

# A VALLÁSI ÉLET A SZÁHEL-ÖVEZETBEN

SZOMBATHY ZOLTÁN

## 1. A Száhel-övezet sajátosságai

Az első nehézség tulajdonképpen a vizsgált térség egyértelmű meghatározása. A Száhel-övezet definiálása valójában nem egyértelmű, a régió határai sem északi, sem déli irányban nem pontosan meghatározottak. Annyi biztos, hogy nagyjából a Szaharától, tehát a sivatagos területektől délre húzódik ez az övezet az Atlanti-óceántól a Vörös-tengerig, s délen az esőerdők övezete már nem tartozik hozzá. Ez annyit jelent, hogy a nyugat–keleti irányban húzódó szavannaövezetről van szó, de az már nem világos, hogy csak az északibb, szárazabb részről, vagy a délebbi, nedvesebb szavannákról is. Különösen problémás lenne egy ilyen – eleve bizonytalan – éghajlati határt alapul venni, mert például az itt tárgyalt vallási szempontból nincs különbség a legszárazabb szavannák öve és a délebbi, nedvesebb szavannaöv között. Annyi biztos, hogy a Száhel-övezet északon a sivatagra már nem terjed ki, délen pedig az erdők övezetére sem. Ez a tanulmány ebben az általánosabb értelemben szól a Száhel-övezetről, hiszen a vallási élet tárgyalásakor ez tűnik a legszerencsésebbnek. Az alábbiakban tehát nagyjából a következő országokat és régiókat tekintem az övezet részének: Szenegál, Gambia, Bissau-Guinea, Mali, Burkina Faso, Niger, Csád, Szudán, továbbá Elefántcsontpart, Ghána, Togo, Benin, Nigéria és Kamerun északi fele és Mauritánia déli fele.

A Száhel-övezet neve az arab nyelvből származik; az arab *száhil* szó jelentése „tengerpart”, ami itt átvitt értelemben a sivatag déli „partvidékére” utal. A fogalom a modern kor előtti arab nyelvű forrásokban nemigen fordul elő. Így például Yāqūt al-Ĥamawī kora 13. századi híres földrajzi szótára a *Száhil* földrajzi nevet az Arab-félsziget egyik helyeként azonosítja, s egy szót sem szól Afrikáról ebben az összefüggésben. Ellenben ő is használja az övezet nyugati felére – keleten nagyjából a Csád-tóig terjedően – a *Takrúr* elnevezést (Yāqūt 1995: 3:170 és 2:38), ami a modern kor előtt általánosan használatos volt a régióra. Ez utóbbi nevet más arab nyelven író szerzők is használják egészen a modern korig, többek között olyanok is, akik maguk is a Száhel-övezetben éltek (al-Bartilī 1401/1981: 26). A másik általánosan elterjedt régi arab elnevezés az övezetre a *Bilád asz-Szúdán* (a.m. „a Feketék Országá”), amelyből a mai Szudán országnév is származik.

A térség etnikai összetétele természetesen – elvégre Afrikáról beszélünk – igen változatos, olyannyira, hogy akár vázlatos képet nyújtani róla is túlmenne ennek

a tanulmánynak a keretein. Az övezetben három nagy nyelvcsaládhoz (afroázsiai, niger-kongói és nilusi-szaharai) tartozó sok száz nyelvet beszélnek, amelyek közül a beszélők számát tekintve messze kiemelkedik a *wolof* Szenegálban, a *manding* nyelvváltozatok (*bambara*, *gyula* és *mandinka*) Maliban és a környező országokban, a *szonghai* és változatai (pl. *zarma*) Nigerben és Maliban, a *hausza* Nigériában és a környező országokban, a *fulfulde* (a *fulani* nép nyelve) gyakorlatilag az övezet valamennyi államában, s végezetül az arab Csádban és Szudánban. Az utóbbival kapcsolatban nem árt tisztázni, kik az anyanyelvi beszélői e térségben, azaz kik alkotják a Száhel-övezet keleti felének sok milliós lélekszámú arab nyelvű népességét. A válasz az, hogy ezek túlnyomórészt nem arab származású, de a századok során arab nyelvűvé vált afrikai népségek (Szombathy 2021: 34–52). A Közél-Keletről Egyiptom érintésével ugyan érkeztek arab bevándorlók a Száhel-övezet keleti részére a 16. században és a következő egy-két évszázadban, de ezek száma eltörpült a helyi népségekhez képest s hamar be is olvadtak az afrikaiak közé. Különböző okokból mégis az arabok nyelvét vette át az őslakosság jelentős része, s ennek eredménye ma Csád és Szudán több milliós arab népessége. A két ország arab nomádjainak nagy része az eredetileg Arábia nyugati partjai mentén élő Dzsuhajna törzstől származtatja magát (Hasan 1967; Thomas 1959). Ezek az arab nomádok egyébként zömükben nem teve-, hanem szarvasmarhartartók (szudáni arab szóval: *baggára*), hiszen a Száhel-övezet szavannaterületeinek éghajlata erre sokkal alkalmasabb (Cunnison 1966).

A bevezető megjegyzések után rátérhetünk a vallás kérdésére. A Száhel-övezet vallási megoszlása messze kisebb változatosságot mutat, mint a nyelvi és etnikai szempont. A „vallás” fogalma ebben a régióban gyakorlatilag az iszlámot takarja, hiszen a régió népességének óriási többségét alkotják a muszlimok, sőt sok területen szinte nincs is más vallású népesség. Az övezet északibb sávjában – és sokszor egész országokban: Mauritánia, Szenegál, Niger, Szudán – gyakorlatilag homogén muszlim népességről beszélhetünk, legfőljebb maroknyi animista vagy keresztény kisebbségekkel. Ahol maradtak még a helyi animista vallásokat követő kisebbségek, ott általában az figyelhető meg, hogy az utóbbi évtizedekben is folytatódik az áttérés az iszlámra (Peterson 2002; Simmons 1979). Az iszlám jelenléte a Száhel-övezetben ráadásul igen régi múltra tekinthet vissza. Az első áttérések az iszlám vallásra már a 10. században megtörténtek, s azóta megszakítatlan folyamat a helyi népségek áttérése. A térség első fontos muszlim államai (például a Szenegál folyó vidékén létrejött Takrúr és a Csád-tó mellett elterülő Kánem) szintén igen korán, már i. sz. 1000 körül létrejöttek. Az övezet történetét ettől fogva elsősorban nagy muszlim birodalmak határozták meg, olyanok, mint például Mali és később Szonghai a Niger folyó középső folyásánál, a hausza államok és Bornu a mai Nigéria északi részén, Wadai a mai Csád keleti részén, illetve Dárfúr és a Fundzs Szultánság a mai Szudánban. Ezen okok miatt a vallási élet itt következő áttekintése értelemszerűen az iszlámra fog koncentrálni.

## 2. Az iszlám vallásosság változatai

Ahogy az iszlám világ nagy részén, úgy a Száhel-övezetben is három alaptípusát különböztethetjük meg a muszlim vallásgyakorlásnak: az erősen szinkretikus jellegű népi vallásosságot, a hagyományos vallástudós elit vallásosságát, s végül a modern vallási fundamentalizmus vagy reformizmus különböző irányzatait. A muszlim vallási misztika, a szúfizmus a Száhel-övezetben is nagy szerepet játszik, s részét képezi mind a köznép, mind a hagyományos vallástudós-réteg vallásosságának, ellenben a modern reformista mozgalmak zöme élesen szemben áll vele.

Tekintve, hogy a lakosság nagy része falvakban és kisvárosokban él és igen szegény és alacsonyan képzett, aligha meglepő, hogy a szinkretikus népi vallásosság az egész Száhel-övezetben mind a mai napig virágzik (bővebben ld. Szombathy 2021: 166–93). A népi vallásosság mindenhol számtalan helyi, iszlám előtti vallási hagyományt éltet tovább, s ennek megfelelően nagyon változatos. Emiatt nincs mód rövid összefoglalást adni róla e helyütt; inkább csak néhány általánosan elterjedt, jellegzetes megnyilvánulását említeném. Ilyen például az ún. megszálló szellemek kultusza, amelynek alapja az a hit, hogy bizonyos szellemek beköltözhetnek egy ember testébe, ott átvehetik az irányítást, s ekkor különböző szertartásokra van szükség, hogy a megszálló lényt távozásra bírják (Gibbal 1984; Lewis et al. 1991; Vidal 1990). A nigériai hausza nép például sok száz éve muszlim, de ma is elterjedt körökben a *bori* néven ismert megszálló szellemek kultusza, amelynek gyakorlói természetesen ugyanakkor buzgó muszlimok is. Ugyancsak a népi vallásosság elterjedt jelensége a szent helyek és élőlények (hegyek, kövek, fák, állatok) kultusza, amely általában különféle áldozati szertartásokkal jár együtt. Jó példa erre a szudáni Dárfúr tartományban élő, évszázadok óta muszlim vallású *zagháwa* nép áldozati kultusza a Guwe Beti hegynél (Harir 1990). Érdekes megfigyelni, hogy ahol még maradtak nem-muszlim kisebbségek, egyes kultuszhelyeket a muszlimok és más vallásúak akár közösen is használhatnak, s a különböző vallású résztvevők által végzett szertartások szinte semmiben nem térnek el egymástól (Werthmann 2014: 399–402).

A hagyományos vallási elit, a vallástudós (arab szóval *ulamá*) réteg<sup>1</sup> vallásossága szintén sok helyi elemet őriz. A népi vallásossággal ellentétben azonban a vallástudósok mindig is igyekeztek saját vallásgyakorlatukat az iszlám vallás normatív szövegei (ti. a Korán, a Próféta hagyományai és a vallásjogi forrásmunkák) alapján igazolni. A muszlim vallástudósok a Száhel-övezetben mindenütt szakosodott réteget alkottak, amelynek a

**A Száhel-övezet vallási megoszlása messze kisebb változást mutat, mint a nyelvi és etnikai szempont. A „vallás” fogalma ebben a régióban gyakorlatilag az iszlámot takarja, hiszen a régió népességének óriási többségét alkotják a muszlimok, sőt sok területen szinte nincs is más vallású népesség.**

vallástudományok tanulmányozása mellett fontos feladata volt az oktatás, illetve az írástudást igénylő egyéb tevékenységek – többek között például a Korán-idézeteket tartalmazó amulettek előállításai. A hagyományos oktatás alapszintjét a Korán-iskolák alkották, ahol írótablák segítségével a diákok megtanultak arab betűkkel írni-olvasni, s ideális esetben a Korán szövegét is memorizálták. Ezek a kis helyi iskolák ezrével, tízezérel léteztek az egész Száhel-övezetben, s a szegényebb országokban ma is alapvető szerepet játszanak (pl. Észak-Nigériában *makaranta*, Szudánban és Csádban *khalwa* néven), noha általában az állam bármiféle anyagi vagy egyéb segítsége nélkül működnek (Bawa Yamba 1995: 79–83; Oyewole Imam 2004: 97-98; Sanneh 1979: 171–77). A felsőbb szintű hagyományos muszlim oktatás intézményei – ahol az iszlám vallástudományok valamennyi ágát oktatják – leginkább a Száhel-övezet néhány nagyobb városában működtek, működnek. A legfontosabb ilyen tudományos és oktatási központ a modern kor előtt valószínűleg Timbuktu volt (a mai Maliban), ahol számos, egyenként több ezer kéziratot őrző családi könyvtár működött, s fontos központja volt az iszlám misztikának, illetve a szúfi szentek sírjai körül kialakult vallási kultusznak is (Saad 1983). A város vallástudós elitje etnikailag rendkívül változatos származású volt és a Száhel-övezet egész nyugati felét képviselte (szonghai, fulani, mandinka, szoninke, marka, tuareg, „arab” stb.). A közös muszlim vallás által kialakult kulturális közösségtudat egyébként az egész övezetben enyhítette az etnikai ellentéteket és növelte a mobilitást. Sajátos példa erre a jelenségre az ún. *felláta* közösségek kialakulása a mai Szudán területén. Ezek az egész szavannaövezetet átszelő zarándok-útvonalon Szudánba érkező nyugat-afrikaiak voltak, akik jelentős része Mekkából hazatérően inkább Szudánban telepedett le, ahol ma az összlakosság minimum 5-6%-át alkotják a nyugat-afrikai exzarándokok (Bawa Yamba 1995). A hagyományos vallástudós elitek tárgyalásakor föltétlenül említésre méltó még a mai Gambia, Bissau-Guinea és Guinea területén kis falvakban szétszórta élő *gyakhanke* etnikum, amely teljes mértékben a muszlim vallástudományok művelésére szakosodott. Mind a mai napig megőrizték egyik alapító személy, a középkori Al-Hádzsi Szálimu Szuware pacifizmusra épülő politikai elméletét, amely élesen elutasítja a fegyveres dzsihád (szent háború) gondolatát (Sanneh 1979: 14–26).

A szúfizmus, vagyis az iszlám misztika hagyománya máig virágzik a Száhel-övezet nagy részén. Számos szúfi rend működik a térségben, de ezek közül egyértelműen kettő játszik kiemelkedő szerepet, jelesül a *Kádirijja* és a *Tidzsánijja* nevű rendek. Szenegálban például a lakosság többsége ennek a két rendnek a követője, pontosabban mindkettő helyben kialakult alrendjeié. A Kádirijja helyi leágazása a *Muridijja* (franciás írásmóddal Mouride) rend, amelynek központja a Dakartól keletre eső Touba városa (Sy 1969). A Tidzsánijja szenegáli alcsoportja az Ibrahima Nyasz által alapított rend (franciás írásmóddal *Niassène*), s ez a szúfi rend Szenegál mellett gyakorlatilag az egész Száhel-övezetben elterjedt. Mint e sorok szerzője megfigyelhette, a Niger délnyugati részén fekvő Kiota városa például fontos központja ennek a rendnek, de a Niassène ugyanígy nagy szerepet játszik keletebbre, a csádi Wadai tartományban és a szudáni Dárfúrban is (Doutoum 1992:

70, 73). A 20. század eleje óta a nigériai Lokoja környéke (a Benue és a Niger folyók összefolyásánál), illetve általában az *igbira*, *igala* és *nupe* népcsoportok területe a Niassène Tidzsánijja kiemelkedően fontos központja, a térség muszlimjainak több mint 90%-a ezt a rendet követi (Jimba 2012: 8–9; Rufai Mohammed 1992: 55–58; Ndagi 2012: 4), s hasonlóan jelentős követőtábora van a szomszédos Nasarawa államban, ahol a muszlimok közel fele a Tidzsánijja tagja (Liman – Wakawa 2012: 9), továbbá a jórészt jorubák lakta Ilorinban és környékén is (Solagberu 2018). Jól látható, hogy egy ilyen sikeres szúfi rend igazi nemzetközi hálózatot alkot.

A modern iszlám fundamentalizmus gyökerei a vallás „megtisztítását”, a Próféta – nagyon szelektíven és tendenciózusan értelmezett – „hagyományát” zászlajukra tűző reformmozgalmakig nyúlnak vissza, amelyek a Száhel-övezetben a 17. századtól jelentek meg. Az első ilyen jellegű mozgalom a mai Mauritánia területén, a berber nyelvű ún. *zwája* törzsek körében alakult ki, s fő ellenfelei a szaharai arab nomádok voltak (Hiskett 1962). Ettől fogva a Száhel-övezet egészének történetét nagymértékben meghatározta a vallási reformok követelése, amely számos esetben fegyveresen, a „szent háború” (dzsihad) jelszavával is föllépett a régi vallási és politikai elitek ellen és egy sor teokratikus állam létrejöttét eredményezte. De a vallási reform gondolata korántsem csak politikai kérdésekről szól. A Száhel-övezet számos országában heves viták tárgya például az, hogy a muszlim ima végzésekor álló testtartás közben mi lenne a helyes kéztartás: a Száhel-övezetben általánosan elterjedt málikita jogi iskola szerint a test mellett lelógatva (*szadl*), míg a szaúd-arábiai ihletésű, fundamentalista muszlim wahhábita irányzat szerint a mellen összekulcsolva (*kabd*). A részletkérdésnek tűnő téma megdöbbentően éles szembenállást eredményezett a térség sok muszlim közösségében (Loimeier 1992: 61–62; Solagberu 2018: 541–42).

A mai Száhel-övezetben a fundamentalista iszlám irányzatok legfőbb külső támogatója természetesen Szaúd-Arábia, de a legbefolyásosabb ilyen csoportok helyben jöttek létre. Az egyik legfontosabb ezek közül a nigériai *Dzsamáat izálat al-bid'a wa-ikāmat asz-szunna* nevű szervezet, vagy népszerűbb hausza nevén *Izala*. A szervezetet a híres nigériai fundamentalista muszlim tudós, Abubakar Mahmud Gumi (1922–1992) tanítványai hozták létre, s ma már Kamerunban, Csádban, Nigerben és Ghánában is működik (Kane 2003; Kane 2016: 166–67; Loimeier 1992: 65–67; Loimeier 1997: 5–8; Sounaye 2015: 66–93). Más országokban is működnek népszerű szalafita szervezetek, amelyek főleg a fiatalabb generációkra vannak nagy hatással; ilyen például a szenegáli *Dzsamáat 'Ibád ar-Rahmán (Jamaatou Ibadourahmane)* és *al-Faláh* (Kane 2016: 168–69), vagy Nigerben a *Szunnancse* (zarma nyelven: „a Szunna Követői”) ifjúsági mozgalom, amely sok más fundamentalista szervezetnél jóval kevésbé radikális és a más meggyőződésűekkel szemben kifejezetten elfogadó (Sounaye 2015: 93–97).

Mint Afrikában szinte minden politikai kérdésnek, a modern fundamentalizmusnak is van etnikai vetülete. Az iszlám vallási reformmozgalmak hatása ugyanis a Száhel-övezeten belül régióként nagyon változó, s ennek egyik fő oka az etnikai tényező. A vallási reformok hirdetői és a dzsihad-mozgalmak vezetői között mindig

is aránytalanul domináns szerepet játszottak a *fulani* népcsoport tagjai, kivéve a nomád szarvasmarhatartással foglalkozó (*mbororo*) fulanikat (Hopen 1958: 8–14). A fulanik vonzódása a vallási reformok gondolatához és a modern iszlám fundamentalizmushoz ma is kimutatható. Példának okáért az utóbbi évek Burkina Fasó-i dzsihádistusának követői nagyrészt fulanik, a 2016-ban létrejött helyi *Anszár al-Iszlám* (*Ansaroul Islam*) dzsihádistista mozgalom alapítója, Ibrahim Malam Dikko, szintén fulani, és a mozgalom nem kis részben a fulani és a *moszi* etnikum közti ellentétekből táplálkozik (Zamkowska 2022: 60–62). A nigériai Plateau tagállamban, az ország legsúlyosabb konfliktuszónájában élő vidéki fulani népesség többsége ma az *Izala* követője, és Ismaila Idrisz, a szervezet egyik legfőbb vezetője a 2000-es évekig, maga is fulani volt és elsősorban fulfulde nyelven terjesztette a fundamentalista gondolatokat (Higazi 2018: 284–289). Ezzel éles ellentétben például a nigériai Kogi tagállamban az igbira és igala népcsoportok területén az *Izala* követőinek aránya rendkívül alacsony, nem több a muszlimok 1-2%-ánál (Jimba 2012: 8–9), s hasonló a helyzet a túlnyomórészt muszlim jorubák lakta nigériai Kwara tagállamban (Abdussalam 2012: 3). Világosan kitűnik, hogy a fundamentalizmus hatása mögött etnikai tényezők is meghúzódnak.

### 3. Egyéb vallások, vallási kisebbségek

Mint a tanulmány elején már említettem, az iszlám az egész Száhel-övezet domináns vallása, sőt sok régióban gyakorlatilag az egyetlen vallás. Az övezet egészét tekintve csak néhány térségben maradt fenn szigetszerűen nem-muszlim (különböző helyi animista vallásokat követő) kisebbségek, amelyek létszáma folyamatosan csökken, ahogy folytatódik az áttérés az iszlámra. Az ilyesfajta elszigetelt animista közösségeket többnyire olyan helyeken találjuk, amelyek természetföldrajzi okokból nehezen megközelíthetőek voltak, így az iszlám hatása régebben alig-alig jutott el hozzájuk. Gyakorlatilag ez a magasabb, nehezen járható hegyvidékeket jelentette, illetve egy-két esetben a mocsaras síkvidékeket. Jó példa erre a szudáni Kordofán tartomány déli részén a Nuba-hegység, a Kék-Nílus felső folyásánál néhány hegyvonulat, a Kamerun és Nigéria határán található Mandara-hegység, Csád középső részén Guéra tartomány hegyei, illetve Maliban a dogon népcsoport földje, a Bandiagara-hegyvonulat. A gyarmati kor örökségeként egy-két régióban az ilyen animista vallású népességek egy része a nyugati kereszténység különböző irányzataira tért át, keresztény többségű zárványokat vagy kisebbségeket alkotva az egyébként muszlim vallású övezetben, különösen annak legdélebbi sávjában. Erre a legjobb példa Nigéria Plateau („Fennsík”) tagállama, amely ma keresztény többségű, illetve a szomszédos Kaduna állam délkeleti hegyvidéke.

A szakirodalom sok esetben ma is nem-muszlim népességekként kezeli a szigetszerűen fennmaradt animista népeket, miközben a folytatódó áttérések következtében ezek jelentős többsége – bizonyos esetekben szinte egésze – ma már valójában muszlim vallású. Lássunk néhány példát! A gyarmati kor szakirodalmá a mai Burkina Faso területét, a *moszi* nép földjét az iszlámmal szembenálló „bástya”-ként írta le, s ez a sztereotípiá sokszor ma is fölbukkan. A valóság viszont az, hogy Burkina

Fasóban ma jelentős (legalább 60-65%-os) többséget alkotnak a muszlimok, s a moszik lakta vidékeken még magasabb ez az arány (Yatenga tartományban nagyjából 85%; ld. Langewiesche 2005: 67). A szudáni Nuba-hegységben élő hegylakók, az ún. *nuba* népek nagy többsége ma muszlim vallású, sőt számos ilyen nép teljes egészében az (pl. Baumann 1987); a Kék-Nílus felső folyásánál lakó hegylakók többsége ugyancsak muszlim (James 1971); a csádi Guéra tartomány *hadzserai* hegylakói pedig szinte kivétel nélkül áttértek az iszlámra (Gaddoum 1995: 92–96; Seli 2014: 55–56, 96–97). De még a nigériai Middle Belt vidéken is (ez a Száhel-övezet déli határsávja, amely már átmenetet képez a nem-muszlim térségek felé) sokféle hasonló folyamatok zajlanak. Egy tanulságos áttekintés szerint az egyébként keresztény többségű, így egyfajta kivételnek tekinthető Plateau tagállam tizenhét körzete közül öt olyan is van, ahol nem a régóta muszlim vallású hauszák és fulanik, hanem a helyi kisebb népcsoportok adják a muszlim népesség zömét, tehát nyilvánvalóan jelentős áttérésekre került sor az elmúlt évtizedekben (Modibbo 2012: 4). Gyakorlatilag minden kisebb népcsoportban vannak muszlimok, számos népcsoportnál a muszlim kisebbség jelentős arányú, sőt a *pjem* népcsoportnál egyenesen a többséget alkotják (Higazi 2018: 279–280; Harnischfeger 2004: 449–51; Harnischfeger 2006: 46–50). A nigériai Zuru környékén élő *dakarkari* (*lela*) népet gyakran mindmáig animistaként emlegetik az irodalomban, miközben többségük az utóbbi évtizedekben muszlim lett (Abdullahi 2016: 49, 52–53; Randall 2020: 225, 229–30). A szomszédos *kambari* népcsoport az utóbbi évekig szintén őrizte animista vallását, ráadásul a gyarmati kortól jelentős keresztény missziós tevékenység folyt közöttük, ennek ellenére ma alig van olyan *kambari* település, ahol ne találnánk népes muszlim közösségeket (Adamu – Wara 2014: 55; vö. Salamone 1980: 385). A Middle Belt egyik legnagyobb népcsoportja, a *gwari* (*gbagji*) a szakirodalom jó része szerint helyi animista vallásokat követ vagy keresztény, ehhez képest például a Niger tagállamban<sup>2</sup> élő *gwariknak* ma nagyjából 60%-a muszlim, akárcsak a tagállam legnagyobb lélekszámú népe, a *nupe* (Ndagi 2012: 3–4; Na’Ibi – Hassan 1969: 8, 47) vagy a szomszédos Kogi állam-

**Az övezet egészét tekintve csak néhány térségben maradtak fenn szigetszerűen nem-muszlim (különböző helyi animista vallásokat követő) kisebbségek, amelyek létszáma folyamatosan csökken, ahogy folytatódik az áttérés az iszlámra. Az ilyenfajta elszigetelt animista közösségeket többnyire olyan helyeken találjuk, amelyek természetföldrajzi okokból nehezen megközelíthetőek voltak, így az iszlám hatása régebben alig jutott el hozzájuk.**

ban élő *igbira* nép túlnyomó többsége (Jimba 2012: 4–6). Még délebbre tekintve a Middle Belt vidékén belül, az etnikailag rendkívül változatos Nasarawa tagállam az utolsó olyan népszámláláskor, amely a vallási hovatartozásra is rákérdezett (1963), nem egészen egyharmad arányban volt muszlim. A népesség vallási megoszlását különböző közvetett módszerekkel ma is föl lehet becsülni, s ezek alapján ma a muszlimok aránya ebben a tagállamban kétharmad körül lehet, de az egészen biztos, hogy a muszlimok egyértelmű többséget alkotnak (Liman – Wakawa 2012: 3–4). Mint a fenti adatokból jól látható, az etnikai-vallási kisebbségekkel kapcsolatban a szakirodalom egy része több évtizeddel ezelőtti állapotot ír le, nem véve tudomást a vallási helyzet radikális megváltozásáról.

Az iszlám terjedése jobbra szervezetlen módon, mindennapi személyes kapcsolatokon keresztül zajlik (Salamone 1980: 389–91), de napjainkban már – keresztény mintára – megjelent a szervezett muszlim hittérítő tevékenység (*da'wa*) is, amelyet sokszor öböl-vidéki gazdag olajállamok finanszíroznak. A muszlim vallási üzenetek és oktatás terjesztésének egyébként számtalan módja van, beleértve például a közkedvelt zenei stílusok dalszövegeit, amilyen például a szenegáli *mbalakh* vagy éppen a rap-zene (Kane 2016: 172–73; McLaughlin 1997; Niang 2010). Az Egyesült Államokból és más nyugati országokból finanszírozott keresztény missziók természetesen ma is aktívak, de a Száhel-övezetben csekély a hatásuk, hiszen a lakosság óriási többsége eleve muszlim, s mint láthattuk, a megmaradt animista népességek jelentős része is inkább az iszlám felé gravitál. Nyugtalanító tendencia viszont – akárcsak Afrika sok más részén – az amerikai eredetű, rendkívül türelmetlen és agresszív pünkösdisták szekták hatása a keresztény népességek körében, ugyanis ezek – a hagyományos keresztény egyházakkal ellentétben – kifejezetten ellenségesként tekintenek az iszlámra és gyakran élesen elutasítanak bármiféle normális együttélést és dialógust a muszlimokkal (Kpughe 2017: 10).

Legalább ilyen veszélyes folyamat az, amit a szakirodalom „a vallás etnicizálódása” kifejezéssel ír le. Ez azt jelenti, hogy bizonyos népcsoportok egy adott vallás követőjeként definiálják magukat, s az etnikai tényező így teljes mértékben összefonódik a vallási identitással (Nicolas 1978; Szombathy 2013). Jó példa erre az, ahogyan a Száhel-övezet sok régiójában a *fulani* etnikum a muszlim szinonimájává vált és szembeállítják a kisebb létszámú helyi töredéknépekkel, amelyek úgymond „pogányok” (fulfulde nyelven *hábe* vagy *kirdi*). Ilyen helyzetben – ami például Kamerun északi részén figyelhető meg – az iszlámra való áttérés egyszerűen etnikai asszimilációval is jár, tehát az áttérő a továbbiakban fulaninak tekinti magát (Blanckmeister – Heine 1983: 171–73; Gallais 1962: 115; Taguem Fah 2000–2001). Újabban ez a jelenség itt-ott változóban van; például a Nigéria délkeleti részén élő, nagyrészt katolikus *igbo* etnikum iszlám vallásra áttérő tagjai kifejezetten azt hangsúlyozzák, hogy az iszlámot nem szabad a fulani vagy hausza népcsoportok „tulajdonának” tekinteni (Anthony 2000). Ki tudja, ez a folyamat segíthet-e hosszú távon a vallási-etnikai ellentétek enyhítésében?

Tragikus módon a Száhel-övezeten belül (illetve a déli szegélyén) van egy térség, ahol napjainkra rendkívül élessé váltak az egyszerre etnikai és vallási ellentétek.



Nigéria középső sávjának (Middle Belt) egyik részéről, a keresztény többségű Plateau és Benue tagállamokról, illetve a muszlim többségű Kaduna tagállam délkeleti csücskéről van szó. Ez az egybefüggő, hagyományosan nem muszlim többségű „sziget” a Száhel-övezet legsúlyosabb konfliktuszónája. Az itt zajló erőszakot a szakirodalom egy része a „keresztényüldözés” címszava alatt tárgyalja, így a Száhel-övezet vallási életét tárgyaló tanulmányban mindenképpen szükséges kitérni e kérdésre.

A „keresztényüldözés” mint valamiféle egységes globális jelenség elképzelése általában is inkább ideologikus, mint tudományos fogalom, de az biztos, hogy a Száhel-övezetről szólva teljesen hamis beállítás és kifejezetten akadályozza az események megértését. A fogalmat eleinte az amerikai neoprotestáns lobbicsoportok terjesztették el, és nem véletlen, hogy egyes vallásilag és etnikailag megosztott afrikai országok (különösen Nigéria és a jelenleg már független állam Dél-Szudán) keresztény elitjei lelkesen átvették, hiszen ezzel könnyebben szerezhetnek külföldi támogatást saját közösségeiknek, mint az etnikai ellentétek témájával. Az esetek többségében a valóság az, hogy mélyen gyökerező etnikai ellentétekről van szó, ahol egyfelől nincs „jó” és „rossz” fél (áldozatok mindkét oldalon nagy számban vannak; ld. Higazi 2018: 290–297), másfelől az eltérő vallás csak ideológiai igazolás az etnikai alapú atrocitásokhoz (Gilliland 1986: 21–32, 171, 203–12; Kastfelt 1994: 22–29, 75–102).<sup>3</sup> Az olyan vidékeken, ahol ugyanazon etnikum tagjai kétféle vallást is követnek, a vallási konfliktus kialakulásának esélye minimálisnak tűnik. Ilyen etnikum Nigériában a joruba, vagy a Száhel-övezet egy egészen távoli részén, Szenegál délnyugati szögletében a gyola. (A gyola nem azonos a korábban említett gyola népcsoporttal.) Az utóbbiak ma túlnyomórészt muszlimok (Linares 1992: 92–96), s még ahol létezik is katolikus kisebbség, ott sem fajulnak a muszlimok és keresztények közti vallási ellentétek erőszakos konfliktusokká, mert hiányzik az etnikai ellentét (Thomson 2012: 264–66). Ellenben ott, ahol jelen van az etnikai ellentét és a vallási és etnikai határvonalak jelentős részben egybeesnek, véres konfliktusok kialakulására van esély. A nigériai Plateau és Benue tagállamok „keresztény–muszlim” konfliktusai például nagyjából a helyben domináns helyzetű (és nagyrészt keresztény) *birom* és *tiv* népcsoportok konfliktusai a muszlim hausza és fulani népcsoportokkal (Harnischfeger 2004: 445–46). Ráadásul Plateau államban valójában csak bizonyos körzetek számítanak a konfliktus forró pontjainak (Modibbo 2012: 3), míg az állam jelentős részén egyáltalán nincsenek ilyen konfliktusok, bár az etnikai-vallási megosztás hasonló. Így világos, hogy a helyi eliteknek mekkora szerepe van a konfliktusok élezésében vagy csitításában, s a – történetesen keresztény *biromokból* verbuválódott – politikai elit felelőssége elég nyilvánvalónak tűnik (Higazi 2018: 270–271, 278, 290–297). Az állam egészét nézve a nagyrészt muszlim etnikumok aránytalanul kiszorultak a politikai hatalomból, amely – ellentétben Észak-Nigéria más részeivel – szinte teljesen a keresztény többségű etnikai csoportok kezében van (Modibbo 2012: 5; vö. Mustapha et al. 2018: 130).

#### 4. Szélsőséges mozgalmak és dzsihádzmus

A szélsőséges és erőszakos dzsihádzmus fő célpontjai a Száhel-övezetben nem a keresztények – nem véletlenül, hiszen a legtöbb helyen csupán elenyésző arányú kisebbséget alkotnak –, hanem az iszlám hagyományos változatainak követői. Erről ékesszólóan tanúskodik mindaz, amit 2012–13-ban a Száhel-övezetbeli muszlim kultúra egyik legfontosabb régi kulturális központjában, Timbuktaban műveltek a dzsihádisták szélsőségesek a szúfi szentek sírjai és a muszlim vallástudományi hagyomány kéziratok kincseit tartalmazó ősi könyvtárak elleni vandál támadásaik során (Kane 2016: 189–99). Az övezet talán legirgalmatlanabb és leghírhedtebb dzsihádisták csoportja, a Boko Haram néven ismert nigériai mozgalom áldozatainak túlnyomó többsége maga is muszlim (Kpughe 2017: 2; Mustapha et al. 2018: 126–27), s ugyanez érvényes a Burkina Fasó-i dzsihádisták erőszakos áldozataira (Zamkowska 2022: 65–66). Mindkét dzsihádisták mozgalom kíméletlenül föllép mindenkivel szemben, aki nem osztja nézeteit, így természetesen a keresztényekkel szemben is, de nem kevésbé erőszakosan támadja a népi iszlám vallásosság és a szúfizmus híveit, továbbá a hagyományos muszlim vallási eliteket – ami így együtt a muszlimok nagy többségét teszi ki. Ez az agresszív és kérlelhetetlen föllépés mindenkivel szemben, aki nem a szélsőséges fundamentalizmus tanait vallja, több évtizedes múltra tekinthet vissza a Száhel-övezet egyes régióiban, bár jelenlegi intenzitása alighanem előzmény nélküli.

A nigériai Boko Haram (hausza nyelven: „a Nyugati Betűk Tilosak”)<sup>4</sup> mozgalom nevéhez híven a modernitás minden megnyilvánulását elutasítja, ugyanakkor – a Próféta hagyományára hivatkozva – az elmúlt évszázadokban kialakult hagyományos muszlim vallásgyakorlás nagy részét is (Kane 2016: 182–89; Akubor 2015: 40–41; Kpughe 2017: 4–7). Hivatalos neve (*Dzszamá’at Ahl asz-Szunna lid-Da’wa wal-Dzsihád*, azaz „a Próféta Hagományának Közössége a Vallás Terjesztéséért és a Dzsihádért”) egyébként ez utóbbi álláspontot tükrözi. A nyugati hatások teljes elutasításának szélsőséges gondolata már az 1980-as évek elején megjelent a *Maitatszine* („Megátkozó”) gúnynéven emlegetett Muhammadu Marwa mozgalmában az észak-nigériai Kanóban, Maiduguriban és Yolában. A mozgalmat erőszakossága ugyancsak a mai Boko Haram egyfajta előképévé teszi, bár a Próféta hagyományának kérdésében egészen más álláspontot képviselt, mint az utóbbi (Akubor 2015: 39–40; Barkindo 1993: 97–98; Kane 2003: 98–103; Kenny 1996: 342–44; Loimeier 1992: 67–69). A fundamentalista iszlám irányzatok egyébként önmagukban is igen változatos nézeteket vallanak, s fontos hangsúlyozni, hogy a szélsőséges csoportok véres kezű módszereit a fundamentalista muszlimok nagy része sem támogatja. Erről tanúskodik például az a 2012-ben kiadott nyilatkozat, amelyben Szani Jahaja Dzsingir, a korábban már említett nigériai reformista szervezet, az *Izala* vezetője iszlámellenesnek nyilvánította a Boko Haram nézeteit és tevékenységét (Thurston 2015: 115, 123). Ahogy korábban megjegyeztem, Afrikában még a látszólag tisztán vallási ellentéteknek is gyakran van etnikai vonatkozása, és ez igaz ebben az esetben is. A Boko Haram tagsága ugyanis kifejezetten sajátos etnikai hátterű: az Észak-Nigériában nagy többséget alkotó hauszák kevesen akadnak közöttük, helyettük

a tagság zömét a *kanuri* nevű népcsoport, illetve a Csád-tó szigetein és partjain élő, igen hátrányos helyzetű *buduma* etnikum adja (Pérouse de Montclos 2018: 167, 174–76). Ami látszólag különböző vallási irányzatok konfliktusa, az legalább részben különböző etnikai csoportok küzdelmét jelenti.

Elvileg az afrikai országokban jellemző szekuláris államberendezkedés segíthetne a szélsőséges iszlamizmus visszaszorításában, ám sajnálatos módon a szekuláris rendszerek korrupciója, etnikai nepotizmusa és inkompetenciája miatt a Száhel-övezet számos országában kifejezetten népszerűtlenné vált a szekularizmus alapelve (Kane 2016: 174). Nigéria északi, nagyrészt muszlimok lakta tagállamaiban például a helyi politikai elit kifejezetten a köznép nyomására vezették be az iszlám vallási törvényre (*saría*) épülő jogrendet 1999-től kezdve. Nigériában már az 1970-es évek végétől ezt követelte a Muslim Students' Society nevű ifjúsági szervezet (Kane 2016: 176), de a *saría* bevezetését más országokban (Mali, Burkina Faso stb.) is célul tűzte ki számos politikai szervezet. Az elterjedt tévhittel ellentétben a *saría* büntetőjogi előírásai Észak-Nigéria államaiban explicit módon csak a muszlimokra vonatkoznak (Harnischfeger 2004: 432; Harnischfeger 2006: 38-40; Kenny 1996: 347-49; Olaniyi 2011: 74-78, 84-93), s így csak látszólag meglepő, hogy az iszlám vallási törvénykezés bevezetésének támogatói között keresztények is voltak. A teokratikus, illetve szekuláris államrend és a vallási alapú jogrend jövője a Száhel-övezet államaiban ma is nagy kérdés. Az övezet egyetlen nem szekuláris berendezkedésű állama, Szudán 2019-ben a szekularizmusra épülő új alkotmányt fogadott el, ugyanakkor Gambia elnöke 2015-től hivatalosan „iszlám köztársaság”-ként határozta meg országa berendezkedését, bármit is jelentsen ez a gyakorlatban. Minthogy mindkét ország lakossága szinte teljes egészében muszlim, jól látható, hogy vallás és politika, vallás és állam megfelelő viszonya komolyan vitatott kérdés a muszlim népességen belül is. Mindenesetre a szekuláris berendezkedés tartós fennmaradása egy túlnyomórészt muszlimok lakta régióban erős ellenérv a modern képviseleti demokrácia és az iszlám vallás összeegyeztethetlenségéről szóló állítások ellenében. \*

## Jegyzetek

- 1 A Száhel-övezet különböző nyelveiben az említett arab szó helyett általában egyéb, helyi elnevezések használatosak a muszlim vallástudósokra, pl. *karamoko* (mandinka), *mori* vagy *modibbo* (fulfulde), *fakí* (szudáni és csádi arab), *mallam* (hausza), *alfa* (szonghai) stb.
- 2 Nigéria egyik tagállama; nem azonos a független Níger Köztársasággal, amely északabbra fekszik.
- 3 Viszonylag kiegyensúlyozott képet ad a Száhel déli szegélyének két ilyen konfliktuszónájáról (a nigériai Middle Belt, illetve a ma már független Dél-Szudán) GRISWOLD 2010: 17–124.
- 4 A *boko* szó az angol book-ból származik és bármiféle latin betűs írásbeliséget jelöl, beleértve a hausza nyelv ma szokásos írásmódját is, amelyet többek között az iszlám vallási források hausza nyelvű kiadására használnak.

## Felhasznált irodalom

- Abdullahi, Yusuf (2016): „A History of Islam among the Fakkawa of Zuru Emirate, 1910–2015.” *International Journal of English, Literature and Social Science* 1, 49–56.
- Abdussalam, Abdulganiy Abimbola (2012): *Muslims of Kwara State: A Survey*. Oxford: Nigeria Research Network (NRN), Oxford Department of International Development.
- Adamu, Mahdi; Wara, Mansur Abubakar (2014): „Religion among the Kambari People before and after the British Colonial Rule.” *Developing Country Studies* 4, 42–60.
- Akubor, Emmanuel Osewe (2015): „Historical roots of the manipulation of religion in Northern Nigeria: The rise of fundamentalist groups and the plight of ethnic and religious minorities.” *International Journal for Religious Freedom* 8, 37–49.
- Anthony, Douglas (2000): „„Islam Does Not Belong to Them’: Ethnic and Religious Identities among Male Igbo Converts in Hausaland.” *Africa* 70(3), 422–41.
- 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-Bartilī, Abū ‘Abdallāh al-Tālib Muḥammad (1401/1981): *Faḥ al-shakūr fī ma’rifat a’yān ‘ulamā’ al-Takrūr*, szerk. Muḥammad Ibrāhīm al-Kattānī, Muḥammad Ḥajjī, Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī].
- 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.
- Blanckmeister, Barbara; Heine, Peter (1983): „Ethnizität und Islam in Nordkamerun.” *Afrika Spectrum* 18(2), 171–75.
- Cunnison, Ian (1966): *Baggara Arabs: Power and the Lineage in a Sudanese Nomad Tribe*. Oxford: Clarendon Press.
- 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.
- Gaddoum, Daoud (1995): *Le culte des esprits margay ou maragi chez les Danggaléat du Guéra*. Párizs: L’Harmattan.
- Gallais, Jean (1962): „Signification du groupe ethnique au Mali.” *L’Homme* 2(2), 106–29.
- 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.
- Griswold, Eliza (2010): *The Tenth Parallel: Dispatches from the Fault Line between Christianity and Islam*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- 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.
- Hasan, Yusuf Fadl (1967): „Main Aspects of the Arab Migration to the Sudan.” *Arabica* 14(1), 14–31.
- Higazi, Adam (2018): „Rural insecurity on the Jos Plateau: Livelihoods, land and cattle amid religious reform and violent conflict.” In: Abdul Raufu Mustapha, David Ehrhardt (szerk.): *Creed and Grievance: Muslim-Christian Relations and Conflict Resolution in Northern Nigeria*. Woodbridge, Rochester (NY): James Currey. 269–307.

- 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.
- Hopen, C. Edward (1958): *The Pastoral Fulbe Family in Gwandu*. London, Ibadan, Accra: Oxford University Press.
- 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.
- Jimba, Moshood Mahmood M. (2012): *Muslims of Kogi State: A Survey*. Oxford: Nigeria Research Network (NRN), Oxford Department of International Development.
- 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.
- Kane, Ousmane Oumar (2016): *Beyond Timbuktu: An Intellectual History of Muslim West Africa*. Cambridge (MA), London: Harvard University Press.
- Kastfelt, Niels (1994): *Religion and Politics in Nigeria. A Study in Middle Belt Christianity*. London, New York: British Academic Press, I. B. Tauris.
- Kenny, Joseph (1996): „Sharīa [sic] and Christianity in Nigeria: Islam and a ‚Secular’ State.” *Journal of Religion in Africa* 26(4), 338-64.
- Kpughe, Lang Michael (2017): „Christian Churches and the Boko Haram Insurgency in Cameroon: Dilemmas and Responses.” *Religions* 8(143), 1–12.
- Langewiesche, Katrin 2005: „Religiöse Mobilität: Konversionen und religiöser Wandel in Burkina Faso.” *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde* 51, 67–88.
- 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.
- Liman, Sa’adatu Hassan; Wakawa, Abubakar S.I. (2012): *Muslims of Nasarawa State: A Survey*. Oxford: Nigeria Research Network (NRN), Oxford Department of International Development.
- 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 (1997): „Die radikale islamische Opposition in Nordnigeria.” *Afrika Spectrum* 32(1), 5-23.
- McLaughlin, Fiona (1997): „Islam and Popular Music in Senegal: The Emergence of a ‚New Tradition’.” *Africa* 67(4), 560-81.
- Modibbo, Muhammad Sani Adam (2012): *Survey of Muslim Groups in Plateau State of Nigeria*. Oxford: Nigeria Research Network (NRN), Oxford Department of International Development.
- Mustapha, Abdul Raufu; Ehrhardt, David; Diprose, Rachael (2018): „Historical contexts of Muslim-Christian encounters in northern Nigeria.” In: Abdul Raufu Mustapha, David Ehrhardt (szerk.): *Creed and Grievance: Muslim-Christian Relations and Conflict Resolution in Northern Nigeria*. Woodbridge, Rochester (NY): James Currey. 108–35.
- Na’lbi, Mallam Shuaibu; Hassan, Alhaji (1969): *The Gwari, Gade and Koro Tribes*. Ibadan: Ibadan University Press.
- Ndagi, Muhamad Umaru (2012): *Muslims of Niger State: A Survey*. Oxford: Nigeria Research Network (NRN), Oxford Department of International Development.
- Niang, Abdoulaye (2010): „Hip-hop, musique et Islam: le rap prédicateur au Sénégal.” *Cahiers de recherche sociologique* 49, 63–94.
- Nicolas, Guy (1978): „L’enracinement ethnique de l’islam au sud du Sahara.” *Cahiers d’Études africaines* 18(3), 347-77.
- Olaniyi, Rasheed Oyewole (2011): „Hisbah and Sharia Law Enforcement in Metropolitan Kano.” *Africa Today* 57(4), 71-96.

- Oyewole Imam, Yahya (2004): „The Tradition of Qur’anic Learning in Borno.” *Journal of Qur’anic Studies* 6(2), 96-102.
- Pérouse de Montclos, Marc-Antoine (2018): „Boko Haram, youth mobilization and jihadism.” In: Abdul Raufu Mustapha, David Ehrhardt (szerk.): *Creed and Grievance: Muslim-Christian Relations and Conflict Resolution in Northern Nigeria*. Woodbridge, Rochester (NY): James Currey. 156–83.
- Peterson, Brian (2002): „Quantifying Conversion: A Note on the Colonial Census and Religious Change in Postwar Southern Mali.” *History in Africa* 29, 381-92.
- Randall, Theodore (2020): „Linguistic and Religious Continuity and Change among the Lelna of Northwestern Nigeria.” *Insights of Anthropology* 4, 224–32.
- 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.
- Saad, Elias N. (1983): *Social history of Timbuktu: the role of Muslim scholars and notables, 1400–1900*. Cambridge etc.: Cambridge University Press.
- Salamone, Frank A. (1980): „Competitive Conversion and Its Implications for Modernization (Nigeria).” *Anthropos* 75, 383–404.
- Sanneh, Lamin O. (1979): *The Jakhanké: The History of an Islamic Clerical People of the Senegambia*. London: International African Institute.
- Seli, Djimet 2014: *(Dé)connexions identitaires hadjeray: Les enjeux des technologies de la communication au Tchad*. Bamenda, Leiden: Langaa Research and Publishing Common Initiative Group, African Studies Centre.
- Simmons, William S. (1979): „Islamic Conversion and Social Change in a Senegalese Village.” *Ethnology* 18(4), 303-23.
- Solagberu, Abdur-Razzaq Mustapha Balogun (2018): „The Historical Development of the Tijaniyyah Šūfī Order in Ilorin, Nigeria and Challenges for Survival.” *Journal of Muslim Minority Affairs* 38(4), 537–50.
- Sounaye, Abdoulaye (2015): „Irwo Sunnance yan-no! Youth Claiming, Contesting and Transforming Salafism.” *Islamic Africa* 6, 82-108.
- Sy, Cheikh Tidiane (1969): *La Confrérie sénégalaise des Mourides: Un Essai sur l’Islam au Sénégal*. Paris: Présence Africaine.
- Szombathy Zoltán (2013): „Az áttérés mint etnikai kérdés. Vallás és etnikum összefonódása afrikai példák alapján.” In: Balázs Déri (szerk.), *Conversio*. Budapest: ELTE BTK VTK, 199-211.
- Szombathy Zoltán (2021): *Az iszlám Fekete-Afrikában*. Piliscsaba: Avicenna Közel-Kelet Kutatások Intézete.
- 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.
- Thomas, Frederic C. (1959): „The Juhaina Arabs of Chad.” *The Middle East Journal* 13, 143–55.
- Thomson, Steven K. (2012): „Christianity, Islam, and ‘The Religion of Pouring’: Non-linear Conversion in a Gambia/Casamance Borderland.” *Journal of Religion in Africa* 42, 240–76.
- Thurston, Alex (2015): „Nigeria’s Mainstream Salafis between Boko Haram and the State.” *Islamic Africa* 6, 109-34.
- Vidal, Laurent (1990): *Rituels de possession dans le Sahel: Exemples peul et zarma du Niger*. Paris: L’Harmattan.
- Werthmann, Kathja (2014): „Local Religion or Cult-Shopping? A Sacrificial Site in Burkina Faso.” *Anthropos* 109, 399–409.
- Yāqūt, Shihāb al-Dīn Abū ‘Abdallāh al-Ḥamawī (1995): *Mu‘jam al-buldān*. Beirut: Dār Šādir. 7 kötet.
- Zamkowska, Iwona (2022): „Islamic insurgency in the Sahel as the root of mass displacement in Burkina Faso.” *International Journal for Religious Freedom* 15, 53–69.

## English Abstract

### Religion in the Sahel Region

The essay presents a brief overview of religious life within the Sahel region. After a short précis of the geographical, ethnic and linguistic characteristics of the region and of the history of the term Sahel and its synonyms, a detailed discussion of the three typical varieties of Muslim religiosity follows: the traditional forms of Islam (with special emphasis on syncretic folk beliefs and religious practice), the main groups of religious mysticism or Sufism, and the reform movements of recent times such as Wahhabism and Salafism. Given the numerical and cultural preponderance of Muslims within the population of the region, the essay must necessarily focus on Islam. However, it also discusses the situation of religious minorities, both the dwindling but still existing animist populations and the small but politically important Christian communities left behind by western missions. The intermittent Christian-Muslim conflicts that periodically flare in some of the southernmost parts of the region are also examined, stressing that the notion of a systematic persecution of Christians is inadequate to describe these conflicts, which tend to have more to do with the ethnicisation of religious identities. The essay concludes with a brief discussion of movements of violent religious extremism and jihadism, and their strife against secular states in this predominantly Muslim region.

## A szerzőről

egyetemi tanár

ELTE BTK Ségi Filológiai és  
Arab Tanszék és Avicenna  
Közél-Kelet Kutatások Intézete

## About the Author

Professor

Department of Arabic Studies,  
Eötvös Loránd University (Budapest)  
and Avicenna Institute of  
Middle Eastern Studies

@

zszombathy@yahoo.co.uk

