

MAGYAR AFRIKA TÁRSASÁG
AFRICAN-HUNGARIAN UNION



AHU MAGYAR AFRIKA-TUDÁS TÁR
AHU HUNGARIAN AFRICA-KNOWLEDGE DATABASE

SEYDOU, Christiane

Silâmaka és Poullôri

(könyvrészlet, dokumentumfordítás, fordította. Biernaczky János)

Eredeti közlés/Original publication:

Silâmaka et Poullôri, 1972, Paris, Armand Colin, 277 old. (Classiques Africains)

(bevezető tanulmány: 9–76. old, eposz: 77–271. old.)

Elektronikus újraközlés/Electronic republication:

AHU MAGYAR AFRIKA-TUDÁS TÁR – 000.000.727

Dátum/Date: 2014. február/February 24.

Az elektronikus újraközlést előkészítette

/The electronic republication prepared by:

B. WALLNER, Erika és/and BIERNACZKY, Szilárd

Hivatkozás erre a dokumentumra/Cite this document

SEYDOU, Christiane: Silâmaka és Poullôri (könyvrészlet), *AHU MATT*, 2014, pp. 1–30. old., No. 000.000.727, <http://afrikatudastar.hu>

Eredeti forrás megtalálható/The original source is available:

Az Afrikai Kutatási és Kiadási Program (magán)könyvtárában

Külföldi nagy könyvtárakban

Kulcsszavak/Key words

francia Afrika-kutatás, afrikai orális hagyományok, afrikai hőseposz, fulbe/peul szóművészet, griot a Nyugat-Afrika és a fulbe/peul társadalomban és kultúrában, a patrónus és a mabo (griot) kapcsolata a társadalomban és az eposzban
African research in France, African oral tradition, African heroic epic, Fulbe/Peul verbal art, griot in the West-African and Fulbe/Peul society and culture, relationship between the patron and *mabo* (griot) in the society and the epic

AZ ELSŐ MAGYAR, SZABAD FELHASZNÁLÁSÚ, ELEKTRONIKUS,
ÁGAZATI SZAKMAI KÖNYV-, TANULMÁNY-, CIKK- DOKUMENTUM-
és ADAT-TÁR/THE FIRST HUNGARIAN FREE ELECTRONIC SECTORAL
PROFESSIONAL DATABASE FOR BOOKS, STUDIES,
COMMUNICATIONS, DOCUMENTS AND INFORMATIONS

* magyar és idegen – angol, francia, német, orosz, spanyol, olasz és szükség szerint más – nyelveken készült publikációk elektronikus könyvtára/ writings in Hungarian and foreign – English, French, German, Russian, Spanish, Italian and other – languages

* az adattárban elhelyezett tartalmak szabad megközelítésűek, de olvasásuk vagy letöltésük regisztrációhoz kötött/the materials in the database are free but access or downloading are subject to registration

* Az Afrikai Magyar Egyesület non-profit civil szervezet, amely az oktatók, kutatók, diákok és érdeklődők számára hozta létre ezt az elektronikus adattári szolgáltatását, amelynek célja kettős, mindenekelőtt sokoldalú és gazdag anyagú ismeretekkel elősegíteni a magyar afrikánisztikai kutatásokat, illetve ismeret-igényt, másrészt feltárni az afrikai témájú hazai publikációs tevékenységet teljes dimenziójában a kezdetektől máig./The African-Hungarian Union is a non-profit organisation that has created this electronic database for lecturers, researchers, students and for those interested. The purpose of this database is twofold; on the one hand, we want to enrich the research of Hungarian Africa studies with versatile and plentiful information, on the other hand, we are planning to discover Hungarian publications with African themes in its entirety from the beginning until the present day.

**A MAGYAR TUDOMÁNY KÜLFÖLDI BARÁTAI
AZ AFRIKA-KUTATÁS TERÜLETÉN
FRIENDS IN ABROAD OF HUNGARIAN SCHOLARSHIP
ON THE FIELD OF AFRICAN RESEARCH**

SILÂMAKA ÉS POULLÔRI

Fulbe epikus elbeszélés
Elmondta: TINGUIDJI

Szerkesztette: Christiane Seydou

AFRIKAI KLASSZIKUSOK
Armand Colin, Paris, 1972.

Részlet
Bevezetés – A művész (1–38. oldal)
Fordította: Biernaczky János

Massina tartomány – amely Ségoutól keletre terül el, a Débo-tótól Bandiagaraig, Maliban – a fulbe kulturális hagyományok leggazdagabb és legelevenebb bölcsőinek egyike. Ez a hatalmas síkság addig terjed, ameddig a szem ellát, és a fulbék szívében őseik emléke és kettős hivatásuk mély visszhangját szóltatja meg. Mert ők pásztorok és hódítók, és ezekben a határtalan füves területekben egyaránt fölismerik a nyájaiknak fölkinált, gondviselészerűen gazdag adományt és győzelmes vagy fájdalmas emlékű csatáik színhelyét, amelyek megalapították, majd megrendítették a fulbék birodalmát, Massinát. És ebből az egyetlen látványból megérthetjük, hogy itt az eposz széles térségeken tört fel, az elmúlt dicsőségre emlékező nosztalgikus lelkesültséggel, anélkül, hogy a legkevésbé tartózkodna az igen ellentmondásos történelmi események elmondásától, a legösszeférhetlenebb kulturális vonások említésétől, ám minden fulbe számára megrajzolva – s ez a szóban forgó eposzok üzenetének a lényege – őseik hősi és nemes képét, akiknek a lényéről álmodoznak.

Ennek a vidéknek a viharos és gazdag múltja hozta ilyen módon világra az irodalmi termékek e bőségét. Ezek között a *Silamaka* és *Poullôri* nem több, mint egy általunk tanulmányozásra javasolt nagyon szerény illusztráció. Ez a legendás epikai történet túllépett Massina határain, s elterjedt a Niger-kanyaron túl, a griot-k* száján, akik mindegyike, kedve szerint és a maga módján, gazdagította, átalakította, javította, más történetekből kölcsönzött elemekkel kiegészítette azt, míg végül valóságos hősköltemény nem lett belőle, melynek igen tanulságos a teljes ciklusát helyreállítani, mind a bambára, mind a fulbe irodalomban.

E történet verziói számosak és változatosak. Egyes „tradicionalisták” összehangolják ennek vagy amannak az epizódnak a kiváltságos kialakulását, a szerint a megvilágítás szerint, amelyből hősüket dicsfénnel kívánják övezni; saját forrásuk és azok kialakulása nyomán, a körülményeknek megfelelően, vagy a közönség igényével számot vetve, melyhez fordulnak, végül: sugallatukra hallgatva, így néhány részlet sokféle elkeveredés gyümölcse. A fulbe és a bambára eposz olykor átalakult ennek során, mindig az egyik vagy a másik etnikum hőse javára értelmezve.

E ciklus néhány epizódját Gilbert Vieillard már rögzítette; ezeket 1927-ben, a Wouro-Guéladio (Niger) helységből való Gouro Ahmadou, majd 1928-ban Samba Gaoulo Foûtanké¹ griot mondta el neki. Az első változat adaptációja 1951-ben jelent meg, az egyéb, Macina-ból és Kounari-ból való fulbe elbeszélésekkel² együtt.

Több mint tíz éve annak, hogy Mâbal Sambourou griot-tól Amadou-Hampâté Bâ egy hosszú kivonatot gyűjtött ebből az eposzból. Ennek a fordítását nemrég publikálta a *l'Homme* c. folyóirat, „Egy fulbe eposz: Silamaka”³ címen.

Mi magunk ugyanezen ciklus két epizódjának több olyan rögzítésével rendelkezünk, amelyeket a híres nigériai griot, Boûbacar Tinguidji mesélt el.⁴

* Griot: a továbbiakban hol „griot”-nak, hol „énekmondó”-nak fordítjuk.

¹ Ezek szövegét a függelékben közreadjuk.

² G. Vieillard: Récits peuls du Macina et du Kounari, *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique Occidentale Française*, XIV, 1931, 146. és köv.

³ A.-H. Bâ et L. Kesteloot: Une épopée peule: Silamaka, *l'Homme*, VIII, 1968, 5–36. old.

⁴ Az első rögzítés 1964-ben került megvalósításra, Wouro Guéladio-ban, Amadou Seydou gondozásában. Alfa I. Sow adta elő a másodikat 1967-ben, ugyanakkor egy másik változatot közölt a Diagourou-ból való Mammadou Ham-Barké griot. Diallo Abdoullaye gyűjtötte a harmadikat Niamey-ban, 1968 októberében. Hadd fejezzem ki itt köszönetemet nekik, s hasonlóképpen Boûbacar Bello-nak, aki kölcsönadta nekem egy gondosan készített pályamű rögzítésének átíratát.

E szövegek publikációját, mint a Silâmaka *Ardo Mâssina* c. eposzhoz illesztett új fejezetet, a hagyományos irodalmi művek gyűjteménye általános tervének keretébe iktatták, hitelesen tanúságot téve ezzel is az afrikai nyelvek és kultúrák életéről.

A MŰVÉS

Íme, ahogyan Boûbacar Tinguidji (fr.: Bubakar Tingidzsi), az énekmondó *maabo* élénk és tanulságokban gazdag beszélgetés során – melyről itt bőséges kivonatot adunk közzé – elmesélte az életét, és beszélt a mesterségéről.

Maroukarmában született 61 évvel ezelőtt. Anyja, Hourêra, Lâdankában, apja, Loumbou Sêdi, Bilangában, a moszik országában született. A nagy éhínség, a *ganda-bêri*⁵, szüleit elűzte a gurmák országába, ahol fiuk született. Mint Tinguidji mondta, valójában egész családja Térából⁶ származik. Ám ha megkérdik tőle, hol van ez a körzet, azt válaszolja: a Dârgol⁷ mentén. Valóban, ő egy ideig Vagaduguban és a Felső-Voltában lévő Dôri-ban élt, ahol Mâmoûdoû házához tartozott. (Mâmoûdoû a Dôri nevű helység amîrou-ja – emírje – volt.) Utóbb, amikor Mâmoûdoût és apját elfogták, és Bilmába küldték, Tinguidji elmenekült. Ekkor Dârgolban telepedett le. Ott is maradt hosszú évekig; ott ugyanis földhöz juttatta őt a szongháj Môssi Gaïdou, aki az amîrou (emír) címet viselte, és akinek hatalma Dârgol egész körzetére kiterjedt, beleértve ebbe Niameyt és Térát, kb. Goteye környékéig. Amikor Môssi Gaïdou meghalt, fia, Idriss Sorka követte őt, és az ő halálakor Môssi Gaïdou unokája, Sékou Daouda lett az utódja. Tinguidji úgy véli, ő Dârgolhoz tartozik, mivel, mint mondja: „ez az a hely, ahol adót fizetek.” S ha távol van a falujától, a főnökök családja – akiknek ő a „mâbo”-ja⁸ – fizet érte adót: „egyetlen mâbo soha nem kapott ilyet”, tette hozzá, hogy kiemelve védnökei nagylelkűségét és saját tehetségének értékét. Dârgolban került sor arra is, hogy Tinguidji eltemesse a szüleit. Apja földműves volt, anyja énekes. Anyja családjának valamennyi tagja játszott lanton (a „hoddu”-nak nevezett hangszeren; fr.: oddü). Három nagybátyja ott (Dârgolban) volt szakértő, és közülük az egyik, Dagôna volt az, aki – mikor Tinguidji hét éves lett – neki baobab fakérget (kéregruhát???) készített. Mindhárman nagyon tehet-

⁵ Ganda-beri: a Djermába való szonghájok így nevezik azt a nagy éhínséget – ahogy más éhínséget vagy jelentős eseményt is –, amely itt az időrend támaszpontjául szolgál. Ez az éhínség a körzetet 1913–1914-ben pusztította. Tinguidji azt mondta, hogy ő 61 éves; úgy látszik, egyik-másik időpontot kis mértékben összezavarja.

⁶ Téra: Niameytől ENy-ra, a voltai határ közelében.

⁷ Dârgol: a Niger egyik – a jobbpartján beletorkolló – mellékfolyója, Tillabéri és Mamey között.

⁸ Mâbo: griot (énekmondó), akinek a funkcióit hátrább pontosan megmagyarázzuk.

séges lantjátékosok voltak, de ez volt az egyetlen adottságuk, s ahhoz, hogy művészek lehessenek:

„nem vesztették el a józanságukat, holott amikor a mâbo szíve lázba jön, nem tud többé semmiről; a mâbo olyan, mint egy asszony, íme, ami őket a művésszé válásban akadályozta.”

Tinguidji anyja családjának nyomdokába lépett, mert – ahogy némi humorral magyarázta – „ez nem fárasztott. Amikor apám útját követtem, így csináltam (az ásás mozdulatait utánózta), s ez beteggé tett! Ez a földművelés!” Miután anyám nyomába léptem, Galâbou iskolájába küldtek. Ő mâbo volt, s Kounari-ból származott. Egyaránt jól játszott lanton, hegedűn és dobbon, de mégis főként a lant mágijának ismerte minden titkát.

„Mi – *mondta Tinguidji* – nem vagyunk a mágia birtokában; mi nem teszünk egyebet, csak cincogunk. Egyetlen titkunk az ilyenfajta dolgok terén az öt ujjunk (s egyfajta kötelezően elefántcsontból készített plektron: lantverő pálcika). Ha valakit taníttatni akarnak, a mâbo ezt megbeszéli a gyerek apjával és anyjával, és azt mondja: „vagy olyan bolond leszel, amilyenhez hasonló még nem élt, ti. ha nem jutsz a titkok birtokába, vagy a lant játék mesterségének összehasonlíthatatlan szakértője válik belőled! Az összes körmeid lehullanak majd, később azután megerősödnek.” Galâbou visszatért a mágiahoz. Elővett egy lantot, és azt mondta: „enyém vagy, amikor játszom rajtad”. „Eltávolodott, és a lant játszott, anélkül, hogy megérintette volna. Ennek szemtanúja voltam!”

Tinguidji ettől a mestertől kitűnő oktatást kapott, amit jelenleg ő ad át a tanítványainak, akik tehetségesek, intelligensek, szorgalmasak és szerények a hosszú és kényszerű tanulóévek során, és óvakodnak attól, hogy úgy viselkedjenek, mint azok a kezdők, akik

„amint tudnak egy keveset, azt mondják, hogy értékeld őket, s igényt tartanak rá, hogy ne nevezzék őket tanítványnak, hanem nagy mestermek”.

Tinguidji, aki szintén így tanítottak nagybátyjai, majd Galâbau, Môssi Gaïdou mâboja lett, aki emellett szívesen énekelt esténként történeteket, repertoárjából választott darabokat. Nagyon hosszú ideig maradt Môssi Gaïdou mellett, ehhez az egyetlen személyhez tartozva.

„Amíg az én Dârgol-ba való *Lâmido*-m élt – mondta ő –, nem utazhattam. 26 éven át sosem távoztam el onnan, mert sohasem tűrte, hogy más emberhez közeledjem: ő egyedül elegendő volt nekem. Mindent megengedett, amit kértem. Halála után ismertem meg Niamey helységeit. Egyszer beszélgetés közben azt mondtam,

igen, hazudtam, Isten elvezet engem Koumâssiba.⁹ Íme, amit akkor mondtam. S amikor meghalt, nem több mint két évre rá, elmentem Koumâssiba. Hálás vagyok érte! Isten akaratából! Abban az időben nem ismert engem senki!”

Jelenleg Tinguldji Nigerben lakik: miután bejárta az ország nyugati körzetét, három év óta Niameyben tartózkodik, ahol olykor a kormány embereinek és családjuknak énekel, mert, mint hozzáteszi: „nekik köszönhetem, hogy megkeresem a kenyerem, és ezért hálás vagyok nekik.” Igen megbecsülik; jogos tekintélyt szerzett, ami számára kényelmes életet biztosít. Ismeretes, hogy az énekmondó funkciója Afrikában messze a legjövödelmezőbb, és Tinguidji aláhúzza, hogy a szerencse, mely hozzá pártolt, lehetővé tette számára, hogy mind ahhoz hozzájusson, ami a világon létezik, ha egy kissé takarékos. De ő nagyon könnyelmű, mert „miután sosem volt gyermekem, nem kellett vagyont gyűjtenem”. Így hát a hangjából, a lantjából és a tehetségéből él, ami igen nagy; s közönsége nagylelkűségéből, ami a legpontosabban tükrözi vissza művészete igazi értékét. Tehetségének tudatában, Tinguidji a legkevesbé sem gondterhelt, hogy óvakodjon mesterségének moráljától, amiről nekünk finom zárkózottsággal a következő kifejezésekkel nyilatkozott:

„Mi mábok nem futunk a nemesek után. Vagyok én is annyi, mint egy nemes. Egy mábo nem olyasmivel foglalkozik, ami értéktelen (alantas?): (nem tesz olyat, mint az, aki) ha lát egy szegényt, utána kapaszkodik, s bár látja, hogy az semmire se érdemes, de őt (mégis) dicsérné ha lát valakit, akin mindez meglátszik, de akit /mégis/ dicsér; egy mábo, aki így tesz, nem ér semmit. Én azt, aki nem kiváló ember, nem dicsérem. Aki nem különb nálam, nem dicsérem, annak legfőljebb játszom, íme én, Tinguidji, ilyen vagyok.”

Nehogy félreértse valaki ezt: ebben a magatartásban nincs semmi leki-csinylés vagy megvetés a szegények és az idegenek iránt. Ha Tinguidji tartózkodik attól, hogy dicsérőt mondjon egy szegényt, ez nem azért van, mert biztosan tudja, hogy nem kap érte semmit. Ellenkezőleg, ez tapintatosságból történik így. Azért, hogy a szegényt megkímélje a szégyentől, s nehogy zavarba hozza: attól a szégyentől, hogy nincs semmije sem, amit az énekmondónak, szavai fejében, nyújtani tud; s attól a zavarba hozó kényszerhelyzettől, hogy nem tud a szokásoknak eleget tenni, és elveszíti a jó hírét; vagy pedig megfosztja az illetőt attól a kevéstől, amije van. Ez annyi, mint az illetőt tudatosan és gonoszul zavarba hozni, vagy cinikusan kifosztani, kihasználva

⁹ Koumassi: Ghánában; nagyszámú nigériai ide emigrált, hogy munkát kapjon, vagy kalandvágyból.

becsületérzését. Mindez olyan dolog, amire egy becsületes mâbo nem vete-medhet.

A magatartás másik szabálya: a diszkréció, amelyet oly állhatatosan oktat:

„Ha olyan ajándékot adnál, amivel nem lennék megelégedve, s ha a földünk szomszédos lenne, mint Tinguidjié (*hadd jegyezzük meg, hogy Tinguidji saját magáról gyakran harmadik személyben beszél*) és Alhadji-é, két évig távol maradnék a birtokod kapujától: ez az, ahogy viselkedni kell (.....). Ha valaki nekem valamilyen értékes dolgot adna, a következő évig elkerülném a földjét; mert a pénz nem föld (?) (.....). Ha azon a napon, amikor hozzád mennék, az adomány, amit adnál nekem, nem elégítene ki engem, az bizony nem szolgálna az örömömre; ha idejőnnék, s nem adnál nekem ajándékot, mégsem gyaláználak, nem mondanék semmi rosszat rólad, de nem mennék többé a közeledbe, íme, ahogyan én viselkedem. Mióta a nevem Tinguidji, sem gyaláztam soha senkit, nem szidtam soha senkit. Ha ajándékot adnál nekem, visszajőnnék később, hosszú idő után; ha nem adnál, nem mondanám azt senkinek, és ha megkérdeznének, azt mondanám, hogy nem találkoztam veled. Ha az emberek látnák, hogy nem jövök ide, megértenék, hogy ezen nem nyernék semmit, íme Tinguidji magatartási formái. Ez az, amiért nem csatlakozom más személyekhez; mert ha másokhoz csatlakozol, lehet, hogy azoknak esetleg más a neveltetése, mint a tiéd: így azután olyan dolgok adódhatnak, amelyek nem tetszenének neked, és akkor azt kérdeznéd: kinek a gyermeke ez az ember? Íme, ez az, amihez, mióta megszülettem, tartom magam. A két feleségem az egyedüli őrzői a testemnek!”¹⁰

Íme, ilyennek mutatkozik Tinguidji, a hagyományokhoz hű s a maga módján tiszteltudó és öntudatos mâbo. Az elmondottak szerint meg kell különböztetni az ilyen mâbokat azoktól a közönséges, lelkiismeretlen énekmondóktól, akiknek egyetlen szándéka, hogy ajándékot és kedvezményeket csikarjanak ki másoktól, s akik ezért könnyedén és vakmerően dicsérnek és gyaláznak, szólnak szárnyalón és hízelgőn, s mondanak bosszúálló gúnyszavakat; vagyis hol a legnemesebb nyelven hallatják a hangjukat, hol pedig a legdurvább zsargon kifejezéseivel élnek.

* * *

Valóban többféle énekmondó van, de mielőtt a mâbo funkcióját meghatároznánk, s azért is, hogy személyét társadalmi és kulturális összefüggései közé helyezzük, illő emlékeztetnünk a hagyományos ősi fulbe társadalom szerkezetére, arra, amilyen volt, s ennek a régi társadalmi állapotnak a visszatükröződését meg kell még különböztetnünk a gondolkodásból fakadó

¹⁰ Egy 1968. évi beszélgetés fordítása.

erkölcsi és társadalmi magatartásformákon stb. belül, különösen, amikor a jobbágyi szolgaság képzetével találkozunk, ami olyan múltba mutat vissza, amely el fog tűnni.

A fulbe társadalom valóban egy sor kettősségen (dichotómián) nyugodott, miután mindennek a nemesek (*rimbe*; egyes szám: *dimo*) osztálya volt a viszonyítás alapja, de a társadalom tényezőit illetően egymást alakítva és átfedve, ami ugyanakkor ezek egymás kölcsönösen kiegészítő mivoltának a szükségességét is bizonyítja.

Az első alapvető ellentét már kezdetben létrejött a fulbék és mindazok között, akik nem tartoznak hozzájuk, vagyis a *fulbe*-k (egyes szám: *pullo*) és a *haabe*-k (egyes szám: *kaado*) között. Mindenki *kaado* volt, aki valamelyik másik etnikumhoz tartozott; s ez az idegen nem más, mint az antik görögök-nél a „barbár”.

A körülhatárolt fulbe csoporton belül egy másik lényeges megkülönböztetést kell tennünk, mely a *rimbe*-k, tehát a születésüknél fogva szabadok – a társadalmi ranglétra élén állók – és a *maccube*-ok (fr.: makküb), valamint a *riimaaybe*-ok (fr.: rimajb) között fennáll.

A *maccube*-ok (egyes szám: *maccudo*; fr.: makküdo) a vásárolt vagy ajándékba kapott rabszolgák, vagy pedig egyes, háborúkban szerzett hadifoglyok. Ők teljesen gazdájuk tulajdonát képezték, aki munkája gyümölcséből élt, s fölöttük abszolút hatalmat gyakorolt. Ami a *riimaaybe*-okat (egyes szám: *diimaajo*) illeti, akár a *maccube* -ok, gazdájukhoz, a *rimbe*-hez tartoztak. Ők azonban elidegeníthetetlenek voltak – tehát nem lehetett őket eladni –, ha nem is a formális jog, de a fennálló szokások szerint. A *riimaaybe*-okat sokáig úgy hívták: „a ház foglyai”. Ha ugyanis egy rabszolga (*maccube*) a gazdája birtokán maradt, s azért, hogy ott gyermekei és unokái legyenek, leszármazottai a *riimaaybe* helyzetébe kerültek: felvették gazdájuk törzsének nevét, úgy számítottak, és úgy is kezelték őket, mint a gazda gyermekeit, s részt vettek a családi életben.

A *diimaajo* (ilyen volt pl. Poullôri, történetünk egyik hőse is) nem szabad, mert gazdájáért dolgozik, s ha annak a birtokán kívül akar élni, gazdája részére váltságot kell fizetnie. De ő mindenesetre kiválthatja magát, és szabaddá válhat, szabaddá minden kötelezettség alól régi gazdája vonatkozásában. Bár a leggyakrabban továbbra is mellette él, mert a családi csoportba tartozónak tekinti magát.

A nemesek és a kézművesek között (utóbbiakról később még szó esik), a *jaawambe*-ok (egyes szám: *jaawannndo*; fr.: zsavamb) helyezkednek el, akik jól megkülönböztetett külön csoportot képeznek, s jellegzetes vonásaik alap-

ján világosan megkülönböztethetők.¹¹ Eredetük alkalmat adott az olyan legendák virágzására, amelyekben igen gyakran sor került a fulbe anyai le származási vonal földidézésére.¹² Hol mint az ördög és egy fulbe asszony fiáról, hol mint egy fulbe férfi vérfertőzést jelentő – pl. anyai nagynénjével folytatott – szerelméből származó gyermekeiről van itt szó, a *jaawambe*-okról, akik mindenképp fulbe származéknak számítanak, s a fulbékhoz őket sajátos kapcsolat fűzi. Jellemvonásaik ti. szöges ellentétben állnak mindazzal, amit a pulaaku (fr.: pülakü) (vagyis a hagyományos fulbe viselkedés) a fulbék számára előír. A *jaawanndo* vállalkozó szellemű, reális, ravasz, vakmerő, becsvágyó, érzelmeit kimutató és tapintatlan, s így ténylegesen a fulbe fordított arculatát mutatja. Mert a fulbe titoktartó, tapintatos, tele tartózkodással és szemérmességgel, méltósággal és hidegvérrel, amilyenre őt a hagyomány alakítja. A *jaawanndokat* éppen a fulbékától elütő tulajdonságaik erősítik meg bizonyos funkcióikban, az alkudozásban, az igazgatásban, a követi feladatok ellátásában, amiben különösen kiválóak, és ami a külön specialitásuk. A *jaawanndoknak* éppen az a küldetésük, hogy a fulbék valamennyi olyan intézkedését teljesítsék, amelyet egy fulbe, jellemvonásaiból következően és nemesi mivoltából kifolyólag nem képes elvégezni. Sőt, mi több, minden kényes helyzetben is őket hívják segítségül, pl. egy-egy *jaawanndoval* kapcsolatos döntésben vagy a felette való bíraskodásban – ti. ha valaki panaszt tesz ellene -, mert „a legostobább *jaawambe* is mindig be tudja csapni akár a legagyafűrtabb fulbét.” Szintén egy *jaawanndo* asszony az, akit Silâmaka mint bírót szólít fel arra, hogy válasszon neki egy ágyast két egyformán szép asszony közül, mivel ebben az ügyben senki sem tudott dönteni.

A *jaawanndo*, úgy tűnik, a fulbék értékes kisegítője, amiből különben bőséges hasznót is húz:

„Mi, diawandok, azt üzenjük nekik, I. Bathily, mi kurtizánnak születünk. Sosem uralkodtunk, és sosem fogunk uralkodni. De a mi kurtizán feladatunknak eleget tesszünk (.....) S ha pártfogónknak eladjuk a vérünket és a lelkünket, nem akarunk a

¹¹ Lásd: Ibrahima Bathily: Les Diawandos ou Diogoramés: traditions orales recueillies à Djenné, Corientzé, Ségou et Nioro, *L'Éducation africaines*, n. 94, avil-juin, 1938, 173. és köv.; Robert Pageard: Notes sur les Diawambé ou Diokoramé, *Journal de la Société des africanistes*, XXIX, 1959, 239. és köv.; Mamby Sidibé: Les gens de caste ou nyamakala au Soudan français, *Notes africaines*, n. 91, janv., 1959, pp 13–17.

¹² Lásd I. Bathily, op. cit., R. Pageard, op. cit., M. Sidibé, op. cit., és Maurice Delafosse – Henri Gaden: *Chroniques du Fouta sénégalais*, Pairs, E. Leroux, 1913, pp 146–147.

cserén veszíteni. Mi is éppúgy látogatóba járunk, mint egy király, s ha nem is rendelkezünk nagytekintélyű vagy gazdag ember személyiségével (.....), azt kívánjuk, hallgassanak meg, azt, hogy legyenek javaink, hogy megbecsüljenek bennünket, s úgy tekintsenek ránk, mint akik egyfajta tehetségen alapuló foglalkozást űznek (.....), mert mi magasabban állunk, mint az énekmondók, a kovácsok, a cipészek és a többi alacsonyabb kaszt. (...)”

Ezeket az alacsonyabb kasztokat említve, a fulbe nép körén belül újabb csoportot kell kiemelnünk, s a *rimbe*-k-től elválasztanunk: a *nyeenybe*-ket (egyes szám: *nyeenyo*). Bár a *nyeenybék* nem született szolgák, valóban alacsonyabb rangúak, s nagylétszámú osztályt képeznek; hozzájuk tartoznak a különféle kézművesek. A *nyeenybéket* általában az jellemzi, hogy az endogámia elve alapján állnak. Ide tartoznak a *waylube*-ok (egyesszám: *baylo* vagy *bayillo*): kovácsok és ékszerészek, a *lawbe*-ok (egyesszám: *labbo*) vagy *sehoobe*-ok (egyes szám: *cehoowo*): fa-megmunkálók, ácsok, pirogkészítők, malterkeverők stb., a *sakkeebe*-ek (egyes szám: *sakke*) vagy *garkasaabe*-ok (egyes szám: *garkasaajo*): cipészek, nyeregkészítők, egy szóval bőrművesek, a *maabuube*-ok (egyes szám: *maabo*) vagy *sagyoobe*-ok (egyes szám: *canyoowo*): takácsok és énekesek, és végül a szó és a zeneművészet mesteremberei, az énekmondok, a *griot*-k: *wammbaabe awlube*, *maabuube*.

A „griot”^{*} kifejezést (közel esik a volof *gewel*-hez, amelynek a fulbe megfelelője: *gawlo*) a franciából vették át, hogy ezzel a szóval nevezhessék meg a különböző szudáni népek összes énekmondóját, zenészét, énekesét, genealógiával foglalkozó embereit, történettudóit, mesemondóit és dalköltőit. De hogy a valóságos helyzetről pontosabb képet kapjunk, helyes ha egyrészt jelezzük: a griot-knak különböző kategóriái vannak, másrészt azt is megemlítjük, hogy a mi fulbe szövegünkben valójában az összes *nyeenyot* mint griot-t vesszük tekintetbe.

* * *

A fulbe társadalom azok számára, akiket „a szó mesteremberének” tekintünk, olyan neveket és minősítéseket ad, amelyek országról országra változnak. A társadalmi ranglétrán elfoglalt helyük és az őket megkülönböztető, jellemző kapcsolódásaik viszont mindenütt hasonlóak.

Egy az iszlám vallással és szokásokkal mélységesen áthatott társadalomban, mint amilyen pl. Foûta-Djalon társadalma, magától értetődő volt, hogy

^{*} A „griot” szó szótár szerinti értelme: (néger) varázsló, bűvész, javasember.

az énekmondók funkciójának, e társadalom új igényeihez alkalmazkodva, fejlődnie, módosulnia kellett. Megtaláljuk

„...itt a a fejlett társadalmi és kulturális színvonalon álló értelmiségi énekmondókat (.....), akik tanulmányozzák és fordítják a Koránt, szövegmagyarázatokkal foglalkoznak, ismerik a teológiát és a muzulmán jogot, részt vesznek más műveit emberekkel folytatott irodalmi vitákban (.....); az almâmi és alfâ oligarcha családjaihoz csatlakozva, utazásaikon követték e főnökeiket, sosem játszottak zenészerszámon, voltak tanítványaik – így többek között a többi griot (másként *awluibe*) –, és viselték a mester-griot (*farba*) címet. A krónikás és énekes szerepét betöltő *farba* krónikákat (*taariix*), elbeszéléseket és novellákat, epikus leszármazási sorokat (genealógiákat; *asko*), meséket és verses elbeszéléseket alkot.”¹³

A griot-nak más osztályai is vannak, így az *awluibe*-ok, akik egyes családokhoz csatlakoznak. Ismerik gazdáik családi leszármazását és családjuk történetét, s mindezt olyankor mondják el, amikor minden elcsendesedik, és gazdájukat dicsőítik. De itt vannak még a *jeeli*-k, akik manding eredetűek – mint a nevük is mutatja –, akik nem csatlakoznak egyik különálló családhoz sem, s mesterségük gyakorlásából élnek. Ők többnyire játszanak hangszeren, így balafonon*, gitáron, lanton. Sem a *jeeli*-k, sem az *awluibe*-ok nem mutatnak be többé-kevésbé durva tréfákat, s nem folytatnak többé-kevésbé trágár komédiázást sem. Ez ugyanis a *nyamakalâ*-k osztályrésze, akik „vándor énekesek és gitárosok, és akik a virrasztások alkalmait rendezik meg”.¹⁴¹³ Másutt, így a fulbéknél és a Foûta-Toro-ba való tukulöröknél a griot-kat három osztályba sorolják. Ezek: a *wammbaabe*-ok (egyes szám: *bammbaado*), a *maabuube*-ok (egyes szám: *maabo*), az *awluibe*-ok (egyesszám: *gawlo*).

„Fulbe és tukulör közmondások és maximák”¹⁵ c. gyűjteményében Henri Gaden – fölállítva a *nyeenybe*-k általános nomenklatúráját – szerepelteti a *maabuube*-okat, akik „takácsok és énekesek”, a *wammbaabe*-okat, akik griot zenészek s hangszerük a *hoddu*, egyfajta gitár, majd a *ñäñôru*-kat, akik vonóval játszanak s az *awluibe*-okat, akik énekes griot-k, és éneküket dobszóval kísérik.

A szerző által gyűjtött dokumentumok szerint a *wammbaabe*-ok az egyedüliek (a griot-k között), akikhez, mint a fulbékkel együtt érkezőkhöz, az a

¹³ Alfâ Ibrâhîm Sow: *Chroniques et récits du Foûta-Djalón*, Paris, Klincksieck, 1968, pp 11–12.

* Ny-afrikai, xilofonszerű hangszer.

¹⁴ Alfâ Ibrâhîm Sow, i. m., pp 11–12.

¹⁵ Henri Gaden: *Proverbes et maximes peuls et toucouleurs*, Paris, Publications de l’Institut d’Ethnologie, 1931, p. 12.

hagyomány tapad, hogy – mint a fulbék – ők *wodeebe*-ok, azaz „vörösek”, más kifejezéssel élve: fehérektől származnak. A többi griot, a „feketek”, sarakolla, manding és volof eredetűek. Henri Gaden többek között elmond egy legendát, amely a fulbék és a *wammbaabe*-ok közös eredetét tartalmazza: Az éhínségtől kényszerítve, három fivér elválk egymástól, hogy életben maradhassanak. A legidősebb vesz egy fejszét, fákat vág ki, és abból tartja fenn magát, hogy konyhafelszerelési tárgyakat készít. A második fivér pásztornak áll be. Végül a harmadik, aki a *hoddu*-ját (gitár) vitte magával, énekes lett, és azokból az ajándékokból élt, amelyeket tevékenységéért kapott. Szüleik halála után, amikor az éhínség már elmúlt, a három fivér továbbra is a maga tevékenységét folytatta:

„A legidősebb Labbo volt, a fiatalabb Poulló s a harmadik Bambâdo. A második, a fulbe, aki úgy találta, hogy két fivére csak alacsonyabb sorba jutva tudta az életét megtartani, nem akarta, hogy gyermekei és fivéreinek leszármazottai között házasságra kerülhessen sor. Íme ez az, amiért a laobék és a wambâbék ma alacsonyabb kasztba tartoznak, s akikkel a fulbék nem keverednek.”¹⁶

Ami a *maabuube*-okat illeti, akikről a *Tarikh es-Soudan*-ban „mâbi”¹⁷ néven már szó esett, ők elvándoroltak, hogy életben maradhassanak. Többségük manding eredetű. Hogy mande eredetüket alátámassza, Henri Gaden idéz egy részletet, amely az ő számára ebben a vonatkozásban jellemzőnek tűnik:

Amikor egy mâbo úton van, s megáll egy helységben, hogy ott töltse az éjszakát, ha mâbónak mondja magát, a helység mâboubéi gyűjtést rendeznek a számára, feltevé, hogy nem ismerik ott még őt. Persze a mâboubé-ok megkérdik az érkezőtől, hogy ki is ő (.....) Ezt a kérdést énekelve teszik fel: *mû-lê...woni ’ân?* Ha az utazó valóban mâbo, énekelve elmondja a maga származását, és folytatólag más további mâboubé családokét, akiket ismer (.....). Jóllehet, a „mû” mande nyelven a kérdő névmások egyik formája, fulbe nyelven azonban nincs értelme. Mindenesetre valószínű, hogy Malle szóból származik, amelyet ők a mâboubé takácsoktól vettek.”

Illő hozzátenni ehhez, hogy a „fonál”-ra vonatkozó technikai szókészlet mande eredetű.

A mâbo énekes funkciójának pontosabb körülírása céljából Henri Gaden így folytatja:

¹⁶ H. Gaden, op. cit.

¹⁷ Ibid.

Amikor egy mâbo az inaskodását végzi, a mâbo-mester, aki őt a takácmesterségre oktatja, egyidejűleg megtanítja neki a mâboubé családok genealógiáját is. Egyesek közülük ebben lesznek specialisták, és utóbb a nagy fulbe családok genealógiáját éneklik (.....) A harcba induláskor, virrasztás idején; a csaták során, ugyancsak virrasztáskor (azaz: esténként) a mâboubék a harcosok genealógiáját énekelték meg, és őseik nagy tetteit. A *mâbâde* harcosokat fölbátorította, hogy visszatérésük alkalmával az ő hőstetteiket fogják majd énekelni. Innen ered a mâbo név, amelyet a fulbék adtak e kaszt mesterembereinek. A Fouta Sénégalais-ban vannak mâboubék, akik kizárólag énekesek, és a *hoddu*-nak nevezett gitárral kísérik magukat. Nem szönek (takácsként), hanem ajándékot kérnek, mint a griot-k, amit a többi mâboubé viszont nem tesz. Ők a *mâbube sūdū pâte*-ok (fr.: mâbub szūdū pāt) (.....), akiket úgy is neveznek, hogy *mâbube dâwambe*. Mert ők az egyedüliek, akik a dyawambék genealógiáját énekelik, és ajándékot kérnek tőlük, ami nem szokása az *awlube* griotknak.¹⁸

A *gawlo* olyan griot, aki a legjobban megvetett osztályba tartozik. Ami meghatározást róla – manding szótárában – Maurice Delafosse ad, megmagyarázza a megvetés okát:

„gawlo: a griot-k egyik kasztjának a neve, ők mindaddig sértegetik (szidalmazák) az embereket, míg azok ajándékot nem adnak nekik, hogy megszabaduljanak tőlük.”¹⁹

Egy széles körben elterjedt legenda a fulbét és a mâbot mint két fivért mutatja be:

Két fivér a szárazság idején, amikor nagy éhínség volt, együtt vándorolt. A fiatalabbik fivér panaszkodott, hogy éhes, ami nagyon kínozza őt. Az idősebbik azt mondta neki, várjon rá az út mentén, s elment a bozótba, hogy vadat vagy gyümölcsöt keressen. Látva drámai balsikerét, de képtelenül arra, hogy zsákmány nélkül álljon fivére elé, előhúzta a kését, kivágott egy darabot a saját lábikrájából, azt megsütötte, és elvitte, falevélbe takarva, fiatalabb fivérének, aki a sültet befalta, és így némileg erőre kapott. Folytatták az útjukat. Ám a fájdalom és a fáradtság miatt az idősebbik fivér hamarosan sántikálni kezdett. Amikor a fiatalabbik megkérdezte ennek az okát, az idősebbik végül felfedte az igazságot. Az ifjabb fivér, meghatottan ettől a roppant bá-

¹⁸ Ibid, p. 323. Miután a e sorok leírásra kerültek, a szenegáli griot-ok kasztjainak és különféle kategóriáinak problémája a következő műben került pontosításra és megvilágításra: Yaya Wane: *les Toucouleurs du Fouta Toro (Sénégal)*, 1969, Dakar, I.F.A.N.

¹⁹ Maurice Delafosse: La langue et ses dialectes, *Bulletin de l'École nationale des langues orientales vivantes*, XV, 1955, p 245.

torságtól és nagylelkűségtől, énekesnek ment, hogy dicsőítse fivérét, elmesélve annak önfeláldozását és jóságát mindenütt, ahol csak megfordult. Ettől kezdve ennek szentelte az életét. Valamennyi leszármazottja szintén mábo lett, akik a többi fulbét dicsőítették. Hasonló eredetet tulajdonítanak egyesek a gaoulos-knak(?), de meg kell mondani, utóbbi történetek kivitelezése alacsonyabb színvonalú.²⁰

Ez az elbeszélés az első énekmondó megjelenését illusztrálja, s egy bizonyos területen ez a történet eléggé elterjedt, miután hasonló változatokat alkítottak ki a volofok²¹, a sarakolék²², a malinkék²³ és a dogonok²⁴ is.

Amint a *wammbaabe*-ok eredet-legendája – amelyet korábban ismertettünk –, hasonlóképpen ez az utóbbi sem nyújt semmiféle felvilágosítást a társadalmi szerkezet megteremtésének történelmi sorrendjére, sem a fulbék és a bambâdok valószínű kezdeti rokonságára vonatkozóan. Ezzel szemben e két történet alapos összehasonlító elemzése eléggé magától értetődő módon megvilágíthatja azokat a kapcsolatokat, amelyek a fulbét a mábo-hoz és a bambâdo-hoz kötik, kiemelve a társadalmi állás különbségét, amely a griot-k e két kategóriáját megkülönbözteti.

Valójában az első történetben az éhínség szétszórja a három fivért, akik, mindahányan, külön útra térnek. Ez olyan cselekmény, amely mindörökké eltávolítja a fivéreket, s közöttük a kapcsolat megszűnését előidézve, meghatározott elválasztó vonalat képez. A második legendában ezzel szemben az ínség távolról sem választja el a fivéreket, sőt, éppen az köti őket össze viszszavonhatatlanul. S az idősebbik fivér cselekedete – mely semmi esetre sem távolítja el tőle a fiatalabbikat, sőt, éppen új és elválaszthatatlan kötelékkel fűzi őt magához –, vér általi szövetséget teremt, amely a felismert összetartozáson alapul. Miután születésük révén már összetartoztak, ez az új vérszerződés a fiatalabbiknak az idősebbel szemben fennálló függését illusztrálja: az egyik megbecsülését a másik iránt. Az idősebbik szemszögéből pedig a védelemben és a felelősségben megnyilvánuló kapcsolatot. Az első legenda a kategóriák szétválasztására törekszik, felállít egy ranglétrát, és meghatá-

²⁰ Mamby Sidibé, op. cit.

²¹ A. M. Diagne et H. S. Telemaque Origin des griots, *Bulletin de l'enseignement de l'Afrique Occidentale Française*, Gorée (1916), pp 275–278.

²² C. Meillassoux, Histoire et institutions du *kafo* de Bamako, d'après la tradition des Niaré, *Cahiers d'études africaines*, IV (1964), pp 186–227. (cf. pp. 188–190.)

²³ R. Colin, *Les contes noirs de l'ouest africain* (Paris, Présence africaine, 1957), p. 65.

²⁴ M. Griaule, L'alliance cathartique, *Africa*, XVIII (1948), p. 252.; H. Zemp, La légende des griots malinké, *Cahiers d'études africaines*, VI (1966), pp. 611–642.

rozsa viszonylataikat, két kategóriát állítva egymással szemben, amelyeket a valóságos társadalomban, mint különbözőket vesznek számításba. Így tehát az első legenda a *wammbaabe*-okat más különálló emberekhez kapcsolja, miután ők a fulbékától elkülönülnek; ugyanolyan alapon, mint a *lawbe*-ok, s ami egy bizonyos társadalmi realitást juttat kifejezésre, miután a *wammbaabe*-oknak a *rimbe*-khez viszonyuló helyzete hasonló, mint a többi *nyeenybe*-ké. Ízzel szemben az a kapcsolat, amely gazdájával a mâbot egyesíti, kevésbé tiszta függőség. Inkább olyan kölcsönös viszony, amely a mâbonak egyben kiváltságos helyzetet biztosít.

A Niger mentén, a Niger-kanyar vidékén a griot-k egyetlen kategóriája sem tekinthető fulbe eredetűnek. Vannak ott fulbe énekesek, a *nyemmeeji*-k, de ők nem griot-k. Ők olyan fiatalemberek, akik az esős évszakban arra használják a szabad idejüket, hogy településről településre vándoroljanak, és esténként felvidítsák az embereket. Éneküket fuvolával kísérik, és általában csörgővel adják meg dalaik ritmusát; egy kis lopótökllel, amelybe néhány kavicsot tettek. Szerelmi dalokat, elégiákat és pásztori költeményeket rögtöönöznek.

Ami a hivatásos énekeseket illeti, náluk az eddig említettekhez hasonló rangsort találunk, néhány fokozatnál csekély árnyalatnyi különbséggel; egy-némely további változattal a hatáskörök terén.

A *wammbaabe*-ok (a hivatásosak) főként muzsikusok: tánczenekarokat alkotnak, és – vidámságot árasztva – divatos dalokat énekelnek a terület ünnepein, a családi mulatságokon és más olyan ünnepségeken, amikor szolgálataikat azokon igénybe veszik.

Az *awlube*-ok és a *maabuube*-ok a „szó” legilletékesebb „mesteremberei”, de világosan meg kell őket egymástól különböztetnünk. Elemezzük Tinguidji erre vonatkozó megjegyzését! Az első ellentét, amit kifejezésre juttat, tisztán formai, s ennél nem kell sokáig késlekednünk. „Ami az *awlube*-okat a *maabuube*-októl megkülönbözteti, az a tam-tam” (jegyezzük meg közben, futólag, hogy ez összeillik azzal, amit a gawlokról H. Gadén meghatározásként mond). Tinguidji ezután egy sajátos szociológiai megjegyzést tesz:

„A gawlo – *mondja* – a rabszolgák rabszolgája. Nektünk (*maabuube*-oknak) nincs más dicsőítőnk, csak az *awlube*-ok... Ők nem mennek hozzájuk (mármint a nemesekhez), csak hozzánk jönnek!”

Úgy tűnik, Tinguidji szerint az alapvető különbség a *maabo* és a *gawlo* között azoknak a szintje (társadalmi rangja) által határozható meg, akiknek

énekelnek: a *maabo* ti. a nemeseknek énekel, a *gawlo* pedig az összes többi társadalmi osztálynak. Valóban, a *maabo*, mint láttuk, általában egyik vagy másik főnökhöz, valamelyik nagy családhoz csatlakozik, amelynek részleteiben ismeri a genealógiáját és őseik minden történetét, s jól ismeri annak jelentős tetteit és jelmondatát is, akinek énekel vagy a *hoddúján* játszik. El tud mondani olyan hőskölteményeket, legendákat, dicsőségről szóló vagy nevelő célzatú elbeszéléseket, amelyeknek a szereplői a régi vagy a mai idők nagy hősei. Ehhez némelyik mábonál még az elsajátított iszlám kultúra is hozzákapcsolódik, így az arab nyelv alapos ismerete, amelyen ügyesen és szántszándékkal annak az értelmi foka, rangja és címe szerint szól, akihez énekel. Napjainkban a mábok, a hagyománynak megfelelően, csatlakozhatnak ugyan valamelyik kiváló családhoz, de vándorló életmódot is folytathatnak, körbejárva, körülményeikhez képest, a fölkereshető városokat és falvakat. A mábo azonban ilyenkor is mindig csak a nemeseknek énekel. Ez az eset Tinguidjinél is, aki, miután hosszú évekig Môssi Gaïdou főnök máboja volt, vándor mábo lett, s utóbb – saját szavai szerint – játszott Felső-Voltában (Dielgodji-ban, Barboundé-ban, Dôri-ban, Ouagadougou-ban, Ghánában – Koumâssi-ban és Accrá-ban), Elefántcsontparton – Abidjan-ban és végül Nigerben – Wouro-Guélâdio-ban és Niamey-ban). Ez a változandóság nem akadályozza annak, hogy őt ugyanakkor Dârgol főnöke a maga családjához tartozónak tekint.

A *gawlo* szintén ismeri családok genealógiáját és az elődök történetét, azok minden részletével együtt – a legletszétösebbeket és a kevésbé bevallhatókat egyaránt –, de tudását ő sajátos szokásoknak megfelelően érvényesíti. Keveset énekel, inkább afféle konok és hatalmas beszélő: munkájának egyetlen szerszáma a nyelve, s ha *hoddut* tart is magánál, ez inkább funkciójának a jele, mint annak, hogy azon virtuóz módon játszani is tud. Minden virtuozitása nyelvében és szellemében rejtőzik. Adott esetben 'szóhoz jutása pillanatában' hízalgő vagy éppen bosszús összehasonlításokat tenni ez meg amaz között, minden olyan indiszkrécióra nyíló alkalommal élni, amely lehetővé teszi számára, hogy valamely személyt célba vegyen, minden aggodalmaskodás nélkül élni az effajta intézményesített – hogy ne mondjuk, rituálissá vált – zsarolással, nos, ez az ő mestersége. A *gawlo* valóban csakis azért beszél, hogy cserében ajándékot kapjon. S a nyelvére vett személy zsugoriságát nem hagyja jóvá sem az ajándékról való lemondás, sem a griot könnyed feledékenységsege. Ellenkezőleg, maró gúnnyal és pamfletekkel bünteti az illetőt, s szavai város- és vidék-szerte elterjednek, hallgatják és terjesztik pamfletjeit, és jóvátehetetlenül tönkre tehetik az így megbüntetett áldozat

személyi hitelét és tekintélyét. Ez az a körülmény, ami miatt Tinguidji a *maabo*-t a *gawlo*-tól olyan állhatatosan megkülönbözteti:

„Van sok *awlube* – így nyilatkozik –, aki dobon játszik, s ugat, mint a kutya, ngong-nong-nong... Úgy hívják őket, *Kàren-maròokaa* (szó szerint, hausza nyelven: „koldus kutyák”). A nyugati griot-k nagyon feketék.”

(A kifejezést erkölcsi értelemben használja, ti. „rosszak, gonoszok, hitványak.”) Tinguidji itt a hétköznapi, szokásos szófejtésre utal, a *gawlo* szónak: „csaholó, kikiáltó” értelmet tulajdonítva, ami pontos hivatkozás a hausza *Kàren-maròokaa*-ra, „a *maròokaa* kutyái”; *maròokii*, ez a szó a dobon és trombitán játszó kéregető griot-t jelöli.

„*Awlube kam'en manngata maabuube* – folytatja Tinguidji –, az *awlube*-ok megtámadják a *maabuube*-okat. Dicsérnek minket, ám ha nem adunk nekik semmit, Isten bajba sodor bennünket, mert elmulasztottuk a kötelességünket.”

A *nanngal*-nak ez a fogalma, vagyis az egyik lény megragadása a másik által, különösképpen fejlett és gyakori, s magában véve is megérdemel némi etnológiai és pszichológiai részletezést. Mit is jelent a *nanngal* ebben az összefüggésben pontosan? Így a *gawlo* (mert ez a kifejezés nem alkalmazható a nagy griot-kra, amilyenek a *mâbok*) találkozik valakivel a piacon vagy másutt, hozzászegődik az illetőhöz, kora reggel vagy estefelé, elkezd mesélni, hízelt szavakat mond, és különféle összehasonlításokat tesz; azt mondják: *o wari, o nanngi mo* (megvan, megfogtam). Ilyen körülmények között a *gawlo*, ahelyett, hogy az illető személy őseiről szólna, általában azzal kezdi, hogy mindazokat sértegeti, akiktől nem kapta meg az általa elvárt ajándékot. Ez egyben alig leplezett figyelmeztetés; olyan eljárás, amely sejtetővé teszi, meddig megy majd el tehetsége kifejtésében a *gawlo*, ha pillanatnyi (új) hallgatója nem mutatkozik nagylelkűnek. És előzetes összehasonlítás annak a kitapogatására, vajon mennyi az illetőben a tisztességtudás, és mennyire bőkezű. Ezután a *gawlo* megkezdí pillanatnyi áldozatára vonatkozó szédítő dicsérő beszédét, a minősítések szertelen halmozását és más kölcsönvett megnyilatkozásokat, egyre gyorsuló ütemben. De amint olyan ajándékot kap, amelyet kielégítőnek talál, nem tesz egyetlen további megjegyzést sem; elbocsátja áldozatát, akit túlzás nélkül „zsákmányának” nevezhetünk. Amikor abbahagyja dicséreteit, azt mondják: *o accii mo*; ami annyit jelent, „nyugton hagyja őt, elbocsátja őt”. S ez voltaképpen arra a korábbi, ezt megelőző kifejezésre válaszol: *o nanngii mo*, azaz „megfogta, megragadta”. A *gawlo*-ról lévén szó, a *nanngude* ige azt jelzi, „pamfletet készíteni valaki el-

len”, s a szó, *accal*, azt az ajándékot jelenti, amelyet az ember a rosszindulatú híresztelés megakadályozása céljából ad. Mert ha a *gawlo* elégedetlen, valóban szatirikus dalt komponál, és az sokba kerülhet akármelyik zsugori vagy hanyag személynek. A szatirikus dalt ettől kezdve ugyanis egyre jobban kicifrázzák mindenki ajkán, s az áldozat nevetségessé válik az emberek előtt; nem talál asszonyt, akit feleségül vehetne; sem férjet, sem feleséget gyermekei számára; így hát sietni fog, hogy mindettől valamilyen adománnyal megszabaduljon. S ha adományra nem telik, barátai részt vállálnak abból, s a griot-nak egy-egy összeget adnak. Ezt úgy nevezik: *accal*; s ez véglegesen megsemmisíti a *nanngal* hatását. Vagyis ekkor a *gawlo*-ra olyan feladat hárul, amely szerint mindenkit figyelmeztetni köteles, hogy pamfletjét visszavonja, és megtiltja, hogy azt ezután énekeljék.

Mindenképpen súlyos hiba, ha nem adunk semmit egy *gawlo*-nak, s úgy véljük, kérésének visszautasítása föltétlenül bajt hoz magával. Az adományozást akkor sem szabad elmulasztani, ha a *gawlo* ilyen vagy amolyan okból kifolyólag bárkihez odamegy, bár ennek a célja láthatólag az, hogy az illetőt mások előtt nevetségessé tegye, hogy valamilyen nevetlenséget útjára bocsásson, vagy olyasmit tegyen, ami a megszólítottat a társadalom peremére veti: *Haalu awlube nanngii mo*, „az *awlube* szava megfogta őt”, vagyis „ennek a szónak a rabja lett, és nem szabadulhat tőle.” S ami történik vele, úgy értelmezik – az *awlube* szempontjából –, mint korábbi mulasztása tanújelét.

A kovács *gawlo* (mert ahogyan a *mábo*-k takácsok, az *awlube*-ok viszont kovácsok vagy cipészek) egyértelműen rábízhatja magát a *nanngalra*, ami voltaképpen egy teljes rituálét foglal magába. A *gawlo* úgy jelenik meg, hogy kezében egy vaspálcát tart, amelyhez ezekkel a szavakkal fordul: *mi calii ma calaama, mi hatii ma hataama*, „játszom veled, a játékomból vagy, lepocskondiázlak, íme le vagy gyalázva”; azután a pálcát forgatva – mert épúgy hatalma van a vas, mint az emberek híre fölött – azt mondja a vaspálcának: „a dum-pálma rostjává váltál”, s meghajlítva és visszahajlítva, azt megvetéssel eldobja, így bizonyítva, hogy ő valódi *gawlo*, és azt is: nem férhet hozzá semmi kétség, senki se képes ellenállni neki. Tehát anélkül, hogy megnevezné, támadni kezdi azt a személyt, akit meg akar „fogni”.

A *nanngal* és az *accal* fogalma más és más szintű (jellegű, erősségű), a képmás boszorkány általi birtokbavételétől²⁵ a szerelmesek közötti ártalmat-

²⁵ A *nyaamneebe* vagy *sukunyaabe*, a férfi vagy női boszorkányok föltehetően „megragadják” és „megeszik” áldozatuk „árnyékát”, „képmását”. Ilyen alkalommal a zsákmány elgyöngül attól, hogy a képmását megfogták. Amikor a boszorkány valóban megragadta az illető szívét vagy valami más életfontosságú szervét, az áldozat így, „megfogva”, szenved, senyved el, és végül is meghal, ha nem tanácskozik idő-

lan tréfálkozásokig: így ha valaki tüsszent, s mielőtt bárki kimondta volna, hogy *mi yetti Alla* (hálát adok az Istennek), egy másik, fűgén, ezt megelőzve így szól: *cirgiso*²⁶, akkor az illetőt „megfogták”. Hogy ebből kiszabadítsa magát az ember, küldenie kell egy kis ajándékot (kóladiót, pénzt, tükröt) annak a lánynak, akinek az illető udvarol. Általában mégis úgy mondják, ez a (megragadás–kiszabadulás) viszonylat csak a fulbék és a *nyeenybe*-k között áll fenn: ha egy fulbe átugorja a takács kifeszített szálait, és egyetlenegy is elszakít, egy tehenet kell fizetnie, hogy megszabaduljon, mert „meg lett fogva”, *o nanngaama*. Ha nem fizeti ki ezt az *accal*-t, hibákat fog elkövetni, nyelve szétválk (ez annak a kapcsolatnak a magától értetődő megerősítése, ami a takács mesterséget a szóval egyesíti).²⁷ A földművesnek, aki látja, hogy jön egy kovács, azt kell mondania: *en gollen* (dolgozunk), s társa erre azt feleli: *foofo maada* (üdvözöllek). E nélkül az elővigyázatosság nélkül a kapa pengéje puha lenne, és a paraszt nem tudna többé dolgozni. A példákat tovább szaporíthatnánk, csoportosíthatnánk, de beérjük azzal, hogy megjegyezzük: amiről itt minden esetben szó van, nem más, mint egyfajta alkalmi függőségi viszonylat, amelyet a körülmények szabnak meg, és amelyektől az ember csak valóságos vagy jelképes kiegyenlítéssel szabadulhat meg, így valamilyen ajándékkal, esetleg egyszerű, kötelező jellegű szólásmondással.

Mindez eléggé megvilágítja azt a szerepet, amelyet a *gawlo* – és általában a griot – játszik. Ők valamilyen pontosan meghatározott hatalom letéteményesei, a szavaké, és egyfajta csererendszerben egyesítik azt, amitől az egész társadalmi egyensúly függ. S mindezt ugyanolyan jogcímen teszik, mint az összes többi kézműves, akik szintén sajátos hatalmat tartanak a birtokukban. Mindegyikük hatalma egy-egy meghatározott terület fölött érvényesül, ahol úgy veszik őket számításba, mint mestereket, s az ilyen területre nem kalandozhat senki az illetékes engedélye vagy valamilyen kárpótlás nélkül, így a griot-nak a szavak fölötti hatalma nem irányítható ellenőrizhető és civilizál-

ben a marabuttal vagy a *bileejo*-val, aki egyfajta ellenboszorkány és gyógyító-ember, s orvosságaival és talizmánjaival véget vet a gonosz boszorkány rontásának, amellyel ő maga küzd meg, párharcra kiállva vele, álmában. – Ebben a témában különösen a következő munkákat és cikkeket érdemes átnézni: Henri Gaden: op. cit., p 43. és köv., Henri Labouret: La sorcellerie au Soudan occidental, *Africa*, VIII, 1935, pp 462–472., Henri Labouret et Mussa Travélé: Quelques aspects de la magie africaine, *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique Occidentale Française*, X, 1927.

²⁶ Cirgiso: epilepszia.

²⁷ Ebben a témában M. Griaule műveit lehet forgatni, különösen: *Dieu d'eau* (Paris, Éd. du Chêne, 1948).

ható, csak annak a nagylelkű cselekedete által, aki e szavak tárgya (áldozata), s aki (ajándékával) a szavak veszedelmes hatását megsemmisítheti.

Ami a *gawlo* cselekedetét mindamellet megkülönbözteti a többi *nyeenybe*-étől, az ebben az esetben abból áll, hogy éppen a *gawlo* az, aki valamilyen módon megragadja a *nanngal* kezdeményezését. A paraszt, aki a kapát használja, az adós helyzetében van a kováccsal szemben: ő megragadja a maga területén azt, ami nem más, mint a vas, és így ő a kovács adója azért a szolgálatért, amit a vas neki nyújt. A fulbe, aki a fonálhoz ér, veszélyeztetni a takács egyeduralmát a maga területén. A *gawlo* esetében azonban a szót a fulbe nem veszi kölcsön, nem használja, és nem változtatja meg; a szót csupán kapja. Igaz, ha a vas és a gyapot létezik, a szót elsősorban azért kell kiejteni, hogy szintén létezzen, és a *gawlo* feladata, hogy ezt kinyilvánítsa. Ám ez még nem minden: mint ahogyan bármely kiejtett szó csak akkor szerzi meg a maga igazi létezését, ha meghallgatták, a beszélő társ az, aki a szót kapja, és általa megszabott, hogy mire képes a szó. S mivel e szavak közvetlenül az ő személyéhez irányulnak – s a *gawlo* a szónak roppant tömörséget, erős potenciális súlyt kölcsönöz –, ezekkel szemben (a szóban forgó beszélő társ) csak akkor képes az egyensúlyt megőrizni, csak akkor tud a helyzet urává válni, ha közvetlen megváltással kifizeti az adósságát. Amennyiben tartózkodik ettől, vagyis amennyiben visszautasítja a kimondott szót: bár a szó saját maga éppen viszonylat és kommunikáció, mégsem tud eljutni a címzethez. De ha nem találkozik a címzettel, ha amaz (a szót) nem kapta meg, (a szó) nem képes a maga forrásába visszatérni („a szó – mondja a fulbe közmondás – vízből van; ha egyszer kifolyt, nem lehet többé összegyűjteni”), veszélyes áradássá válik, és az egyensúlyi helyzet megbomlik. Ez olyan zűrzavart teremt, amelynek a hálátlan címzettje maga: a kijelölt áldozat. Viszonzásként, nyújtott ajándéka által a szó fogadója (vevője) jelzi, hogy követte a tájékoztatást, amelyet elébb hozzá intéztek: azt magáévá tette, és megfékezte (leigázta). Visszautasításával viszont megzavarja a szót, amely így megakasztott erő marad, eltérítve a maga céljától, s ez igen veszélyes. De így van ez, az egyszerű realitás szintjén is minden ilyen módon történik, a szó a visszautasítás akadályába ütközve, elhárítva, a visszájára fordul: a dicséretből rágalom lesz.

Ez az, amiért a *gawlo* itt a roppant hatásos meggyőzés vagy a lebeszélés erejét a birtokában tartja; egy olyan társadalomban, amelyben a szó különlegesen mély értékkel felruházott, és ahol az, amit az ember valakinek mond, a valóságot jelképezi.

A *gawlo*-t, aki a szónak egyidejűleg az eszköze és a mestere – akár a többi *nyeenybé*-t – megvetik, és rettegnek tőle; mert a szó által ő is uralkodik az

emberek fölött: ti. nyers viszonyok között ilyen a társadalmi szankció megtestesülése. És itt van még az afrikai társadalmakban a szembeszökő visszasságok mindennapi példáinak egyike, a tények világában, amely a társadalmi ranglétrát érinti – mint ami az értékek szintjén is megerősítést nyer –, az, akit gyakran legfelülre helyeznek, az igazi elmebeteg, ő, akire a legtöbb kényszer, kötelezettség és felelősség stb. nehezedik, aki a *dimo*, az a legkevésbé szabad ember.

Akiket úgy hívunk, griot, azok között a legalsó fokon a „tiapourta”-kkal (*capurta*) találkozunk, ők akármelyik társadalmi csoport végén elhelyezkedhetnek. Azt mondják, amit akarnak, azt teszik, ami nekik tetszik – akár a legtűrhetetlenebb illetlenségeket, a legnyersebb trágárságokat –, nem törődve azzal, hogy közönségük mindezen nevet-e, s hogy kapnak-e ennek fejében pénzt. A szabadság az egyetlen szabályuk. Valamilyen módon s bizonyos formában a pszichológiai és társadalmi felszabadulásnak, a feszültségek felszabadulásának és robbanásának a megtestesülését képviselik. Sosem fordulnak (címezik mondanivalójukat) különös (meghatározott) beszélőtársakhoz. Nem tekintenek meghatározott személyeket a céltáblájuknak. Ők a nyilvánosság szolgálatának a pojácai. Ezúttal nem pazarlunk arra időt, hogy e legutóbbi kategóriával foglalkozzunk, de emlékeztetünk rá: a fulbe társadalomban az összes *nyeenyo*-t griot-nak tekintik. Ennélfogva ők azt kérdezhetik meg, akit akarnak, követelhetik, amire szükségük van, s ezt az adománykérést nem lehet elutasítani. Az emberek óvakodnak tőlük, mert a griot-k a *nanngal* veszélyét hozzák rájuk, így a társadalom körében – melyben a funkciók világosan behatároltak, és megvan a maguk rangsora – a kohéziót a fölöttébb kényszerítő kölcsönös függőség rendszerével tartják fenn, ami felváltva mindenkiből urat és alávetettet csinál, s ami a mélyben visszaállítja azt az egyensúlyt, amelyet az osztályok és kasztok nyilvánvaló szembenállása látszólag megsemmisít, vagy legalábbis veszélyeztet. Nos, erről a kölcsönös függőségről tanúskodnak Guéladio tanácsai, amelyeket Cheikou Amadou-nak adott:

„Kiválasztasz majd egy foglyot, mint a kedvencedet, s ő inkább meghal, semmint árulóvá váljon, és megöli magát, hogy téged megmentsen.

Ha magadhoz veszel egy *mâbo*-t, mint belső bizalmasodat, a *mâbo* vére árán sem árul el soha bizalmas titkot.

Ha ügyeidet megtárgyalod egy *d'awanndo*-val, a *d'awanndo* minden nélkülé ki-gondolt tervedet elrontja, de szégyelli, ha látja, hogy egy olyan terv feneklik meg, amelyet ő maga készített.”²⁸

²⁸ Amadou Hampâté Bâ – J. Daget: *L’empire peul du Maina (1918–1853)*, La Haye, Mouton, 1962. Az idézetnél megőriztük a szerzők által alkalmazott átírási módot.

* * *

Áttekintve a griot-k kategóriáit, eddig nem tettünk egyebet, csupán körülzártuk a mâbo szerepének külső határait; megkülönböztetve őt a szó többi mes-teremberétől, csak egy negatív klisé-t adtunk, amelyet most tovább kell fejleszteniünk, hogy érzékelhessük funkciója valóságos dimenzióit, valóságos körvonalait.

A mâbo – mint ezt Tinguidji mondta nekünk – kizárólag a nemesekhez fordul. Eredetileg egy főnök családjához kapcsolódott, amelynek – mint már jeleztük – ő volt a genealógusa, krónikása, történésze stb., és amely család ontológiai folyamatosságának ő volt, úgymond, a megtestesülése. A következőből állt valóságosan a mâbo tevékenysége: mindig gazdája mellett volt, akit mindenhová elkísért, különösen a harcba, ahol nem volt más fegyvere, csak a lantja. A mâbo a főnök és annak a leszármazottai iránti hűség biztosítója. A harc közepette, elmondva főnökének a leszármazását, föl-éleszti bátorságát, rábírja, hogy méltó legyen őseihez. Ezenkívül a mâbo az ősök emlékének az őrzője. Mindig élénken megjeleníti őket, mint mintaképeket és parancsoló ösztönzőket. Ő egyúttal az ősök tekintete, ami – a mâbo személyén keresztül túllépve a maga lezárt időhatárait, ítél, bátorít és helytelenít. Ennek az emlékeztárnak és öntudatnak a kvintesszenciája abban jut kifejezésre, amit úgy nevezek: „zenei jelmondat”. Ilyen minden főnöknek és nagyjelentőségű személyiségnek van, s azt a mâbo, ha főnöke a nyilvánosság előtt megjelenik, a *hoddúján* minden alkalommal eljátssza. Ennek a dalnak (dallamnak) az előadására vonatkozóan van egy fulbe elnevezés, ami számomra igen kifejezőnek tűnik. Úgy mondják, a mâbo a *noddol*-t csinálja (játssza). S ez a szó (*noddol*) azt jelenti: „megnevezés”. Ez a jelmondat valóban a névhez hasonul: tudjuk, milyen fontosságot, milyen lényegbe vágó értéket – mintegy metafizikai értéket – tulajdonítanak a saját névnek. Amint a név – melynek ez a jelmondat a zenei megfelelője –, maga a jelmondat is személyt jelöl, hivatkozva egyúttal arra a lényre, aki ő maga, megadva ezzel neki saját maga totális realitását. E nélkül a főnök nem egyéb, mint üres forma, mozdulatlan erő, néma akarat. E nélkül, mondják, nem tud teljesen annak a tudatában lenni, hogy ki ő, mint jól megkülönböztetett, felelős személy. A *noddol* azért van jelen, hogy őt erre emlékeztesse, öntudatát beléje ültetve, hogy így merüljön le a maga illetékességébe, „nemzetségének” ősi mélységeibe, amelyet méltó módon kell képviselnie, annak az erős és csillapíthatatlan öntudatára ébredve, ki ő, és milyennek kell lennie, hogy elmélyedve, végül azonban parancsolóan, akaratával saját személyiségét kiteljesítse, és feleljen meg küldetésének, amely születése által osztályrésze lett.

Ezek a zenei jelmondatok szavak nélkül beszélnek. Azt mondják, eredetileg csak a főnök és a mâboja ismerte annak a titkos értelmét, ami őket egymáshoz kötötte, mint ahogyan tükör köti az emberhez a maga tükörképét. A mâbo valójában több volt, mint a főnök bizalmasa, miután már a jelenléte révén tanácsadó. És még inkább a *hoddu*jával kísért dicsőítése révén, amelyet mesteréhez intéz: ha a főnöknek ugyanis bátorításra van szüksége, amikor ütközetbe indul, hogy szembeszálljon a veszéllyel, mâboja, az ő dalát énekelve, a bátorságát magasztalja. Ezzel ellentétben, ha egy mâbo úgy ítéli meg, hogy ellenvéleményét kell kifejezésre juttatnia, hogy óvja (az ütközetbe indulástól) a főnökét, megtagadja, hogy játsszon, így védve gazdáját attól, hogy valamilyen szerencsétlen akcióra ragadtassa magát. Ez az oka, ha számos mâbo megtagadta, hogy elkísérje urát az ütközetbe. Nem bátorság hiánya miatt – hiszen a mâbonak semmitől sem kellett tartania: védte őt a hadijog, s az ellenség sosem támadta őt meg –, hanem hogy óvja főnökét, ha az kedveli a túlságosan veszedelmes kalandokat.

A *noddol*-nak ténylegesen olyan erős szellemidéző hatalma van, hogy aki hallja (mármint a főnök) a maga *noddol*ját, azt megragadja annak ereje, és nem akadályozható meg többé, hogy az illető ne az elragadtatott hősiesség magatartásával válaszoljon arra. Hogy jól megértsük a *noddol* célját és hatását, földidézhetjük az olyan megszállottságra valló jeleneteket, amilyeneket pl. a szonghájok valósítottak meg: valamennyi szellemnek megvan a maga zenei jelmondata, amelyet kitartóan játszanak, hogy ellenséges betöréskor erősítsék e szellem megnyilatkozását. E dallamot elegendő kitartóan játszani, s az kikényszeríti a szellem megnyilatkozását, amikor lóháton jön alattvalói egyike, s akit így hatalmába kerítve, annak a nevében beszél. Hallva az ő maga *noddol*-ját, ugyanilyen módon a főnököt is hatalmába keríti saját szelleme, amely elől nem képes kitérni, így a *hoddu* ahhoz beszél, aki őt értőn hallgatni tudja. De meg kell különböztetnünk az *hoddu*-t, amelyik beszél, attól (a *hoddutól*), amelyik énekel.

A *hoddu* akkor énekel, amikor csak a szavakat kíséri, amelyek a ritmikai és melodikus fordulatokat követve vagy zenei kíséret mellett, elbeszélnek valamit, a zenével összhangban maradván. Zene és szó egyesítik a maguk kifejező hatalmát, megőrizve eközben a maguk egyéniségét, saját funkciójukat.

A *hoddu* akkor beszél, amikor a muzsikája maga a szó; s nemcsak akkor, amikor a hangjegy valamely szótag zenei megfelelője, ahhoz kapcsolódva véletlen, formális egybeesésként. Hanem akkor is, ha a hangjegy, magában véve, az értelem és a szív által közvetlenül megragadott jel, mintegy a hangjegyek folytatása, annak a személynek egyfajta lényeges meghatározása, akit a maga realitásában eszményítve, emelkedetten képvisel, az illető nélkülöz-

hetetlen bátorságának lényegeként. Ez az, amiért a *noddol* – mint a festék, amely észrevétlenné teszi az akadályokat, a veszélyt –, akihez szól, annak a lényét fölkelkesíti, és őt önmaga fölé emeli. S amit az illető ilyenkor cselekszik, mindazt lénye mindennapi korlátain kívül teszi, lénye sokkal nagyobb belső intenzitásának, sokkal magasabb céljainak elfojthatatlan megnyilatkozásaként.²⁹ Ez annak a *namngal*-nak a pszichológiai aspektusa, amelynek alább a szociológiai vetületét próbáljuk meghatározni.

A *noddol* azonkívül, ami benne tiszta zenei kifejezés, szintén egy jelmondatban nyilvánul meg. Abban, amelyet a mábo megfelelő alkalommal elmond. Napjainkban olykor, mint visszfényt találjuk meg a *noddol*-nak ezt a titkos, mintegy mágikus jellegét, éspedig amikor az erre vonatkozó kötelező erejű szokás szerint a mábo a főnök jelenlétében beéri azzal, hogy illendően eljátssza gazdája jelmondatának a dallamát, anélkül, hogy az ehhez tartozó szavakat kimondaná; mintha a szó fölösleges, sőt, illetlen s bizonyos fokig közönséges volna. Ez a magatartás a hagyományos elbeszéléseknek arra a típusára is érvényes, amelyet itt tanulmányozunk: a mábo az ilyenfajta szövegeket esténként, összejövetelek stb. alkalmával sokkal szívesebben deklamálja, mint a főnök udvarában s az ő jelenlétében. Utóbbi esetben szívesebben teszi, hogy *hoddujával* csak a történet dallamát játssza, s ha ez beavatott hallgatók füle hallatára történik, mindenki könnyen követni tudja a ki nem mondott eseményeket, azok valamennyi váratlan fordulatát, a zene egyetlen vonala segítségével. De most, amikor a történetet fölidézzük, kevésbé szigorúan figyelünk e sajátosságokra. S íme, a mábo hozzáigazítja a szót a muzsikához, anélkül, hogy valami módon, következetes rendszerességgel, számot vetnénk az előadás konkrét körülményeivel.

A *Silámaka és Poullôri* szövege számunkra a *noddol* egy példája: Poullôri jelmondatáról van itt szó. Ez a jelmondat egy hangsúlyozottan szellemidéző jellegű sorozat. Ilyen mind képei, mind igen keresett stilisztikai hatása által, ami e kicsiny irodalmi remekművet jellemzi, s amit a fordítás csak ügyel-bajjal adhat vissza, sűrített jellegük miatt, számos kifejező hangsúlyozás használata folytán és a finoman hozzágondolt mondanivalók, valamint a rövidítések stb. következtében, íme egy példa:

Maccudô maayi maraaka!
Doonngal buge mbuli peerataa mo
Doonngal buge oonyi daande mum
mo kuurgal njamde mam-mam!
Gorbal Ali Mansooro jamma jammaajo jaŋorrrrrrr!

²⁹ Ami a szó és a zene emberre gyakorolt hatását illeti, hasznos tanulmányozni...

Cifal e cofal!
Pulloori yoorna Alla feewna
o seeka Alla nyoota!

Aki rabszolga, aki meghalt, anélkül, hogy
 személyes holmiját,
 Egy halom kék bouguét, ami a fejét nyomta,
 valaha elhagyta volna.
 A bouguék terhe alatt meghajlott a nyaka.
 Ez egy szilárd acél-födél!
 Gorbal Ali Mansôro, a ravaszak ravaszának
 ravaszsága!
 A valódi csaló!
 Poullôri kiszárítja, amit Isten nedvessé tesz!
 Széttépi, amit Isten összefűz!

Az első mondat célzás az (elhunyt rabszolga) privilegizált *diimaajo* helyzetére (státuszára). Valóban, Poullôrival nem úgy beszéltek, mint egy rabszolgával, és ő csak azt érti, hogy három-négy alkalommal rabszolga volt, amint azt az elbeszélés folytatása során nekünk előadja.

A *bouguék* súlya alatt meghajlott a feje: a bouguék indigó színűre festett finom szövet szalagok. Az indigó nagyon sötét kék szín, ami fémesen csillog, s amiből a férfiak turbánt csinálnak. Ez a szövet elég drága. Községes emberek ezért nem hordják: „egy főnök mâboja vagy rabszolgája hord ilyesmit”, mondja Tinguidji, s ez gyakran a főnök ajándéka. Ez a kép egyidejűleg utal Poullôri gazdájának nagylelkűségére, valamint annak az értékére, aki ezt a megbecsülést élvezzi.

Poullôrit ezután egy „vasfüggönnyel” szembesül; a *kuurgal* mindazt a dolgot jelenti, ami valakit vagy valamit elrejt az emberek szeme elől, így függönnyt, takarót, tetőt. Itt a személyiség hatalmának a szimbólumáról van szó. Tinguidji ezekhez a kifejezésekhez valóban a következő megjegyzéseket fűzi:

„Ez egy nagy vasfödél: aki ezt birtokolja, az nem más, mint aki mellett húszezer személy van, s utóbbiak Isten után egyedül tőle függenek. Ez az, amit úgy hívnak, vasfödél (acél-födél), amint a mennybolt is fölöttünk van.”

Gorbal Ali Mansôro nem más, mint Poullôri őse, akit a mâbo itt megidéz, hivatkozva annak ravasz jellemére, gonoszságára és különös ügyességére, ami az ő osztályrésze volt.

Ami a két utóbbi állítást illeti – egy másik legendában ugyanilyen megálapításokat tesznek –, ezek a hős egyik hagyományos tulajdonságát képviselik. A szóban forgó eposzokban a hős afféle felsőbbrendű ember, aki kihívja az emberi és isteni törvényeket, ellen tud állni azoknak, láthatóan szembe-szegül e törvényekkel, és megsemmisíti vagy figyelmen kívül hagyja őket. E luciferi jellem a különféle legendák és eposzok hőseinek közös vonása, és megtalálható az igen különböző és egymástól távoli népszerű irodalmi produktumokban is, mintha csak valamilyen közvetlen sugalmazás teremtené meg az ilyen antiszociális személyiségeket, egy valóságos – és a kényszersztől, a tilalmaktól s a szabályoktól túlságosan megnyomorított – társadalom fordított és megcsodált tükörképévé.

A fulbe szöveg első olvasásakor észrevehető, hogy a stilisztikai hatásokat tudatosan hozzák létre, egészen a legszélsőségekre határokig (pl. a kiáltással ebben a mondatban: *jamma jammaaajo jaŋorrrrr*, ahol az utolsó kifejezés a *jaŋor* ideofon, a ravaszság ideáját fejezi ki, de túlzott határozottsággal kerül kiejtésre, ami valóságos ordítást idéz elő). Az alliterációk (*maccuđo maayi maraaka*; *jamma jammaaajo jaŋor*; *cifal cofal*) úgy kalapálnak a deklamációban, akár az egymást követő „al” szavégek (*doonngal*, *kuurgal*, *Gorbal*, *cifal*, *cofal*), amelyek közül az utolsó három példa a rendkívüli, rop-pant nagyságot hangsúlyozza.

Másfelől Tinguidji az egész jelmondatot olyan hangon mondja ki (ami azt egyébként kiszakítja az elbeszélésből, és ami éppen a jelmondatot mondó griot-nak a sajátos hangját adja vissza), olyan felgyorsult ritmussal, mint az ugatás. A mondatot ritmizálja, s valamilyen nyers keménységgel skandálja, anélkül, hogy a szavak láncolatát megszakítaná vagy elvágná. A mondat egyben (egy darabban) odadobva tör fel, mintha magában álló egészet alkotna. Ez egyúttal egyfajta fenyegetés (ne felejtjük el, hogy a *maabo* szó is azt jelenti: fenyegetés) és a lelkesültség és elragadtatás hosszú kiáltása; s itt a szavak többé nem saját maguk miatt léteznek, nem a maguk egyéni és pontos értelme kedvéért, hanem olyan láncolatot képeznek, amely terjed, rop-pant crescendóba megy át, szédítő magasságba emelkedik, míg csak az előadó a lélegzetét nem veszti. Ez az elragadtatásig fokozódó feszültségnek a szóbeli és hangsúlyozásbeli kifejeződése. Szinte érezzük, hogy az a személy, akit ez a szóáradat egyszer megérintett, nem tud többé másként tenni, s hagyja, hogy ez az erő magával ragadja őt, s ekkor, azok kényszerétől leigázva, mintha egy nála sokkal hatalmasabb akarat uralná és irányítaná őt.

Ezt az elragadtatást nem csak a *noddol* idézi elő. Egynémely epikus jellegű elbeszélés, a régi héroszok hőstetteit leírva, ugyanilyen lelkesedést szít, és önmagunk ugyanilyen odaadó fölcsigázásra buzdít. Mert a mábo minden

módon, minden tehetségét beleadva eleveníti meg a történelmi személyiséget, megnagyítva őt a legenda prizmáján, ami által az a személyiség mint hős tűnik élénk vagy legalábbis mint a hősiesség bizonyos típusának a mintaképe, akiben a nemesség kiváló tulajdonságait, az értelmetlen bátorságot, a szertelen nagylelkűséget és a hideg kegyetlenséget egyaránt dicsőítik.

Ezen a szinten a mâbo szerepe inkább a tulajdonképpeni irodalmi tevékenység felé hajlik. A *noddol*-lal majdhogynem liturgikus funkciót tölt be; a *jantol*-lal (ti. az olyan elbeszéléssel, amely lehet történeti, legendás, oktató, olykor mitikus, allegorikus, sőt beavatási). Ugyanakkor sajátosan kulturális szerepet vállal: egy egész vidék népe kulturális világának ő a megbecsült le-téteményese, és számára ez azt jelenti, hogy át kell hallgatónak adnia az ősök díszes kincseit, miközben előadását személyes tehetségével fűszerez(het)i. A mâbo egyszerre végzi a moralista és a hagyományörző munkáját, s ennek során megörökíti a büszkeség és hősiesség egy bizonyos lovagi ideálját. Sőt, egyfajta könnyedséget is; mindezt arra szánva, hogy szüntelenül emlékeztessen a *pulaaku*-ra, illetőleg a „megjelenés módjára, a fulbe nevelésre”; és a művészi alkotásra. Eközben saját esztétikai felfogása szerint újjáalkotva egy irodalmi művet – egy többé-kevésbé szilárd téma körül kikristályosítva –, amely a szóbeli hagyomány sajátos technikájával mindig élénk és mozgalmas marad, minden pillanatban gazdagodik, és amelyet valamennyi mâbo esetében az előadó képzelete, sajátos személyes hozzájárulása színezi ki.

Am a mâbo szerepe a fulbe társadalomban ezzel nem ért még véget. Valójában ő a *jaawanndo*-val emellett igazi közvetítő. Olyasvalaki, akinek dolga az is, hogy a családok, a hatalmasok között felmerülő minden kényes ügyet elrendezzen. Ez a közvetítő szerep a mâbonak abból a jogából származik, amely szerint: vajon nem ő-e a szó mestere, s vajon a szó nem minden viszonylat megteremtője-e?

Ha a Silâmaka és Poullôri történetében a mâbo személyiségét elemezzük, azt látjuk, hogy e mű őt az irodalom és a művészet területére áthelyezve mutatja meg. A mâbo olyan arculatát tárja elénk, mint amilyennek őt a társadalmi összefüggéseken belül láttuk.

Most pedig tüstént felfedjük, és több oldalról is, azt a kiemelkedő helyet, amelyet a mâbo abban a családban foglal el, ahová csatlakozott, és azokat a családi viszonylatokat, amelyek őt e család tagjaihoz kötik. Nem mondja-e Silâmakának, hogy támaszkodjon őrá, nem ad-e neki tanácsokat, és nem akadályozza-e meg, hogy Silâmaka megüsse a feleségét, mivel a mâbo Silâmaka apja, illetőleg olyan, mint a saját apja? Tétovázik-e, hogy Silâmakának szemrehányásokat tegyen? És számításba véve, amit tudunk a

mâbo helyzetéről (státuszáról), nem feltételezhetjük-e, hogy a pofon, amit neki Silâmaka ad, beavatkozása miatt, a legsúlyosabb hiba, helyrehozhatatlan cselekmény, olyan, amely hősünket a vesztébe sodorja? Mert „hallott-e valaki valaha olyat, hogy egy mâbo ajándékok helyett ütésekert kap?” A bosszú kötelez: a megsértett mâbo elhagyja gazdáját, hogy elleplezze ellensége elöl a legyőzéséhez szükséges csselfogásait; mert ismeri gazdája életének a titkát, ami egy mágikus gyűrűbe van zárva, íme, itt a történet fordítása, e hatalmas titokról szóló legendás elbeszélés formájában. De az valóságos, hogy a mâbo hatalmában tartja a gazdáját, és ez az, aminek a mechanizmusát megpróbáltuk megvilágítani.

Silâmaka mâbojának nincs a birtokában az a bizonyos gyűrű. Tudja azonban, miként végezze szolgálatát ahhoz, hogy annak révén két hősünk életének a mesterévé válják: közvetítéssel. Bizonyos, hogy a tragédiák árulójának a színdarabokból ismert személyiségét testesíti meg, sarkalatos drámai figurát, aki azért jelenik meg, hogy a darab cselekményét beindítsa. Ám ezt téve, egyúttal ő a sors igazi mozgatója. Mert valóban maga Silâmaka felelős a saját haláláért, amit egyébként, mint kikerülhetetlen következményt, előre látott: amikor kezet emelt a mâbojára, tudnia kellett, hogy saját magát ütötte meg. A mâbo lényegében közvetítő: közvetítő a között az ember között, amilyen az illető a valóságban, s a között, amilyennek lennie kellene a *noddol* által; közvetítő gazdája és a többi ember között, küldetése és követi funkciója által; végül közvetítő mint az ember és annak a sorsa között. Valóban a bosszú és Silâmaka mâbojának az árulása (a nyilvánvalóan merőben pszichológiai motívumok következtében): eltitkolt megnyilvánulásai a sors útjának, amit maga Silâmaka állapított meg. Így a történet mâbojának irodalmi személyisége annak a képe, ahogyan a gondolkodásmód struktúrájának síkján mélyértelműen megjelenik az, ami alulról tartja a társadalmi rendszert, nem hagyva figyelmen kívül, hogy ez utóbbiba, a maga valamennyi kétértelműségével, a mâbo is beilleszkedik. Hiszen ugyanakkor, amikor az uralkodó alárendeltje, egyben mintegy a főnök alteregója. Egy főnök mâbo nélkül saját magától elidegenül. A mâbo, akit Silâmaka eldob magától, árulóvá válik, megtagadva ezzel mâbo mivoltát. És Silâmaka, mâboja eltávolítása következtében, kikerülhetetlenül hibák elkövetésének lesz kitéve, s a halál kiszolgáltatottjává válik.