

Az áttérés mint etnikai kérdés

Vallás és etnikum összefonódása afrikai példák alapján

Szombathy Zoltán

Az áttérés egy új vallásra jellemzően nem teológiai viták vagy filozófiai elmélkedések eredménye. A mozgatórugók gyakran — többnyire? — prózaibbak. Bár egy társadalom szellemi elitje körében előfordulhat, hogy valaki vallásbölcseleti alapokon jut oda, hogy régi vallási meggyőződését újjal cserélje föl, az emberek zöménél ennél köznapibb okok állnak egy esetleges áttérés hátterében. Ez kiváltképp igaz olyan esetekben, amikor nem egyetlen személy, hanem egész közösség dönt az áttérés mellett. Az alábbiakban az áttérés egyik gyakorlati mozgatórugóját, az etnikai tényezőt kívánom áttekinteni, elsősorban az iszlám vallásra összpontosítva a vizsgálatot.

Fontos hangsúlyozni, hogy a vallási hovatartozás eleve nem egyértelmű tény, amelyet szigorú tudományos fogalmakkal egyértelműen le lehet írni. Afrika esetében, ahol a különböző vallások követőinek számaránya érzékeny kérdésnek számít, még olyan — látszólag objektíven leírható — kérdésekben is vita van, mint hogy ki tekinthető muszlimnak. A gyarmati korszakban különösen, de a függetlenség elnyerése után is sok kutató és politikus akad, aki nem fogadja el alapvető kritériumnak azt, hogy ki vallja magát muszlimnak, hanem például a napi ötszöri imádság és más előírások szigorú betartását vagy az iszlám előtti szokások és babonák szinte teljes elvetését is a muszlim kötődés minimálisan elvárható jelének tekinti.¹ E sorok szerzője ezt indokolatlannak tartja. Az alábbiakban azt tekintem muszlimnak, aki magát így határozza meg, függetlenül attól, hogy betartja-e az összes — vagy legalább a legtöbb — vallási előírást.

Mint látni fogjuk, bizonyos vallási hovatartozást valamely régióban teljesen azonosíthatnak egy adott etnikumhoz való tartozással. Erre a jelenségre használja Guy Nicolas francia afrikanista az *enracinement ethnique* kifejezést, amelynek lényegét a következőképpen foglalja össze: „[...] számos vidéken [...] a vallási kötődés szerinti térkép nagyrészt fedi az etnikai határok alapján megrajzoltat”.² Ennek okai szerteágazóak. Az alábbiakban néhány ilyen mutatót mutatunk be, előrebojtva, hogy egy sor további lehetséges okot is lehetne azonosítani. A lista tehát távolról sem teljes.

¹ Ld. pl. Brian PETERSON: „Quantifying Conversion. A Note on the Colonial Census and Religious Change in Postwar Southern Mali”, *History in Africa* XXIX (2002) 381–392, különösen 384–386. Ez főleg annak fényében fonák, hogy ugyanilyen szigorú kritériumokat nem szokás előírni például a közel-keleti arab vagy török muszlimok vagy az európai keresztények esetében.

² Guy NICOLAS: „L'enracinement ethnique de l'islam au sud de Sahara. Étude comparée”, *Cahiers d'études africaines* XVIII (1978) 347–377, különösen 348.

Vallás és etnikum — a kötődés okai

Kötődés a mindennapi szokásokhoz

Elsőként említhetjük azt, hogy az új vallás mennyiben illeszkedik az adott közösség mindennapi szokásaihoz. Az áttérés elvileg szakítást jelent egy régebbi gondolatrendszerrel, és új világkép átvételét. Valójában Afrikában az iszlámra való áttérés nem okvetlenül jelent drasztikus törést a gondolkodásban és hiedelmekben — sokkal inkább a szokásokban. Mivel számtalan afrikai vallás föltételezte egyetlen teremtő isten létezését, gyakori, hogy az iszlámra való áttérést úgy fogták és fogják föl, hogy ugyanazt az istent imádják továbbra is, de immár más szertartásokkal: áldozatok bemutatása helyett elsősorban imádsággal.³ Az áttérést emiatt sokszor nem elsődlegesen vallási jellegű tényezők befolyásolhatják. Ilyen az étrend kérdése, amely alapvetően meghatározhatja egy-egy vallás vonzerejét egy adott kulturális környezetben. Ha például a disznóhús vagy az alkohol fogyasztása szerves részét képezi egy társadalom hagyományainak, az nyilvánvalóan nem segíti elő az iszlám elfogadását.

Etiópia déli régiójában, ahol mind az etióp ortodox egyház, mind az iszlám jelen van a középkortól kezdve, az étrend kérdése alapvető szerepet játszott abban, hogy melyik népcsoport vagy közösség melyik világvallásra tért át. Az orthodox egyház az év közel százötven napján tiltja a húsfogyasztást különböző böjtök miatt, s a tevétejet és -húst teljesen tiltottnak nyilvánítja. Ezzel nagyon megnehezítette azt, hogy a régióban többséget alkotó állattartó népcsoportok tagjai a kereszténységre térjenek; s valóban azt tapasztaljuk, hogy ezek a népek (mindenekelőtt az afarok, szomálik és az oromók többsége) az iszlám vallásra tértek át, sőt idővel az iszlám alapvető része lett az etnikai azonosságtudatuknak. Viszont a térségen belül a magashegységek lakói, akiknek étrendje szinte kizárólag a növényi táplálékokra támaszkodott, s akiknek kultúrájában az alkoholos italok fogyasztása is fontos szerepet játszott, nagyrészt inkább a kereszténységet választották.⁴ Ez természetesen nem volt áthághatatlan akadály. Afrika-szerte

³ William S. SIMMONS: „Islamic Conversion and Social Change in a Senegalese Village”, *Ethnology* XVIII/4 (1979) 303–323, különösen 303, 314–316; Elizabeth ISICHEI: „Introduction”, in Uő: *Studies in the History of Plateau State, Nigeria*. The Macmillan Press, London — Basingstoke 1982. 1–57, különösen 29; José C. M. VAN SANTEN: *They Leave Their Jars Behind. The Conversion of Mafa Women to Islam (North Cameroon)*. Centrum Vrouwen en Autonomie, Leiden 1993. 109, 167; Dean S. GILLILAND: *African Religion Meets Islam. Religious Change in Northern Nigeria*. University Press of America, Lanham, MD — London 1986. 75; és vö. Humphrey J. FISHER: „The Juggernaut’s Apologia. Conversion to Islam in Black Africa”, *Africa* LV (1985) 153–173, különösen 157. Minthogy a Korán szövege említést tesz a dzsinnekről, az afrikai vallásosságra olyannyira jellemző hit a szellemekben tovább élhet az iszlámra való áttérés után is, ahogy a szellemekkel kapcsolatos szertartások (megszállottsági rítusok, amulettek készítése, stb.) is.

⁴ Ulrich BRAUKÄMPER: „Aspects of Religious Syncretism in Southern Ethiopia”, *Journal of Religion in Africa* XXII/3 (1992) 194–207, különösen 204–205; Timothy INSOLL: *The Archaeology of Islam in Sub-Saharan Africa*. Cambridge University Press, Cambridge 2003. 72–73.

a — sokszor mértéktelen — alkoholfogyasztás a nem muszlim népcsoportok egyik legfontosabb megkülönböztető jegyének számított, így az iszlámra történő áttérés leglátványosabb jele ennek föladata volt. Ez sokszor egészen drasztikus változást hozott az életmódban: Guinea mocsaras tengerparti területein az iszlám elterjedése előtt — utazók beszámolóí szerint — az alkoholizmus járványszerű méreteken volt jelen, s gyakran megesett, hogy estére egész falvak teljes lakossága holtrészegen hevert, beleértve a gyermekeket is. Az iszlám elterjedése ennek véget vetett.⁵

Az étrend mellett további érdekes, nem szorosan vallási természetű tényezők is közrejátszhatnak abban, hogy valaki az iszlámra (vagy kereszténységre) térjen át vagy elutasítsa az áttérést. Egyes vidékeken például az animista falusi lakosság körében az árván maradt gyermekek sorsa keserves volt: nemcsak hogy nem foglalkozott velük senki, de ráadásul idősebb távolabbi rokonaik többnyire eltulajdonították az örökséget is. A muszlim közösség azonban befogadta és ellátta az ilyen árvákat is, így ez a helyzet erősen ösztönözte az áttérést.⁶ A hagyományos fekete-afrikai társadalmakban általánosan jellemző volt, hogy a fiatalok teljesen ki voltak zárva a politikai és főleg a vallási vezetéskből, így sokszor az is az iszlám vonzerejét növelte, hogy a muszlimok között egy rátermett, de még fiatal ember hamar vezető pozícióba juthatott — ha másban nem, hát legalább a vallás területén.⁷ Ugyanígy a muszlim közösségekben a nők sokszor nagyobb szabadságot és szélesebb körű jogokat élveznek, mint az animisták között — például kereskedhetnek, saját vagyonuk lehet, örökölhetnek, és így tovább —, így ez is ösztönzi a nők áttérését.⁸ Mindezek szorosan véve nem tekinthetők vallási megfontolásoknak.

Foglalkozásbeli specializálódás

Másodikként említhető a foglalkozásbeli specializálódás kérdése. Ennek illusztrálására kiváló példa Mali, közelebről a Niger folyó középső folyásának vidéke. Itt a bozo és szomono népcsoport halászzattal, a fulanik nomád pásztorkodással, a bobo és bamana nép kölestermesztéssel, míg a szoninkék (markák) és szonghaik rizstermeléssel foglalkoztak. Mivel ez a specializálódás szinte abszolút érvényű volt, ezen a területen a foglalkozás megváltoztatása magától értődő módon az etnikai kötődés megváltoztatását is magával hozta. S mivel az etnikai kötődésnek vallási vetülete is volt — az utóbbi évtizedekig, amikor a hagyományosan nem muszlim népek is tömegesen tértek át az

⁵ Gérald GAILLARD: „Les Yola du Compony. Un cas de conversion en Guinée Maritime”, *Islam et Sociétés au Sud du Sahara* IX (1995) 5–26, különösen 23–24. Ld. még SIMMONS (3. jz.) 320; VAN SANTEN (3. jz.) 36; Simon OTTENBERG: „A Moslem Igbo Village”, *Cahiers d'études africaines* XI (1971) 231–60, különösen 248; Emily A. SCHULTZ: „From Pagan to Pullo. Ethnic Identity Change in Northern Cameroon”, *Africa* LIV/1 (1984) 46–64, különösen 54–55.

⁶ SCHULTZ (5. jz.) 52.

⁷ Ahmed RUFAl MOHAMMED: „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* VI (1992) 47–63, különösen 47.

⁸ Ld. pl. VAN SANTEN (3. jz.) 222, 309–313, 333–334.

iszlámra —, a foglalkozás megváltozása sokszor áttérést is föltételezett.⁹ Mindebben egyébként inkább történelmi véletlenszerűséget fedezhetünk föl, semmint gazdasági vagy kulturális meghatározottságot, hiszen az egyik térségben egészen más valláshoz kötődhet ugyanaz a foglalkozás, mint egy másikban. A nyugat-afrikai fulanik például ugyanúgy szarvasmarha-tenyésztő nomádok, mint a tanzániai Arusha vidékén élő maszaik, de míg az előbbi nép identitásának szerves része az iszlám (bővebben lásd alább), Arusha környékén a kereszténység „maszai vallásnak” számít.¹⁰

A kereskedelem, főleg a távolsági és nagybani kereskedelem Afrika számos területén muszlim népcsoportok monopóliuma volt a gyarmatosítást megelőző korokban. Sok helyen *de facto* ma is megfigyelhető a muszlim dominancia ezen a területen. A századok óta kialakult muszlim kereskedelmi hálózatokba betörni, azok dominanciáját gyengíteni nemigen tudják kívülről, így a sztereotípiák szerint a kereskedő *per definitio-nem* muszlim.¹¹ Ha egy más vallású kereskedőként kívánta/kívánja megkeresni a kenyerét, szinte magától értődő, sőt elkerülhetetlen, hogy áttérjen az iszlámra. A mai Tanzánia területén például kimutatható, hogy azok a népek, amelyek valamilyen módon bekapcsolódtak a szuahéli távolsági kereskedelem hálózataiba, nagyobb arányban tértek át az iszlámra, mint akik kimaradtak belőle.¹² A kereskedelemhez hasonlóan muszlim monopóliumnak számított sok helyütt az írni foglalkozás, a nomád állattartás, a tengeri halászat (Kelet-Afrikában), vagy éppen a mészárszékek üzemeltetése.

A kereskedelemmel ellentétben a politikai hatalom sokáig a muszlimoknak idegen terep volt — sokfelé ma is az. Ez fokozottan igaz a gyarmati időszakokra, de helyenként később is így maradt. A politikai hatalom jobbára a gyarmati időszakban kinevelt, nagyrészt keresztény elit kezében maradt, így az államigazgatás és a politika „keresztény terület” sokszor még muszlim többségű vidékeken is.¹³ Bár az afrikai országok (Szudán kivételével) ma formálisan világi berendezkedésűek, a politikai vezetés soraiba való bejutás sokszor föltételezi a keresztény vallás követését, s megalkuvó in-

⁹ Jean GALLAIS: „Signification du groupe ethnique au Mali”, *L’Homme* II/2 (1962) 106–129, különösen 107–108, 114–115.

¹⁰ Az utóbbival kapcsolatban ld. Mika VÄHÄKANGAS: „Trickster-God Ghambageu and Sonjo Resistance to Christian Mission”, in L. HARJULA — M. YLÄNKÖ (szerk.): *Africa in the Long Run. Festschrift in the Honour of Professor Arvi Hurkainen*. Finnish Oriental Society, Helsinki 2006. 1–15, különösen 13.

¹¹ Ld. pl. Mohammad Alpha BAH: „The Status of Muslims in Sierra Leone and Liberia”, *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs* XII (1991) 464–481, különösen 465, 468–471; SCHULTZ (5. jz.) 51; RUFAI MOHAMMED (7. jz.) 50.

¹² E szempontból igen tanulságos a *nyamwezi* és a *gogo* népcsoport összehasonlítása (az előbbi körében elterjedt az iszlám, míg az utóbbinál nem); ld. P. J. A. RIGBY: „Sociological Factors in the Contact of the Gogo of Central Tanzania with Islam”, in I. M. LEWIS (szerk.): *Islam in Tropical Africa*. Oxford University Press, Oxford 1969. 268–295, különösen 270–272. Egy nyugat-afrikai párhuzamért ld. Jean-Loup AMSELLE: *Les négociants de la Savane. Histoire et organisation sociale des Kooroko (Mali)*. Éditions Anthropos, Paris 1977.

¹³ Ld. pl. Niels KASTFELT: *Religion and Politics in Nigeria. A Study in Middle Belt Christianity*. British Academic Press — I. B. Tauris, London — New York 1994. 19–20.

díttatású áttérések emiatt a mai napig előfordulnak. Libériában a muszlimok ugyan jelentős kisebbséget alkotnak, mégis szinte lehetetlen muszlimnak befolyásos politikai pozícióba kerülnie. A törvényhozás képviselői között például egyetlen (!) iszlám vallású sem fordult elő Libéria egész történelme során. A szomszédos Sierra Leone talán még látványosabb példa a politikai élet keresztény monopóliumára. Ebben az országban a muszlimok aránya 70 és 75 százalék között áll (és növekszik), ám a politikai vezetésben a legutóbbi időkhöz itt is nagyjával kellett keresni a muszlimokat.¹⁴ Az ellenpéldák (a szudáni iszlamista vezetés kivételével) elég ritkák, de elő-előfordulnak: a muszlim Ahmadou Ahidjo elnöksége idején, 1982-ig Kamerunban politikai előnynek számított, ha valaki ugyanezt a vallást követi (távozása óta viszont nem).¹⁵

A városi környezet hatása

A városi környezet hatása a harmadik fontos tényező. Az iszlám Afrikában gyakran a városokban jelent meg először, s csak később terjedt el a környező falvakban is. Mivel a városiasodás eltérő mértékben volt jellemző a különböző népcsoportok kultúrájára, az iszlám elfogadottsága is eltérő lehetett. Az, hogy a városi környezet elősegíti az iszlám átvételét, olyannyira gyakori és jellemző, hogy a hausza nyelv egy külön, érdekes kifejezést használ arra, amikor a városba érkező falusi ember úgy dönt, áttér az iszlámra: *wonkan birni*, azaz 'megfürödni a nagyvárosban'.¹⁶ A jelenség általános volt például a Niger középső szakaszánál, ahol olyan ősi városokban, mint Dzsenne, Szan és Mopti a falvakból betelepülő animisták rendre áttértek az iszlámra, s ennek nyomán többnyire átvették a muszlim városlakók etnikai identitását is, azaz „szoninkék lettek”. Hasonló folyamat zajlik még napjainkban is például Elefántcsontpart déli részének nagyvárosaiban a különféle volta nyelveket beszélő bevándorlók között, akik nemcsak az iszlám vallást veszik föl, de a nekik eredetileg idegen *gyula* (dioula) etnikai kötődést is.¹⁷ Ugyanígy Észak-Kamerun etnikailag kevert területein: itt a legtöbb várost a fulani népcsoport alapította, így a városokba érkező falusiak úgy érzik, a fulani kultúra uralta helyre települnek át. Márpedig a fulani kultúra elválaszthatatlan része az iszlám vallás, így a városba történő áttelepedés az esetek többségében az iszlámra való áttéréssel is jár. Urbánusnak lenni annyi, mint muszlimnak lenni.¹⁸ Az etnikailag igen kevert kereskedőtelepek még akkor is jellemzően az iszlámra való áttérést és valamiféle uralkodó etnikai kötődés kialakulását segítik elő,

¹⁴ BAH (11. jz.) 472–474.

¹⁵ Gilbert L. TAGUEM FAH: „Le facteur peul, l’islam et le processus politique au Cameroun”, *Islam et Sociétés au Sud du Sahara XIV–XV* (2000–2001) 81–98, különösen 90–91; Kees SCHILDER: *Quest for Self-Esteem. State, Islam and Mundang ethnicity in northern Cameroon*. African Studies Centre, Leiden 1994. 161, 216–220; VAN SANTEN (3. jz.) 64–67, 96, 225.

¹⁶ GILLILAND (3. jz.) 103. Egy tanulmányos fölmérést a jelenség elterjedtségéről: uo. 100–101.

¹⁷ GALLAIS (9. jz.) 122–123.

¹⁸ SCHULTZ (5. jz.) 49–50. De voltak olyan muszlim népcsoportok is, amelyek nagyrészt falvakban éltek; ld. pl. Lamin O. SANNEH: *The Jakhanke. The History of an Islamic Clerical People of the Senegambia*. International African Institute, London 1979.

ha egyébként nem különösebben városias jellegűek. Ilyen például Mto wa Mbu városka Tanzániában vagy Usmanu falu a Benue folyó mellett Nigériában.¹⁹

Rabszolgatartás és rabszolga-kereskedelem

A negyedik fontos tényező a múltban általánosan elterjedt rabszolgatartás és rabszolga-kereskedelem. Az iszlám vallásjog egyértelműen tiltja bármely muszlim személy rabszolgasorba taszítását, de megengedi ugyanezt a háború során legyőzött pogány ellenség esetében. A tömeges rabszolga-kereskedelem korában — elsősorban a XVII–XIX. században — emiatt a vallási hovatartozás kérdése alapvető jelentőségű lett a muszlimok uralta afrikai területeken. A XVI–XVII. század fordulóján működött híres timbuktu-i muszlim vallástudós, Ahmadu Bábá egész értekezést írt a nem muszlim (tehát potenciálisan rabszolgává tehető) és muszlim népcsoportok közti különbségtételről, amelyben már akkor *en bloc* muszlimnak tekinti például a hauszákat, a szonghaikat és a kanurikat.²⁰ A XVIII–XIX. századi nyugat-afrikai dzsihádok vezetői átvették ezt a különbségtételt, s gyakran a nem muszlim vallású leigázottakat nem is próbálták megtéríteni, hanem elsősorban rabszolgák forrásának tekintették a földjüket.²¹ Ez adott az iszlámmal szembeni ellenségességet szülhetett a támadásoknak kitett népek körében.

Ám a muszlimok a rabszolga-kereskedelemnek nemcsak elkövetői, hanem áldozatai között is szép számmal megtalálhatók voltak. A rabszolga-kereskedelem ugyanis nem volt muszlim monopólium, még a sokkal nagyobb arányú, keresztények irányította atlanti rabszolga-kereskedelemtől eltekintve sem: számos animista afrikai állam²² igen aktív szerepet játszott e téren. Szenegambia térségében a rabszolga-kereskedelem irányítói a partvidéken megtelepedett európai keresztények és helyi (többnyire nem muszlim) beszállítók voltak. Itt éppen az iszlám vallásban találtak menedéket a rabszolgavadászatnak kitett, attól szenvedő paraszti közösségek. A különböző muszlim „szent emberek” vezetésével új faluközösségek alakultak ki, melyek védelmet adtak a pogány uralkodó réteg rabszolgaszerző támadásaival szemben, s az iszlám általános elterjedéséhez vezettek.²³

¹⁹ Mto wa Mbu-ról ld. W. ARENS: „The *Waswahili*. The Social History of an Ethnic Group”, *Africa* XLV (1975) 426–438, különösen 427–428. A Mto wa Mbuhoz hasonló, bár régen jóval fontosabb tanzániai kisváros, Ujiji „szuahéli” lakossága hasonlóan kevert volt és jórészt kongói származású; ld. pl. Raphael B. K. B. BIGILIMANA: „Historia ya Familia Kutokana na Utumwa”, *Swahili. Jari-da la Halmashauri ya Kiswahili Katika Afrika ya Mashariki* XXX/2 (1963) 12–19, különösen 15, 18; ARENS (19. jz.) 428. Usmanuról ld. GILLILAND (3. jz.) 24.

²⁰ AḤMADU BĀBĀ at-Tinbuktī: „Mīrāğ aṣ-ṣu‘ūd ilā nayl ḥukm muğlab as-sūd”, in John Ralph WILLIS (szerk.): *Slaves and Slavery in Muslim Africa*. Frank Cass, London 1985. I. 125–159, különösen 146, 158.

²¹ NICOLAS (2. jz.) 353; PETERSON (1. jz.) 390–391.

²² Például a léréi *mundang* állam; ld. SCHILDER (15. jz.) 103–106.

²³ NICOLAS (2. jz.) 366–367.

Szemben egy ellenséges államhatalommal

Az ötödik tényező, melyet említhetünk, kapcsolódik az előzőhöz: ha egy vallást egy adott nép tagjai egy velük ellenséges államhatalommal kötöttek össze, az az illető vallás teljes elutasításához vezethetett. Ennek leglátványosabb példája az, ahogyan Afrikában sok helyütt a kereszténységet „a fehér ember” (tehát a gyarmatosítók) vallásának tekintették, s tekintik ma is. Ezzel kapcsolatban tudni kell, hogy bár az iszlám és a kereszténység egyaránt idegenből érkezett Afrikába, egymástól igencsak eltérő módon terjednek. A kereszténységhez többnyire a „hivatalosság”, a modern államhatalom képzetei tapadnak, és terjedésének fő módozata a szervezett, régebben kizárólag és ma is gyakran Afrikán kívülről pénzelt missziós tevékenység. Ezzel szemben az iszlám egészen a legutóbbi időkig — amikor keresztény mintára a Közel-Keleten iszlám missziós szervezetek jöttek létre — szinte kizárólag spontán módon, helyi tanítók, falusi és kisvárosi muszlim írástudók munkálkodása révén terjeszkedett, s például a falusi mecseteket nem idegenből kapott, hanem a helyi közösség által összeadott pénzekből építették.²⁴ Ahol az iszlám vallás megjelent, ott a nyugati, „fehér” gyarmatosító törekvésekkel és a posztkoloniális befolyással szembeni ellenérzések természetes módon terelik az afrikai népességet az iszlám irányába.²⁵ Ezeket az érzéseket természetesen az iszlám propagandistái — ma nem utolsósorban a fundamentalista muszlim mozgalmak — igyekeznek kihasználni és táplálni.

Nemcsak az európai gyarmatosítók, hanem egyes régebbi afrikai államok politikája is erős ellenérzéseket kelthetett az alávetett etnikai közösségek tagjaiban. Ha egy ilyen államot muszlimok irányították, az ellenérzések magára az iszlám vallásra is kiterjedhettek, pontosan úgy, ahogy a gyarmatosítással szembeni érzések a kereszténységre. Erre részben példát szolgáltat a kora XIX. századi nyugat-afrikai dzsihádok során létrejött állam, a Szokotói Kalifátus. Ez a teokratikus állam terjeszkedése során számos kisebb — muszlim és nem muszlim vallású — államot hódított meg a mai Nigéria, Niger és Kamerun területén. A kisebb etnikai csoportok előtt három lehetőség állt: vagy átvették az iszlám vallást, ám megőrizték külön etnikai kötődésüket (mint a délnyugat-nigériai nupék vagy a kelet-nigériai pabirok), vagy beolvadtak az uralkodó helyzetű (muszlim) hausza és fulani népbe, vagy feszült, ellenséges viszonyban maradtak a muszlim hódítókkal.²⁶ A két utóbbi helyzet egyaránt a vallás etnici-

²⁴ Ld. pl. Omari H. KOKOLE: „The Islamic Factor in African-Arab Relations”, *Third World Quarterly* VI (1984) 687–702, különösen 693–694; Jean-Louis TRIAUD: „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* XIV (1974) 317–337, különösen 328–329 [Elefántcsontpart]; VAN SANTEN (3. jz.) 31 [Kamerun]; és vö. Lamin SANNEH: *Piety and Power. Muslims and Christians in West Africa*. Orbis Books, Maryknoll, NY 1996. 1–2; RUFAl MOHAMMED (7. jz.) 51–52.

²⁵ Ld. például TRIAUD (24. jz.) 334–335.

²⁶ Az előbbivel kapcsolatban ld. GILLILAND (3. jz.) 22–24, 74–75, 210–212; az utóbbival kapcsolatban ld. például KASTFELT (13. jz.) 11–12, 77. Szudán története során is megfigyelhető mindhárom opció (természetesen itt az asszimiláló népcsoportot az arab nyelvet beszélő, bár jórészt afrikai származású „arabok” képezik): a teljes etnikai váltás az iszlám föl vételének hatására (a Nílus-menti

zálódását példázza, de eltérő következményekkel. Az első esetben az iszlám etnikai kötődése asszimilációhoz vezetett, a második esetben — mint alább látni fogjuk — szinte megoldhatatlan etnikai ellentétekhez.

Vallás és etnikum összefonódásának következményei

Tehát az iszlám — vagy a kereszténység — a föntiekhez hasonló tényezők hatására egy adott etnikummal kötődhetett össze. Ha ez valahol bekövetkezett, a továbbiakban két teljesen eltérő folyamat indulhatott el.

Ellenségesség egy adott vallással szemben

Az egyik esetben más etnikumok teljesen elfordulnak az adott vallástól, sőt ellenségesen szemlélik és „idegennek” tekintik. Ilyenkor az etnikai tényezőt fölerősíti a vele összefonódó vallási tényező. Különösen így van ez, amikor az egyik világvallás elutasítása a másik, helyben „rendelkezésre álló” világvallásra való áttéréssel jár. Ezzel az érintettek jelképesen mintegy „véglegesítik” az etnikai határ meghúzását.²⁷

Ennek a tendenciának a kihasználása, sőt tudatos táplálása az afrikai keresztény missziós tevékenységnek hagyományosan alapvető munkamódszere volt. Tudva, hogy muszlimok megtérítésére vajmi csekély az esélyük, erőfeszítéseiket az animista vallású kisebbségekre összpontosították, s minden eszközzel igyekeztek ezekben erősíteni a muszlim népcsoportokkal szembeni etnikai ellenérzéseket vagy történelmi sérelmeket. Gyakori volt, hogy a misszionáriusok a kisebb népcsoportok politikai szószólóinak állították be magukat, tudatosan élezve az etnikai ellentéteket. Mindeközben törekedtek egy helyi keresztény elit kinevelésére, amely ellenségesen viszonyul a muszlimokhoz, s — úgymond — gátja lehet az iszlám további terjedésének. E politika klasszikus példája Nigéria középső zónája vagy Dél-Szudán, de másutt is megfigyelhető volt.²⁸ Kenya újkori történetében különösen cinikus példákat találunk a musz-

területek jó részén, Észak-Kordofánban, Dél-Dárfúrban), az iszlám átvétele etnikai és nyelvi asszimiláció nélkül (pl. Dárfúr nagy részén, Núbiában, a kelet-szudáni bedzsáknál, újabban a Nuba-hegyekben és a Kék-Nílus felső folyásánál), illetve az iszlám és az arabizálódás heves elutasítása (az újonnan függetlenedett Dél-Szudánban). Ld. Muhammad Ibrāhīm ABŪ SALĪM: *Buhūt fī tārih as-Sūdān*. Dār al-Ġil, Bejrút 1992. 20–21; és Wendy R. JAMES: „Social Assimilation and Changing Identity in the Southern Funj”, in Yusuf Fadl HASAN (szerk.): *Sudan in Africa*. Khartoum University Press, Kartúm 1971. 197–211, különösen 197.

²⁷ Ld. pl. SCHULTZ (5. jz.) 59; és vö. Eduardo Costa DIAS: „Protestantismo e proselitismo na Guiné-Bissau. Reflexões sobre o insucesso do proselitismo no Oio e na província Leste”, *Lusotopie* VI (1999) 309–318, különösen 313–314.

²⁸ KASTFELT (13. jz.) 18–23; Ali A. MAZRUI: „The Multiple Marginality of the Sudan”, in HASAN (szerk.) (26. jz.) 240–255, különösen 244; Robert L. BUNGER: *Islamization Among the Upper Pokomo*. Syracuse University Press, Syracuse, NY 1973. 61–64. A fordított helyzet — vagyis hogy az iszlám térítés során használják ki a kereszténységgel szemben az etnikai kártyát — nem volt igazán jellemző. Ez azzal függhet össze, hogy (mint föntebb említettem) az iszlám térítés Fekete-Afrikában jellemzően

limok elleni tudatos uszításra; itt elég talán egyet idézni. A gyarmati korszakban egy James Mbotela nevű, missziós iskolában végzett szerző írt egy könyvet *Uhuru wa Watumwa* (A rabszolgák fölszabadulása) címmel. A könyv irodalmi értéke a nullával egyenlő, szuahéli nyelvezete anyanyelvi beszélőknek élvezhetetlen, a műfaja pedig keresztény propaganda: a szuahéliket és más partvidéki muszlimokat gonosztevőkként, a többi kenyai nép ellenségeiként és a rabszolga-kereskedelem felelőseiként mutatja be, míg az angol gyarmatosítók az Isten által küldött fölszabadítók szerepét játsszák a műben. A könyv a missziós iskolákban kötelező olvasmány volt.²⁹

Az ilyen törekvésekben a gyarmati hatóságok is sokszor — bár nem mindenütt — hathatós segítséget nyújtottak, az „oszd meg és uralkodj!” elvét alkalmazva. Esetenként zárt zónáknak nyilvánítottak nem muszlim többségű vidékeket, hogy megakadályozzák az iszlám további terjedését (mintegy betegségnek tekintve azt), az oktatást a keresztény missziós iskolák kezébe adták, s helyenként adózási könnyítésekkel vonzóbbá tették a nem muszlim státuszt.³⁰ A keresztény missziók oktatási monopóliuma különösen kártékonynak bizonyult, és oda vezetett, hogy a muszlim népcsoportok tudatosan távol tartották gyermekeiket az iskoláktól, s a függetlenség elnyerése után is messze elmaradtak tanulmányi téren a keresztény etnikumoktól. A missziós iskolák ugyan elvileg nyitva álltak volna a más vallású gyermekek előtt is, de általános volt, hogy az oktatási tevékenységet megpróbálták a vallási térítéssel vegyíteni, így a muszlim népesség ellenkezése teljesen indokoltnak tűnik.³¹ Ennek hatására sok helyen a muszlim közösségek az újabb időkben szívós munkával, jobbra saját forrásból és minimális kormányzati segítséggel létrehozták saját, párhuzamos iskolarendszerüket, ahol az iszlám vallási tanulmányokat a modern kor diktálta tantárgyak oktatásával házasítják össze.³² Egy-egy kisebb etnikum missziókban kinevelődött, tehát

nem szervezett, kívülről pénzelt missziós tevékenység, hanem spontán folyamat. A szondzo és maszai nép közti ellentétek Tanzániában például útját állják az előbbieket keresztény hitre térésének, ám ezt mégsem fordítják a maguk javára muszlim térítők. Ld. VÄHÄKANGAS (10. jz.) 12–13.

²⁹ Alamin M. MAZRUI — Ibrahim Noor SHARIF: *The Swahili. Idiom and Identity of an African People*. Africa World Press, Trenton, NJ 1994. 35–36, 105–108.

³⁰ SCHILDER (15. jz.) 144; MAZRUI (28. jz.) 245.

³¹ Ld. például Daoud GADDOUM: *Le culte des esprits margay ou maragi chez les Dangaléat du Guéra*. L'Harmattan, Paris 1995. 92–95; Abdin N. CHANDE: „Muslims and Modern Education in Tanzania”, *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs* XIV/1–2 (1993) 1–16, különösen 2–6; RUFAI MOHAMMED (7. jz.) 60–62; BUNGER (28. jz.) 21; SCHILDER (15. jz.) 200; Hyder KINDY: *Life and Politics in Mombasa*. East African Publishing House, Nairobi 1972. 13. Portugál-Guineában (ma Bissau-Guinea) a muszlim szülők ugyan alapvetően nem elleneztek, hogy gyermekeik a misszionáriusok működtette iskolákba járjanak, de a keresztény hittérítési próbálkozások első jelére rögtön kivették onnan őket. Ld. A. TEIXEIRA DA MOTA: *Guiné Portuguesa*. Agência Geral do Ultramar, Lisszabon 1954. II.118. Sierra Leone területén (ahol ma a lakosság legalább hetven százaléka muszlim) még a missziós kórházakat is térítésre igyekeztek fölhasználni, elutasítva a keresztény propaganda nyitottságot nem mutató betegek kezelését (!); ld. CHANDE (31. jz.) 13 [26. jegyzet].

³² A kérdéskör legrészletesebb tárgyalása Louis BRENNER: *Controlling Knowledge. Religion, Power and Schooling in a West African Muslim Society*. Hurst and Company, London 2000.

keresztény kötődésű elitje később sokszor az adott népcsoport kizárólagos szószólójaként lép föl, ezzel azt a nemritkán hamis benyomást keltve, mintha az adott etnikum teljesen vagy többségében keresztény volna, s támogatná az elit törekvéseit, amely egyébként gyakorta a legcsekélyebb érdeklődést sem mutatja saját népcsoportja kulturális hagyományai iránt.³³

Vallásváltás — etnikai váltás

Lehetséges volt azonban egy nagyon eltérő forgatókönyv is. Ebben az esetben az áttérésnek az iszlám etnikai kötődése nem válik akadályává, viszont az iszlám átvételét az érintettek egyszersmind etnikai váltásnak is érzékelik. Mai európai fogalmaink alapján talán kissé furcsán hangzik az, hogy egy személy az élete során egyik etnikai csoport tagjából egy másikévé váljon, de Afrikában ez korántsem olyannyira szokatlant. Számos tömeges példa hozható rá a kontinens különböző régióiból.³⁴ Ez a folyamat áll sok nagy létszámú, de kevert eredetű afrikai népcsoport létrejöttének hátterében. Említhetjük itt a szuahéliket, hauszákat, fulanikat és a szudáni arabokat. Az alábbiakban három példáról szólok részletesebben.

Nigériában számtalan népcsoport él egymás mellett. Az etnikumok közül a legtöbb azonban viszonylag kis létszámú. Az országban él egy sor közepes lélekszámú nép is, amelyek egy része ma muszlim (pl. *kanuri, fulani, nupe*), egy része keresztény (pl. *tiv, idzso*), de igazán meghatározó szerepe három nagy népcsoportnak van, amelyek együtt a lakosság túlnyomó többségét adják. A legnagyobb a *hausza*, s csak kevéssel marad el tőlük a *yoruba* és az *igbo* népcsoport. A hauszák szinte kivétel nélkül muszlimok, az igbók szinte kivétel nélkül keresztények, míg a jorubák körében a két vallás követőinek aránya nagyjából megegyezik. A hauszák túlsúlya miatt — ez egész Afrika legnépesebb muszlim etnikuma — az iszlám vallás Nigéria északi régiójában igen erősen kötődik a hausza identitáshoz. Érdekes, hogy a legutóbbi időkig azok az igbók, akik az iszlám vallásra tértek, jellemzően nyelvileg és etnikailag is asszimilálódtak a hauszákhoz, a két népcsoport közötti hagyományos ellenszenv ellenére.³⁵ Az 1970-es évek elején Frank Salamone néprajzi terepmunkát végzett Nigéria nyugati részén, Yauri város körzetében, a Niger folyó partján és szigetein élő *gungawa* népcsoport körében. Azt tapasztalta, hogy a század közepe táján még nagyrészt animista etnikum többsége az elmúlt egy-két évtizedben áttért az iszlámra, s ennek során etnikai váltásra is sor került. Az iszlámra való áttérés fokozatosan az eredeti etnikai kötődés föladását is magával hozza, s az áttérők zöme végül minden tekintetben asszimilálódik a többségi — hausza — kultúrához és etnikumhoz. Ez a folyamat a jelenben, a szemünk előtt zajlik

³³ Ld. pl. SCHILDER (15. jz.) 209, 231–232; KASTFELT (13. jz.) 4, 8, 101–102, 138–139; és vö. KOKOLE (24. jz.) 697. A missziók nyelvi politikájának története — ld. SCHILDER (15. jz.) 188 — tanulságos, hisz jól mutatja, mennyire üres és álságos jelszó volt a kisebb népcsoportok kultúrájának „védelme”.

³⁴ SCHULTZ (5. jz.) 46.

³⁵ Douglas ANTHONY: „Islam Does Not Belong to Them». Ethnic and Religious Identities among Male Igbo Converts in Hausaland”, *Africa* LXX (2000) 422–441, kül. 422; 3 esettanulmány: 429–432.

le, így hajlamosak vagyunk elfelejteni, hogy valójában száz meg száz éve folyik. Maga a hausza nép nem véletlenül Afrika legnagyobb lélekszámú népcsoportja: a századok során a legkülönbözőbb afrikai etnikumok tagjait olvasztotta be, ahhoz hasonló asszimilációs és áttérési folyamat során, mint amilyen ma Yauri körzetében zajlik.³⁶

Észak-Kamerunban hagyományosan a *fulani* (vagy *fulbe*) etnikum volt az iszlamizálás fő hordozója.³⁷ Ez a terület legnépesebb népcsoportja, amely a gyarmati korszak előtt a politikai hatalmat is gyakorolta; mellette azonban számtalan apróbb népcsoport is él még a vidéken, amelyek együttes létszáma nagyjából a fulani etnikum számával van egy nagyságrendben. A kisebb népek tagjai az utóbbi évtizedekig szinte kizárólag helyi, animista vallásokat követtek, újabban azonban sokan lettek közülük muszlimok vagy keresztények, míg a fulanik gyakorlatilag kivétel nélkül muszlimok évszázadok óta. A fulani etnikum és az iszlám vallás összefonódása azzal járt, hogy idővel számos fulani népszokást és hagyományt a környező népek az iszlám kultúra szerves részének kezdtek tartani, és ez részben magára a fulani nyelvre (*fulfulde*) is igaz. Így manapság a kisebb, hagyományosan animista vallásokat követő népcsoportok városokba áramló tagjai nemcsak az iszlám vallást veszik föl, de ezzel összefüggésben fokozatosan áttérnek a fulani nyelv használatára is, és átveszik a fulani szokásokat (ételek, öltözködés, névadási szokások, zene, táncok, ünnepek, stb.).³⁸ Ez annál is egyszerűbb folyamat, mivel a városok általában többnyelvűek, és a különböző etnikumok közötti kommunikációban az összekötő nyelv a fulanik nyelve. Míg a fulani önálló etnikumként jelenik meg, a kisebb animista népcsoportok együtt egy — meglehetősen pejoratív szóval — *hábe* vagy *kirdi* („pogányok”) néven emlegetett kategóriát képeznek. (Ez nemcsak Kamerunban, hanem minden olyan területen jellemző, ahol a fulanik jelen vannak.)³⁹ Itt tehát sokszor teljesen összekeveredik a fulani identitás és az iszlám vallás, és a néprajzkutató gyakorta hall olyan válaszokat egy-egy személy etnikai kötődéséről érdeklődve, hogy „azelőtt a *mundang* törzshöz tartoztunk, de ma már fulanik vagyunk, mert áttértünk az iszlámra”.⁴⁰ Ennek fényében nem meglepő, hogy a Kamerunban

³⁶ Frank A. SALAMONE: „Becoming Hausa: Ethnic Identity Change and Its Implications for the Study of Ethnic Pluralism and Stratification”, *Africa* XLV (1975) 410–424, különösen 412–414.

³⁷ Noha más hagyományosan muszlim népcsoportok is éltek itt (pl. *suwa*, *kotoko*, *mandara*, *kanuri*, *hausza*); ld. TAGUEM FAH (15. jz.) 88.

³⁸ Ld. pl. Barbara BLANCKMEISTER — Peter HEINE: „Ethnizität und Islam in Nordkamerun”, *Africa Spectrum* XVIII (1983) 171–175, különösen 173; SCHILDER (15. jz.) 9–10, 57; VAN SANTEN (3. jz.) 9.

³⁹ Ld. például TAGUEM FAH (15. jz.) 84 [11. jegyzet], 88–89; SCHULTZ (5. jz.) 54; GALLAIS (9. jz.) 115. A *hábe* kategória tartalma és jelentése változhat az idők során. Kétszáz évvel ezelőtt a hauszák a fulanik szemében — egyébként nem éppen jogosan — *hábe* népcsoportnak számítottak, és nyelvüket ennek megfelelően lenézték, ma azonban a hausza nyelv az iszlám oktatás legfontosabb eszköze Nigériában és más területeken, s a nigériai fulanik közül is sok anyanyelveként beszéli. Ld. Louis BRENNER — Murray LAST: „The Role of Language in West African Islam”, *Africa* LV (1985) 432–446, különösen 433, 436–437; SANNEH (24. jz.) 159.

⁴⁰ Kees Schilder holland kulturális antropológus kapta ezt a választ két *mundang* származású általános iskolás fiútól Kaélé városkában; ld. SCHILDER (15. jz.) 33. Hasonló válaszokat idéz Guider város iskolásaitól egy másik néprajzkutató is; ld. SCHULTZ (5. jz.) 54.

használt fulani nyelvben a mai napig az egyik leggyakoribb kifejezés arra, hogy „áttérni az iszlámra”, *naastugo pullo*, ami szó szerint annyit tesz: ’fulanivá válni’.⁴¹

A kenyai tengerpart legfontosabb népcsoportja a *szuahéli*, ez az igen heterogén eredetű bantu nép, amelynek tagjai a középkor óta muszlimok. A suahéli identitás egyszerűen elképzelhetetlen az iszlám nélkül. A tengerpart hátszágában élő ún. midzsikenda népek, amelyek a suahélivel közeli rokonságban álló nyelveket beszélnek, ám a XX. század elejéig jobbra megőrizték animista vallásaikat, az iszlámot „a suahélik vallásaként” határozták meg. Ez a szemlélet egyáltalán nem volt leküzdhetetlen akadály az iszlámra való áttérés előtt, pusztán azzal járt, hogy — hasonlóan a nigériai és kameruni példához — az áttérés egyszersmind a suahéli etnikai kötődés (és nyelv) átvételét is jelentette. Ez egészen máig olyan tömeges jelenség ezen a vidéken, főleg a nők között — akik előszeretettel mennek feleségül suahéli férfiakhoz —, hogy komoly nyugtalanságot kelt a kisebb népcsoportok elitje körében.⁴²

Áttérés etnikai váltás nélkül

Az etnikai és vallási szempontok összekeveredése önmagában pusztán érdekes jelenség lehetne, ám érdemes észben tartani, hogy Afrikában az etnikai ellentétek állnak a súlyosabb konfliktusok hátterében. Ha ezekhez még vallási ellentét is járul, igen pusztító konfliktusok alakulhatnak ki. Szudán (a tavalyi évig), Nigéria és Elefántcsontpart jó példák az ilyen elmérgesedett helyzetre. Ezzel a gyülékony keverékkel játszódni elképesztő felelőtlenység, mégis megteszik, főleg amerikai fundamentalista keresztény egyházak, illetve egyes fundamentalista muszlim szervezetek.⁴³

Vannak azonban kedvező jelek is. Az előzőekben kifejtett tendenciák nem tekinthetők abszolút szabálynak: egy harmadik lehetőség is létezik, bár ez egyelőre talán ritkább. Az áttérés ugyan nyilvánvalóan számos kulturális elem átvételével jár, de Afrikában sem jelent föltétlenül etnikumváltást. Tanulságos példa a kenyai *boorana* oromók áttérése az iszlámra, szomáli hatásra, amely egyúttal a szomáli kultúra számos elemének átvételét is hozta, ám nem vezetett ahhoz, hogy a szomáli etnikai kötődést is átvegyék az újonnan áttérők.⁴⁴ De említhetjük a Malawiban élő *jao* népcsoportot is, amely a suahéli kereskedők hatására a XX. század elejétől fokozódó

⁴¹ BLANCKMEISTER – HEINE (38. jz) 172.

⁴² Robert PEAKE: „Comment on devient swahili. Stratégies des femmes giriamá en ville”, in F. LE GUENNEC-COPPENS — P. CAPLAN (szerk.): *Les swahili entre Afrique et Arabie*. Karthala, Paris 1991. 95–105, kül. 95, 102. Kenyában elterjedt (s nem is teljesen alaptalan) nézet volt, hogy a suahélik voltaképpen iszlámra tért midzsikendák. Ld. pl. BUNGER (28. jz.) 25; KINDY (31. jz.) 26–27, 30–31.

⁴³ Például az elefántcsontparti etnikai-vallási polgárháború elmérgesedését elkerülendő, valamennyi muszlim csoport és keresztény egyház részt vett egy közös nemzeti megbékélési konferencián, ám ugyanerre nem voltak hajlandóak a — gyakran az Egyesült Államokból pénzelt vagy legalábbis amerikai ihletésű — úgynevezett neo-pünkösdistá egyházak. Ld. Marie MIRAN: *Islam, histoire et modernité en Côte d’Ivoire*. Karthala, Párizs 2006. 496.

⁴⁴ Mario I. AGUILAR: „African Conversion from a World Religion: Religious Diversification by the Waso Boorana in Kenya”, *Africa* LXV (1995) 525–544, különösen 528–529.

mértékben tért át az iszlámra, s rengeteg szuahéli szót és szokást vett át e folyamat során. Mégsem vezetett ez oda, hogy magukat szuahéliknek tekintsék, és földadják a jao etnikai identitást, amelynek ma az iszlám szerves részét alkotja.⁴⁵

Ez a tendencia még olyan helyeken is megjelenőben van, ahol régebben a föntebb leírt vallási-etnikai összefonódás volt kizárólagosan jellemző: például Észak-Kamerunban, Nigériában.⁴⁶ Alig fél évszázaddal ezelőtt Nigériában az *igbo* és a muszlim egymást kölcsönösen kizáró fogalmak voltak, hiszen az igbók nagyrészt katolikusok, és feszült viszonyban állnak a muszlim hauszákkal. Ma már mégis növekvő számban fordulnak elő olyan igbók, akik az iszlámra áttérve is megőrzik az *igbo* nyelvet és identitást.⁴⁷ Ugyanígy Kelet-Afrikában: a föntebb említett midzsikendák régebben jobbára beolvadtak a szuahéli etnikumba, ha muszlimok lettek, ám létrejött körükben egy midzsikenda identitású muszlim közösség, sőt e népek közül kettő már többségében iszlám vallású.⁴⁸ Elefántcsontpart déli részén is megfigyelhető e tendencia. Ezt a régiót hagyományosan az ország „keresztény feleként” emlegették a szakirodalomban, illetve az újságírás és a köznapi diskurzus szintjén, szembeállítva az ország jelentős muszlim többségű északi felével. A helyzet azonban az, hogy a rendelkezésre álló legpontosabb (1998-as) statisztikák szerint kevéssel bár, de immár az ország déli részében is meghaladja a muszlimok száma a keresztényekét.⁴⁹

Bizonyos afrikai népek esetében eleve nem alakult ki egyértelmű vallási kötődés. Ilyen például Nigériában a *yoruba* népcsoport, amelynek tagjai nagyjából fele-fele arányban követik az iszlám, illetve a keresztény vallást (most eltekintve a hagyományos *yoruba* vallás csekély számban megmaradt követőitől).⁵⁰ Egy másik példa az észak-kameruni *mafá* népcsoport, ahol szinte minden családnak vannak muszlim és animista tagjai is, sőt itt-ott keresztények is. A különböző vallású mafák között nem szakadnak meg a társadalmi kapcsolatok, sőt egymás ünnepein is részt vesznek.⁵¹ Ezekben az esetekben látható, hogy nemcsak egyazon etnikumon, de gyakran egyazon családon belül is jelen vannak mindkét világvallás — és a hagyományos helyi vallás — követői, s az etnikai kötelékek erősebbek a vallási hovatartozásnál. Az áttérés bármelyik vallásról a másikra semmi különösebb konfliktussal nem jár. Ilyen körülmények között a vallás etnikai kötődésének kialakulása igen valószínűtlen.

⁴⁵ Alan THOROLD: „Metamorphoses of the Yao Muslims”, in Louis BRENNER (szerk.): *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*. Hurst and Co., London 1993. 79–90, kül. 79, 82–83.

⁴⁶ VAN SANTEN (3. jz.) 50; TAGUEM FAH (15. jz.) 89; GILLILAND (3. jz.) 30–31; SALAMONE (36. jz.) 414–415, 421.

⁴⁷ ANTHONY (35. jz.) 427, 432–434; OTTENBERG (5. jz.).

⁴⁸ A *pokomo* nép túlnyomó többsége és a *diogo* nép szinte egésze az iszlámra tért. Ld. James D. HOLWAY: „The Religious Composition of the Coast Province of Kenya”, *Journal of Religion in Africa* III (1970) 228–239; BUNGER (28. jz.).

⁴⁹ Ld. MIRAN (43. jz.) 67–68.

⁵⁰ GILLILAND (3. jz.) 1.

⁵¹ VAN SANTEN (3. jz.) 99, 152, 219. További példák ilyesfajta együttélésre a különböző vallások hívei közt ld. TRIAUD (24. jz.) 331 [baule-k]; Abbas Haji GNAMO: „Islam, the Orthodox Church and Oromo Nationalism (Ethiopia)”, *Cahiers d'études africaines* XLII (2002) 99–120, kül. 111–115.