya: 12-15%
Közép-Afrikai Köztársaság: 15-20%
Kongó: 1%
Kongói Demokratikus Köztársaság (régebben Zaire): 2-5%

Lesotho: minimális
Libéria: 16-17%
Madagaszkár: 5%
Malawi: 15-16%
Mali: 90-95%
Mauritánia: 100%
Mozambik: 18-20%
Namíbia: minimális
Niger: 98-99%
Nigéria: 45-55%
Ruanda: 4%
Sierra Leone: 70-75%
Szenegál: 95%
Szomália: 100%
Szudán: 98%
Szváziföld: minimális
Tanzánia: 30-35%
Togo: 15-20%
Uganda: 10%
Zambia: 1,5%
Zimbabwe: minimális

II. Függelék

A szövegben említett afrikai népcsoportok

Az egyes népcsoportok neve után zárójelben megadjuk azokat az országokat, ahol jelentős számban élnek. (Az országnevek sorrendjét az adott nép ott élő részének létszáma határozza meg.) Az utána következő szám a muszlimok hozzávetőleges arányát fejezi ki az adott etnikum teljes népességén belül. Sok esetben pontos arányt nehéz meghatározni, ekkor a lehetséges legkisebb és legnagyobb arány szerepel.

abakwariga (Nigéria): 80-90%
adare: ld. harari
afar (Etiópia, Eritrea, Dzsibuti): 100%
akan (Ghána, Elefántcsontpart, Togo): 20%
amhara (Etiópia): 5-10%
angasz (Nigéria): 20-25%
anufo (Togo, Ghána): 60%
argobba (Etiópia): 100%
arma (Mali): 100%
arszi (Etiópia): 90%
asanti (Ghána): 5%
azande (Dél-Szudán, Kongói DK): 0,5%
babalia (Csád, Kamerun): 100%
bacsama (Nigéria): 2%
badzsuni (Kenya, Szomália): 100%
baggára arab (Szudán, Csád, Kamerun): 100%

bagyaranke (Szenegál, Guinea): 80-85%
bambara (Mali): 90-95%
bamum (Kamerun): 85-90%
banda (Közép-Afrikai Köztársaság): 25%
bangubangu (Kongói DK): 90%
barawa (Szomália, Kenya): 100%
baria: ld. nara
barma (Csád): 100%
basza (Libéria): 0%
bede (Nigéria): 100%
bedzsa (Szudán, Eritrea): 100%
bella (Mali): 100%
berom (Nigéria): 0%
berta (Etiópia, Szudán): 95%
berti (Szudán): 100%
biafada (Bissau-Guinea): 95%
bilen (Eritrea, Etiópia): 70%
boa (Csád): 100%
bobo (Mali, Burkina Faso): 50%
bolewa (Nigéria): 100%
borana (Etiópia, Kenya): 15-20% [Kenya: 80%; Etiópia: 5-10%]
borgu (Benin, Nigéria): 75%
bozo (Mali): 100%
buduma (Csád, Nigéria): 100%
bulala (Csád): 100%
bura (Nigéria): 30%
burún (Szudán): 95%
busza (Nigéria, Benin): 55%
csádi arab (Csád): 100%
csewa (Malawi): 5-10%
cswabo (Mozambik): 5-10%
dafing (Burkina Faso): 60%
dágyu (Csád, Szudán): 100%
danágla (Szudán): 100%

danakil (Eritrea): 100%
dangaleat (Csád): 100%
daszanecs (Etiópia): 5%
digo (Kenya): 98%
dinka (Dél-Szudán): 1-2%
dogon (Mali): 55-60%
dongo (Dél-Szudán): 95%
dukawa (Nigéria): 40%
duruma (Kenya): 5%
dzeidzei (Mozambik): 95%
dzsaalijjín (Szudán): 100%
dzsabarti (Etiópia, Eritrea): 100%
dzsallonke (Guinea): 100%
dzsen (Nigéria): 0%
dzsibana (Kenya): 60%
dzsidzsi (Tanzánia): 90%
dzsukun (Nigéria): 1%
ebira (Nigéria): 75%
efik (Nigéria): 0%
eggon (Nigéria): 30-35%
emagadezi (Niger): 100%
fadidzsa (Szudán, Egyiptom): 100%
fartít (Dél-Szudán, Közép-Afrikai Köztársaság): 90%
felláta (Szudán, Csád, Dél-Szudán): 100%
fulakunda (Bissau-Guinea): 100%
fulani (Nyugat- és Közép-Afrika országai, Szudán): 99%
fundzs (Szudán): 100%
fúr (Szudán): 100%
gbaja (Közép-Afrikai Köztársaság, Kamerun): 10-15%
gerawa (Nigéria): 98%
gidar (Kamerun): 65%
giriama (Kenya): 5-10%
gogo (Tanzánia): 15%
gumuz (Etiópia): 5%

gungawa: ld. rese
gurage (Etiópia): 40-50%
gurmancse (Burkina Faso): 40%
gwari (Nigéria): 30-35%
gyakhanke (Bissau-Guinea, Guinea, Gambia, Szenegál, Mali): 100%
gyola (Szenegál, Gambia, Bissau-Guinea): 80%
gyula (Elefántcsontpart, Burkina Faso, Mali): 99%
hadendowa (Szudán, Eritrea): 100%
hadija (Etiópia): 10%
hadimu (Tanzánia): 100%
hadzserai (Csád): 99%
harari (Etiópia): 100%
hausza (Nigéria, Niger): 98-99%
hidzkala (Nigéria): 90%
holma (Nigéria): 95%
hwela (Ghána, Elefántcsontpart): 90%
ibibio (Nigéria): 0,1%
igbo (Nigéria): 0,1%
ingesszana (Szudán): 30%
jalunka (Sierra Leone): 97%
jao (Malawi, Mozambik, Tanzánia): 95%
jarsze (Burkina Faso): 95%
jauri (Nigéria): 100%
joruba (Nigéria, Benin): 40-45%
kakanda (Nigéria): 95%
kamba (Kenya): 0,5%
kamberi (Nigéria): 55%
kánembu (Csád): 100%
kanuri (Nigéria, Niger, Kamerun): 100%
kenga (Csád): 95%
kikuju (Kenya): 1-2%
kilba (Nigéria): 15%
kirdi (Kamerun, Csád): 30-40%
konyanka (Libéria, Guinea): 90%

koti (Mozambik): 95%
kotoko (Kamerun, Csád): 99%
kotokoli (Togo, Ghána, Benin): 95%
kpelle (Libéria): 10%
kunáma (Eritrea): 40%
kunúz (Szudán, Egyiptom): 100%
kuranko (Sierra Leone, Libéria): 30%
kuszu (Kongói DK): 1%
kutep (Nigéria): 0%
lafofa (Szudán): 100%
lebu (Szenegál): 100%
lemba (Zimbabwe): 1%
ligbi (Ghána, Elefántcsontpart): 90%
limba (Sierra Leone): 60-65%
loma (Libéria): 20%
lomwe (Mozambik): 10-15%
longuda (Nigéria): 5%
luo (Kenya): 0,5%
maba (Csád): 100%
mafa (Kamerun): 80%
maguzawa (Nigéria, Niger): 30-40%
mahasz (Szudán): 100%
makonde (Mozambik, Tanzánia): 85-90%
makua (Mozambik, Tanzánia): 40-45%
malakijja (Dél-Szudán): 100%
mandara (Nigéria, Kamerun): 99%
mandinka (Guinea, Elefántcsontpart, Mali, Gambia, Szenegál, Bissau-Guinea, Libéria): 95%
manga (Omán, Kenya, Tanzánia): 100%
manyema (Kongói DK, Tanzánia, Kenya): 95%
marka (Mali): 100%
maszai (Tanzánia, Kenya): 1%
mbororo (Nigéria, Niger, Csád, Szudán, Kamerun, Dél-Szudán): 99%
mbwera (Tanzánia): 100%
mende (Sierra Leone): 75%

meru (Kenya): 1%
meszálít (Szudán): 100%
mídób (Szudán): 100%
midzsikenda (Kenya): 25-30%
mikifore (Guinea): 99%
mírafáb (Szudán): 100%
miri (Szudán): 100%
moszi (Burkina Faso, Ghána, Mali): 55-60%
mselia (Nigéria): 80%
mumuje (Nigéria): 25%
mundang (Kamerun, Csád): 15-20%
muszgum (Kamerun, Csád): 50-55%
mwahavul (Nigéria): 20%
mwani (Mozambik): 100%
nara (Eritrea): 95%
ndoro (Nigéria): 95%
nduka (Közép-Afrikai Köztársaság): 25%
ngazidzsa (Comore-szigetek): 100%
ngwana (Kongói DK): 99%
ningi (Nigéria): 97%
nuba (Szudán): 75-85%
nubi (Uganda, Kenya): 100%
núbiai (Szudán, Egyiptom): 100%
nuer (Dél-Szudán, Etiópia): 3%
nupe (Nigéria): 95%
nyamwezi (Tanzánia): 60-65%
nyasza (Tanzánia, Mozambik): 70%
orma (Kenya): 100%
oromo (Etiópia, Kenya): 60-65%
pabir (Nigéria): 75%
pemba (Tanzánia): 100%
pokomo (Kenya, Tanzánia): 65-70%
rabai (Kenya): 10%
rese (Nigéria): 80%

ribe (Kenya): 10%
rukuba (Nigéria): 0%
runga (Csád, Közép-Afrikai Köztársaság): 100%
sájgijja (Szudán): 100%
sawábna (Szudán): 100%
silluk (Dél-Szudán): 5%
sirazi (Tanzánia, Kenya, Comore-szigetek, Mozambik): 100%
somvi (Tanzánia): 100%
suwa arab (Csád, Nigéria): 100%
szaba (Csád): 100%
szaho (Eritrea): 65%
szanye (Kenya): 80%
szara (Csád, Közép-Afrikai Köztársaság): 10-15%
szarakolle: ld. szoninke
szegedzsu (Tanzánia, Kenya): 100%
szenufo (Elefántcsontpart, Mali, Burkina Faso): 55-60%
szerer (Szenegál): 90%
szidama (Etiópia): 2%
szomáli (Szomália, Etiópia, Dzsibuti): 100%
szondzso (Tanzánia): 1%
szonghai (Niger, Mali, Burkina Faso): 100%
szoninke (Mali, Mauritánia, Szenegál): 99%
szorko (Mali): 100%
szuahéli (Tanzánia, Kenya, Comore-szigetek, Mozambik, Kongói DK): 100%
szudáni arab (Szudán): 100%
szukuma (Tanzánia): 15%
szuszu (Guinea): 95%
tallenszi (Ghána): 5%
tangale (Nigéria): 10%
tarok (Nigéria): 1%
tegali (Szudán): 100%
temne (Sierra Leone): 75%
tigre (Eritrea): 95%
tigrinya (Etiópia, Eritrea): 2%

tiv (Nigéria): 1%
torodbe (Szenegál): 100%
tuareg (Mali, Niger, Algéria): 100%
tubu (Csád, Líbia): 100%
tukulor (Szenegál, Mali): 100%
tumbatu (Tanzánia): 100%
tupuri (Csád, Kamerun): 5-10%
uduk (Szudán, Dél-Szudán): 10%
vai (Libéria): 80-90%
wajto (Etiópia): 100%
wala (Ghána): 75%
wangara (Mali, Elefántcsontpart, Ghána): 100%
wardzsi (Nigéria): 100%
watáwít (Szudán, Etiópia): 100%
wolof (Szenegál, Gambia): 98%
zagháwa (Csád, Szudán): 100%
zara (Burkina Faso): 95%
zaramo (Tanzánia): 95%
zarma (Niger): 100%
zigua (Tanzánia): 90-95%
zulu (Dél-Afrikai Köztársaság): 0,1%
zumu (Nigéria): 100%

FORRÁSOK

Az arab *al-* határozott névelőt (és hasonult alakjait: *ad-*, *adz-*, *an-*, *ar-*, *as-*, *asz-*, *at-*, *az-*) arab nyelvű munkák esetében figyelmen kívül hagyjuk az ábécérend szempontjából, de európai nyelveken átírt formájában (tehát modern nyugati nyelveken írt munkák szerzőinél) figyelembe vesszük, mivel különböző írásmódokkal találkozhatunk, mindenfajta következetesség nélkül. Tehát Al-Karsani az *a* betűnél szerepel, viszont például al-Makrízí és az-Zurnúdzsí az *m*-nél, illetve a *z*-nél. Az arab nyelvű könyvek és tanulmányok esetében szögletes zárójelben megadjuk az arab nevek és címek tudományos átírását is.

Abbink, Jon (1998): "An historical-anthropological approach to Islam in Ethiopia: issues of identity and politics." *Journal of African Cultural Studies* 11, 2: 109-24.

Abdulaziz, M. H. (1971): "Tanzania's National Language Policy and the Rise of Swahili Political Culture." In: W. H. Whiteley (szerk.): *Language Use and Social Change: Problems of Multilingualism with Special Reference to Eastern Africa*. London: Oxford University Press, 160-78.

Abir, Mordechai (1965): "The Emergence and Consolidation of the Monarchies of Enarea and Jimma in the First Half of the Nineteenth Century." *Journal of African History* 6, 2: 205-19.

Abú Szalím, Muhammad Ibráhím (1989): *al-Haraka al-fikrijja fí l-Mahdijja*. Khartúm: Dár Dzsámi'at al-Khartúm li-n-Nasr. 3. kiadás. [Muḥammad Ibrāhīm Abū Salīm: *al-Ḥaraka al-fikriyya fī l-Mahdiyya*, al-Kharṭūm: Dār Jāmiʿat al-Kharṭūm lil-Nashr.]

Abú Szalím, Muhammad Ibráhím (1412/1992): *Buhúsz fí táríkh asz-Szúdán*. Bejrút: Dár al-Dzsíl [Muḥammad Ibrāhīm Abū Salīm: *Buḥūth fī tārīkh al-Sūdān*, Bayrūt: Dār al-Jīl].

[African Rights] (1995): *Sudan's Invisible Citizens: The Policy of Abuse against Displaced People in the North*. London: African .

Agetunmobi, Musa Ali (1991): "Islamic Scholars of Ilorin and their Place in Yorubaland." *Journal. Institute of Muslim Minority Affairs* 12: 135-47.

Agiri, Babatunde (1981): "Slavery in Yoruba Society in the 19the Century." In: Paul E. Lovejoy (szerk.): *The Ideology of Slavery in Africa*. Beverly Hills, London: Sage Publications, 123-48.

Aguilar, Mario I. (1995): "African Conversion from a World Religion: Religious Diversification by the Waso Boorana in Kenya." *Africa* 65: 525-44.

Ahmad, Abdussamad H. (1999): "Trading in Slaves in Bela-Shangul and Gumuz, Ethiopia: Border Enclaves in History, 1897-1938." *Journal of African History* 40, 3: 433-46.

Ahmed, Abdel-Ghaffar Mohammed (1972): "The Rufāʿa al-Hoj Economy." In: Ian Cunnison, Wendy James (szerk.): *Essays in Sudan Ethnography*. London: C. Hurst and Co., 173-88.

Akinwumi, Olayemi (1990): "Conflict and Accommodation: A Preliminary Survey of Islam in Borgu, Nigeria." *Journal. Institute of Muslim Minority Affairs* 11, 1: 164-73.

Al-Bakariy al-Lamuy, Shaibu Faraji bin Hamed (1938): "Khabar al-Lamu: A Chronicle of Lamu. Transliterated and translated from the Swahili script and annotated by William Hichens." *Bantu Studies* 12: 1-33.

al-Dawi, Taj al-Anbia Ali (1972): "Social Characteristics of Big Merchants and Businessmen in El Obeid." In: Ian Cunnison, Wendy James (szerk.): *Essays in Sudan Ethnography*. London: C. Hurst and Co., 201-16.

al-Hājj [sic], Muhammad A. (1971): "Ḥayātu b. Saʿīd: A Revolutionary Mahdist in the Western Sudan." In: Yusuf Fadl Hasan szerk.): *Sudan in Africa*. Khartúm: Khartoum University Press, 128-41.

Al-Karsani, Awad al-Sid (1993): "Beyond Sufism: The Case of Millennial Islam in the Sudan." In: Louis Brenner (szerk.): *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*. London: Hurst and Co., 135-53.

Al Mazruᶜi, Sheikh al-Amin Bin ᶜAli (1995): *The History of the Mazruᶜi Dynasty of Mombasa*. Ford. J. McL. Ritchie. Oxford: Oxford University Press [Shaykh al-Amīn b. ʿAlī al-Mazrūʿī: *Tārīkh al-Mazāriʿa*].

Allen, J. W. T. (1981): *The Customs of the Swahili People. The* Desturi za Waswahili *of Mtoro bin Mwinyi Bakari and Other Swahili Persons*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Allen, James de Vere (1993): *Swahili Origins. Swahili Culture and the Shungwaya Phenomenon*. London, Nairobi, Athens (OH): James Currey, EAEP, Ohio University Press.

al-Naqar, ᶜUmar (1971): "The Historical Background to 'the Sudan Road'." In: Yusuf Fadl Hasan szerk.): *Sudan in Africa*. Khartúm: Khartoum University Press, 98-108.

Alpers, Edward A. (2001): "A Complex Relationship: Mozambique and the Comoro Islands in the 19th and 20th Centuries." *Cahiers d'Études africaines* 41, 1: 73-95.

al-Shahi, Ahmed S. (1972): "Proverbs and Social Values in a Northern Sudanese Village." In: Ian Cunnison, Wendy James (szerk.): *Essays in Sudan Ethnography*. London: C. Hurst and Co., 87-104.

Amselle, Jean-Loup (1977): *Les Négociants de la Savane: Historire et organisation sociale des Kooroko (Mali)*. Paris: Éditions Anthropos.

Amselle, Jean-Loup (1978): "Migration et société néo-traditionelle: le cas des Bambara du Jitumu (Mali)." *Cahiers d'études africaines* 18: 487-502.

Anthony, Douglas (2000): "'Islam Does Not Belong to Them': Ethnic and Religious Identities among Male Igbo Converts in Hausaland." *Africa* 70, 3: 422-41.

Arabfakíh, Siháb ad-Dín Ahmad ibn Abd al-Kádir (1897): *Futúh al-Habasa [Histoire de la conqête de l'Abyssinie (XVIe siècle)]*. Szerk. René Basset. Párizs: Ernest Leroux. 2 kötet [Shihāb al-Dīn Aḥmad b. ʿAbd al-Qādir ʿArabfaqīh: *Futūḥ al-Ḥabasha*].

Arditi, Claude (1971): "Les populations de la moyenne vallée du Chari (Tchad): vie économique et sociale." *Cahiers d'Études africaines* 11: 614-43.

Arditi, Claude (2005): "Les «enfants bouviers» du sud du Tchad, nouveaux esclaves ou apprentis éleveurs?" *Cahiers d'Études Africaines* 45: 713-29.

Arens, W. (1975): "The *Waswahili*: The Social History of an Ethnic Group." *Africa* 45: 426-38.

Asad, Talal (1986): *The Kababish Arabs: Power, Authority and Consent in a Nomadic Tribe*. London: C. Hurst and Co.

Asher, Michael (1989): *A Negyvennapos Út*. Ford. Balassa Klára. Budapest: Gondolat.

Asiwaju, A. I. (1976): "Migrations as Revolt: The Example of the Ivory Coast and the Upper Volta before 1945." *Journal of African History* 17: 577-94.

Atkins, Guy (1972): *Manding: Focus on an African civilisation*. London: School of Oriental and African Studies.

Bah, Mohammad Alpha (1991): "The Status of Muslims in Sierra Leone and Liberia." *Journal. Institute of Muslim Minority Affairs* 12: 464-81.

Barbour, Bernard; Jacobs, Michelle (szerk.) (1985): "The Miʿraj: a Legal Treatise on Slavery by Ahmad Baba." In: John Ralph Willis (szerk.): *Slaves and Slavery in Muslim Africa*. 2 kötet. London: Frank Cass, 1:125-59.

Barkindo, Bawuro M. (1993): "Growing Islamism in Kano City since 1970." In: Louis Brenner (szerk.): Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa. London: Hurst and Co., 91-105.

al-Bartilí, Abú Abdalláh at-Tálib Muhammad (1401/1981): *Fath as-sakúr fí marifat aaján ulamá at-Takrúr*. Szerk. Muhammad Ibráhím al-Kattání, Muhammad Haddzsí. Bejrút: Dár al-Gharb al-Iszlámí [Abū ʿAbdallāh al-Ṭālib Muḥammad al-Bartilī: *Fatḥ al-shakūr fī maʿrifat aʿyān ʿulamāʾ al-Takrūr*, szerk. Muḥammad Ibrāhīm al-Kattānī, Muḥammad Ḥajjī, Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī].

Batran, Aziz Abdalla (1985): "The ᶜUlama' of Fas, M. Ismaᶜil and the Issue of the Haratin of Fas." In: John Ralph Willis (szerk.): *Slaves and Slavery in Muslim Africa*. 2 kötet. London: Frank Cass, 2:1-15.

Baumann, Gerd (1987): *National Integration and Local Integrity: The Miri of the Nuba Mountains in the Sudan*. Oxford: Clarendon Press.

Bawa Yamba, C. (1995): *Permanent Pilgrims: The Role of Pilgrimage in the Lives of West African Muslims in Sudan*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Becker, D. A. (1963): "A new Sultan succeeds to the throne in Zanzibar." *Tanganyika Notes and Records* 61: 147-54.

Becker, Felicitas (2008): *Becoming Muslim in Mainland Tanzania, 1890-2000*. Oxford: Oxford University Press.

Beckerleg, Susan (1994): "Watamu: lost land but a new Swahili town." In: David Parkin (szerk.): *Continuity and Autonomy in Swahili Communities. Inland Influences and Strategies of Self-Determination*. Bécs, London: AFRO-PUB, School of Oriental and African Studies, 99-109.

Beckerleg, Susan (1995): "'Brown sugar' or Friday prayers: Youth choices and community building in coastal Kenya." *African Affairs* 94: 23-38.

Beckerleg, Susan (1998): "Après la jurisdiction de Mushimiwa: l'autorité communale dans un village bajuni." In: Françoise Le Guennec-Coppens, David Parkins (szerk.): *Autorité et pouvoir chez les Swahili*. Párizs: Karthala, 161-69.

Beidelman, T. O. (1962): "A History of Ukaguru: 1857-1916." *Tanganyika Notes and Records* 58-59: 11-39.

Beke, Charles T. (1843): "On the Countries South of Abyssinia." *Journal of the Royal Geographical Society of London* 13: 254-69.

Bellagamba, Alice (2004): "Entrustment and its changing political meanings in Fuladu, The Gambia (1880-1994)." *Africa* 74: 383-410.

Berg, F. J. (1968): "The Swahili Community of Mombasa, 1500-1900." *Journal of African History* 9, 1: 35-56.

Berque, J. (1972): "Du nouveau sur les Banî Hilâl?" *Studia Islamica* 36, 2: 99-111.

Bertoncini, Elena (1994): "Inland Tanzania: Swahili literature or literature in Swahili?" In: David Parkin (szerk.): *Continuity and Autonomy in Swahili Communities. Inland Influences and Strategies of Self-Determination*. Bécs, London: AFRO-PUB, School of Oriental and African Studies, 205-13.

Biaya, Tshikala K. (1999): "Postcolonial State Strategies, Sacralization of Power and Popular Proselytization in Congo-Zaire, 1960-1995." In: Abdullahi Ahmed An-Na'im (szerk.): *Proselytization and Communal Self-Determination in Africa*. Maryknoll (NY): Orbis Books, 144-68.

Bigilimana, Raphael B. K. B. (1963): "Historia ya Familia Kutokana na Utumwa." *Swahili* 33, 2: 12-19.

Bivar, A. D. H. (1961): "The *Wathīqat Ahl al-Sūdān*: A Manifesto of the Fulani *Jihād*." *Journal of African History* 2, 2: 235-43.

Blanckmeister, Barbara; Heine, Peter (1983): "Ethnizität und Islam in Nordkamerun." *Afrika Spectrum* 18, 2: 171-75.

Blanchy, Sophie (1998): "Pouvoir religieux aux Comores." In: Françoise Le Guennec-Coppens, David Parkins (szerk.): *Autorité et pouvoir chez les Swahili*. Párizs: Karthala, 181-200.

Bledsoe, Caroline; Robey, Kenneth M. (1986): "Arabic literacy and secrecy among the Mende of Sierra Leone." *Man* 21: 202-26.

Blok, H. P. (1948): *A Swahili Anthology. Volume I: Kiunguja Texts (Dialect of Zanzibar)*. Leiden: A. W. Sijthoff.

Bondarev, Dmitry (2013): "Qur'anic Exegesis in Old Kanembu: Linguistic Precision for Better Interpretation." *Journal of Qur'anic Studies* 15, 3: 56-83.

Bovill, E. W. (1933): *Caravans of the Old Sahara. An Introduction to the History of the Western Sudan*. London: Oxford University Press, Humphrey Milford.

Bovin, Mette (1974-75): "Ethnic Performances in Rural Niger: An Aspect of Ethnic Boundary Maintenance." *Folk* 16-17: 459-74.

Brauer-Benke József (2007): *Afrikai hangszerek*. Budapest: L'Harmattan.

Braukämper, Ulrich (1992): "Aspects of Religious Syncretism in Southern Ethiopia." *Journal of Religion in Africa* 22, 3: 194-207.

Bravmann, René A. (1974): *Islam and Tribal Art in West Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brégand, Denise (2007): "Muslim Reformists and the State in Benin." In: Benjamin F. Soares, René Otayek (szerk.): *Islam and Muslim Politics in Africa*. New York: Palgrave Macmillan.

Brenner, Louis; Last, Murray (1985): "The role of language in West African Islam." *Africa* 55: 432-46.

Brenner, Louis (1993): "Constructing Muslim Identities in Mali." In: Louis Brenner (szerk.): *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*. London: Hurst and Co., 59-78.

Brenner, Louis (2000): *Controlling Knowledge: Religion, Power and Schooling in a West African Muslim Society*. London: Hurst and Company.

Brewer, Marilynn B.; Campbell, Donald T. (1976): *Ethnocentrism and Intergroup Attitudes. East African Evidence*. New York stb.: John Wiley.

Briggs, Lloyd Cabot (1960): *Tribes of the Sahara*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Broomfield, G. W. (1931): "The Re-Bantuization of the Swahili Language." *Africa* 4: 77-85.

Broustra-Monfouga, Jacqueline (1973): "Approche ethnopsychiatrique du phénomène de possession. Le Bori de Konni (Niger), étude comparative." *Journal de la Société des africanistes* 43, 2: 197-220.

Bruce, Richard (1982): "The Fulani Settlement of Butu, Slavery and the Trade in Slaves." In: Elizabeth Isichei (szerk.): *Studies in the History of Plateau State, Nigeria*. London, Basingstoke: Macmillan Press Ltd., 191-205.

Buijtenhuijs, Robert (1992): "Le Frolinat: mouvement islamique ou mouvement de musulmans?" In: Jean-Pierre Magnant (szerk.): *L'Islam au Tchad*. Bordeaux: Centre d'Étude d'Afrique Noire, 127-38.

al-Bukhárí, Muhammad ibn Abd al-Bákí (1995): *at-Tiráz al-mankús fí mahászin al-hubús*. Szerk. Abdalláh Muhammad Íszá al-Ghazálí. Kuvait: Matbúát Dzsámiat al-Kuwajt [Muḥammad b. ʿAbd al-Bāqī al-Bukhārī: *al-Ṭirāz al-manqūsh fī maḥāsin al-ḥubūsh*, szerk. ʿAbdallāh Muḥammad ʿĪsā al-Ghazālī, al-Kuwayt: Maṭbūʿāt Jāmiʿat al-Kuwayt].

Bunger, Robert L. (1973): *Islamization among the Upper Pokomo*. Syracuse: Syracuse University Press.

Burton, Richard F. (1855): "Narrative of a Trip to Harar." *Journal of the Royal Geographical Society of London* 25: 136-50.

Caplan, Ann Patricia (1975): *Choice and Contstraint in a Swahili Community*. London, New York, Nairobi: Oxford University Press.

Carreira, António (1947): *Mandingas da Guiné Portuguesa*. Lisszabon: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.

Ceulemans, P. (1969): "Introduction de l'influence de l'Islam au Congo." In: I. M. Lewis (szerk.): *Islam in Tropical Africa (Studies Presented and Discussed at the fifth international African*

Seminar, Ahmadu Bello University, Zaria, January 1964). Oxford: Oxford University Press, 174-92.

Chande, Abdin N. (1993): "Muslims and Modern Education in Tanzania." *Journal: Institute of Muslim Minority Affairs* 14, 1-2: 1-16.

Charnay, J. P. (1980): "Expansion de l'Islam en Afrique occidentale." *Arabica* 27, 2: 140-53.

Chedeville, E. (1966): "Quelques faits de l'organisation sociale des ‘Afar." *Africa* 36, 2: 173-96.

Chiraghdin, Shihabuddin (1960): "Maisha ya Sheikh Mbaruk bin Rashid al-Mazrui." *Swahili* (New Series) 1 (2): 150-79.

Chiraghdin, Shihabuddin; Mnyampala, Mathias M. (1977): *Historia ya Kiswahili*. Nairobi, Dar es Salaam: Oxford University Press.

Chittick, Neville (1963): "Kilwa and the Arab settlement of the East African Coast." *Journal of African History* 4, 2: 179-90.

Chittick, Neville (1965): "The 'Shirazi' Colonization of East Africa." *Journal of African History* 6, 3: 275-94.

Chittick, Neville (1966): "Kilwa: A Preliminary Report." *Azania* 1: 1-36.

Chittick, Neville (1967): "Discoveries in the Lamu Archipelago." *Azania* 2: 37-67.

Chittick, Neville (1969): "A New Look at the History of Pate." *Journal of African History* 10, 3: 375-91.

Clarence-Smith, William Gervase (2006): *Islam and the Abolition of Slavery*. New York: Oxford University Press.

Clayton, Anthony (1981): *The Zanzibar Revolution and Its Aftermath*. London: C. Hurst and Co.

Clifford, E. H. M. (1936): "The British Somaliland-Ethiopia Boundary." *The Geographical Journal* 87, 4: 289-302.

Collins, R. O. (1971): "Sudanese Factors in the History of the Congo and Central West Africa in the Nineteenth Century." In: Yusuf Fadl Hasan (szerk.): *Sudan in Africa*. Khartúm: Khartoum University Press, 156-67.

Colvin, Lucie Gallistel (1974): "Islam and the state of Kajoor: A case of successful resistance to Jihad." *Journal of African History* 15: 587-606.

Connelly, Bridget (1986): *Arab Folk Epic and Identity*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Conrad, David C. (1985): "Islam in the Oral Traditions of Mali: Bilali and Surakata." *Journal of African History* 26: 33-49.

Constantin, François (1988): "Charisma and the Crisis of Power in East Africa." In: Donal B. Cruise O'Brien, Christian Coulon (szerk.): *Charisma and Brotherhood in African Islam*. Oxford: Clarendon Press, 67-90.

Constantin, François (1993): "Leadership, Muslim Identities and East African Politics: Tradition, Bureaucratization and Communication." In: Louis Brenner (szerk.): *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*. London: Hurst and Co., 37-58.

Conteh, Isatou et al. (1985): *A History of the Migration and the Settlement of the Baayo Family from Timbuktu to Bijini in Guine Bissau*. Banjul: kiadó megjelölése nélkül.

Cordell, Dennis D. (1985): *Dar al-Kuti and the Last Years of the Trans-Saharan Slave Trade*. Madison: University of Wisconsin Press.

Coulon, Christian (1983): *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire. Religion et contre-culture*. Párizs: Karthala.

Cruise O'Brien, Donal [sic] B. (1995): "Coping with the Christians: The Muslim Predicament in Kenya." In: Holger Bernt Hansen, Michael Twaddle (szerk.): *Religion and Politics in East Africa*. London stb.: James Currey stb., 200-219.

Cunnison, I. (1954): "The Humr and their land." *Sudan Notes and Records* 35, 2: 50-68.

Cunnison, Ian (1966): *Baggara Arabs: Power and the Lineage in a Sudanese Nomad Tribe*. Oxford: Clarendon Press.

Cunnison, Ian (1971): "Classification by Genealogy: a Problem of the Baqqara Belt." In: Yusuf Fadl Hasan szerk.): *Sudan in Africa*. Khartúm: Khartoum University Press, 186-96.

Cuoq, Joseph M. (1975): *Les Musulmans en Afrique*. Párizs: Maisonneuve et Larose.

Curtin, Philip D. (1971): "Jihad in West Africa: early phases and inter-relations in Mauritania and Senegal." *Journal of African History* 12: 11-24.

David, Nicholas; Voas, David (1981): "Societal Causes of Infertility and Population Decline Among the Settled Fulani of North Cameroon." *Man* (New Series) 16, 4: 644-64.

Davidson, Basil (1984): *Gerillaháborúk Afrikában*. Ford. Győri Anna. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.

Demeter Géza (é. n.): *Kalandos utazás Abesszíniában*. Budapest: Tolnai Nyomdai Műintézet és Kiadóvállalat R-T.

Deng, Francis M. (1999): "Scramble for Souls: Religious Intervention among the Dinka in Sudan." In: Abdullahi Ahmed An-Na'im (szerk.): *Proselytization and Communal Self-Determination in Africa*. Maryknoll (NY): Orbis Books, 191-227.

de Waal, Alex; Ajawin, Yoanes (1995): *Facing Genocide: The Nuba of Sudan*. London: African Rights.

Días, Eduardo Costa (1999): "Protestantismo e proselitismo na Guiné-Bissau. Reflexões sobre o insucesso do proselitismo no Oio e na província Leste." *Lusotopie* 6: 309-18.

Djata, Sundiata A. (1997): *The Bamana Empire by the Niger: Kingdom, Jihad and Colonization 1712-1920*. Princeton: Markus Wiener Publishers.

Donald, Leland H. (1974): "Arabic Literacy Among the Yalunka of Sierra Leone." *Africa* 44: 71-81.

Doutoum, Mahamat Adoum (1992): "L'islam au Ouaddaï avant et après la colonisation." In: Jean-Pierre Magnant (szerk.): *L'Islam au Tchad*. Bordeaux: Centre d'Étude d'Afrique Noire, 67-92.

Dozy, R. (1981): *Supplément aux dictionnaires arabes*. Bejrút: Librairie du Liban [Változatlan utánnyomás, első kiadás: Leiden, E. J. Brill, 1881.]

Dubouloz-Laffin, M.-L. (1941): "Le "bouri" à Sfax." *En Terre d'Islam* (Lyon) 16, 1: 50-60.

al-Dzsabartí, Abd ar-Rahmán ibn Haszan az-Zajlaí (2013): *Adzsáib al-átár fí t-tarádzsim wal-akhbár*. Szerk. Shmuel Moreh. Jeruzsálem: The Hebrew University. 5 kötet [ʿAbd al-Raḥmān b. Ḥasan al-Jabartī al-Zaylaʿī: *ʿAjāʾib al-āthār fī l-tarājim wa-l-akhbār*].

al-Dzsáhiz, Abú Uszmán Amr ibn Bahr (1968): "Kitáb fakhr asz-szúdán alá l-bídán." In: G. van Vloten (szerk.): *Tria opuscula auctore Abu Othman Amr ibn Bahr al-Djahiz Basrensi*. Leiden: E. J. Brill [1. kiadás: 1903], 57-85 [Abū ʿUthmān ʿAmr ibn Baḥr al-Jāḥiẓ: *Kitāb fakhr al-sūdān ʿalā l-bīḍān*].

al-Dzsaubarí, Abd ar-Rahím ibn Umar (1996): *al-Mukhtár fí kasf al-aszrár*. Szerk. Muhammad Altúndzsí. Kuvait: Dár al-Kitáb al-Dzsámií [ʿAbd al-Raḥīm b. ʿUmar al-Jawbarī: *al-Mukhtār fī kashf al-asrār*, szerk. Muḥammad Altūnjī, al-Kuwayt: Dār al-Kitāb al-Jāmiʿī].

Eastman, Carol E. (1994a): "Swahili ethnicity: a myth becomes reality in Kenya." In: David Parkin (szerk.): *Continuity and Autonomy in Swahili Communities. Inland Influences and Strategies of Self-Determination*. Bécs, London: AFRO-PUB, School of Oriental and African Studies, 83-97.

Eastman, Carol E. (1994b): "Service, slavery (Utumwa) and Swahili social reality." In: Rose-Marie Beck, Thomas Geider, Werner Graebner (szerk.): *Swahili Forum 1*. Köln: Institut für Afrikanistik, 87-107.

El Hamel, Chouki (2008): "Constructing a Diasporic Identity: Tracing the Origins of the Gnawa Spiritual Group in Morocco." *Journal of African History* 49: 241-60.

El Masri, F. H. (1963): "The Life of Shehu Usuman Dan Fodio Before the Jihad." *Journal of the Historical Society of Nigeria* 2, 4: 435-48.

El-Tounsy, Mohammed Ibn-Omar (1851): *Voyage au Ouadây*. Ford. D. Perron. Párizs [Egy másik művét ld. at-Túniszí név alatt!].

El-Wakkad, Mahmoud szerk. (1962): "Qissatu Salga Tarīkhu Gonja: The Story of Salaga and History of Gonja." *Ghana Notes and Queries* 4: 6-25.

el Zein, Abdul Hamid M. (1974): *The Sacred Meadows: A Structural Analysis of Religious Symbolism in an East African Town*. Evanston (IL): Northwestern University Press.

Erouart, Patrick (1988): *La Guinée-Bissau aujourd'hui*. Párizs: Les Éditions J.A.

Evans, William McKee (1980): "From the Land of Canaan to the Land of Guinea: The Strange Odyssey of the »Sons of Ham«." *The American Historical Review* 85, 1: 15-43.

Faris, James C. (1972): "Southeastern Nuba Age Organization." In: Ian Cunnison, Wendy James (szerk.): *Essays in Sudan Ethnography*. London: C. Hurst and Co., 1-30.

al-Fárszí, Abdalláh ibn Szálih (1982): *al-Búszaídijjún, hukkám Zandzsabár*. Ford. Muhammad Amín Abdalláh. Maszkat: Wizárat at-Turáth al-Qaumí wa-th-Thaqáfa [2. kiadás] [ʿAbdallāh ibn Ṣāliḥ al-Fārsī: *al-Būsaʿīdiyyūn: ḥukkām Zanjabār*, ford. Muḥammad Amīn ʿAbdallāh, Masqaṭ: Wizārat al-Turāth al-Qawmī wa-l-Thaqāfa].

Fisher, Humphrey J. (1971): "Prayer and Military Activity in the History of Muslim Africa South of the Sahara." *Journal of African History* 12: 391-406.

Fisher, Humphrey J. (1985): "The Juggernaut's apologia: conversion to Islam in black Africa." *Africa* 55: 153-73.

Frankl, P. J. L.; Omar, Yahya Ali (1996): "The Observance of Ramaḍān in Swahili-land." *Journal of Religion in Africa* 26, 4: 416-34.

Freeman-Grenville, G. S. P. (1954): "Some Preliminary Observations on Medieval Mosques near Dar es Salaam." *Tanganyika Notes and Records* 36: 64-70.

Freeman-Grenville, G. S. P. (1962): *The East African Coast. Select Documents from the 1st to the earlier 19th century*. Oxford: Clarendon Press.

Fulajfil, Alí Ahmad (2006): "al-Umma asz-Szúmálijja inda sz-Szajjid Muhammad Abdalláh Haszan: Fikruhu sz-szijászí haula s-suúb wat-takáfa wal-watan wasz-szijáda." In: Dzsamál Mahmúd Hadzsar (szerk.): *Dirászát táríkhijja muhdáh ilá l-usztádz ad-duktúr Umar Abd al-Azíz Umar muasszisz Madraszat at-Táríkh al-Uszmání bi-Dzsámiat al-Iszkandarijja*. Alexandria: Dár al-Marifa al-Dzsámiijja, 2:1039-75 [ʿAlī Aḥmad Fulayfil: "al-Umma al-ṣūmāliyya ʿinda l-sayyid Muḥammad ʿAbdallāh Ḥasan: Fikruhu l-siyāsī ḥawla l-shuʿūb wa-l-thaqāfa wa-l-waṭan wa-l-siyāda." Jamāl Maḥmūd Ḥajar: *Dirāsāt tārīkhiyya muhdāh ilā l-ustādh al-duktūr ʿUmar ʿAbd al-ʿAzīz ʿUmar muʾassis Madrasat al-Tārīkh al-ʿUthmānī bi-Jāmiʿat al-Iskandariyya*, Dār al-Maʿrifa al-Jāmiʿiyya].

Gaddoum, Daoud (1995): *Le culte des esprits* margay *ou* maragi *chez les Dangaléat du Guéra*. Párizs: L'Harmattan.

Gado, Boubé (1980): *Le Zarmatarey: Contribution à l'histoire des populations d'entre Niger et Dallol Mawri*. Niamey: Institut de Recherches en Sciences Humaines.

Gaillard, Gérald (1995): "Les Yola du Compony: Un cas de conversion en Guinée maritime." *Islam et Sociétés au Sud du Sahara* 9: 5-26.

Gallais, Jean (1962): "Signification du groupe ethnique au Mali." *L'Homme* 2, 2: 106-29.

Galtier, Gérard (1987): "Un exemple d'écriture traditionelle mandingue: le masaba des Bambara-Masasi du Mali." *Journal des Africanistes* 57: 255-66.

Gamble, David P. (1963): "The Temne Family in a Modern Town (Lunsar) in Sierra Leone." *Africa* 33, 3: 209-26.

Gascon, Alain; Hirsch, Bertrand (1992): "Les espaces sacrés comme lieux de confluence religieuse en Éthiopie." *Cahiers d'Études africaines* 32: 689-704.

Gaudio, Rudolf Pell (2009): *Allah Made Us: Sexual Outlaws in an Islamic African City*. Chichester: Wiley-Blackwell.

Geysbeek, Tim (1994): "A Traditional History of the Konyan (15th-16th Century): Vase Camara's Epic of Musadu." *History in Africa* 21: 49-85.

Gibbal, Jean Marie (1984): *Guérisseurs et magiciens du Sahel*. Párizs: Editions A. M. Métailié, Collection Traversées.

Gilliland, Dean S. (1986): *African Religion Meets Islam. Religious Change in Northern Nigeria*. Lanham (MD), London: University Press of America.

Gilsan, Søren (2015): "Salafism(s) in Tanzania: Theological Roots and Political Subtext of the Ansār [sic] Sunna." *Islamic Africa* 6: 30-59.

Gnamo, Abbas Haji (2002): "Islam, the Orthodox Church and Oromo Nationalism (Ethiopia)." *Cahiers d'Études africaines* 42: 99-120.

Goldenberg, David M. (2003): *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam*. Oxford, Princeton: Princeton University Press.

Goody, Jack; Cole, Michael; Scribner, Sylvia (1977): "Writing and Formal Operations: A Case Study among the Vai." *Africa* 47: 289-304.

Gray, John (1954): "The Wadebuli and the Wadiba." *Tanganyika Notes and Records* 36: 22-42.

Gray, John (1957): "Trading Expeditions from the Coast to Lakes Tanganyika and Victoria before 1857." *Tanganyika Notes and Records* 49: 226-46.

Gray, John (1960): "Zanzibar Local Histories. Part II." *Swahili* (New Series) 1 (2): 111-39.

Gray, J. M. (1962): "The French at Kilwa in 1797." *Tanganyika Notes and Records* 58-59: 172-73.

Gray, John (1964): "The recovery of Kilwa by the Arabs in 1785." *Tanganyika Notes and Records* 62: 20-26.

Gray, Robert F. (1969): "The Shetani Cult Among the Segeju of Tanzania." In: John Beattie, John Middleton (szerk.): *Spirit Mediumship and Society in Africa*. London: Routledge and Kegan Paul, 171-87.

Greenberg, Joseph (1966): *The Influence of Islam on a Sudanese Religion*. Seattle, London: University of Washington Press.

Grégoire, Emmanuel (1993): "Islam and the Identity of Merchants in Maradi (Niger)." In: Louis Brenner (szerk.): *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*. London: Hurst and Co., 106-15.

Griswold, Eliza (2010): *The Tenth Parallel: Dispatches from the Fault Line between Christianity and Islam*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Gwarzo, Tahir Haliru (2003): "Activities of Islamic civic associations in the Northwest of Nigeria: with particular reference to Kano State." *Afrika Spectrum* 38, 3: 289-318.

Haaland, Gunnar (1972): "Nomadisation as an Economic Career among the Sedentaries in the Sudan Savannah Belt." In: Ian Cunnison, Wendy James (szerk.): *Essays in Sudan Ethnography*. London: C. Hurst and Co., 149-72.

al-Hadráwí, Ahmad ibn Muhammad al-Makkí al-Hásimí (1996): *Nuzhat al-fikar fí-má madá min al-hawádisz wal-ibar fí tarádzsim ridzsál al-karn at-táni asar wat-tálit asar*. Szerk. Muhammad al-Miszrí. Damaszkusz: Wizárat at-Takáfa. 2 kötet [Aḥmad b. Muḥammad al-Ḥaḍrāwī al-Makkī al-Hāshimī: *Nuzhat al-fikar fī-mā maḍā min al-ḥawādith wa-l-ʿibar fī tarājim rijāl al-qarn al-thānī ʿashar wa-l-thālith ʿashar*, szerk. Muḥammad al-Miṣrī, Dimashq: Wizārat al-Thaqāfa].

al-Hajmí, al-Haszan ibn Ahmad (é. n.): Szírat al-Habasa. Szerk. Murád Kámil. Kairó: Matbaat Dár al-Álam al-Arabí [al-Ḥasan b. Aḥmad al-Ḥaymī: *Sīrat al-Ḥabasha*, szerk. Murād Kāmil, al-Qāhira: Maṭbaʿat Dār al-ʿĀlam al-ʿArabī].

Harbeson, John W. (1978): "Territorial and Development Politics in the Horn of Africa: The Afar of the Awash Valley." *African Affairs* 77: 479-98.

Harir, Sharif (1999): "The Mosque and the Sacred Mountain: Duality of Religious Beliefs among the Zaghawa of Northwestern Sudan." In: Leif Manger (szerk.): *Muslim Diversity: Local Islam in Global Contexts*. London: Curzon, 200-223.

Harnischfeger, Johannes (2004): "Sharia and Control over Territory: Conflicts between 'Settlers' and Indigenes in Nigeria." *African Affairs* 103: 431-52.

Harnischfeger, Johannes (2006): "Islamisation and Ethnic Conversion in Nigeria." *Anthropos* 101, 1: 37-53.

Harries, Lyndon (1960): "The founding of Rabai. A Swahili Chronicle by Midani bin Mwidad." *Swahili* (New Series) 1, 2: 140-49.

Harries, L. (1964): "The Arabs and Swahili Culture." *Africa* 34: 224-29.

Harries, Lyndon (szerk.) (1965): *Swahili Prose Texts*. London, Nairobi: Oxford University Press.

Hasan, Yusuf Fadl (1967): " Main Aspects of the Arab Migration to the Sudan." *Arabica* 14, 1: 14-31.

Hasan, Yusuf Fadl (1971): "External Islamic Influences and the Progress of Islamization in the Eastern Sudan between the Fifteenth and the Nineteenth Centuries." In: Yusuf Fadl Hasan szerk.): *Sudan in Africa*. Khartúm: Khartoum University Press, 73-86.

Hassane, Moulaye (2013): "Qur'anic Exegesis in Niger: A Songhay-Zarma Oral Commentary on *Sūrat al-Baqara*." *Journal of Qur'anic Studies* 15, 3: 184-205.

Heine, Bernd (1982): *The Nubi Language of Kibera: An Arabic Creole*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

Henin, R. A. (1969): "Marriage patterns and trends in the nomadic and settled populations of the Sudan." *Africa* 39, 3: 238-59.

Hichens, William (1962-63): "Swahili Prosody." *Swahili* 33, 1: 107-37.

Hill, Polly (1966): "Landlords and Brokers: A West African Trading System (with a Note on Kumasi Butchers)." *Cahiers d'études africaines* 6: 349-66.

Hill, Polly (1985): "Comparative West African Farm-Slavery Systems (south of the Sahel) with special reference to Muslim Kano Emirate(N. Nigeria)." In: John Ralph Willis (szerk.): *Slaves and Slavery in Muslim Africa*. 2 kötet. London: Frank Cass, 2:33-50.

Hilliard, Constance (1985): "Zuhur al-Basatin and Ta'rikh al-Turubbe: Some Legal and Ethical Aspects of Slavery in the Sudan as Seen in the Works of Shaykh Musa Kamara." In: John Ralph Willis (szerk.): *Slaves and Slavery in Muslim Africa*. 2 kötet. London: Frank Cass, 1:160-81.

Hinawi, Mbarak Ali (1950): *Al-Akida and Fort Jesus, Mombasa. The Life-history of Muhammad bin Abdallah bin Mbarak Bakhashweini with the songs and poems of his time*. London: Macmillan and Co.

Hinde, Sidney Langford (1897): *The Fall of the Congo Arabs*. London: Methuen and Co.

Hiskett, M. (1960): "*Kitāb al-farq*: A Work on the Habe Kingdoms Attributed to ᶜUthmān dan Fodio." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 23, 3: 558-79.

Hiskett, M. (1962): "An Islamic Tradition of Reform in the Western Sudan from the Sixteenth to the Eighteenth Century." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 25: 577-96.

Hiskett, Mervyn (1984): *The Development of Islam in West Africa*. London, New York: Longman.

Hiskett, M. (1985): "Enslavement, Slavery and Attitudes Towards the Legally Enslavable in Hausa Islamic Literature." In: John Ralph Willis (szerk.): *Slaves and Slavery in Muslim Africa*. 2 kötet. London: Frank Cass, 1:106-24.

Hjort af Ornäs, Anders; Dahl, Gudrun (1991): *Responsible Man. The Atmaan Beja of North-eastern Sudan*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet.

Hochschild, Adam (2012): *King Leopold's Ghost: A Story of Greed, Terror and Heroism in Colonial Africa*. London: Pan Books.

Hodson, Arnold (1919): "Southern Abyssinia." *The Geographical Journal* 53, 2: 65-79.

Holt, P. M. (1960): "A Sudanese Historical Legend: The Funj Conquest of Sūba." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 23, 1: 1-12.

Holt, P. M. (1961): *A Modern History of the Sudan. From the Funj Sultanate to the Present Day*. London: Weidenfeld and Nicolson.

Holt, P. M. (1963): "Funj Origins: A Critique and New Evidence." *Journal of African History* 4, 1: 39-55.

Holt, P. M. (1967): "The sons of Jābir and their kin: a clan of Sudanese religious notables." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 30, 1: 142-57.

Holt, P. M. (1981): "The genealogy of a Sudanese holy family." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 44, 2: 262-72.

Holway, James D. (1970): "The Religious Composition of the Population of the Coast Province of Kenya." *Journal of Religion in Africa* 3, 2: 228-39.

Holy, Ladislav (1991): *Religion and Custom in a Muslim Society: The Berti of Sudan*. Cambridge stb.: Cambridge University Press.

Hopen, C. Edward (1958): *The Pastoral Fulbe Family in Gwandu*. London, Ibadan, Accra: Oxford University Press.

Horton, Mark (1994): "Closing the corridor: archaeological and architectural evidence for emerging Swahili regional autonomy." In: David Parkin (szerk.): *Continuity and Autonomy in Swahili Communities. Inland Influences and Strategies of Self-Determination*. Bécs, London: AFRO-PUB, School of Oriental and African Studies, 15-21.

Horváth Attila (2009): *A wangwanák: egy kereskedőcsoport története*. Doktori disszertáció, Budapest: ELTE BTK Atelier Magyar-Francia Társadalomtudományi Központ.

Hourani, George Fadlo (1951): *Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Eraly Medieval Times*. Princeton (NJ): Princeton University Press.

Howard, C. G. (1921): *Shuwa Arabic Stories, with an Introduction and Vocabulary*. Oxford: Oxford University Press.

Hunwick, J. O. (1964): "A new source for the biography of Aḥmad Bābā al-Tinbuktī (1556-1627)." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 27, 3: 568-93.

Hunwick, J. O. (1985): "Al-Maghîlî and the Jews of Tuwât: the demise of a community." *Studia Islamica* 61, 1: 155-83.

Hurrajz, Szajjid Hámid (1408/1988): *al-Muatthirát al-'arabijja fí th-thaqáfa asz-szawáhilijja fí Sarqí Ifríqijá*. Bejrút: Dár al-Dzsíl [Sayyid Ḥāmid Ḥurrayz: *al-Muʾaththirāt al-ʿarabiyya fī l-thaqāfa al-sawāḥiliyya fī sharqī Ifrīqiyā*. Bayrūt: Dār al-Jīl].

Hussein, Jeylan W. (2005): "The Functions of African Oral Arts: The Arsi-Oromo Oral Arts in Focus." *African Study Monographs* 26, 1: 15-58.

Ibn Battúta, [Abú Abdalláh Muhammad] (1964): *Ibn Battúta zarándokútja és vándorlásai*. Budapest: Gondolat.

Ibn Battúta, Abú Abdalláh Muhammad (2001): *Rihlat Ibn Battúta*. Bejrút: Dár Szádir [Abū ʿAbdallāh Muḥammad Ibn Baṭṭūṭa: *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa*, Bayrūt: Dār Ṣādir].

Ibn Dzsubajr, Abúl-Huszajn Muhammad ibn Ahmad (é. n.): *Rihlat Ibn Dzsubajr*. Bejrút: Dár Szádir [Abū l-Ḥusayn Muḥammad b. Aḥmad Ibn Jubayr: *Riḥlat Ibn Jubayr*, Bayrūt: Dār Ṣādir].

Ibn Hisám, Abú Muhammad Abd al-Malik (1989): *Kitáb at-tídzsán fí mulúk Himjar*. Szerk. F. Krenkow. Szanaa: Markaz ad-Dirászát wal-Abhász al-Jamanijja [változatlan utánnyomás; 1. kiad.: Hyderabad 1928] [Abū Muḥammad ʿAbd al-Malik Ibn Hishām: *Kitāb al-Tījān fī mulūk Ḥimyar*. Ṣanʿāʾ: Markaz al-Dirāsāt wa-l-Abḥāth al-Yamaniyya].

Ibn Khaldún, Walí ad-Dín Abd ar-Rahmán (1425/2004): *Mukaddimat Ibn Khaldún*. Szerk. Abdalláh Muhammad ad-Darwís. Damaszkusz: Dár Jaarub [2 kötet] [Walī al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān Ibn Khaldūn: *Muqaddimat Ibn Khaldūn*, szerk. ʿAbdallāh Muḥammad al-Darwīsh, Dimashq: Dār Yaʿrub].

Ibn Szaíd, Abú l-Haszan Alí ibn Múszá al-Maghribí (1970): *Kitáb al-dzsughráfijá*. Szerk. Iszmáíl al-Arabí. Bejrút: al-Maktab at-Tidzsárí lit-Tibáa wan-Nasr wat-Tauzí [Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Mūsā Ibn Saʿīd al-Maghribī: *Kitāb al-jughrāfiyā*, szerk. Ismāʿīl al-ʿArabī, Bayrūt: al-Maktab al-Tijārī li-l-Ṭibāʿa wa-l-Nashr wa-l-Tawzīʿ].

Ingrams, W. H. (1967): *Zanzibar: Its History and Its People*. London: Frank Cass and Co. Ltd. [1. kiadás: 1931].

Insoll, Timothy (2003): *The Archaeology of Islam in Sub-Saharan Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.

Isichei, Elizabeth (1982): "Introduction." In: Elizabeth Isichei (szerk.): *Studies in the History of Plateau State, Nigeria*. London, Basingstoke: Macmillan Press Ltd., 1-57.

Isichei, Elizabeth (1995): *A History of Christianity in Africa: From Antiquity to the Present*. Grand Rapids (MI), Lawrenceville (NJ): William B. Eerdmans Publishing Company, Africa World Press.

[Ismeretlen szerző] (1966): *Tadzkirat an-niszján fí akhbár mulúk asz-szúdán: Documents arabes relatifs à l'histoire du Soudan*. Szerk. O. Houdas, E. Benoist. Párizs: Publications de l'École des langues orientales vivantes [*Tadhkirat al-nisyān fī akhbār mulūk al-sūdān*].

[Ismeretlen szerző] (1405/1985): *asz-Szalwa fí akhbár Kilwa*. Szerk. Muhammad Alí asz-Szulajbí. Maszkat: Wizárat at-Turász al-Kaumí wat-Takáfa [*al-Salwa fī akhbār Kilwa*, szerk. Muḥamad ʿAlī al-Ṣulaybī, Masqaṭ: Wizārat al-Turāth al-Qawmī wa-l-Thaqāfa].

[Ismeretlen szerző] (é. n.): *al-Kitáb al-aszwad: Ikhtilál mízán takszím asz-szalta wat-tarwa fí sz-Szúdán*. Hely és kiadó megjelölése nélkül [*al-Kitāb al-aswad: Ikhtilāl mīzān al-salṭa wa-l-tharwa fī l-Sūdān*]. https://chat.whatsapp.com/1658kfLwR8oGqxpCykw5Bm Megtekintés: 2019-06-15.

Jackson, Michael (1977): "Sacrifice and Social Structure among the Kuranko." *Africa* 47: 41-49 és 123-39.

Jacques-Meunié, Dj. (1957): "Cités caravanières de Mauritanie (Tichite et Oualata)." *Journal de la Société des africanistes* 27, 1: 19-35.

Jaenen, Cornelius J. (1956): "The Galla or Oromo of East Africa." *Southwestern Journal of Anthropology* 12, 2: 171-90.

al-Jakúbí, Ahmad ibn Abí Jakúb (1892): *Kitáb al-buldán*. Szerk. M. J. de Goeje. Leiden: Brill [Aḥmad ibn Abī Yaʿqūb al-Yaʿqūbī: *Kitāb al-buldān*].

James, Wendy R. (1971): "Social Assimilation and Changing Identity in the Southern Funj." In: Yusuf Fadl Hasan (szerk.): *Sudan in Africa*. Khartúm: Khartoum University Press, 197-211.

James, Wendy (1999): *The Listening Ebony: Moral Knowledge, Religion, and Power among the Uduk of Sudan*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Jansen, Jan (1996): "The Younger Brother and the Stranger: In Search of a Status Discourse for Mande." *Cahiers d'études africaines* 36: 659-88.

al-Kalkasandí, Abú-Abbász Ahmad (1331-38/1913-19): *Szubh al-aasá fí szináat al-insá*. Kairó: Dár al-Kutub al-Khidíwijja, al-Matbaa al-Amírijja [14 kötet] [Abū l-ʿAbbās Aḥmad al-Qalqashandī: *Ṣubḥ al-aʿshā fī ṣināʿat al-inshāʾ*, al-Qāhira: Dār al-Kutub al-Khidīwiyya, al-Maṭbaʿa al-Amīriyya].

Kamál, Szafwat; Lutfí, Huszní; Nadzsm ad-Dín, Mahmúd (1960): "Ádát wa-takálíd al-uszra fí n-Núba." *al-Funún as-saabijja* (Kairó) 2: 85-96 [Ṣafwat Kamāl, Ḥusnī Luṭfī, Maḥmūd Najm al-Dīn: "ʿĀdāt wa-taqālīd al-usra fī l-Nūba", *al-Funūn al-shaʿbiyya*].

Kane, Ousmane (2003): *Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria. A Study of the Society for the Removal of Innovation and Reinstatement of Tradition*. Leiden, Boston: Brill.

Kani, Ahmad Muhammad (1405/1984): *The Intellectual Origin of Sokoto Jihad*. Ibadan: Iman Publications.

Kastfelt, Niels (1994): *Religion and Politics in Nigeria. A Study in Middle Belt Christianity*. London, New York: British Academic Press, I. B. Tauris.

Kati, Alfa Mahmúd ibn al-Háddzs al-Mutawakkil Kati al-Kurminí at-Tinbuktí al-Wákorí (1981): *Táríkh al-fattás fi akhbár al-buldán wal-dzsujús wa-akábir an-nász*. Szerk. O. Houdas, M. Delafosse. Párizs: Librairie d'Amérique et d'Orient, Maisonneuve [Alfaʿ Maḥmūd Kaʿti b. al-Ḥājj al-Mutawakkil Kaʿti al-Kurminī al-Tinbuktī al-Waʿkurī: *Tārīkh al-fattāsh fī akhbār al-buldān wa-l-juyūsh wa-akābir al-nās*].

Kenny, Joseph (1996): "Sharīa and Christianity in Nigeria: Islam and a 'Secular' State." *Journal of Religion in Afric*a 26, 4: 338-64.

Kenrick, J. W. (1948): "The Kingdom of Tegali, 1921-1946." *Sudan Notes and Records* 29, 2: 143-50.

Khajr, Muhammad Uszmán Alí (1418/1997): "al-Dzsudzúr al-arabijja li-akbar al-kabáil al-irítrijja bil-adilla at-táríkhijja." al-Musztakilla 5 [saabán 1/december 1]: 4 [Muḥammad ʿUthmān ʿAlī Khayr: "al-Judhūr al-ʿarabiyya li-akbar al-qabāʾil al-irītriyya bil-adilla al-tārīkhiyya", *al-Mustaqilla*].

Kindy, Hyder (1972): *Life and Politics in Mombasa*. Nairobi: East African Publishing House.

King, G. R. D. (1994): "The Arabian coastline and East Africa: diffusion and stylistic development." In: David Parkin (szerk.): *Continuity and Autonomy in Swahili Communities. Inland Influences and Strategies of Self-Determination*. Bécs, London: AFRO-PUB, School of Oriental and African Studies, 23-39.

King'ori, Gachoka (1997): "Ilikuwa ni wiki ya majonzi tele." *Taifa Leo* 1997 július 12: 6.

Kinoti, Hannah W. (1999): "Religious Fragmentation in Kenya." In: Abdullahi Ahmed An-Na'im (szerk.): *Proselytization and Communal Self-Determination in Africa*. Maryknoll (NY): Orbis Books, 268-90.

Knappert, Jan (1961): "The figure of the Prophet Muhammad according to the popular literature of the Islamic people." *Swahili* (New Series) 1, 3: 24-31.

Knappert, Jan (1964): "The Adaptation of Swahili to Modern Times." *Afrika und Übersee* 48, 3: 182-91.

Knappert, Jan (1967): *Traditional Swahili Poetry. An Investigation into the concepts of East African Islam as reflected in the Utenzi literature*. Leiden: Brill.

Knappert, Jan (1978): *Myths and Legends of the Swahili*. London stb.: Heinemann Educational Books.

Knappert, Jan (1983): *Epic Poetry in Swahili and Other African Languages*. Leiden: E. J. Brill.

Kobo, Ousman Murzik (2015): "Shifting Trajectories of Salafi/Ahl-Sunna Reformism in Ghana." *Islamic Africa* 6: 60-81.

Kokole, Omari H. (1984): "The Islamic Factor in African-Arab Relations." *Third World Quarterly* 6: 687-702.

Koritschoner, Hans (1936): "Ngoma Ya Sheitani. An East African Native Treatment for Physical Disorder." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 66: 209-19.

Kubbel, L. E.; Matvejev, V. V. (1960): *Arabszkije isztocsnyiki VII-X. vekov po etnografiji i isztoriji Afriki juzsnyeje Szahari*. Moszkva, Leningrád: Izdatyelsztvo Akademiji Nauk SzSzSzR.

Kubbel, L. E.; Matvejev, V. V. (1965): *Arabszkije isztocsnyiki X-XII. vekov po etnografiji i isztoriji Afriki juzsnyeje Szahari*. Moszkva, Leningrád: Izdatyelsztvo Nauka.

Lacroix, Pierre-Francis (1962): "Distribution géographique et sociale des parlers peul du Nord-Cameroun." *L'Homme* 2, 3: 75-101.

Lacunza Balda, Justo (1991): "Tendances de la littérature islamique swahili." In: Françoise Le Guennec-Coppens, Pat Caplan (szerk.): *Les Swahili entre Afrique et Arabie*. Párizs: Karthala, 19-38.

Lacunza Balda, Justo (1993): "The Role of Kiswahili in East African Islam." In: Louis Brenner (szerk.): *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*. London: Hurst and Co., 226-38.

Lacunza Balda, Justo (1998): "Aspects du leadership islamique contemporain en Afrique orientale." In: Françoise Le Guennec-Coppens, David Parkins (szerk.): *Autorité et pouvoir chez les Swahili*. Párizs: Karthala, 101-13.

Laitin, David D. (1992): *State repertoires and state construction in Africa*. Cambrdige, New York, Victoria: Cambridge University Press.

Lambert, H. E. (1961): "Habari za Mrima." *Swahili* (New Series) 1, 3: 34-59.

Lamden, S. C. (1963): "Some aspects of porterage in East Africa." *Tanganyika Notes and Records* 61: 155-64.

Lanne, Bernard (1992): "La politique française à l'égard de l'islam au Tchad (1900-1958)." In: Jean-Pierre Magnant (szerk.): *L'Islam au Tchad*. Bordeaux: Centre d'Étude d'Afrique Noire, 99-126.

Last, D. M.; Al-Hajj, M. A. (1965): "Attempts at Defining a Muslim in 19th century Hausaland and Bornu." *Journal of Historical Society of Nigeria* 3, 2: 231-40.

Last, Murray (1967): "A Note on Attitudes to the Supernatural in the Sokoto Jihad." *Journal of the Historical Society of Nigeria* 4, 1: 3-13.

Launay, Robert (1977): "Joking Slavery." *Africa* 47: 413-22.

Launay, Robert (1982): *Traders without trade: Responses to change in two Dyula communities*. Cambridge stb.: Cambridge University Press.

Launay, Robert (1990): "Pedigrees and paradigms: scholarly credentials among the Dyula of the northern Ivory Coast." In: Dale F. Eickelman, James Piscatori (szerk.): *Muslim Travellers: Pilgrimage, migration, and the religious imagination*. London: Routledge, 175-99.

Launay, Robert (1992): *Beyond the Stream: Islam and Society in a West African Town*. Berkeley (CA): University of California Press.

Lebeuf, Annie M.-D. (1967): "Boum Massénia, capitale de l'ancien royaume du Baguirmi." *Journal de la société des africanistes* 37, 2: 215-44.

Le Cour Grandmaison, Colette (1991): "Parenté, migrations, alliances. Les réseaux omani en Afrique orientale et centrale." In: Françoise Le Guennec-Coppens, Pat Caplan (szerk.): *Les Swahili entre Afrique et Arabie*. Párizs: Karthala, 163-77.

Le Guennec-Coppens, Françoise (1979): "Les Masharifu Jamalilil à Lamu (Kenya)." *Annuaire des Pays de l'Océan Indien* 6: 91-102.

Le Guennec-Coppens, Françoise (1994): "An influence from the mainland: the age-grade system in Greater Comoro." In: David Parkin (szerk.): *Continuity and Autonomy in Swahili Communities. Inland Influences and Strategies of Self-Determination*. Bécs, London: AFRO-PUB, School of Oriental and African Studies, 123-36.

Le Guennec-Coppens, Françoise (1997): "Changing patterns of Hadhrami migration and social integration in East Africa." In: Ulrike Freitag, William G. Clarence-Smith (szerk.): *Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s-1960*s. Leiden, New York, Köln: Brill, 157-74.

Lem, F. H. (1943): "Un centre d'islamisation au Moyen-Niger: Say." *En Terre d'Islam* (Lyon) 18, 2: 51-77.

Levtzion, Nehemia (1971): "A seventeenth century chronicle by Ibn al-Mukhtār: a critical study of Ta'rīkh al-Fattāsh." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 34, 3: 572-93.

Levtzion, Nehemia (1985): "Slavery and Islamization in Africa: A Comparative Study." In: John Ralph Willis (szerk.): *Slaves and Slavery in Muslim Africa*. 2 kötet. London: Frank Cass, 1:182-98.

Lewis, Bernard (1990): *Race and Slavery in the Middle East: An Historical Enquiry*. New York, Oxford: Oxford University Press.

Lewis, Herbert S. (1966): "The Origins of the Galla and Somali." *Journal of African History* 7, 1: 27-46.

Lewis, I. M. (1955): "Sufism in Somaliland: A Study in Tribal Islam–I." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17, 3: 581-602.

Lewis, I. M. (1956): "Sufism in Somaliland: A Study in Tribal Islam–II." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 18, 1: 145-60.

Lewis, I. M. (1960): "The Somali Conquest of the Horn of Africa." *Journal of African History* 1, 2: 213-30.

Lewis, I. M. (1969): "Introduction." In: I. M. Lewis (szerk.): *Islam in Tropical Africa (Studies Presented and Discussed at the fifth international African Seminar, Ahmadu Bello University, Zaria, January 1964)*. Oxford: Oxford University Press, 1-125.

Lewis, I. M. (1999): *A Pastoral Democracy: A Study of Pastoralism and Politics among the Northern Somali of the Horn of Africa*. Oxford, Hamburg: International African Institute, LIT Verlag, James Currey.

Lewis, I. M.; Al-Safi, Ahmed; Hurreiz, Sayyid szerk. (1991): *Women's Medicine: The* Zar-Bori *Cult in Africa and Beyond*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Leynaud, Émile (1966): "Fraternités d'âge et sociétés de culture dans la Haute-Vallée du Niger." *Cahiers d'Études Africaines* 6: 41-68.

Lienhardt, Peter (1959): "The Mosque College of Lamu and its social background." *Tanganyika Notes and Records* 53: 228-42.

Linares, Olga F. (1992): *Power, Prayer and Production. The Jola of Casamance, Senegal*. Cambridge stb.: Cambridge University Press.

Loimeier, Roman (1992): "Die Dynamik religiöser Unruhen in Nord-Nigeria." *Afrika Spectrum* 27, 1: 59-80.

Loimeier, Roman (1997a): "Islamic Reform and Political Change: The Example of Abubakar Gumi and the Yan Izala Movement in Northern Nigeria." In: David Westerlund, Eva Evers Rosander (szerk.): *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists*. London: Hurst and Company, 286-307.

Loimeier, Roman (1997b): "Die radikale islamische Opposition in Nordnigeria." *Afrika Spectrum* 32, 1: 5-23.

Lovejoy, Paul (1978): "The Role of the Wangara in the Economic Transformation of the Central Sudan in the Fifteenth and Sixteenth." *Journal of African History* 19: 173-93.

Lovejoy, Paul E. (1981): "Slavery in the Sokoto Caliphate." In: Paul E. Lovejoy (szerk.): *The Ideology of Slavery in Africa*. Beverly Hills, London: Sage Publications, 201-43.

MacMichael, H. A. (1912): *The Tribes of Northern and Central Kordofán*. Cambridge: Cambridge University Press.

MacMichael, H. A. (1922): *A History of the Arabs in the Sudan, and Some Account of the People Who Preceded Them and of the Tribes Inhabiting Dárfūr*." Cambridge: Cambridge University Press. 2 kötet.

Magnant, Jean-Pierre (1992): "L'islamisation au Tchad: questions et hypothèses." In: Jean-Pierre Magnant (szerk.): *L'Islam au Tchad*. Bordeaux: Centre d'Étude d'Afrique Noire, 7-24.

Mahmoud, Muhammad (1997): "Sufism and Islamism in the Sudan." In: David Westerlund, Eva Evers Rosander (szerk.): *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists*. London: Hurst and Company, 162-92.

Makkáwí, Hudá (2007): *al-Biná al-idzstimáí lil-mahdijja fí sz-Szudán*. Kairó: Maktabat Madbúlí [Hudā Makkāwī: *al-Binā' al-ijtimā'ī li-l-Mahdiyya fī l-Sūdān*, al-Qāhira: Maktabat Madbūlī].

al-Makrízí, Takí ad-Dín Alí ibn Abd al-Kádir (2006): al-Ilmám bi-akhbár man bi-ard al-Habasa min mulúk al-iszlám. Szerk. Abd an-Naím Dajfí Uszmán Abd an-Naím. Kairó: al-Maktaba al-Azharijja lit-Turász [Taqī al-Dīn ʿAlī b. ʿAbd al-Qādir al-Maqrīzī: *al-Ilmām bi-akhbār man bi-arḍ al-Ḥabasha min mulūk al-islām*, szerk. ʿAbd al-Naʿīm Ḍayfī ʿUthmān ʿAbd al-Naʿīm, al-Qāhira: al-Maktaba al-Azhariyya li-l-Turāth].

Manfredi, Stefano (2017): *Árabi Júba: un pedgin-créole du Soudan du Sud*. Leuven, Paris: Peeters.

Manger, Leif O. (1994): *From the Mountains to the Plains: The Integration of the Lafofa Nuba into Sudanese Society*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet.

Marjomaa, Risto (2006): "Long struggle for the Shari'a in northern Nigeria." In: Lotta Harjula, Maaria Ylänkö (szerk.): *Africa in the Long Run: Festschrift in Honour of Professor Arvi Hurskainen*. Helsinki: Finnish Oriental Society, 39-66.

Mark, Peter (1985): *A Cultural, Economic, and Religious History of the Basse Casamance since 1500*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Markakis, John (2003): "Anatomy of a Conflict: Afar and Ise. Ethiopia." *Review of African Political Economy* 30: 445-53.

Martin, B. G. (1969): "Muslim Politics and Resistance to Colonial Rule: Shaikh Uways b. Muḥammad al-Barāwī and the Qādirīya Brotherhood in East Africa." *Journal of African History* 10, 3: 471-86.

Martin, B. G. (1971): "Notes on some members of the learned classes of Zanzibar and East Africa in the nineteenth century." *African Historical Studies* 4: 525-45.

Martin, B. G. (1976): *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa*. Cambridge stb.: Cambridge University Press.

Marty, Paul (1921): *L'Islam en Guinée. Fouta-Diallon*. Párizs: Éditions Ernest Leroux.

Masquelier, Adeline (2000): "Of Headhunters and Cannibals: Migrancy, Labor, and Consumption in the Mawri Imagination." *Cultural Anthropology* 15, 1: 84-126.

Masquelier, Adeline (2008): "Witchcraft, Blood-Sucking Spirits, and the Demonization of Islam in Dogondoutchi, Niger." *Cahiers d'Études africaines* 48, 1-2: 131-60.

Matiki, Alfred J. (1991): "Problems of Islamic Education in Malawi." *Journal: Institute of Muslim Minority Affairs* 12: 127-34.

Matory, J. Lorand (1994): "Rival empires: Islam and the religions of spirit possession among the Ọyọ-Yorùbá." *American Ethnologist* 21: 495-515.

Maundu, Gideon (1997): "Imam aelezea yaliyompata mbaroni." *Taifa Leo*, 1997 október 4: 16.

Mauny, R. A. (1954): "The Question of Ghana." *Africa* 24, 3: 200-13.

Mazrui, Ali A. (1971a): "Islam and the English Language in East and West Africa." In: W. H. Whiteley (szerk.): *Language Use and Social Change: Problems of Multilingualism with Special Reference to Eastern Africa*. London: Oxford University Press, 179-97.

Mazrui, Ali A. (1971b): "The Multiple Marginality of the Sudan." In: Yusuf Fadl Hasan (szerk.): *Sudan in Africa*. Khartúm: Khartoum University Press, 240-55.

Mazrui, Ali A.; Mazrui, Alamin M. (1998): *The Power of Babel: Language and Governance in the African Experience*. Oxford stb. : James Currey.

Mazrui, Alamin M.; Shariff, Ibrahim Noor (1994): *The Swahili: Idiom and Identity of an African People*. Trenton (NJ): Africa World Press.

McIntosh, Janet (2009): *The Edge of Islam: Power, Personhood, and Ethnoreligious Boundaries on the Kenya Coast.* Durham, London: Duke University Press.

McLaughlin, Fiona (1997): "Islam and Popular Music in Senegal: The Emergence of a 'New Tradition'." *Africa* 67, 4: 560-81.

Meek, C. K. (1925): *The Northern Tribes of Nigeria. An Ethnographical Account of the Northern Provinces of Nigeria Together with a Report on the 1921 Decennial Census*. London: Oxford University Press, Humphrey Milford. 2 kötet.

Meek, C. K. (1931): *Tribal Studies in Northern Nigeria*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co. 2 kötet.

Mercer, Patricia (1971): "Shilluk Trade and Politics from the mid-seventeenth century to 1861." *Journal of African History* 12: 407-26.

Merga, Seyoum (2012): *An Archaeological Survey of Islamic Shrines in Jimma Zone, South Western Ethiopia*. MA értekezés, Addis Ababa University, School of Graduate Studies.

Miner, Horace (1953): *The Primitive City of Timbuctoo*. Princeton (NJ): Princeton University Press.

Miner, Horace M.; de Vos, George (1960): *Oasis and Casbah: Algerian culture and personality in change*. Ann Arbor (MI): University of Michigan Press.

Miran, Jonathan (2005): "A Historical Overview of Islam in Eritrea." *Die Welt des Islams* (New Series) 45, 2: 177-215.

Miran, Marie (2006): *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*. Párizs: Karthala.

Mire, Lawrence (1985): "Al-Zubayr Pasha and the Zariba Based Slave Trade in the Bahr al-Ghazal 1855-1879." In: John Ralph Willis (szerk.): *Slaves and Slavery in Muslim Africa*. 2 kötet. London: Frank Cass, 2:101-22.

Mkelle, Burhan (1976a): "Hamziyya: The Oldest Swahili Translation." *Kiswahili: Jarida La Taasisi Ya Uchunguzi wa Kiswahili* 46, 1: 71-81.

Mkelle, M. Burhan (1976b): "Religious concepts in the formation of Swahili expressions." *Kiswahili: Jarida La Taasisi Ya Uchunguzi wa Kiswahili* 46, 2: 41-46.

Mlacha, S. A. K. (1994): "Continuity in Swahili literature." In: David Parkin (szerk.): *Continuity and Autonomy in Swahili Communities. Inland Influences and Strategies of Self-Determination*. Bécs, London: AFRO-PUB, School of Oriental and African Studies, 193-203.

Mohamed, Abbas Ahmed (1980): *White Nile Arabs. Political Leadership and Economic Change*. London: The Athlone Press.

Morier-Genoud, Eric (2000): "The 1995 'Muslim Holidays' Affair: Religious Competition and State Mediation in Contemporary Mozambique." *Journal of Southern African Studies* 26, 3: 409-27.

Morin, Didier (1996): "Afar Praise Poetry: *Orowwah*." *African Languages and Cultures. Supplement* 3: 269-74.

Morrison, J. H. (1982): "Plateau Societies' Resistance to Jihadist Penetration." In: Elizabeth Isichei (szerk.): *Studies in the History of Plateau State, Nigeria*. London, Basingstoke: Macmillan Press Ltd., 136-50.

Mraja, Mohamed S. (2010): "The Reform Ideas of Shaykh ʿAbdallāh Ṣāliḥ al-Farsī and the Transformation of Marital Practices among Digo Muslims in Kenya." *Islamic Law and Society* 17: 245-78.

Muhammad, Akbar (1985): "The Image of Africans in Arabic Literature: Some Unpublished Manuscripts." In: John Ralph Willis (szerk.): *Slaves and Slavery in Muslim Africa*. 2 kötet. London: Frank Cass, 1:47-74.

Munzinger, W. (1869): "Narrative of a Journey Through the Afar Country." *Journal of the Royal Geographical Society of London* 39: 188-232.

Murdock, George Peter (1959): *Africa. Its Peoples and Their Culture History*. New York, Toronto, London: McGraw-Hill.

Müller, Hans (2002): "Muslimische Minderheiten in Malawi, Sambia und Simbabwe." In: Rainer Brunner stb. (szerk.): *Islamstudien ohne Ende: Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*. Würzburg: Ergon Verlag, 289-97.

Nadel, S. F. (1947): *The Nuba: An Anthropological Study of the Hill Tribes in Kordofan*. London, New York, Toronto: Oxford University Press.

Na'Ibi, Mallam Shuaibu; Hassan, Alhaji (1969): *The Gwari, Gade and Koro Tribes*. Ibadan: Ibadan University Press.

Naipaul, Shiva (1980): *North of South*. London stb.: Penguin.

an-Nászirí, Ahmad ibn Khálid asz-Szaláwí (1955): *Kitáb al-isztikszá li-akhbár duwal al-Maghrib al-akszá*. Casablanca: Dár al-Kuttáb. 9 kötet. [Aḥmad b. Khālid al-Nāṣirī al-Salāwī: *Kitāb al-Istiqṣā li-akhbār duwal al-Maghrib al-aqṣā*, al-Dār al-Bayḍāʾ: Dār al-Kuttāb].

Naszralláh, Jahjá (1978): *Fath Madínat Harar* (= Ewald Wagner: *Legende und Geschichte. Der Fatḥ Madīnat Harar von Yaḥyā Naṣrallāh*). Wiesbaden: Kommissionsverlag Franz Steiner Gmbh.

Ndzsaj [Dzsají], Muhammad Busrá Ízá (1437/2016): *Dzsuhúd ulamá asz-Színighál fí khidmat al-madzhab al-asarí min al-karn asz-szábi asar ilá l-karn al-isrín al-míládí*. Rabat: Wizárat al-Aukáf was-Suún al-Iszlámijja [Muḥammad Bushrā ʿĪsā Jayī: *Juhūd ʿulamā al-Sīnighāl fī khindmat al-madhhab al-ashʿarī min al-qarn al-sābiʿ ʿashar ilā l-qarn al-ʿishrīn al-mīlādī*, al-Rabāṭ: Wizārat al-Awqāf wa-l-Shuʾūn al-Islāmiyya].

Nesbitt, L. M. (1937): *Az ismeretlen Abesszínia*. Ford. Halász Gyula. Budapest: Királyi Magyar Természettudományi Társulat.

Neumann, Oscar (1902): "From the Somali Coast through Southern Ethiopia to the Sudan." *The Geographical Journal* 20, 4: 373-98.

Newitt, M. D. D. (1972a): "The Early History of the Sultanate of Angoche." *Journal of African History* 13, 3: 397-406.

Newitt, M. D. D. (1972b): "Angoche, the Slave Trade and Portuguese *c*. 1844-1910." *Journal of African History* 13, 4: 659-72.

Niane, Djibril Tamsir szerk. (1983): *Szungyata, az oroszlán fia. Mandinka hősének*. Ford. Szegő György, utószó: Alpha A. Diallo. Budapest: Európa Könyvkiadó.

Niane, Djibril Tamsir (1989): *Histoire des Mandingues de l'Ouest: Le royaume du Gabou*. Paris: Éditions Karthala, Association ARSAN.

Nicolas, G. (1966): "Essai sur les sctructures fondamentales de l'espace dans la cosmologie hausa." *Journal de la Société des africanistes* 36, 1: 65-107.

Nicolas, Guy (1978): "L'enracinement ethnique de l'islam au sud du Sahara." *Cahiers d'Études africaines* 18, 3: 347-77.

Nimtz, August H. (1980): *Islam and Politics in East Africa. The Sufi Order in Tanzania*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Norris, H. T. (1967): "Ṣanhājah scholars of Timbuctoo." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 30, 3: 634-40.

Norris, H. T. (1969): "Znāga Islam during the seventeenth and eighteenth centuries." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 32, 3: 496-526.

Norris, H. T. (1972): *Saharan Myth and Saga*. Oxford: Clarendon Press.

an-Nuajmí, Abd al-Kádir ibn Muhammad ad-Dimaskí (1988): *ad-Dárisz fí táríkh al-madárisz*. Szerk. Dzsaafar al-Haszaní. Kairó: Maktabat at-Takáfa ad-Dínijja. 2 kötet [ʿAbd al-Qādir b. Muḥammad al-Nuʿaymī al-Dimashqī: *al-Dāris fī tārīkh al-madāris*, szerk. Jaʿfar al-Ḥasanī, al-Qāhira: Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya].

Oded, Arye (1996): "Islamic Extremism in Kenya: The Rise and Fall of Sheikh Khalid Balala." *Journal of Religion in Africa* 26, 4: 406-15.

Oded, Arye (2000): *Islam and Politics in Kenya*. Boulder (CO), London: Lynne Rienner Publishers.

O'Fahey, R. S. (1971): "Religion and Trade in the Kayra Sultanate of Dār Fūr." In: Yusuf Fadl Hasan (szerk.): *Sudan in Africa*. Khartúm: Khartoum University Press, 87-97.

O'Fahey, R. S. (1985): "Slavery and Society in Dar Fur." In: John Ralph Willis (szerk.): *Slaves and Slavery in Muslim Africa*. 2 kötet. London: Frank Cass, 2:83-100.

O'Fahey, R. S. (1996): "Islam and Ethnicity in the Sudan." *Journal of Religion in Africa* 26: 258-67.

Ogunbiyi, Isaac A. (2001): "Arabic-Yoruba Translation of the Qur'an: A Socio-linguistic Perspective." *Journal of Qur'anic Studies* 3, 1: 21-45.

Olaniyi, Rasheed Oyewole (2011): "Hisbah and Sharia Law Enforcement in Metropolitan Kano." *Africa Today* 57, 4: 71-96.

Oloruntimehin, B. Olatunji (1968): "Resistance Movements in the Tukulor Empire." *Cahiers d'Études africaines* 8: 123-43.

Østebø, Terje (2008): "The Question of Becoming: Islamic Reform Movements in Contemporary Ethiopia." *Journal of Religion in Africa* 38: 416-46.

Østebø, Terje (2012): *Localising Salafism: Religious Change among Oromo Muslims in Bale, Ethiopia*. Leiden, Boston: Brill.

Otayek, René (1988): "Muslim Charisma in Burkina Faso." In: Donal B. Cruise O'Brien, Christian Coulon (szerk.): *Charisma and Brotherhood in African Islam*. Oxford: Clarendon Press, 91-112.

Ottenberg, Simon (1971): "A Moslem Igbo Village." *Cahiers d'Études africaines* 11: 231-60.

Ould Hamidoun, Moukhtar (1952): *Précis sur la Mauritanie*. Saint-Louis: Centre IFAN Mauritanie.

Owen, T. R. H. (1950): "Crocodile harpooning in the Bahr el Ghazal." *Sudan Notes and Records* 31, 1: 137-40.

Oyewole Imam, Yahya (2004): "The Tradition of Qur'anic Learning in Borno." *Journal of Qur'anic Studies* 6, 2: 96-102.

Page, Melvin E.; Bennett, Patrick R. (1972): "The inscribed sandals of Tippu Tip." *Journal de la société des africanistes* 42, 2: 187-91.

Pâques, Viviana (1967): "Origine et caractères du pouvoir royal au Baguirmi." *Journal de la Société des africanistes* 37, 2: 183-214.

Pâques, Viviana (1975): "Le tiers caché du monde dans la conception des Gnawa du Maroc." *Journal de la Société des Africanistes* 45, 1-2: 7-17.

Park, Mungo (é. n.): *A Gambiától a Nigerig*. Ford. Halász Gyula. Budapest: Franklin-Társulat.

Parkin, D. J. (1974): "National Independence and Local Tradition in a Kenya Trading Centre." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 37, 1: 157-74.

Parkin, David (1991a): *Sacred Void. Spatial Images of Work and Ritual Among the Giriama of Kenya*. Cambridge stb.: Cambridge University Press.

Parkin, David (1991b): "Intra- et extraversion des réseaux swahiliphones. Les Digo de Mtwapa (Kenya)." In: Françoise Le Guennec-Coppens, Pat Caplan (szerk.): *Les Swahili entre Afrique et Arabie*. Párizs: Karthala, 129-43.

Parratt, J. K. (1969): "Religious Change in Yoruba Society: A Test Case." *Journal of Religion in Africa* 2: 113-28.

Patterson, J. R. (1930): *Stories of Abu Zeid the Hilali in Shuwa Arabic*. London: Kegan Paul, Trench, Tubner and Co.

Peake, Robert (1991): "Comment on devient swahili. Stratégies des femmes giriama en ville." In: Françoise Le Guennec-Coppens, Pat Caplan (szerk.): *Les Swahili entre Afrique et Arabie*. Párizs: Karthala, 95-105.

Pedler, F. J. (1940): "Joking Relationships in East Africa." *Africa* 13: 170-73.

Peel, J. D. Y. (2016): *Christianity, Islam, and* Orisa *Religion: Three Traditions in Comparison and Interaction*. Oaklan (CA): University of California Press.

Peterson, Brian (2002): "Quantifying Conversion: A Note on the Colonial Census and Religious Change in Postwar Southern Mali." *History in Africa* 29: 381-92.

Petzell, Malin (2002): "A sketch of Kimwani (a minority language of Mozambique)." *Africa and Asia* (Göteborg) 2: 88-110.

Pradines, Stéphane (2010): *Gedi une cité portuaire swahilie: Islam médiéval en Afrique orientale*. Kairó: Institut Français d'Archéologie Orientale.

Prins, A. H. J. (1961): *The Swahili-Speaking Peoples of Zanzibar and the East African Coast (Arabs, Shirazi and Swahili)*. London: International African Institute.

Prins, A. H. J. (1965): *Sailing from Lamu. A Study of Maritime Culture in Islamic East Africa*. Assen: Van Gorcum.

Prins, A. H. J. (1970): *A Swahili Nautical Dictionary*. Dar es Salaam: Chuo cha Uchunguzi wa Lugha ya Kiswahili.

Quinn, Charlotte A. (1968): "Niumi: A Nineteenth-Century Mandingo Kingdom." *Africa* 38: 443-55.

Quinn, Charlotte A. (1971): "A Nineteenth Century Fulbe State." *Journal of African History* 12: 427-40.

Quinn, Charlotte A. (1972): *Mandingo Kingdoms of the Senegambia: Traditionalism, Islam, and European Expansion*. London: Longman.

Quinn, Charlotte A.; Quinn, Frederick (2006): *Pride, Faith and Fear: Islam in Sub-Saharan Africa*. New York: Oxford University Press.

Racine, Odile (1994): "The *Mwaka* of Makunduchi, Zanzibar." In: David Parkin (szerk.): Continuity and Autonomy in Swahili Communities. Inland Influences and Strategies of Self-Determination. Bécs, London: AFRO-PUB, School of Oriental and African Studies, 167-75.

Rashid, Ismail (2000): "Escape, Revolt, and Marronage in Eighteenth and Nineteenth Century Sierra Leone Hinterland." *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines* 34, 3: 656-83.

Raulin, H. (1962): "Un aspect historique des rapports de l'animisme et de l'islam au Niger." Journal de la société des africanistes 32 (2): 249-74.

Reiter, Bernd (2009): "A Genealogy of Black Organizing in Brazil." *Revista Nera* 12: 48-62.

Reusch, R. (1953): "The struggle of Mombasa for its freedom." *Tanganyika Notes and Records* 35: 53-62.

Rey, C. F. (1924): "The Arussi and Other Galla of Abyssinia." *Journal of the Royal African Society* 23: 85-95.

Rigby, P. J. A. (1969): "Sociological Factors in the Contact of the Gogo of Central Tanzania with Islam." In: I. M. Lewis (szerk.): *Islam in Tropical Africa (Studies Presented and Discussed at the fifth international African Seminar, Ahmadu Bello University, Zaria, January 1964)*. Oxford: Oxford University Press, 268-95.

Rotter, Gernot szerk. (1976): *Muslimische Inseln vor Ostafrika. Eine arabische Komoren-Chronik des 19. Jahrhunderts*. Bejrút: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Rouch, Jean (1945): "Culte des génies chez les Sonray." *Journal de la société des africanistes* 15: 15-32.

Rufai Mohammed, Ahmed (1992): "The Popular Phase of Islam in Ebiraland, Nigeria. The Roles of Sheikh Ahmad Rufai and Al-Hajj Abdulmalik." *Islam et Sociétés au Sud du Sahara* 6: 47-63.

Rufai Mohammed, Ahmed (1993): "The Influence of the Niass Tijaniyya in the Niger-Benue Confluence Area of Nigeria." In: Louis Brenner (szerk.): *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*. London: Hurst and Co., 116-34.

Rzewuski, Eugenius (1974): "*Asili ya Bangwana* – Origine des Bangwana. Enregistrements de la tradition orale relative à l'histoire de la communuté musulmane de Kisangani." *Africana-Bulletin* (Varsó) 21: 117-46.

Rzewuski, Eugenius (1979): *Vocabulário da língua mwani (Quelimane). Mwani – Português – Inglês (Versão provisória)*. Maputo: Departamento de Letras Modernas, Universidade Eduardo Mondlane.

Rzewuski, Eugenius (1991): "Origins of the Tungi Sultanate (Northern Mozambique) in the Light of Local Traditions." In: Stanisław Piłaszewicz, Eugenius Rzewuski (szerk.): *Unwritten Testimonies of the African Past. Proceedings of the International Symposium held in Ojrzanów n. Warsaw on 07-08 November 1989*. Varsó: Wydawnictwa Uniwersytetu Warsawskiego, 193-213.

Sadallah, Mwinyi (1999): "Masheikh Z'Bar wataka viti bungeni." http://www.ippmedia.com/Nipashe/1999/03/03/nipashe4.asp Megtekintés: 1999.03.04

Salamone, Frank A. (1975): "Becoming Hausa: Ethnic identity change and its implications for the study of ethnic pluralism and stratification." *Africa* 45: 410-24.

Saleh, Mohamed Ahmed (1998): "L'enjeu des traditions dans la communauté comorienne de Zanzibar." In: Françoise Le Guennec-Coppens, David Parkins (szerk.): *Autorité et pouvoir chez les Swahili*. Párizs: Karthala, 221-46.

Sanderson, Lilian (1963): "Educational development and administrative control in the Nuba Mountains region of the Sudan." *Journal of African History* 4, 2: 233-47.

Sanneh, Lamin O. (1973-74): "The Jakhanke People of Senegambia: An Historical Study." *Research Bulletin: Centre of Arabic Documentation, University of Ibadan* 9-10: 69-72.

Sanneh, Lamin (1976): "The Origins of Clericalism in West African Islam." *Journal of African History* 17: 49-72.

Sanneh, Lamin O. (1979): *The Jakhanke: The History of an Islamic Clerical People of the Senegambia*. London: International African Institute.

Sanneh, Lamin (1996): *Piety and Power: Muslims and Christians in West Africa*. Maryknoll (NY): Orbis Books.

Santandrea, S. (1950): "Gleanings in the Western Bahr el Ghazal." *Sudan Notes and Records* 31, 1: 54-64.

Schaffer, Matt (1980): *Mandinko: The Ethnography of a West African Holy Land*. New York stb.: Holt, Rinehart and Winston.

Scharrer, Tabea (2013): *Narrative islamischer Konversion: Biographische Erzählungen konvertierter Muslime in Ostafrika*. Bielefeld: Transcript Verlag.

Schilder, Kees (1994): *Quest for Self-Esteem: State, Islam and Mundang ethnicity in northern Cameroon*. Leiden: African Studies Centre.

Schultz, Emily A. (1984): "From Pagan to Pullo: Ethnic Identity Change in Northern Cameroon." *Africa* 54, 1: 46-64.

Schweinfurth, Georg (é. n.): *Afrika szívében*. Ford. Halász Gyula. Budapest: Franklin-Társulat.

Seligman, C. G.; Seligman, Brenda Z. (1932): *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*. London: Routlegde ad Kegal Paul.

Shepperson, George (1969): "The Jumbe of Kota Kota and Some Aspects of the History of Islam in British Central Africa." In: I. M. Lewis (szerk.): *Islam in Tropical Africa (Studies Presented and Discussed at the fifth international African Seminar, Ahmadu Bello University, Zaria, January 1964)*. Oxford: Oxford University Press, 193-207.

Sheriff, A. M. H. (1985): "The Slave Mode of Production Along the East African Coast, 1810-1873." In: John Ralph Willis (szerk.): *Slaves and Slavery in Muslim Africa*. 2 kötet. London: Frank Cass, 2:161-81.

Sibajka, Makkí (1965): *asz-Szúdán ibra l-kurún*. Bejrút: Dár at-Takáfa [Makkī Shibayka: *al-Sūdān ʿibra l-qurūn*, Bayrūt: Dār al-Thaqāfa].

as-Siblí, Badr ad-Dín Abú Abdalláh Muhammad (1415/1995): *Ákám al-mardzsán fí gharáib al-akhbár wa-ahkám al-dzsánn*. Szerk. Ajman al-Buhajrí. Bejrút: Muasszaszat al-Kutub at-Takáfijja. [Badr al-Dīn Abū ʿAbdallāh Muḥammad al-Shiblī: *Ākām al-marjān fī gharāʾib al-akhbār wa-aḥkām al-jānn*, szerk. Ayman al-Buḥayrī, Bayrūt: Muʾassasat al-Kutub al-Thaqāfiyya].

Simmons, William S. (1979): "Islamic Conversion and Social Change in a Senegalese Village." *Ethnology* 18, 4: 303-23.

as-Sinkíti, Ahmad ibn al-Amín (1409/1989): *al-Waszít fí tarádzsim udabá Sinkít*. Szerk. Fuád Szajjid. Kairó: Maktabat al-Khándzsí [Aḥmad b. al-Amīn al-Shinqīṭī: *al-Wasīṭ fī tarājim udabāʾ Shinqīṭ*, szerk. Fuʾād Sayyid, al-Qāhira: Maktabat al-Khānjī].

as-Sírází, 'Umar bin Abí Bakr (1976): *Ahádíth al-mádí fí l-dzsazíra al-Indzsazídzsá wa-Hanzuwán wa-l-Majúta wa-l-Muwálí* [ʿUmar ibn Abī Bakr al-Shīrāzī: *Aḥādīth al-māḍī fī l-jazīra al-Anjāzījā wa-Hanzuwān wa-l-Mayūta wa-l-Muwālī*]. Ld. Rotter szerk. (1976).

Skene, R. (1917): "Arab and Swahili Dances and Ceremonies." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 47: 413-34.

Skinner, Neil (1968): "The Origin of the Name 'Hausa'." *Africa* 38: 253-57.

Smith, H. F. C. (1963): "A Neglected Theme of West African History: The Islamic Revolutions of the 19th Century." *Journal of the Historical Society of Nigeria* 2, 1: 169-85.

Solihu, Abdul Kabir Hussain; Abdulhameed, Abdulganiy Akorede (2015): "Christian Translations of the Qur'an into Yoruba and Their Historical Background." *Islam and Christian-Muslim Relations* 26: 465-81.

Sounaye, Abdoulaye (2015): "Irwo Sunnance yan-no! Youth Claiming, Contesting and Transforming Salafism." *Islamic Africa* 6: 82-108.

Sperling, David C. (1993): "Rural *Madrasas* of the Southern Kenya Coast, 1972-92." In: Louis Brenner (szerk.): Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa. London: Hurst and Co., 198-209.

Stanley, H. M. (1883): *Utazásom Közép-Afrikában, vagy Utazás Afrika aequatoriális részének nagy tavai körül és a Livingstone folyón lefelé az Atlanti óceánig*. Budapest: Révai Testvérek. 2 kötet.

Stevens, Phillips Jr. (1975): "The Kisra Legend and the Distortion of Historical Tradition." *Journal of African History* 16, 2: 185-200.

Stevenson, R. C. (1956): "A survey of the phonetics and grammatical structure of the Nuba Mountains languages, with particular reference to Otoro, Katcha and Nyimang. Part I." *Afrika und Übersee* 40: 73-84.

Stevenson, R. C. (1969): "Some Aspects of the Spread of Islam in the Nuba Mountains (Kordofan Province, Republic of the Sudan)." In: I. M. Lewis (szerk.): *Islam in Tropical Africa (Studies Presented and Discussed at the fifth international African Seminar, Ahmadu Bello University, Zaria, January 1964)*. Oxford: Oxford University Press, 208-32.

Stevenson, R. C. (1984): *The Nuba People of Kordofan Province: An Ethnographic Survey*. Khartúm: University of Khartoum Graduate College Publications.

Stoller, Paul (1984): "Horrific Comedy: Cultural Resistance and the Hauka Movement in Niger." *Ethos* 12, 2: 165-88.

Sy, Cheikh Tidiane (1969): *La Confrérie sénégalaise des Mourides: Un Essai sur l'Islam au Sénégal*. Paris: Présence Africaine.

asz-Szálimí, Abú Muhammad Abdalláh ibn Hamíd (é. n.): *Tuhfat al-aaján bi-szírat ahl Umán*. Delhi: Maktabat Isáat-ul-Iszlám. 2 rész [Abū Muḥammad ʿAbdallāh ibn Ḥamīd al-Sālimī: *Tuḥfat al-aʿyān bi-sīrat ahl ʿUmān*, Maktabat Ishāʿat-ul-Islām].

Szombathy Zoltán (1998): "Identitás és genealógia: Szudán példája." *Africana Hungarica* 1: 113-42.

Szombathy Zoltán (2004): "A kelet-afrikai nagyvárosi szleng és a kulturális hagyományok." In: Borsos Balázs, Szarvas Zsuzsa, Vargyas Gábor (szerk.): *Fehéren, feketén. Varsánytól Ritititig. Tanulmányok Sárkány Mihály tiszteletére*. Budapest, L'Harmattan, 2:253-63.

Szombathy Zoltán (2006): "A déli szuahélik: nyelv, kultúra és államok." In: Sebestyén Éva, Szombathy Zoltán, Tarrósy István (szerk.), *Harambee: Tanulmányok Füssi Nagy Géza 60. születésnapjára*, Pécs: Publikon, 366-82.

Szombathy Zoltán (2007a): "Az iszlám a mai Fekete-Afrikában." In: Tüske László (szerk.): *Előadások a mai iszlám világáról*. Piliscsaba: Avicenna Közel-Kelet Kutatások Intézete, 219-36.

Szombathy Zoltán (2007b): "*Waarabu*: "Arabok" Kelet-Afrikában." *Africana Hungarica* 2 (2007), 1-2: 55-76.

Szombathy Zoltán (2009): "Mandinka Kinship and Politics versus Arabic Vocabulary in a Chronicle from Guinea-Bissau." In: Seyni Moumouni, Viera Pawlikova-Vilhanova (szerk.), *Le temps des Oulèmas. Les manuscrits africains comme sources historiques*. (Études Nigériennes no. 61) Niamey: Université Abdou Moumouni, 2009, 281-96.

Szombathy Zoltán (2013a): "Az áttérés mint etnikai kérdés. Vallás és etnikum összefonódása afrikai példák alapján." In: Balázs Déri (ed.), *Conversio*. (Hagion Könyvek 1) Budapest: ELTE BTK VTK, 199-211.

Szombathy Zoltán (2013b): "Premodern Ethnography: A Cushitic Custom Described and Explained by Mediaeval Arab Observers." *The Arabist: Budapest Studies in Arabic* 32: 35-60.

Szombathy Zoltán (2013c): "Between Myth and Genealogy: A Lineage History in Arabic from Ghana." In: Fodor Pál et al. (szerk.), *More Modoque: Festschrift für Miklós Maróth zum siebzigsten Geburtstag*, Budapest: MTA BTK, 241-51.

Szombathy Zoltán, Sebestyén Éva (2003): "Egy mandinka krónika Bissau-Guineából." In: Csirkés Ferenc et al. (szerk.), *Függőkert: Orientalisztikai tanulmányok*, Budapest: Argumentum Kiadó, 137-73.

Szombathy Zoltán, Sebestyén Éva (2005): "Egy nyugat-afrikai krónika: Kábu királyság története." In: Csirkés Ferenc et al. (szerk.): *Függőkert: Orientalisztikai tanulmányok II*. Budapest: Mondat Kft., 213-29.

Szombathy Zoltán, Sebestyén Éva (2007): *The History of Bidyini and Kaabu: Two Chronicles in Arabic from Guinea-Bissau*. Piliscsaba: Avicenna Közel-Kelet Kutatások Intézete.

asz-Szujúti, Dzsalál ad-Dín Abd ar-Rahmán (2003): *Kitáb at-tahaddusz bi-nimat Alláh*. Szerk. Elizabeth Mary Sartain [Awad al-Ghibárí előszavával]. Kairó: al-Haja al-Ámma li-Kuszúr at-Takáfa [Jalāl al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān al-Suyūṭī: *Kitāb al-taḥadduth bi-niʿmat Allāh,* ʿAwaḍ al-Ghibārī előszavával, al-Qāhira: al-Hayʾa al-ʿĀmma li-Quṣūr al-Thaqāfa].

asz-Szujúti, Dzsalál ad-Dín Abd ar-Rahmán (é. n.): *Raf sán al-hubsán*. Szerk. Muhammad Abd al-Wahháb Fadl. Kairó: Matbaat Kuwajk Hamáda [*Rafʿ shaʾn al-ḥubshān,* szerk. Muḥammad ʿAbd al-Wahhāb Faḍl, al-Qāhira: Maṭbaʿat Kuwayk Ḥamāda].

asz-Szujúti, Dzsalál ad-Dín Abd ar-Rahmán (1421/2000): *al-Háwí lil-fatáwí*. Szerk. Abd al-Latíf Haszan Abd ar-Rahmán. Bejrút: Dár al-Kutub al-Ilmijja. 2 kötet [*al-Ḥāwī li-l-fatāwī,* szerk. ʿAbd al-Laṭīf Ḥasan ʿAbd al-Raḥmān, Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya].

Taguem Fah, Gilbert L. (2000-2001): "Le facteur peul, l'islam et le processus politique au Cameroun." *Islam et Sociétés au Sud du Sahara* 14-15: 89-98.

Táhá, Mahmúd Muhammad (1391/1971): *ar-Riszála t-tánija min al-iszlám*. Umm Durmán: kiadó megjelölése nélkül [4. kiadás] [Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā: *al-Risāla al-thāniya min al-islām,* Umm Durmān].

Tamari, Tal (2013): "A Bamana Commentary on *Sūrat al-Wāqiʻa* (Q. 56): A Linguistic and Stylistic Analysis." *Journal of Qur'anic Studies* 15, 3: 123-83.

Tamari, Tal; Bondarev, Dmitry (2013): "Introduction." *Journal of Qur'anic Studies* 15, 3: 1-55.

Tanner, R. E. S. (1964): "Cousin marriage in the Afro-Arab community of Mombasa, Kenya." *Africa* 34, 2: 127-38.

Tauxier, Louis (1937): *Moeurs et histoire des Peuls*. Párizs: Payot.

Tauzin, Aline (1989): "Le gigot et l'encrier: Maîtres et esclaves en Mauritanie à travers la littérature orale." *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 51: 74-90.

Teixeira da Mota, A. (1954): *Guiné Portuguesa*. Lisszabon: Agência Geral do Ultramar. 2 kötet.

Teixeira da Mota, Avelino (1972): *Mar, além mar. Estudos e ensaios de História e Geografia*. Lisszabon: Junta de Investigações do Ultramar. 2 kötet.

Temple, C. L. (1922): *Notes on the Tribes, Provinces, Emirates and States of the Northern Provinces of Nigeria*. Lagos: The C.M.S. Bookshop.

Thesiger, Wilfred (1935): "The Awash River and the Aussa Sultanate." *The Geographical Journal* 85, 1: 1-19.

Thomas, Frederic C. (1959): "The Juhaina Arabs of Chad." *The Middle East Journal* 13: 143-55.

Thorold, Alan (1993): "Metamorphoses of the Yao Muslims." In: Louis Brenner (szerk.): *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*. London: Hurst and Co., 79-90.

Thurston, Alex (2015): "Nigeria's Mainstream Salafis between Boko Haram and the State." *Islamic Africa* 6: 109-34.

Tippu Tip (1974): *Maisha ya Hamed bin Muhammed el Murjebi yaani Tippu Tip kwa maneno yake mwenyewe*. Kampala, Nairobi, Dar es Salaam: East African Literature Bureau.

Topan, Farouk (1998): "Le *sheha*: un chef local traditionnel à Zanzibar." In: Françoise Le Guennec-Coppens, David Parkins (szerk.): *Autorité et pouvoir chez les Swahili*. Párizs: Karthala, 153-59.

Topp, Janet (1994): "A history of *taarab* music in Zanzibar: a process of Africanisation." In: David Parkin (szerk.): *Continuity and Autonomy in Swahili Communities. Inland Influences and Strategies of Self-Determination*. Bécs, London: AFRO-PUB, School of Oriental and African Studies, 153-65.

Tremearne, A. J. N. (1968): *The Ban of the Bori. Demons and Demon-Dancing in West and North Africa*. London: Frank Cass and Co.

Triaud, Jean-Louis (1974): "Un cas de passage collectif à l'islam en Basse Côte d'Ivoire: le village d'Ahua au début du siècle." *Cahiers d'Études africaines* 14: 317-37.

Trimingham, J. S. (1949): *Islam in the Sudan*. London, New York, Toronto: Oxford University Press.

Trimingham, J. S. (1964): *Islam in East Africa*. Oxford: Clarendon Press.

Trimingham, J. S. (1976): *Islam in Ethiopia*. London: Frank Cass [3. kiadás].

Triulzi, Alessandro (1975): "Trade, Islam and the Mahdia in Northwestern Wallaggā, Ethiopia." *Journal of African History* 16, 1: 55-71.

at-Túniszí, Muhammad ibn Umar (1965): *Tashídz al-adzhán bi-szírat bilád al-arab wasz-szúdán*. Szerk. Khalíl Mahmúd Aszákir, Musztafá Muhammad Muszad. Kairó: ad-Dár al-Miszrijja lit-Talíf wat-Tardzsama [Muḥammad b. ʿUmar at-Tūnisī, *Tashḥīdh al-adhhān bi-sīrat bilād al-ʿarab wa-l-sūdān*, szerk. Khalīl Maḥmūd ʿAsākir, Muṣṭafā Muḥammad Musʿad, al-Qāhira: al-Dār al-Miṣriyya li-l-Taʾlīf wa-l-Tarjama].

Turton, E. R. (1975): "Bantu, Galla and Somali Migrations in the Horn of Africa: A Reassessment of the Juba/Tana Area." *Journal of African History* 16, 4: 519-37.

Uchendu, Egodi (2010): "Being Igbo and Muslim: The Igbo of South-Eastern Nigeria and Conversions to Islam, 1930s to Recent Times." *Journal of African History* 51:63-87.

Udomah, A. Chukwudi (1982): "The Gwandara Settlements of Lafia to 1900." In: Elizabeth Isichei (szerk.): *Studies in the History of Plateau State, Nigeria*. London, Basingstoke: Macmillan Press Ltd., 123-35.

Vangsi, J. (1985): "Note sur l'appartenance religieuse en Éthiopie." *Archives de sciences sociales des religions* 59: 113-29.

Van Hoven, Ed (1996): "Local Tradition or Islamic Precept? The Notion of *zakāt* in Wuli (Eastern Senegal)." *Cahiers d'études africaines* 36:703-22.

van Rouveroy van Nieuwaal, E. A. B. (1986): *Muslims in Mango (Northern Togo)*. Leiden: Afrika-Studiecentrum.

van Santen, José C. M. (1993): *They leave their jars behind: The conversion of Mafa women to Islam (North Cameroon)*. Leiden: Centrum Vrouwen en Autonomie.

van Santen, José C. M. (1998): "Islam, Gender and Urbanisation among the Mafa of North Cameroon: The Differing Commitment to 'Home' among Muslims and Non-Muslims." *Africa* 68, 3: 403-24.

Vähäkangas, Mika (2006): "Trickster-God Ghambageu and Sonjo resistance to Christian mission." In: Lotta Harjula, Maaria Ylänkö (szerk.): *Africa in the Long Run: Festschrift in Honour of Professor Arvi Hurskainen*. Helsinki: Finnish Oriental Society, 1-15.

Versteegh, Kees (1984): *Pidginization and Creolization: The Case of Arabic*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

Vidal, Laurent (1990): *Rituels de possession dans le Sahel: Exemples peul et zarma du Niger*. Paris: L'Harmattan.

Vincent, J.-F. (1966): "Techniques divinatoires des Saba (Montagnards du Centre-Tchad)." *Journal de la Société des africanistes* 36, 1: 45-63.

Vincent, Jeanne-Françoise (1978): "Sur les traces du major Denham: le Nord-Cameroun il y a cent cinquante ans. Mandara, «Kirdi» et Peul." *Cahiers d'Études africaines* 18: 575-606.

Vivien, A. (1967): "Essai de concordance de cinq tables généalogiques du Baguirmi (Tchad)." *Journal de la Société des africanistes* 37, 1: 25-39.

Vydrine, Valentin (1998): "Sur l'écriture mandingue et mandé en caractères arabes (mandinka, bambara, soussou, mogofin)." *Mandenkan: Bulletin d'Etudes Linguistiques Mandé* 33: 1-87.

Wagner, Ewald (2010): "Hartriner Richter." In: Alke Dohrmann, Dirk Bustorf, Nicole Poissonier (szerk.): *Schweifgebiete. Festschrift für Ulrich Braukämper*. Münster: LIT Verlag, 156-65.

Waldman, Marilyn Robinson (1965): "The Fulani *Jihād*: A Reassessment." *Journal of African History* 6: 333-55.

Walz, Terence (1985): "Black Slavery in Egypt During the Nineteenth Century as Reflected in the Mahkama Archives of Cairo." In: John Ralph Willis (szerk.): *Slaves and Slavery in Muslim Africa*. 2 kötet. London: Frank Cass, 2:137-60.

Weekes, Richard V. szerk. (1984): *Muslim Peoples: A World Ethnographic Survey. Second Edition, Revised and Expanded*. Westport (CT): Greenwood Press. 2 kötet.

Weiss, Holger (2008): *Between Accommodation and Revivalism: Muslims, the State and Society in Ghana from the Precolonial to the Postcolonial Era*. Helsinki: Finnish Oriental Society.

Werner, A. (1914): "The Galla of the East Africa Protectorate." *Journal of the Royal African Society* 13: 121-42, 262-87.

Werthmann, Kathja (2014): "Local Religion or Cult-Shopping? A Sacrificial Site in Burkina Faso." *Anthropos* 109: 399-409.

Whiteley, Wilfred (1969): *Swahili. The Rise of a National Language*. London: Methuen and Co. Ltd.

Wilkinson, J. Gardner (1855): "Account of the Jimma Country." *Journal of the Royal Geographical Society of London* 25: 206-14.

Wilks, Ivor (1989): *Wa and the Wala: Islam and polity in northwestern Ghana*. Cambridge stb.: Cambridge University Press.

Willis, John Ralph (1978): "The Torodbe Clerisy: A Social View." *Journal of African History* 19: 195-212.

Willis, John Ralph (1985): "Jihad and the Ideology of Enslavement." In: John Ralph Willis (szerk.): *Slaves and Slavery in Muslim Africa*. 2 kötet. London: Frank Cass, 1:16-26.

Willis, Justin (1993): *Mombasa, the Swahili, and the Making of the Mijikenda*. Oxford: Clarendon Press.

Wolff, H. Ekkehard (2006): "Genealogical discontinuity and recontinuity in Hiðkala oral traditions." In: Lotta Harjula, Maaria Ylänkö (szerk.): *Africa in the Long Run: Festschrift in Honour of Professor Arvi Hurskainen*. Helsinki: Finnish Oriental Society, 111-29.

Wright, Donald R. (1977): *The Early History of Niumi: Settlement and Foundation of a Mandinka State on the Gambia River*. Athens (OH): Ohio University Center for International Studies.

Wuld Abbáh, Muhammad al-Mukhtár (1987): *as-Sir was-suará fí Múrítánijá*. Tunisz: as-Sarika at-Túniszijja li-t-Tauzí [Muḥammad al-Mukhtār Wuld Abbāh: *al-Shiʿr wa-l-shuʿarāʾ fī Mūrītāniyā*, Tūnis: al-Sharika al-Tūnisiyya li-l-Tawzīʿ].

Yacoub, Mahamat Saleh (1992): "L'islam et l'État en République du Tchad." In: Jean-Pierre Magnant (szerk.): *L'Islam au Tchad*. Bordeaux: Centre d'Étude d'Afrique Noire, 93-98.

Yasin, Yasin Mohammed (2008): "Political History of the Afar in Ethiopia and Eritrea." *Afrika Spectrum* 43, 1: 39-65.

Young, John (1999): "Along Ethiopia's Western Frontier: Gambella and Benishangul in Transition." *Journal of Modern African Studies* 37: 321-46.

Young, William C. (2002): *The Rashaayda Bedouin: Arab Pastoralists of Eastern Sudan*. Belmont (CA): Wadsworth/Thomson Learning.

Zache, Hans (1899): "Sitten und Gebräuche der Suaheli: Ausgewählte Capitel aus einer späteren umfangreichen Darstellung." *Zeitschrift für Ethnologie* 31: 61-86.

Zakari, Maïkorema (1985): *Contribution à l'histoire des populations du sud-est Nigérien: Le cas du Mangari (XVI^{e}-XIX^{e} s.)*. Niamey: Institute de Recherches en Sciences Humaines.

Zawadowski, G. (1942): "Le rôle des nègres parmi la population tunisienne." *En Terre d'Islam* (Lyon) 17: 146-52.

Zeltner, Jean-Claude (1992): "Les arabes: propagateurs ou spectateurs de 'islam au Tchad?" In: Jean-Pierre Magnant (szerk.): *L'Islam au Tchad*. Bordeaux: Centre d'Étude d'Afrique Noire, 25-56.

Zemp, Hugo (1966): "Le légende des griots malinké." *Cahiers d'études africaines* 6: 611-42.

Zenkovsky, S. (1950): "Zar and Tambura as practised by the women of Omdurman." *Sudan Notes and Records* 31, 1: 65-81.

Ziadeh, Nicola A. (1958): *Sanūsīyah: A Study of a Revivalist Movement in Islam*. Leiden: E. J. Brill.

az-Ziriklí, Khajr ad-Dín (2002): *al-Aalám: Kámúsz tarádzsim li-ashar ar-ridzsál wan-niszá min al-arab wal-musztaaribín wal-musztasrikín*. Bejrút: Dár al-Ilm lil-Malájín. 8 kötet (15. kiadás) [Khayr al-Dīn al-Ziriklī: *al-Aʿlām: Qāmūs tarājim li-ashhar al-rijāl wa-l-nisāʾ min al-ʿarab wa-l-mustaʿribīn wa-l-mustashriqīn*, Bayrūt: Dār al-ʿIlm li-l-Malāyīn].

az-Zurnúdzsí, Burhán al-Iszlám (1406/1986): *Taalím al-mutaallim tarík at-taallum*. Szerk. Muhammad Abd al-Kádir Ahmad. Kairó: Maktabat an-Nahda al-Miszrijja [Burhān al-Islām al-Zurnūjī: *Taʿlīm al-mutaʿallim ṭarīq al-taʿallum*, szerk. Muḥammad ʿAbd al-Qādir Aḥmad, al-Qāhira: Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya].

TARTALOMJEGYZÉK

ELŐSZÓ 4
I. EREDET ÉS ETNIKUM 12
I.1. ETNIKUM ÉS FOGLALKOZÁS 15
I.2. ETNIKUM ÉS VALLÁS ÖSSZEFONÓDÁSA 16
I.3. VALLÁSILAG NEM EGYSÉGES NÉPEK 21
I.4. AZ ÁTTÉRÉS MINT ETNIKAI ASSZIMILÁCIÓ 24
I.5. ETNIKUM ÉS GENEALÓGIA: ARABOK FEKETE-AFRIKÁBAN 29
I.5.1. ARABIZÁLÓDÁS, ARAB ASSZIMILÁCIÓ 29
I.5.2. ARAB *PIDGIN*-EK 34
I.5.3. FEKETE-AFRIKA ARAB NÉPESSÉGE: TÖRZSEK ÉS CSALÁDFÁK 36
I.5.4. FIKTÍV ARAB GENEALÓGIÁK: NÉHÁNY JELLEGZETESSÉG 45
I.6. KÉPLÉKENY ETNIKAI KÖTŐDÉSEK: A SZUAHÉLIK 47
I.6.1. MIT JELENT AZ, HOGY "SZUAHÉLI"? 47
I.6.2. *WAARABU*: AZ ARAB SZÁRMAZÁS DIVATJA 49
I.6.3. A *SIRAZI*K: A PERZSA EREDET LEGENDÁJA 54
I.6.4. A SZUAHÉLI NYELV SZEREPE ÉS A NYELVI ASSZIMILÁCIÓ 56
I.7. ETNIKUMOK KÖZÖTTI VISZONYOK: KVÁZI-ROKONSÁG 58
II. TÁRSADALOM ÉS KULTÚRA 61
II.1. ÉLETMÓD: NOMÁDOK ÉS LETELEPEDETTEK 61
II.2. KERESKEDELEM 65
II.2.1. PÉNZEGYSÉGEK, PIACOK 65
II.2.2. KERESKEDELMI HÁLÓZATOK: NYUGAT-AFRIKA 68
II.2.3. KERESKEDELMI HÁLÓZATOK: A KELETI SZAHARA ÉS SZUDÁN 73
II.2.4. KERESKEDELMI HÁLÓZATOK: KELET-AFRIKA 76
II.3. ISZLÁM ÉS VÁROSIASODÁS 81
II.3.1. A SZAVANNAÖVEZET VÁROSAI 83
II.3.2. A KELET-AFRIKAI TENGERPART VÁROSAI 87
II.3.3. SZENT VÁROSOK 91
II.4. ANYAGI KULTÚRA: ÖLTÖZKÖDÉS ÉS ÉTKEZÉS 94
II.4.1. ÖLTÖZKÖDÉS 94
II.4.2. ÉTELEK, ITALOK, DROGOK 96
II.5. SZELLEMI KULTÚRA 101
II.5.1. AZ ISZLÁM HATÁSA A FOLKLÓRRA 101
II.5.2. A MUSZLIM KULTURÁLIS ELIT 107
II.5.3. A HAGYOMÁNYOS MUSZLIM OKTATÁS 112
II.5.4. A MUSZLIMOK ÉS A MODERN OKTATÁSI RENDSZEREK 125
II.6. RABSZOLGASÁG ÉS RABSZOLGAKERESKEDELEM 128
II.6.1. RABSZOLGASÁG AZ AFRIKAI MUSZLIM TÁRSADALMAKBAN 128
II.6.2. A RABSZOLGATARTÁS ELLENI KÜZDELEM 132
II.7. RASSZIZMUS 139

III. VALLÁSI ÉLET 147
III.1. ÁTTÉRÉS 147
III.1.1. MIÉRT? AZ ÁTTÉRÉS MOTIVÁCIÓI 147
III.1.2. HOGYAN? AZ ÁTTÉRÉS FOLYAMATA 151
III.2. AZ ISZLÁM SZINKRETIKUS FORMÁI AFRIKÁBAN 156
III.2.1. ISZLÁM SZINKRETIZMUS: A VALLÁS FÖLSZÍNES ÁTVÉTELE 156
III.2.2. ISZLÁM SZINKRETIZMUS: A RÉGEBBI VALLÁS ELEMEINEK TOVÁBBÉLÉSE 159
III.2.3. ISZLÁM SZINKRETIZMUS: MÁGIA ÉS VARÁZSLÁS 165
III.2.4. ISZLÁM SZINKRETIZMUS: SZELLEMEK ÉS MEGSZÁLLOTTSÁGI KULTUSZOK 169
III.2.5. ISZLÁM SZINKRETIZMUS: MASZKOS SZERTARTÁSOK 178
III.3. SZÚFIZMUS ÉS SZÚFIRENDEK 181
III.3.1. A SZENTEK KULTUSZA 185
III.4. AZ ISZLÁM IRÁNYZATAI FEKETE-AFRIKÁBAN 192
III.4.1. VALLÁSJOGI ISKOLÁK 192
III.4.2. ÚJABB FEJLEMÉNYEK: A SÍITA ISZLÁM ÉS AZ *AHMADIJJA* SZEKTA 193
III.5. A MODERN ISZLÁM REFORMMOZGALMAK 195
III.5.1. AZ ALAPFOGALMAK 195
III.5.2. A REFORMISTA KRITIKÁK CÉLPONTJAI 198
III.5.3. ELLENREAKCIÓK 203
III.5.4. SZÉLSŐSÉGES REFORMMOZGALMAK ÉS DZSIHÁDIZMUS 205
III.6. A MUSZLIM-KERESZTÉNY VISZONY AFRIKÁBAN 213
III.7. A MISSZIÓS TEVÉKENYSÉG 216
III.7.1. KERESZTÉNY MISSZIÓK 216
III.7.2. "HÍVÁS": A MUSZLIMOK MISSZIÓS TEVÉKENYSÉGE 222
IV. TÖRTÉNELEM 226
IV.1. AZ AFRIKAI TÖRTÉNELEM FORRÁSANYAGA 226
IV.2. ÁLLAM NÉLKÜLI NÉPEK ÉS ÁLLAMKEZDEMÉNYEK 234
IV.3. AFRIKAI MUSZLIM ÁLLAMOK: ANYA- ÉS APAÁGI LESZÁRMAZÁS 237
IV.4. A HAGYOMÁNYOS AFRIKAI MUSZLIM ÁLLAMOK 241
IV.5. MUSZLIM TEOKRÁCIÁK AFRIKÁBAN 247
IV.6. GYARMATOSÍTÁS: MUSZLIM ÉS KERESZTÉNY HÓDÍTÓK 249
IV.6.1. MUSZLIM GYARMATOSÍTÓK 249
IV.6.2. AZ EURÓPAI GYARMATOSÍTÁS ÉS AZ AFRIKAI MUSZLIMOK 251
IV.7. A MUSZLIMOK ÉS AZ ÁLLAMHATALOM A FÜGGETLEN AFRIKÁBAN 256
UTÓSZÓ 261
A MUSZLIM NÉPESSÉG ARÁNYA FEKETE-AFRIKA ORSZÁGAIBAN 265
A SZÖVEGBEN EMLÍTETT AFRIKAI NÉPCSOPORTOK 267
FORRÁSOK 275
TARTALOMJEGYZÉK 311