

Tarrósy István

A szubszaharai lélekfelfogások néhány aspektusáról¹

Bevezető gondolatok

Számos világvallással – például kereszténység, iszlám – ellentétben a hagyományos afrikai lélekfelfogások nem köthetők egy vallásalapító személyéhez. Az évszázadok során fokozatosan és lassan fejlődtek, merítkezve azokból az emberi tanulságokból, melyek az egyes közösségekben a mindennapi lét megtapasztalása alkalmával halmozódtak fel. Lényeges hatást gyakorolt rájuk az a földrajzi és társadalmi környezet, amelyben az adott népcsoport élt. A hegyek, folyók, erdők jelenléte vagy éppen hiánya, az évszakok váltakozása, a természeti katasztrófák (pl. földrengés vagy vulkánkitörés), a járványok, háborúk, az egyes népcsoportok vándorlásai mind természetszerűleg járultak hozzá az embernek az univerzumból és benne saját helyéről és szerepéről kialakított képéhez. A hagyományos afrikai vallások és vallásgyakorlatok az emberek e környezet változásaira adott reflexióiból, válaszaiból forrtak ki, épültek fel.

A világ etnikailag és nyelvilag egyik legváltozatosabb képét mutató szubszaharai Afrika népeinek hitrendszere, hiedelemvilága rendkívül sokszínű. Ahogyan Füssi Nagy Géza írta, *„...a fekete-afrikai ember gondolatvilágát, hiedelmeit és mindennapi életét ezernyi szállal át- meg átszővi a mágia hite és annak páratlanul változatos gyakorlata.”* (2007, 97. old.)

Miképpen pedig Búr Gábor világít rá, *„...az európaiak sokáig történelem nélküli kontinensnek tartották Afrikát, s felsőbbrendűségük tudata gyakorta még a vallástól is meg akarta fosztani az afrikaiakat, hagyományos hitvilágukat csak babonák halmazának titulálva.”* (2009, 5. old.)

A szellemvilág szinte megfogható közelsége azonban áthatja az élet minden pillanatát, és a hagyományos afrikai hitvilág egyik kitüntetett dimenzióját adja. Egyik jellemzőjük a Sir Edward Burnett Tylor² által a köznapi használatba bevezetett animizmus³, mely a minden élő szervezetben – legyen az egy fa, állat vagy emberi lény – lakozó szellem vagy lélek létezését igyekszik megragadni. Az animizmus azonban csupán része a hagyományos afrikai vallási rendszerek doktrínájának, egy olyan jellemvonás, amely a tudatos napi létezés és a mindennapok világában értelmezhető entitásokhoz kapcsolható emberi viszo-

1 E cikk a Magyar Tudományos Akadémia által támogatott, dr. Simon-Székely Attila által vezetett, megjelenés alatt álló *Lélekciklopédia* című nemzetközi enciklopédia a *„Lélek Afrikában”* című nagyfejezetének a szerző által jegyzett *„A Fekete Afrika lelkei”* című alfejezetén alapul, illetve annak egyes részleteit használja.

2 (1832–1917), angol antropológus.

3 A latin anima szó jelentése lélek.

nyok (együttal viszonyítások) megértéséhez járul hozzá. Ma érdemes inkább elkerülni e terminus használatát, és inkább arra az eleven erőre (*living force*) utalni, amely az élő és az anyagi világokat köti össze. Az afrikai hit szerint az anyagi, fizikai valójukkal jelen lévő tárgyak rendelkeznek élő lelkekkel vagy szellemekkel.

Patrick Nnoromele (2012) arról tudósít, hogy az általános afrikai vélekedés szerint a világegyetemet végtelenül sok szellem lakja. E szellemek ugyan megközelíthetetlenek, együttal láthatatlanok az emberi szemnek, mégis mindazon dolgokban, melyekben lakoznak, az élet forrását képezik. Ha egy élő fát veszünk példaként, a fa a benne lakó szellem által él, melyből az vezethető le, hogy az élet általában az adott testben, kiterjedésben lévő szellem jelenlétének tulajdonítható, míg a halál éppen a szellem eltávozását, hiányát jelenti a testből.

Fekete Afrika helyi (sokszor zárt) közösségekben élő népcsoportjai kivétel nélkül tisztelettel adóznak őseiknek. Ez nem azt jelenti, hogy az ősöknek hódolnak, hanem sokkal inkább a tiszteletről szól, amely általánosságban alapvető helyi társadalmi elvárás többek között az idősebb generációk irányában. Azáltal, hogy az afrikai hitvilág és hagyományos vallási gyakorlat minden részletében közösségi, annak értelmezése is leginkább a közösség léleklétfogásán keresztül lehetséges.

A mindennapi szociokulturális kontextus fontosságáról

Az afrikai lélek szétválaszthatatlanul összenőtt a társadalmi lét és kultúra szerteágazó dimenzióival, ezért tárgyalása elképzelhetetlen az adott helyi kulturális sajátosságok és hagyományok figyelembevétele nélkül. Az afrikai hitvilág kölcsönösen összekapcsolódik a politikával, a gazdasággal, a különböző társadalmi folyamatokkal, a betegségekkel, a gyógyítással, a művészettel, a táncsal és a zenével (Blakely et al., 1994, 1. old.), és többek között a hétköznapi beszéddel, társalgással, verbális, nonverbális interakciókkal. Az afrikai „legbenső” megértéséhez a mindennapi szociokulturális kontextus tanulmányozásán keresztül vezet az út.

Az etnokulturális kötődésű hiedelmek sok esetben kapcsolódnak bizonyos félelmekhez, akár sorscsapásokhoz, de mindenképpen az emberi képességek határainak, a saját emberi mozgástér behatároltságának felismeréséhez. A mindennapokban a küzdelem az életben maradásért, egy jobb minőségű életért sokszor társul azzal, hogy az egyén varázslóhoz fordul, az ő segítségét kéri szenvedésének enyhítésére. *„Elkél tehát a segítség, bármily obskúrus is legyen alkalmasint a megsegítettek vagy éppen a külső megfigyelők szemében annak forrása, illetve működése.”* (Füssi, 2007, 102. old.)

Az emberek napi aggodalma számtalanszor táplálkozik abból az érzésből, hogy képtelenek kontrollálni a természet ártalmas erőhatásait, például nem tudják befolyásolni a hurrikánok, a villámok kialakulását, a szárazság pusztítását vagy a betegségek felbukkanását és terjedését. Mindezekhez képest a legsokkolóbb maga a halál, melynek természetesen nem tudnak megálljt parancsolni. Azáltal pedig, hogy hitvilágaikban egyedül a világegyetemet megteremtő legfőbb lélek, a Főisten, valamint a hierarchiában alá tartozó kisebb istenségek képesek befolyásolni a természeti világot, a hozzájuk fűződő folyamatos kapcsolat(tartás) – legyen az direkt vagy közvetítőken keresztüli – talán az egyik leglényegibb eleme a mindennapi létezésnek.

A hagyományos afrikai hitvilág fontos szereplői az istenek „küldöttei”, a lélekközvetítők, akik nem tényleges felesküdt papok – ahogyan mi e fogalmat ismerjük –, hanem olyan papok és papnők, akik közösségeik és az istenek megfelelő kapcsolatáról gondoskodnak, *„esőért, bő termésért, [gyógyulásért] jár[nak] közbe, s ő[k] a közösség gyógyító[i] is*

egyben” (Búr, 2009, 6. old.). A papok hagyománya Nyugat-Afrikában erősebb a kontinens más térségeihez képest: az ankore, joruba, ibo, akan, baganda, basoga, eve népek helyi társadalmában különböző hitvilágbéli feladatokat látnak el. Ugyanúgy, ahogyan az istenségek között találunk hímnemű és nőnemű megtestesüléseket, a közvetítők is egyaránt lehetnek férfiak és nők. Figyelembe kell vennünk azonban, hogy a nők egzisztenciálisan alacsonyabb rendű, és akár jogi értelemben is alárendelt pozíciót foglalnak el az afrikai társadalmak többségében, sőt már az iskoláztatás kapcsán is rosszabb eséllyel indulnak, ugyanis Afrika-szerte a családok többsége sok esetben még mindig jobbnak látja, ha a leánygyermek otthon végeznek munkát, míg a fiúk az esetleges jobb munkavállalás reményében, mint leendő családfenntartók, tanulnak.⁴ Éppen ennek tükrében érdekes a női szellemközvetítők és médiumok megítélését és szerepét megvizsgálunk.

A nigériai edo népcsoport vilásképeének központi kultusza, például, Olokun istenséghez kapcsolódik, akit a Benini Királyság⁵ (mely nem keverendő össze a mai Nigéria nyugati szomszédjával, a Benini Köztársasággal, amely a gyarmati időszakban Dahomey állam néven volt ismert) délkeleti részén található közel 50 kilométer hosszú Olokun folyóval (angol nevén Ethiope folyó) azonosítanak. Az edo hit szerint e folyó – ezáltal Olokun maga – minden folyók és óceánok forrása. Azáltal pedig, hogy általában a látható-érzékelhető fizikai világ határán több hagyományos afrikai hitvilág szerint egy folyó húzódik, mely egyrészt a fizikai világban elhunytak lelkei, másrészt a születendő új lelkek számára jelenti a spirituális világ és a fizikai világ közötti közlekedés útvonatát, Olokun megítélését is meghatározza. Neki tulajdonítják a gyermekek megérkezését – valójában az edo hit úgy tartja, hogy Olokun hozza a megszületett új gyermeket. Az edo nép eredetének történetét jól szemlélteti a következő részlet (Vityi, 2009, 266. old.), mely a teremtő isten, Osanobua (rövidebb nevén Osa), Olokun apja központi szerepét mutatja be:

„A kezdetek kezdetén a világot egyedül víz borította, szárazföld sehol sem létezett. A világoceán közepéből kiemelkedett egy fa, melynek tetején élt Owonwon, a tukánmadár. Amikor Osa úgy döntött, benépesíti a világot, összehívta három fiúgyermekét, akiknek egy kenuval kellett a fizikai világba utazniuk, hogy ott egyedül boldogulva benépesítsék a földet. Indulásuk előtt Osa mindhármuknak felajánlotta, hogy bármely kívánságukat teljesíti. A két idősebb fiú világi javakat, csupa »hasznos« tárgyat kért, míg a harmadik – Owonwon tanácsára – mindössze egy csigaházat kért apjától. Amikor a kenu a világoceán közepéhez érkezett, a két fiú tanácstalanul nézett körül, nem találtak ugyanis egy talpalatnyi földet sem, ahol megpihenhettek volna. A harmadik fiú ekkor megfordította a csigaházat, amelyből föld ömlött ki – így a vízből kiemelkedett a szárazföld, amely fölött egyedül ő rendelkezett.

Osa idősebb fiai nem merték a lábukat kitenni a kenuból, ezért egy kameleont küldtek a szárazföldre, hogy megbizonyosodjanak róla, a víz tényleg szilárd földdé vált. A kameleon az edők hite szerint ettől a momentumtól kezdődően jár ma is komótosan és lassan. Azt a helyet, ahol a szárazföld kiemelkedett a világoceánból, Agbonnak nevezték el. Erről a pontról Osa az egész világ négy sarkát, minden országát és minden királyságát emberekkel népesítette be. Legkisebb fiát – aki kihasználván a helyzetet, bátyjaitól a szárazföldre lépésért cserébe megkapta azok kincseit és eszközeit – Osa Benin uralkodójává tette meg, s ő lett a leghatalmasabb és leggazdagabb a három testvér közül.

4 Persze a 21. század első évtizedében mélyreható változásokról számolhatunk be, hiszen az alapfokú iskolai oktatásban egyre több lány vesz részt.

5 „A nyugat-afrikai államalakulatok közül az egyik legismertebb és leghosszabb életű (közel 1000 évig fennálló) állam a Benini Királyság volt. [...] A helyiek – és a nem helyi kutatók közül is többen – a benini népre az edo szót használják.” (Vityi, 2009, 264. old.)

Osa létrehozta saját királyságát, Erinmwint, melybe azon a vízen keresztül lehet eljutni, ahol az ég és a föld találkozik. Osanobua teremtő isten jelképe ma is egy homokkupacba tűzött pózna, rajta egy fehér szövettarabbal, amely a világoceánból kiemelkedő szigetet szimbolizálja.”

Hasonlóan más nyugat-afrikai legfelsőbb istenekhez, Osanobua ugyan a fizikai világból kivonult, viszont megbízta legidősebb fiát, Olokunt a legfontosabb mindennapi ügyek „intésével”, elsősorban a termékenység, az egészség és a gazdagság (jólét) felügyeletével (Ben-Amos, 1994, 121. old.). Olokun tiszteletében, a napi rítusokban – mind a városban, mind falun – a papnőknek meghatározó szerepe van. Azáltal, hogy Olokun hozza a megszületett gyermeket – és ebben legidősebb lánya, Obiemwen segít neki –, általános gyakorlat az edók körében, hogy a kislányok szülei egy házioltárt állítanak fel Olokun tiszteletére annak érdekében, hogy Olokun biztonságot és jólétet adjon a lányoknak. Amikor a lányok férjhez mennek, magukkal viszik ezt az apró szentélyt férjük házába, és egész életükön keresztül e szentély szolgál az istenséggel való kapcsolattartás legfontosabb eszközeként, ennek gondozásával kerülhetnek közelebb az istenséghez. A papnők képesek közvetíteni Olokun elvárásait az őt tisztelő közösség tagjai felé. Több alkalommal, miközben transzba esnek, a papnők különböző társadalmi és egészségügyi problémákat tudnak diagnosztizálni, egyúttal vitákat elrendezni az egymásnak feszülő felek között, tanácsokat adni a közösség tagjainak. Ez a képesség, mely egyszerre hatalom a közösségen belül, nagyon hasonló a véneknek vagy magának a főnöknek tulajdonított hatalomhoz. Mégis, saját háztartásukon, illetve hitbéli közösségükön túl az Olokun-papnők nem rendelkeznek hivatalos politikai hatalommal úgy, ahogyan az adott csoport főnöke (Ibid, 133. old.).

A főként délnyugat-nigériai területeken élő jorubák eredetét különböző narratívákból⁶ fejthetjük fel. Az orális hagyományok körét gyarapító központi teremtésmítosz szerint az Ég Istene, Olorun (vagy másik nevén Olodumare) egy létrát bocsátott le az égből, melyen keresztül a jorubák őse, Oduduwa – aki valójában minden ember őseinek tekintendő a jorubák szerint – alászállt, kezében egy kakassal, egy marék földdel és egy pálmamaggal. Oduduwa belehajította a földet a lenti vizekbe, a kakas megkapirgálta a földet, majd a beleültetett magból tizenhat ágú pálmafa nőtt, a tizenhat eredeti királyságot szimbolizálva. A mai Osun Államban található Ife (Ilé-Ifè) e mítosz szerint az a szent hely, ahonnan minden joruba város fejlődése elindulhatott, ahonnan a jorubák a környező településeket benépesíthették. Ife a joruba királyság politikai központjának is tekinthető, ugyanis a mítosz egyik variációja szerint a dinasztiaalapító Oduduwa tizenhat fiúgyermeket nemzett, akiből a tizenhat királyság vezetői lettek.

A különböző településeken élők saját (városi) teremtőistenségeket is tisztelnek. Az Osun folyó partján található Oshogbó város, melynek patrónusa Osun istennő (róla nevezték el magát a folyót is). Az Osun-kultusz egyidős a joruba teremtéssel, és ugyanúgy szájhagyomány útján terjedt, illetve maradt fenn. A következő részlet (Aradi, 2009, 123. old.) Osun helyét és szerepét jellemzi az istenségek pantheonjában, melynek „... egyik legfontosabb tagja, a tulajdonképpeni hadisten, vagyis Ogun anyja: Jemodzsá, minden vizek istennője. Öccse Dádá, a természet istene, két felesége pedig Oya és Osun, mindket-

6 Egy másik gyűjtés szerint a jorubák Lamurudu utódjától származnak, aki száműzöttként az ókori Babilont elhagyva végül a mai Jorubaföldön telepedett le. Lamurudu a Bibliában is említett mezopotámiai Nimród király, akit Kézai Simon krónikájában Ménróthként, a magyarok őseként ismerünk. Egy harmadik elképzelés egészen időszámításunk előtt 10 000-ig viszi vissza a joruba kultúra keletkezését, és ezt archeológiai leletekkel is bizonyítottak vélik.

ten folyamistennők. Ugyanakkor Oshogbóban Ifá isten (a *loruba orákulum*) feleségéként tartják számon Osunt. De míg Ifében és Ileshában inkább az Oya kultusz terjedt el, addig Oshogbóban és az attól keletre eső területeken Osun kultusza ismert. Oya és Osun a vizek mellett a termékenység istennői is. Oya a jóindulatú, az anyákat segítő, gyermekeket védő. Osun szerepe nem ilyen egyértelmű. Ő ugyanis a női főmágus, okos, titokzatos, szeszélyes és bosszúálló. Ha megfelelő áldozatot mutatnak be neki, segíti a hozzáfutásokat, de kedvét állandóan keresni kell, rendszerint véráldozattal. Ez ma már természetesen állati áldozat: kecske, csirke vagy hal, de lehet növényi eredetű is. A néphit szerint, ha Osun megharagszik, hirtelen halált küld az emberekre.”

Az istenségeknek, és általában a szellemeknek – elkerülendő többek között a rontást – „meghatározott időközönként ajándékokat, engesztelő áldozatokat kell felajánlani. [...] A rítusok, babonák, jóslási módok, illetve egyéb ceremóniák [ugyan] faluról falura változnak” (Búr, 2009, 6. old.), mégis általános érvényű jelentőségük abban rejlik, hogy az isteni lélek eredetének és mindenhatóságának tiszteletét segítik kifejezni a közösségek tagjai számára.

Titkos társaságok

Az egyik példánkként hozott *loruba* hitvilág kapcsán érdemes a Nyugat-Afrika több régiójában, így elsősorban a mai Libériában és Sierra Leonében oly jellemző titkos társaságokkal (*secret society*) is foglalkoznunk, nem utolsósorban a közösségeken belüli férfi-nő relációk okán is.⁷ Amint már az első e térségre fókuszáló európai feljegyzések, tudósítások jelezték, a mande nyelvet beszélő kpellék rejtélyes titkos férfi társasága, a Poro, valamint annak női megfelelője (vagy inkább hasonmása), a Szande (vagy Bundu) jelentős politikai autoritást képviseltek a helyi társadalomban. A Poro rendkívüli jelentőségét emelik ki a kutatók, rávilágítva arra, hogy a társaság „rituális-mágikus szerepe mellett [a mai napig] bonyolult társadalomszervező és politikai funkciót is ellát” (Füssi, 2007, 282. old.). A genderkutatással foglalkozók a Szande társaság kapcsán kimutatták, hogy a kontinens e térségében széles körben elterjedt módon – egyfajta mintát mutatva más szervezeteknek – a gyülekezet markánsan járult hozzá a fiatal lányok magabiztos(abb) érésehez, a rítusok gyakorlása, és általában a szellemvilággal való kapcsolattartás területén kialakult eminens női szerepekhez, valamint a politikai értelemben vett női befolyáshoz (D’Azevedo, 1994, 345. old.). E vélemény kritikusaiban azonban felhívják a figyelmet arra, hogy a Szande mindig is a nők feletti férfibefolyás egyik meghatározó eszköze volt azzal, hogy a társaság magas rangú vezetői valójában összejátszottak domináns férfi rokonaikkal, hogy fenntartható maradjon a patrimonialis rend.

Az hogyan Füssi Nagy Géza aláhúzta, meglehetősen bonyolult kérdést jelent az, hogy e szervezetek „milyen mértékben kapcsolódnak az érintett populációk, konkrét etnokulturális egységek mindenkori hagyományos vallási hiedelmeihez, szellem-hitéhez”, és néhány, amolyan „utalásszerű megállapítással”, igyekezett az értelmezést segíteni (2009, 282–283. old.): „A Poro társaság szellemei az »Isten« akaratát, illetve az élet misztériumait megszemélyesítő, a természetfölöttit a földön reprezentáló erők. Ezek a szellemek azonban abban különböznek a többiekétől, hogy nemcsak a természetfölötti világot, hanem földi erejének letéteményesét, a Porót is megszemélyesítik. [...]”

7 Terepmunkája során izgalmas tapasztalatokról számol be dr. Turóczi Ildikó az *Afrika Tanulmányok* folyóirat 2014/VIII. évf. 1. és 2. számaiban: Északnyugat-Kamerun hegyi királyságainak titkos társaságairól, a Kwifoáról és a Ke-fabról értekezik exkluzív fotókkal illusztrált cikkeiben.

E szellemek között a bozótördög (daa ördög) a főnök. Ő a szellemek, végül is az Isten akaratának, erejének végső közvetítője. A Poro legfelső rétege gyakorol ellenőrzést az evilági jelenés fölött, amely egy álarcot viselő »maskara« emberre utaló formájában jelenik meg.”

A Sierra Leone északi részén található Koinadugu körzet Wara-Wara Bafodea közössége szintén érdekfeszítő példáját kínálja a férfi és női titkos társaságoknak. A limba férfiak Gbangbani társasága ősbibb gyökerekkel rendelkezik, mint a népcsoport női tagjainak Bondo elnevezésű társasága. A kettő közötti legnagyobb különbség a nemi szerepek közötti hagyományos hierarchiát tükrözi, ugyanis e népcsoporton belül is egyértelmű a férfi dominancia és a nők alárendelt szerepe. Ami hasonlóan igaz mindkettőre: egyik társaság sem vesz részt olyan napi politikai természetű ügyekben, mint a közösség adóinak begyűjtése, földtulajdonlás körüli vitás esetek rendezése, vagy például házasságok elválasztása. Sokkal inkább ügyelnek a fiatalok megfelelő (szakszerű) beavatására, a boszorkányok rontása által okozott betegségek gyógyítására, általában a boszorkányok elűzésére, a temetkezésekre, vagy a zene, az énekek, a tánc közösségi élvezetére és az adott rítusokon elvárt megfelelő ruházatok meglétére.

Boszorkányok és mágia

Léteznek ugyanis ártó, gonosz varázslók, a boszorkányok (*witch*-ek), ahogyan például őket a kelet-afrikai közvetítő nyelvként funkcionáló szuahéli *mchawi*-ként ismer, akik már születésükkor rontó szándékkal és gonosz tulajdonságokkal rendelkeznek. Velük leginkább a *mgangák* és *fundik* tudnak szembeszállni, és egyfajta „csodadoktorként” (*withdoctor*) győzhetik le őket. Nem mindig a „jó” győznek azonban. „*A harc kimenetele az ellentétes előjelű mágikus képességek és a konkrét varázslatok erőviszonyaitól függ. [...] rosszabb esetben [a konfliktusok] teljes zűrzavarrá fokozódhatnak [...] sőt pusztuláshoz (ezzel a sötét, fekete mágia – uchawi – diadalához) vezethet[nek]*” (Füssi, 2007, 279. old.).

Az egész afrikai mágikus hiedelemvilágot, ezáltal a mágiát a jó és a rossz, a pozitív és a negatív kettőssége hatja át. Létezik „jó” és „gonosz” mágia, léteznek jó (gyógyító) és rossz (ártó) varázslók. A jó, gyógyító mágiát elfogadja és megbecsüli a társadalom, ezáltal a jó, építő varázslást gyakorlókat, így a jó szándékú specialistákat, különösképpen a jósokat, esőcsinálókat, csodadoktorokat, helyi gyógyítókat, akik közösségeik jóléte érdekében használják mágikus erejüket, tisztelet övezi. A pozitív mágia gyakorlása során használt vagy a gyógyításban javasolt tárgyakkal – például szárnyas állatok tollának, amuletteknek, különböző rongyokból, fonásokból készült tárgyakkal –, vagy bizonyos varázsigéknek, illetve a testen végrehajtott bevágásoknak is jelentősége van a helyi hiedelemvilágban. Sokan hisznek abban, hogy e tárgyak fogják megvédelmezni őket a rájuk leselkedő veszélytől, rontástól, vagy éppen e speciális eljárásoknak köszönhetően jön meg a szerencséjük.

A gonosz mágia egyfelől az ártalmakban való bizodalmat, másfelől az emberekre és az általuk tulajdonoltakra kifejtett gonosz boszorkánymesterkedést foglalja magában. Mbiti (1989, 194. old.) felhívja azonban a figyelmet arra, hogy különösen az afrikai falusi közösségekben a gonosz mágia az emberek félelmeiből, gyanakvásából, féltékenységeiből, hamis vádaskodásaiból, illetve tudatlanságából képes táplálkozni. Sokan félnek attól, hogy véletlenül elhagyják ruhadarabjaikat, óvatlanok legyenek kifésült hajszálaikkal, vagy akár levágott körmeikkel, nehogy az „ellenségeik” azokat megtalálva gonosz varázslást gyakoroljanak rajtuk.

A boszorkánymesterség Afrika-szerte elterjedt gyakorlat. A boszorkányokról az emberek azt gondolják, hogy az éj leple alatt titokban tevékenykednek, számos alkalommal éjszakai állatok – például hiénák és baglyok – bevonásával. A boszorkányok különleges képességeiket az ártó szellemektől kapják, akik arra biztatják őket, hogy gonosz mágiát gyakoroljanak. Olyan „tudás” birtokosai, mellyel a közösség elől elrejtve, titokban tudják végezni boszorkánymágiájukat. Minél nagyobb erővel rendelkezik az adott boszorkány, vallja Bourdillon (2000, 177. old.), annál kisebb lesz az esélye annak, hogy lelepleződjön gonosz tevékenysége, és az egyetlen módja annak, hogy valakiről hitelt érdemlő (bizonyított módon) kimondassék az, hogy boszorkány, ha például egy orákulum hatalmasabb mágiát birtokló erőkhöz képes fordulni a bizonyítás során. Ha egy jós megerősíti valakiről azon állítást, miszerint az illető boszorkány, a továbbiakban kicsiny esélye marad arra, hogy megmeneküljön az ilyenkor szokásos következmények elől.

A múltban a bizonyítottan gonosz mágiát gyakorló az életével fizetett boszorkányságáért, mely ítéletnek a volt gyarmatosítók parancsoltak megálljt. Habár ma bizonyos helyeken az elítéltre még mindig várhat lincselés, többnyire a falu kiközösítését és lakóhelyének, családjának elhagyását kell a boszorkánynak elszenvednie. A boszorkányság stigmáját nem mindenki tudja elviselni, azzal együtt tovább élni; számos esetben az orákulum által boszorkányságában megerősített személy (nő) öngyilkos lesz.

A boszorkányságot a szerencsétlenséggel, halállal, erkölcstelenséggel, a sötétséggel, az éjszakával, veszélyes állatokkal, titkozatossággal, (ártó) szellemekkel, szeszélyességgel és minden olyan dologgal azonosítják, amely a rendezett társadalmi rendet veszélyezteti. Érdeemes megfontolni a boszorkányhit geográfiai értelemben vett előfordulását, ugyanis a városi-falusi ellentétpár e tekintetben is kimutatható: általában az urbanizált(abb) területeken, településeken a boszorkánysággal kapcsolatos hiedelmek – lassan változó módon ugyan – kevésbé meghatározóak, mint a falvakban. A dél-afrikai koszák (angolos átírás: *xhosa*) körében végzett kutatások igazolják e különbséget: a városban élő koszák kevésbé magyarázták balszerencséjüket, szerencsétlenségeiket a boszorkánysággal, annak vélt alkalmazásával. Míg ők sokkal inkább balszerencséhez társították problémáikat, a falvakban élők mindig boszorkányságra gyanakodtak. A népcsoporton belüli jelentős felfogásbeli különbség részben magyarázható a városi koszák magasabb iskolázottsági szintjével, illetve azzal a kommunikációs környezettel, melynek segítségével ők a körülöttük lévő világgal sokkal szélesebb értelemben érintkezhetnek. Mindezek által pedig a városlakók több magyarázat közül is választhatnak, amikor problémáik gyökerét igyekeznek megérteni és a lehetséges megoldást megtalálni.

Az afrikai folklór jelentősége

Az egyes népcsoportok lélekfelfogásáról, hiedelemvilágáról nem vallási (szent) könyvekből, hanem szájhagyomány útján fennmaradt mondásokból, dalokból, énekekből, mítoszokból, történetekből értesülhetünk. Az afrikai folklór több forrása volt képes gyarapítani tudásunkat e népek hiedelmeiről, hagyományairól és hiteikhez kötődő mindennapi gyakorlataikról, rítusaiukról. Biernaczký Szilárd (2008) kiemel két jelentős forrást, az énekes mesét, a dicséző költészetet és a hóseposzt.

A dél-afrikai zuluk az afrikai folklór egy kétségkívül izgalmas műfajával, az izibongóval („névdicséző” énekekkel) ajándékozta meg a világot.

„A törzs férfitagjait általában rokonai, családtagjai, társai, különösen az azonos életkori csoport tagjai illethetik dicséző nevekkal. A királyi ház (főnöki család) tagjainál ezt a feladatot az énekmondó (imbongi) látja el. A dicséző neveknek elvileg nincs számbeli korlátja, így azok kumulatív sorozatában [...] bújik meg az elbeszélés. Mindemellett ebből a jellegzetességből következik az, hogy az epikai (eposzi?) tényanyag, cselekménymagok ellenére a déli bantu dicséző énekek sosem haladják meg az 500 sor terjedelmet.

[...] az imbongi [...] megfelelő alkalmak során, jellegzetes öltözékben, szinte mindig a teljes közösség figyelmétől kísérvé zengte el sajátos deklamált előadásmódban a »nagy és jeles férfiú« jellemének, varázsos erejének és kiemelkedő tetteinek dicséretét.” (Biernaczky, 2008, 60–1. old.)

A talán legismertebb izibongo központi hőse (akiről a dicséző ének szól) a zuluk államalapítója, Shaka király (1787–1828).

„Shaka izibongója, amint azt a széles körű szakirodalom állítja, kevésbé személyes, mint inkább nemzeti karakterű, nem az ódai hangnem, hanem az epikus jelleg dominál benne. A számtalan hódítás bemutatása közben fény derül arra, az állandó hadsereget megteremtő hadvezér mint válik törzsfőnökből politikai vezetővé.” (Ibid, 62)

A Nyugat-Afrika-szerte élő mandinka nép hőseposza a birodalomalapító Szungyata királyról szól, és az afrikai művelődéstörténet meghatározó darabját jelenti, egyúttal pedig a helyi/térségi hiedelemvilág, mitikus környezet mélyebb megértését segíti elő.

„A Szungyata eposz [...] három fő, központi vagy lényegi epizódból építkezik, amely elé kerül [...] általában a főhős apai családjának a bemutatása (1), valamint a bivalyasszony mítoszmeséje (2). Ezek után következik aztán a főhős varázsos-mitikus elemekkel körülfont, csodás körülményektől kísért születése, gyermek- és ifjúkora (3), a főhős száműzetése (4), végül pedig győzedelmes visszatérése: Szumanguru (vagy Szumaoro), a szuszu király legyőzése és a Mali birodalom megalapítása (5). Mindezekhez úgynevezett kiegészítő epizódok járulhatnak, így például az eposzvariánsok elején sor kerülhet jellegzetes nyugat-afrikai dicséző ének megszólaltatására, a különféle kulturális hatásoknak megfelelően a keresztény teremtéstörténet (Ádám és Évánál Noéig) vagy az iszlám szent háború felidézésére. A főhős őseinek megjelenítése előtt a mandék eredetének bemutatására is vállalkozhat a bárd. De egyéb mozzanatok is járulhatnak [...] az eposzi történethez, amelyet gyakran a nagy király különös halálának története zár le. A hagyományok szerint ugyanis Szungyata a Szankaran folyóba fulladt, amelynek mindkét partján évszázadok óta minden évben állatáldozatot mutatnak be emlékére.” (Biernaczky, 2009, 245. old.)

Jan Vansinának⁸ köszönhető az, aki „...rekonstruálta a Nagy-tavak menti Burundi és a kongói kuba nép azelőtt mitikusnak vélt történelmét, (hogy) kidolgozta történelmi szájhagyomány-kutatási módszertanát, s ezzel valóságos láncreakciót indított el. Minden afrikai kultúra – amely addig csak az európai hódítók szórványos és gyakran lekezelő feljegyzéseinek formájában létezett – megkezdte önállósulási harcát igazi önképe érvényesítéséért.” (Mandics, 2008, 35. old.)

Az afrikai hitvilág és lélekgyakorlat megismerése számára is oly fontos rítusok, közmondások, hősi énekek vizsgálatából a Vansina-féle irányzat segítségével „...sokkal jobban kitűnik, milyen szerepük van a hagyományos elemeknek egy-egy nagyobb szertartási ciklus-

8 1929-ben született belga történész-antropológus az ún. Oral History Research megalapítója, akit egyúttal a közép-afrikai népek hagyományos történelme egyik legjelentősebb ismerőjének tartanak.

ban, hogyan szól bele a közönség kórusként az előadásba, s milyen az egész rítus dramaturgiai felépítése és katartikus hatása.” (Ibid)

Míndezek pedig hozzájárulnak ahhoz, hogy Afrika lélekkétfogásainak komplexitása jobban megismerhetővé váljék számunkra, a kívülálló számára is.

Felhasznált irodalom

Aradi Éva

2009 *Joruba istenek között Oshogóban*, in: Biernaczky Sz. – Búr G. szerk.: *Afrikakutatás 2005–2010*, Budapest, Mundus Kiadó, pp. 121–128. (a kötet kéziratban, a tanulmány megtalálható az interneten: <http://afrikatudastar.hu>)

Ben-Amos, Paula G.

1994 *The Promise of Greatness: Women & Power in an Edo Spirit Possession Cult*, in: Blakely, T. D., – van Beek, W. E. A. – Thomson, D. L. szerk.: *Religion in Africa. Experience & Expression*, London, James Currey, pp. 118–134.

Biernaczky Szilárd

2008 *Shaka király dicsérete, Afrika Tanulmányok*, II. évf., 1. szám, pp. 55–79.

Biernaczky Szilárd

2009 *Szungyata avagy a Mali Birodalom alapításának története. Egy nyugat-afrikai hőseposz térben és időben*, in: Csizmadia S. – Tarrósy I. szerk.: *Afrika ma. Tradíció, átalakulás, fejlődés*, Pécs, Publikon Kiadó, pp. 237–262.

Blakely, T. D., – Van Beek, W. E. A. – Thomson, D. L. szerk.

1994 *Religion in Africa. Experience & Expression*, London, James Currey.

Bourdillon, M. F. C.

2000 *Witchcraft and Society*, in: Olupona, J. K. szerk.: *African Spirituality. Forms, Meanings and Expressions*, New York, The Crossroad Publishing Company, pp. 176–197.

Búr Gábor

2009 *Afrika vallásai, Afrika Tanulmányok*, III. évf., 1. szám, pp. 4–21.

D’Azevedo, W. L.

1994 *Gola Womanhood & the Limits of Masculine Omnipotence*. in: Blakely, T. D., – Van Beek, W. E. A. – Thomson, D. L. szerk.: *Religion in Africa. Experience & Expression*, London, James Currey, pp. 343–362.

Füssi Nagy Géza

2007 *Varázslók és varázslatok Fekete-Afrikában, Africana Hungarica*, II. évf., 1–2. szám, pp. 97–119.

Füssi Nagy Géza

2009 *Határtalan szakrális tér: Fekete Afrika*, in: Kézdi Nagy Géza szerk.: *A magyar kulturális antropológia története*. Budapest, Nyitott Könyvműhely, pp. 237–256.

Mandics György

2008 *A szájhagyomány-kutatás horizontjai*, BUKSZ, pp. 34–38. (<http://buksz.c3.hu/0801/07bir.mandics.pdf>)

Mbiti J. S.

1989 *African Religions and Philosophy*, Second Revised and Enlarged Edition, Oxford, Heinemann.

Nnoromele, S. C. – Anyanwu, O. E.

2012 *(re)Tracing Africa. A Multi-Disciplinary Study of African History, Societies, and Cultures*, Dubuque, IA, Kendall Hunt.

Vityi, Dorottya

2009 *Edo világgép. Hiedelmek, rítusok és a művészet összefonódása egy nyugat-afrikai népcsoporton belül*, in: Csizmadia S. – Tarrósy I. szerk.: *Afrika ma. Tradíció, átalakulás, fejlődés*, Pécs, Publikon Kiadó, pp. 263–286.