

A minangkabau gyógyító orvosantropológiai szemszögből

A szerző egy minangkabau dukun, vagyis nyugat-szurnátrai tradicionális gyógyító-varázsló esete kapcsán orvosantropológiai szempontból áttekinti az elemzéshez és a megértéshez szükséges összetevőket: a maláj kultúrával szoros rokonságban álló iszlám, de matrilineáris és a modern indonéz államba jól integrálódott minangkabau kultúrát, valamint a délkelet-ázsiai kultúrkörben a nem biomedikális gyógyítást és a világfelfogás ehhez kapcsolódó részeit. Összességében képet kapunk egy fejlődő országban a 21. század elején élő és funkcionáló plurális egészségügyi rendszer néhány, orvosantropológiailag fontos aspektusáról.

Orvosantropológia

Az orvosantropológia feladata ma már nem elsősorban a hagyományos hiedelmek és szokások feltárása, mely területen viszonylag kevés fehér folt maradt, hanem a különböző gyógy módok ellátási, lefedettségi pluralizmusának, ösztönös vagy tudatos integrációjának, egymásra és egymás mellé épülésének elemzése. Ez a pluralizmus tükrözi a valós helyzetet a 21. század elején, az ezzel kapcsolatos ismereteinknek lehetnek az alkalmazott orvosi antropológiában gyakorlati következményei. Az archaizáló, idealizáló és purista sámántudományi vagy kuruzslótudományi antropológia csak a dolgozószobákban létezik, és nem a terepen, a valóságban.

Jelen írás egy konkrét példa segítségével kísérel meg mintát nyújtani arra, hogyan lehet ma megragadni az úgynevezett harmadik világban, a fejlődő országokban a betegség, beteg, gyógyítás és gyógyító kérdését, azzal együtt, hogy tudjuk, hogy mindezek a kategóriák szintén alapvetően a mi leíró gondolkodásunkra jellemzőek, a mi „nyugati” kategóriáink. Mindez nem azt jelenti, hogy a nyugati kultúrán kívül ezekhez hasonló kategóriák ne léteznének, csak a hasonló fogalmak jelentése által felölelt halmazok tartalma más. Így alakulhat ki az a sajnálatos helyzet, hogy ha akarjuk, a halmazok közös részeire helyezük a hangsúlyt, ha akarjuk, a különbözőekre. A legékezebb példa erre a *sámán: gyógyító versus pap* kérdése. Vajon mikor, milyen szakmukában válik a sámán a gyógyító szerep megtestesítőjévé (azaz kvázi orvossá), és mikor hangsúlyozzák más (szociálpszichológiai értelemben használt) szereptulajdonságait, például a vallási (azaz kvázi papi) funkciókat.

Az egészségügyi rendszereket manapság bárhol a világon, tehát a nyugati és nem nyugati kultúrákban egyaránt a pluralitás jellemzi. Ez azt jelenti, hogy egyazon kultúrában egymással több-kevesebb kapcsolatban, de mindig összefüggésben levő párhuzamos egészségügyi, gyógyítórendszerek léteznek. A legnagyobb e rendszerek közül az

úgynevezett populáris szektor, azaz az öngyógyítás és az otthoni, családi, ismeretség kör által történő gyógyítás. Ezután következik a nyugati kultúrában az úgynevezett biomedikális szektor, vagyis a modern, nyugati orvoslás területe. Ehhez képest léphetnek fel alternatív gyógyítórendszerek, például az, amit a mai magyar nyelvben természetgyógyászatnak hívnak. Ez utóbbi nálunk főleg a modern korban importált új módszereket jelenti, kisebb részben régi, őshonos gyógyításokat.

A harmadik világban a biomedikális rendszer tekintélye, tisztelete nyilvánvaló hasznossága miatt ugyan megvan, e szektor elérhetősége azonban részben anyagi, részben kulturális okok miatt kisebb fokú. Az importált rendszerek ugyan ma már a legtöbb helyen megtalálhatók (például akupunktúra a világon ma már szinte mindenhol létezik), de arányuk kisebb, ugyanakkor az őshonos módszerek aránya és jelentősége a harmadik világban továbbra is igen nagy (sokszor nagyobb, mint a biomedikális rendszeré), és a populáris szint, illetve a tradicionális szint közötti különbség és távolság kisebb (a varázslók is a mi fogalmaink szerinti „ismeretségi” körhöz tartoznak).

A minangkabauk

A minangkabaukról szóló első átfogó tudományos mű – holland nyelven – 1923-ban jelent meg (Joustra 1923). Később angolul Tanner (1976) foglalta össze legjobban az általános tudnivalókat.

A minangkabau népcsoport egy ma körülbelül hatmillió lelket kitevő mohamedán matrilineáris csoport, melynek elsődleges lakhelye Szumátra középső-nyugati része, a batak népcsoporttól délre.

A minangkabauk feltehetőleg i. e. 2000 és 1000 között érkeztek e területre a Maláj-félsziget felől. Az előttük itt élő őslakosok utódai lehetnek a Nyugat-Szumátrától nyugatra elterülő Mentawai-szigetcsoporthoz tartozó őslakosai. A minangkabau felföldön található megalitikus emlékek a terület korai benépesültségét jelzik. Később, már az írott történelem idején a minangkabauk egy kisebb része visszaköltözött a Maláj-félszigetre, a Szumátra középső részével szemben levő partszakaszra, mintegy keresztülhatolva azon a maláj nyelvű népcsoporton, mely szumátrai Malaka-szoros partján él. Az 1803–1821 között lezajlott, úgynevezett padri háború nagy jelentőségű a minangkabauk történelmében. Ez a polgárháború az ortodox iszlám hirdetői (*a padrik*), illetve a hagyomány (az *adat*) őrzői között tört ki. Eleinte a padrik győzedelmeskedtek, később azonban a hollandok beavatkoztak a háborúba a padrikkal szemben, és ezt követően gyarmatosították Nyugat-Szumátrát. Számos más délkelet-ázsiai népcsoporthoz hasonlóan a modern korban a minangkabauk is szétszéledtek az indonéz szigetcsoporthoz, ma már számos helyen, főleg az urbanizált, industrializált területen megtalálhatók, többnyire megőrizve eredeti nyelvüket és identitásukat.

Nyelvük a maláj-polinéz nyelvcsaládba tartozik. Közele rokonságban áll a maláj nyelvvel, és így az indonéz standard változattal is. Számos dialektusra oszlik, de egy irodalmi verziója is kialakult a modern korban. Egyes vélemények szerint nemcsak hogy szoros rokonság van a minangkabau és a maláj nyelv között, de a maláj a minangkabauból alakult ki a partvidéki hajós népek körében, miután a középkorban minangkabauk kirajzottak a felföldről a Malaka-szoros partvidéke irányában. A maláj nyelv maga régebben is

*lingua franca*ként szolgált Délkelet-Ázsiában, általánosan értették Szumátrán is. Az indonéz államnyelvet pedig a 20. század elején a maláj nyelvből alakították ki. Az utóbbi évtizedekben Indonéziában az iskola, az adminisztráció és a média döntő többsége indonéz nyelvű lett, az indonéz nyelv ismerete a minangkabauk körében is általánosnak mondható (amit a nyelvrokonság megkönnyít).

A 20. század végére a minangkabau gondolkodás- és szokásrendszerben a hagyomány (helyi szóval: *adat*) és az iszlám élő, működő és a mindennapi gyakorlatban különösebb konfliktusok nélküli integrációja alakult ki. A minangkabauk ma egy hármasságban egyaránt lojálisak az *adat* (a hagyomány), az iszlám és a páningonéz nemzeti kormányzat iránt, és gazdaságilag sikeres etnikai csoportnak számítanak.

A minangkabauk által benépesített földrajzi területen, Középnnyugat-Szumátrán számos aktív és kihalt vulkán található. Ez a termékeny vulkanikus, tagolt fennsík az eredeti minangkabau terület. A népsűrűség viszonylag nagy, a mezőgazdaság alapvetően árasztásos rizsművelésen alapszik. A holland gyarmatosítók a hagyományosan termesztett növények helyett ezen a területen is előírták, hogy mit kötelező nagy ültetvényeken termelni. Itt ez a termék a kávé lett, ami a mai napig a fő mezőgazdasági exportcikk. Eredetileg a fennsíkon lévő Bukittingi volt a legjelentősebb minangkabau város, később az adminisztratív és gazdasági központ átkerült a tengerpartra, Padangba. Jelenleg is ez a tartomány fővárosa.

Az utazás, kereskedés, migráció és emigráció gyakori és preferált szokások e népcsoportnál. Van egy szavuk is (*merantau*) az elköltözésre, szerencsét próbálásra, amely régebben a fiatal férfiak privilégiuma volt, ma már azonban a nők körében is előfordul (Tanner 1982). A *tanah datar* a tulajdonképpeni minangkabau „anyaország”, a nyugat-szumátrai felföld, a *rantau* pedig a tágon felfogott migrációs körzet (Sanday–Kartiwa 1984).

Nem oly régen a turizmus is jelentős volt e területen, azonban a 1997–1998-as valutaválság, az azt követő politikai felfordulás, a Jáván előforduló alkalmi robbantások és etnikai villongások, valamint az észak-szumátrai Aceh tartományban folyó szeparatista harcok híre miatt Szumátrán is jelentősen visszaesett az idegenforgalom. Szumátra nagy részén a közbiztonság ugyanakkor kifejezetten jó, a természeti és kulturális kincsek pedig felbecsülhetetlenek.

A szunnita mohamedán minangkabauk rokonsági rendszerének fő jellegzetessége – a fogadásokra épülő bivalyviadalokon kívül – a matrilinearitás (a mai helyzet leírására lásd Blackwood 1999). A leszármazási csoportot *sukunak* hívják, a *suku* címei anyai nagybácsiról unokaöcsre szállnak. A leszármazási csoport exogám, a települések pedig régebben dominálón endogámak voltak. A lokalitás matrilokális. A válás és a tehetősebbek között a többnejűség hagyományosan elfogadott és nem ritka. Válás esetén a férj költözik el, a vagyon természetesen a feleségé marad, hiszen a vagyon öröklődése a matrilinearitás miatt a nőknél történik, így a tulajdon az anyai leszármazási csoport birtokában van (Blackwood 1997). Az apa saját tulajdonára, ha az nem közös szerzemény, saját anyai leszármazási csoportja igényt tarthat. Földtulajdonlasi kérdésekben azonban természetesen sok konfliktus is adódik (Colombijn 1992). Városokban ma már egyértelműen a neolokalitás a preferált. A nemzeti szervezeten azonban még az industrializált Padang városában is élően megmaradt (Evers 1975). Az (eleinte holland) etnográfusok figyelmét hamar felkeltette a matrilinearitás, és már korán annak felbomlását

jósolták. Ennek dacára a rendszer a mai napig élő és nyomon követhető, ahogy alkalmazkodik a modern viszonyokhoz (Kahn 1993).

A jellegzetesen matrilineáris, matrilokális, de a panghulu- (falufőnök-) rendszer miatt férfi politikai vezetésen is alapuló minangkabau rendszernek az iszlámmal, valamint a modern, nacionalista páningdonéz eszmékkel való integrációja és különösen ennek interpretálása a külvilág, a Nyugat felé a minangkabau kulturális elit számára is nehézségeket okoz (Sulaiman 1995). Ami a gyakorlatban, a hétköznapokban szervesen és alkalmazkodóképesen működik, az a publikusság formális szintjein megfogalmazva fogalmi csapdáiban vergődik a kizárólagosságra, egyértelműsége és lineáris logikára építő s emiatt torzító ideológiai keretek miatt.

A minangkabau kultúra, a Föld feltehetőleg legnagyobb élő matrilineáris kultúrája felkeltette a feministák és a feminista antropológusok érdeklődését is. A matrilinearitás és az anyaágú vagy öröklés mellett hagyományosan az anyai nagybácsi szerepelt mint családfelelős és döntéshozó. A korábbi leegyszerűsítő feminista nézetek helyett, melyek szerint a nők egésze mint homogén csoport közösen szenved el az alárendeltséget a férfiktől, az 1990-es évektől szofisztikáltabb, immár a „gender” fogalomhoz kapcsolt nevezett elméleteket dolgoztak ki. Ebben már megjelenik az a gondolat (Karim 1995), hogy a nemhez kapcsolt társadalmi egyenlőtlenség csupán a nyugati kultúrában élő feministák előfeltevése, viszont sok helyen a valóságban, így Délkelet-Ázsiában is a közös felelősségen és kooperáción alapuló komplementer bilateralizmus jellemző. A női hatalom és a rugalmas női szerepek megnyilvánulásait sokszor nem vették figyelembe a modern nyugati eszméken és értékeken felnőtt tanulmányozók. Bár korábban a minangkabau matrilineáris rendszer hanyatlását és bukását jósolták, úgy tűnik, a matrilineáris rendszer a modern minangkabau kultúrában őrzi fontos szerepét. A rendszer, mint minden kulturális rendszer, folytonosan változik, átalakul, nincs egyetlen kitüntetett kiindulópontja vagy abszolút referenciapontja. Az anyai nagybácsihoz fűződő kötelékek ugyan valamelyest meglazultak az utóbbi évtizedekben, de a matrilokális továbbra is messze a leggyakoribb verzió, és az érdeklődő fiatal továbbra is a leszármazási csoport vezető alakjához fordul a nemzeti vagy nemzeti történelemről szóló, tradicionális módon terjedő információkért.

A minangkabauk között egyaránt előfordulnak urbanizáltak és rurális viszonyok között élők, műveltek és iskolázatlanok, állami közszolgálatban állók, farmerek és napszámosok, vállalkozók, kereskedők stb. A *matriarchat*, *antropologi* vagy *sociologi* szavak, holland írásos és ejtési változatban, nem ismeretlenek a művelt minangkabauk előtt. Minden egyes település különböző mértékben érintett a média, az állami ideológia, a Nyugat-orientált képzettség és vonzódás, illetve a vallási fundamentalizmus tekintetében. Mindezek együtt egyrészt egy komplex társadalmat jeleznek, másrészt mutatják, hogy a szociális és közösségi életnek meglehetősen különböző megnyilvánulási formái fordulhatnak elő. Fontos, hogy mindezek a különbségek nem csupán a globalizáló világ termékei, hanem a minangkabauk által benépesített terület ment keresztül gazdaságilag és történetileg is nagy változatosságot mutató fejlődési formákon.

Délkelet-ázsiai animizmus és a dukun

A dukun indonéz szó (Malajziában a hasonló személyt *bomoh*-nak nevezik), ezt az indonéz szót ugyanakkor Indonézia-szerte számos különböző nyelvű és kultúrájú etnikum használja, sokszor más, rokon értelmű szavak mellett. Az indonézzel és a malájjal szoros rokonságban álló minangkabau nyelvben is ezt a szót alkalmazzák. Ha az angol sáman szót szeretnénk indonézre lefordítani, akkor a szótárak a dukun szót adják meg. Az indonéz dukun azonban együttese egy hagyományos gyógyítónak, pszichológusnak, spirituális médiumnak, mágusnak és varázslónak (Harper 1997). Az Indonézia területén, törzsi társadalomban élő népcsoportok ilyen személyeinek elnevezését szintén a dukun szóval fordítják indonézre, például a minangkabauk szomszédságában, a Mentawai-szigeteken élő őslakosok sámanjait. Bali szigetén Barth (1993) egy-egy balinéz nyelvű hindu és muzulmán közösséget vizsgált és hasonlított össze. A sáman (varázsló, mágus, gyógyító stb., akárhogy is hívjuk magyarul) szerep mindkét helyen, sőt formailag is hasonló módon előfordul. A két világvallás dacára mindkét népcsoport számára természetes, hogy a világot mindenféle, különböző tulajdonságú szellemek népesítik be. A muzulmán varázsló neve a dukun, a hindu varázsló neve viszont balian.

Az 1945-ben megalakult modern Indonézia alkotmányának alapelve a Pancasila, az Öt alaptörvény. Az egyik alaptörvény az ötből az egyistenhit, melynek értelme eredetileg részben antikommunista jellegű volt, részben – bár ezt lehet, hogy sokan politikai okok miatt vitatnák – a kínai kisebbség és annak hitélete ellen készült (sok kínai áttért a katolikus vallásra), részben természetesen a domináns iszlám világképet fejezte ki. Az alapelv istenhit-megfogalmazásában antikommunista jellegű, egyistenhit-megfogalmazásában sámanellenes. Egy 1954 és 1982 között érvényben lévő törvény a politeizmust, akárcsak az ateizmust, törvényen kívül helyezte. Például a minangkabaukkal szomszédos keresztény batak népcsoportnál folyó úgynevezett evangelizációs kampányok (többek között 1966-ban), melyek felléptek a pogány „hiedelmek”, a boszorkányság ellen, antikommunista színezetük miatt kormányzati támogatással bírtak (Steedley 1993). Egyfajta ellentét keletkezett az *agama* (vallás) és az *adat* (hagyomány) között. A sámanista gyakorlattal szembeni direkt fellépések később csökkentek. Manapság az *agama pemena* (jelentése: helyi vallás, szekta, hitfajta, „akiknek még nincsen vallásuk”) kifejezést lehet például használni. A suhartói időkben az *adat* és a *politik* kifejezés sajátos jelentéstartománnyal bírt. Az *adat* jelentette az állami legitimitást, a természetes alapokat és a stabilitást. A *politik* pedig az egyéni ambíciókat, a centrifugális hajtóerőket, a korrupciót, a szociális veszélyt és a nemzetileg nem autentikus jelleget.

Ugyanakkor Indonéziában a szellemekben és az okkult erőkben való hit szerte az országban és minden társadalmi rétegben általános. Suharto exelnök is például egy dukun háztartásában nőtt fel, tisztelte a jávai misztikus tradíciókat és mágikus tudást. A mágia még állami szinten is megjelenhetett, például a brit Károly herceg és Diana hercegnő borobuduri látogatása előtt felkértek egy csoport „bölcs embert”, hogy biztosítsák a szép időjárást. Wiyogo dzsakartai kormányzó maga is rendszeresen felügyelte a főváros (elvilleg mohamedán) halászáinak éves, a tenger istennője számára történő felajánlási ceremóniáit. Ilyen alkalmakkor egy dukun kihajózik a Dzsakarta közeli Ezer-szigetekre, és bivalyfejet, rizst és gyümölcsöt áldoz a tenger uralkodójának, hogy biztosítsa a tengerből élők számára a folyamatos prosperitást.

Egy új épület építésének megkezdésekor modern üzletemberek is kérik a dukun szolgáltatásait, hogy áldozzon kecskét, vízibivalyt vagy csirkét. Az áldozati állat fejét eltemetik az épület alapjaiba, ami hitük szerint jó szerencsét hoz, és harmóniát teremt a munka folyamán. Még a nyílt tengeren lévő olajfúró tornyok esetében is elvégzik e szertartást, noha a dukunt (és a bivalyfejet) helikopteren kell tetemes költséggel a helyszínre szállítani. Családi katasztrófa vagy az üzletmenetben beálló sorozatos balszerencse után otthonok és hivatalok is részesülhetnek áldásban vagy szelleműzésben.

Az általános indonéz felfogás szerint a világegyetemet jó és rossz erők, hatalmak hálózzák be, melyek egy részének bizonyos morális karaktere van. Az emberi test is befogadója bizonyos erőknek, melyek együtt sajátos, egyéni komplexumot alkotnak. Az embereknek különböző veleszületett erejük, hatalmuk van. Az ember sorsát befolyásolják az anyai, illetve apai hatalmak, az anya állapota, tettei, érzései a terhesség alatti időszakban, majd a születés helye és ideje. Bizonyos mértékben a fiatalkori események és tettek, például az aszketikus tudás is befolyásolhatják a sorsot. A sors aztán az egyén életeseményeiben, élményeiben és tapasztalataiban jelenik meg.

Az egyén megbetegedhet a testén belüli erő hiánya vagy csökkenése miatt. Ezt okozhatja idegen erő behatolása vagy a saját erő eltávozása; mindkettő az optimális egyensúly megbomlásához vezethet. A test így szennyezetté válik, megtisztítása a dukun feladata lehet. A dukun mintegy közvetít a *self* (a mikrokozmosz központja) és a mikro- és makrokozmosz között. Rendet tehet a rendtelenségben, de rendtelenséget okozhat a rendben is (ez a fekete mágia, a boszorkányság). Általánosságban az indonézek számára kétfajta betegség van, a természeti és a természetfeletti eredetű. A természeti eredetűt okozhatja egy természeti elem nem megfelelő behatása, ami egyensúlyvesztést okoz, vagy a szervezet romlása öregedés, baleset, abúzus vagy az egyén gondatlansága miatt. A természetfeletti eredetű betegséget a test és a testre ható erők közötti egyensúly megbomlása, vagy a testet ért láthatatlan erők, illetve lények támadása okozhatja (balszerencsés esemény vagy boszorkányság következtében). A természetfeletti erők okozta betegségek tünetei olykor nehezen ismerhetők fel és határozhatók meg, akkor vetődik fel az ilyen betegség gyanúja, ha egy tünetnek, például fájdalomnak, furcsa viselkedésnek vagy eszméletvesztésnek nincs az emberek számára evidens, logikus magyarázata.

A tradicionális gyógyítás és modern egészségügyi ellátás együttes, kombinatív alkalmazása is előfordul. Manapság előfordul a *terkun* vagy *kunter* terminus is (a *dukun* és *dokter* szavak összevonásával), ők olyan orvosok, akik tradicionális gyógyítással is foglalkoznak. Suharto exelnök erőteljesen támogatta a hagyományos, jávai kultúrát, beleértve a hagyományos gyógyszereket, még olyan „nyugati” betegségek esetén is, mint a hipertónia vagy az időskori diabétesz. Előfordul, hogy törvényben, egészségügyi miniszteri rendeletben is támogatják a tradicionális gyógyszereket.

A biomedikális gyógyítók és a betegek közötti kommunikációban egyaránt jelen vannak tradicionális és modern fogalmak. Az orvosok egyrészt használják a biomedikális fogalmakat és eszközöket, de ugyanakkor használniuk kell a laikusok kategóriáit is. A hagyományos gyógyítók mindeközben olyan kifejezéseket kezdtek önmagukra használni, mint *paranormal*, tehát manapság a paranormális a dukun egyik színvonalává lett, akár úgy, hogy ezt a szót írják ki a rendelés cégérére (Ferzacca 2001), vagyis a modernitás visszahat a tradicionális rendszerekre. Némely dukun röntgenfelvételeket, laboratóriumi vizsgálatokat, vérnyomásmérést stb. is alkalmaz.

A dukunokon és tradicionális gyógyszerek árulói túl Indonéziában vannak más, külső eredetű, nem biomedikális gyógyítók is, mint masszörök, kínai gyógynövényesek és akupunktúrák, dél-ázsiai ajurvédisták, az arab unani orvoslás gyakorlói, médiumok, asztrológusok és numerológusok stb.

A gyógyításon túl a dukun tevékenységei közé tartozhat az extra erő adása annak, aki azt igényli; ez például amulett adásával történik. Az ezekkel elérni kívánt hatások: fizikális egészség, önbizalom, egy nő vagy a nők szerelmének felkeltése, szerencse a kereskedésben vagy a hivatalban, családi harmónia és mások. Bizonyos tárgyakat vagy anyagot a testre vagy épp arra a testrészele lehet helyezni, melynek erősségét, egészségét szeretnék javítani.

A dukunság részben örökölhető, családon belül megtanulható, ez azonban a képességtől is függ. Mások egy guru dukuntól megtanulva válhatnak dukunná, azonban nem minden dukun guru is egyben. A tanulásra a mester-tanítvány viszony és az egyéni „tananyag” a jellemző. Bár több a férfi dukun, mint a női, de vannak bizonyos tevékenységek, amiket csak női dukun végezhet.

Specializációjukon túl a dukunok (Geertz 1960) feloszthatók a kozmológia és a különböző kulturális, illetve szociális háttér alapján is. A dukun *santrin*ál például több iszlám elem mutatható ki a kozmológiában vagy a fogalomhasználatban. Más esetekben regionális különbségek is előfordulhatnak.

Összefoglalva a következő feladatai lehetnek egy dukunnak (Suparlan 1991):

- beteg emberek gyógyítása (természeti vagy természetfeletti eredetű betegségekben);
- helyek semlegesítése, ahol egy szellem kísért;
- többlethatalom juttatása olyan személyeknek, akik szeretve szeretnének lenni a másik nem egy tagja által;
- többlethatalom juttatása jó szerencse, vagyon és jólét elérésére;
- többlethatalom juttatása fegyverekkel szembeni védelemre;
- többlethatalom juttatása rontás elleni védelemre;
- más személyek megátkozása.

Míg egyének továbbra is gyakran fordulnak dukunhoz, a szociális, közösségi események befolyásolására szolgáló tevékenységek száma az iszlám tanításával szemben álló babonásággjellege miatt a modern időkben csökkent, de azért, mint említettem, nem vészett ki teljesen.

A dukun és ügyfele közötti viszony a patrónus és kliens egyfajta függőségi viszonyát idézi fel. A kliens szolgálatokkal és engedelmességgel, a dukun védelemmel és gyógyítással lép be a helyzetbe. A tisztelet kifejeződik a megszólításban és a beszédben. Volt kliens a dukunját vagy annak családját ünnepi alkalmakkor, például Ramadán végén megajándékozhatja. Ez ritkán pénz, inkább étel vagy ruha, de lehet személyes segítség, más praktikus szolgálat is. A felszíni tisztelet mellett a dukun és ügyfele közötti viszony azonban ambivalensebb, a dukun ugyanis nemcsak támogató, hanem félelmetes figura is, hisz ő közvetíti a jó és a gonosz, a rend és a káosz, a valóságos és az irreális között. Egyrészt különlegesnek tartják őket számos szenvedést okozó baj gyógyításában, másrészt gyanakszanak rájuk, csalás, trükkök és leplezetlen sérülések okozása miatt. A sajátóban a dukun általában negatív kontextusban, különböző trükkös sztorik kapcsán jelenik meg, férfi dukunokat például időnként a női kliensekkel kapcsolatos szexuális vissza-

élésekkel vádolják meg. Van olyan elképzelés is, hogy igazi dukun nem kérhet pénzt szolgálataiért. Ugyanakkor az igazán népszerű és hatékony dukunok a felhalmozódó gazdagságukról ismerszenek meg. Kisebb és zártabb közösségekben a gyógyító nem csupán a betegségek gyógyítására szakosodott személy, hanem egyfajta közösségen belüli primus inter pares, aki fizikai, de lelki és spirituális védelmet is tud nyújtani. Az emberek nemcsak azért keresnek náluk segítséget, mert harmonikus életvitelüket veszélyben érzik, hanem mert a saját közösségükön, csoportjukon belüli legmegbízhatóbb emberrel szeretnének beszélni.

A vallással szemben a mágia inkább gyakorlati jelentőségű egy indonéz számára. Gyakran egyszerű, konkrét célok elérésére használják, és nem a félelemkeltés vagy az engedelmesség, illetve az általános társadalmi kontroll elérése végett. Hétköznapiabb, praktikusabb, mintsem csoda- vagy kinyilatkoztatásszerű. Ez a praktikus mivolt okozhatja ennek az irracionális és intuitív jelenségnek a nyugati, racionális gondolkodás számára talán szokatlan túlélését, sőt virágzását. Mondhatjuk azt is, hogy az Indonéz Köztársaság lakosainak kilencven százaléka muszlim hitű, de szívükben és lelkükben száz százalékuk animista (Harper 1997). A dukunok által is képviselt mágia élő hagyomány a mai városi, sőt fiatal népesség körében is, ugyanakkor egy modern, művelt és nyugati orientációjú fiatal ember számára kényelmetlen érzés is lehet nyíltan (főleg a dukun néven) emlegetni a varázslókat.

Az általános mágikus-vallásos mentalitás közepette, mikor a mágikus hatalomnak és misztikának erős pozíciói vannak nemcsak a kevésbé iskolázott néptömegek körében, hanem a jómódúaknál is, nem csoda, hogy virágzik a hagyományos gyógyítás. Ehhez a biomedikális rendszer elégtelensége és alkalmankénti hatástalansága is hozzájárul. A délkelet-ázsiai országokban általános az az elképzelés, hogy szükség van a hagyományos gyógyítókra az egészségügyi, de különösen a mentálhigiénés ellátás területén (Agoes 1999).

Délkelet-Ázsiában négyféle belső eredetű tradicionális gyógyítót lehet megkülönböztetni:

1. gyógynövényekkel dolgozókat,
2. fizikális módszerekkel (masszázs, csontkovácsolás) dolgozókat,
3. valláson, imákon alapuló gyógyítás,
4. mágián alapuló gyógyítás.

Az imákkal való gyógyításnak ismét csak négy fajtáját különböztethetjük meg:

1. Mohamed tanítványaihoz való fordulás;
2. a mohamedán történelem első ezer évéből való valamely jól ismert iszlám tanítóhoz való fordulás;
3. azokhoz a tanítókhoz való fordulás, akik az iszlám indonéziai elterjedésének időszakában vagy azóta Indonéziában működtek;
4. közvetlenül Allahhoz való fordulás.

A minangkabau dukun

A minangkabau dukun lényegében hasonló elvek és formák alapján működik, mint a legtöbb délkelet-ázsiai dukun. Az iszlám egyistenhiten túl a legtöbb minangkabau személy hisz az embert misztikus hatalommal befolyásolni tudó szellemekben, melyeknek számos fajtája és megjelenési formája van. Így tehát a szellemvilágot befolyásolni képes ember által betöltött szerep funkcionális a mindennapi minangkabau kultúrában.

Léteznek varázserővel bíró, de nem dukun személyek, akik gyakran más tekintélyszerepekkel bírnak a közösségen belül, például hagyományos iszlámoktatók-misztikusok vagy települési előljárók. Ők saját „hasznukra” gyakorolják varázserejüket. Ettől különböző személy azonban a dukun, az „általános” varázsló, sámán, orvosságos ember, gyógyító stb. Első átfogó leírását a minangkabau dukunak Loeb (1935) készítette, ő idézi a korai, holland, illetve német nyelvű leírásokat is (Toorn 1890).

A minangkabau dukun tehát közösségi gyógyító. Lehet egyszerre iszlámoktató-misztikus vagy előljáró is, elsődleges funkciója azonban a gyógyítás marad. A gyógyítás szó helyett azonban helyesebb lenne a problémamegoldás szót használni. A dukun tevékenységei közé tartozik ugyanis például az elveszett tárgyak megtalálása, a szerelmi mágia és bizonyos dukunoknál a rontó (fekete) mágia is. Természetesen a mások által okozott rontás, varázslat meggyógyítása, ami itt már lényegében a betegség szinonimája, illetve annak egyik fajtája a dukun központi tevékenysége. Vannak még más, fekete mágiával foglalkozó „szakértők” is, akiket néha szintén dukunak hívnak, de van több, más helyi elnevezés is rájuk. Őket kifejezetten iszlámelleneseknek, a veszélyes babona hordozóinak tartják.

A gyakorló sámánokat egyaránt támogathatja Allah vagy a különböző szellemek közül valamelyik. Gyakran családi és családon belül öröklődő szellem szállja meg őket.

A betegség okának a mágián kívül még a mérgezést tartják, általában hosszú, krónikus, gyakran halállal végződő esetekben. A „mérég” általában az élelemben van elrejtve, gyakran azért, mert azt egy másik dukun előtte „megkezelte”.

A mágiát nemcsak (az általunk annak tartott) betegségek gyógyítására (főleg ha az orvosi kezelés nem ért el kellő eredményt) használják, hanem például büntudatkeltő vagy ellenséges szándékok ellen. A mágia pszichológiai támogatást, misztikus védelmet és mintegy természetfeletti immunizációt biztosít a minangkabau szociális világban, amelyről tudjuk, hogy bátorítja az ambíciót, és nem ellenséges a hatalommal vagy a sikerrel szemben.

A legtöbb kutató szerint a minangkabau dukunok képesek médiumként működni, megszállott (transz-) állapotba kerülni és ilyen állapotban kommunikálni a szellemekkel. A transzállapotba kerülés azonban általában nem nyilvános attrakció formájában történik, mint például a szomszédos batak vagy mentawai népcsoportoknál (vagy a szibériai sámánoknál). Mivel egyesek ezt tartják az „igazi” sámánok ismervének, ennek alapján a minangkabau dukun nem lenne sámánnak vagy „igazi” sámánnak tekinthető. Egyes kutatók régebben azt gondolták, a minangkabau dukunál megszállás jellegű gyógyítás csak azoknál fordul elő, akik Mekkában jártak, és eltanulták ezt a módszert az araboktól. Bizonyos dukunok egyfajta reinkarnációs elképzelés alapján (is) gyógyítanak, ezek az elképzelések feltehetően még a hindu befolyás idejére vezethetők vissza, ma azonban iszlám köntösben jelentkeznek. A gonosz szellemekkel és az ellenséges boszorkányság-

gal való küzdelem során mágikus formulákat használnak, melyek többnyire iszlám jellegűek.

A dukunok gyakran specializálódtak körülírt betegség- vagy problémacsoportokra, például izomzattal kapcsolatos zavarok vagy szervek elmozdulásával kapcsolatos betegségek gyógyítására és masszázsrá. Sok dukun nagyon jártas a gyógynövényekben, de élelmiszereket is használnak gyógyszerként. Az ismeretek gyakran adódnak tovább családon belül.

Régebben a tradicionális bábák a dukunok egyik fajtáját jelentették. Miután a modern, biomedikális orvostudomány terjedésével a modern szülészeti rendszer általánosan kiépült és elfogadott lett, őket felváltották a biomedikálisan képzett szülész nők.

Sanday (2002) írta le részletesen egy mai minangkabau falu életét a minangkabau felföldön egy, az 1980-as évek elejétől az 1990-es évek végéig tartó terepmunka-sorozat alapján. Ezen belül kitért a dukunokkal kapcsolatos jellegzetességekre és helyzetekre is, amelyek tehát az aktuális, jelenlegi viszonyokat tükrözik.

A szellemekben való hit és a róluk szóló tudás általános az egyik Sanday (2002) által bemutatott településen. Védő amuletteket és más tárgyakat faluszerte lehet látni. Az iszlámról első megközelítésben azonban sokkal több szó esik, mint egy, a külső szemlélő számára kissé láthatatlanabb, szellemekkel kapcsolatos hiedelemvilágról. Az iszlám imaformába öntött fehér mágia a leggyakoribb. A szellemvilággal kapcsolatos ismereteket, melyeknek természetesen a dukunok a szakértői, összefoglalóan *ilmu gaib*nak (szellemekről szóló tudásnak, tudománynak) nevezik. A padri háborúk óta a „legpogányabb” szokások (például kakasviadal) ritkák és tilosak, de azért a pletykák szerint néhol előfordulnak.

Egy, a szellemvilág létezését jól reprezentáló szokás szerint például 18.30 után már nem ajánlatos fürdeni a faluban, mert a kút szellemei kiugranak, és elragadják az ember lelkét, és így megbetegítik őt. A hiedelem szerint éjszaka néha ártalmatlan szellemek jönnek a kúthoz fürdeni. Gyakran csütörtökön jönnek (az iszlám szent nap előestéjén), amikor az ősök úgyis sétálgatnak, bekopognak vagy megjelennek a saját sírjuknál. Egy tradíció szerint az emberek és a szellemek kompromisszumot kötöttek a kútbeli fürdő használatára vonatkozólag.

Ebben a faluban öt dukun dolgozik (három férfi, két nő). A legaktívabb Inam, egy nő, hetente kétszer, éjszakánként rendel, alkalmanként harminc-negyven klienst fogadva. Elmondása szerint fiatalasszony korában Kelet-Szumátrán volt egy jelenése, amikor egy férfi megmutatta magát neki, amint Inam épp gyógynövényeket keresett az erdőben. A jelenésbeli férfinak fehér köpönyege, turbánja és fehér szakála volt. Elmondta Inamnak, hogy ő és a lánya attól fogva a segítő szellemei lesznek, ami azt jelenti, hogy kettőjük közül az egyik meg fogja szállni Inamot, amikor valaki segítséget kérni jön hozzá. A segítségkérések, gyógyítások alkalmával tehát Inam sokszor került transzállapotba. Amikor nem, az lehet azért, mert valaki olyan van jelen, akit a szellemek nem kedvelnek; vagy néha azzal magyarázzák a szellem távollétét, hogy elment Mekkába vagy valamely más szent helyre. Az emberek néha taglalják azt is, hogy vajon mekkora lehet a szellem iszlámmal kapcsolatos elkötelezettsége.

Inam gyógyító magatartása a következő: egy takaró alatt fekszik, az őt megszállt két szellem valamelyike kérdéseket tesz fel a páciensnek, majd a szellem meglátogatja a klienst a házában, hogy megállapítsa a diagnózist, és előírja a megfelelő gyógyszert.

Egy másik, férfi dukun specialitása a lélekvesztés okozta láz gyógyítása volt. Ő úgy gyógyít, hogy saját lelkét kiküldi, hogy hozza vissza a beteg eltávozott lelkét. Néha a lelke hosszú utakat tesz meg különféle helyeken, így sok különböző dolgot láthat, melyek más személyekkel estek meg (az antropológus megdöbbenve észlelte, hogy ez az ő esetében is működött).

A rendelési alkalmakon, vagyis az egyes emberek gyógyításán túl, mivel a szellemek fontosak a különböző életciklusrítusok alkalmával, ilyen alkalmak esetén is elhívják a dukunt. A ceremóniák napját (akárcsak például az utazásokét) egy iszlám asztrológiai naptár alapján pontosan meghatározzák. A dukun ügyel, örködik a gonosz erővel szemben a házassági szertartás alkalmával, ugyancsak ő engeszteli ki a szellemeket egy gyermek születésekor. Az a gyermek, akit nem mutattak be kellőképpen születésekor a szellemeknek, kivívhatja haragjukat. A születési szertartás után a gyermekek védő amulettet kapnak. Láthatatlan erők könnyen megtámadhatják a gyenge anyát és a sérülékeny újszülöttet. Az újszülöttre különösen a *palasik*, a vérszívó vámpír a veszélyes, amely bizonyos más falvak felől támad. Később a gyermeket a minangkabau szociális és szellemi létbe a névadási ünnepség vezeti be, amely jól jellemzi a mágikus minangkabau gondolkozási módot és a dukunak abban játszott szerepét. E ceremónia alkalmával pontosan kiválasztott ételek jelennek meg. A dukun megszólítja a banánlevelet, a tojást, a kókuszdiót és a többi táplálékot, mint egy személyt, a levél válaszol, és elmondja, hogy ő lesz-e a megfelelő. Ha egy gyereket egy hajlékony, összehajtható levélről etetnek, akkor a személyisége is rugalmas lesz. A tojásnak fontos szerepe van az ősökkel és szent helyek szellemeivel való kapcsolatban. A tojás a *bernazart*, a szent helyek (például a szülők sírja) meglátogatásának gyakorlatát szimbolizálja. A faluban számos szent hely, pont van, amelyeket általában kövekkel megjelölnek, ezekhez az emberek bizonyos szándékaik elérése végett imádkozni járnak. A kókuszdió utalás az elvárt minangkabau jellemre, az *adat*nak éppúgy kell körülölelnie, körülzárnia a jellemet, mint ahogy a kókuszdió zárja körül a kókusztejet. A kemény banán par excellence a férfitermékenység szimbóluma. Ha egy banánt egy szertartás során három részre osztanak, az az életet meghatározó három rendszert jelenti: az *adat*ot, a vallást és a kormányzatot. A minangkabau etikett szerint a száj kicsi, a szó rövid, a magatartás udvarias, vagyis a beszéd helyes módja a gondolkodás beszéd előtt, a szavak gondos megválasztása és a ritka megszólalás. Névadáskor megérintik arannyal a gyermek száját, ami jelképesen figyelmezteti a gyereket ezekre az alapelvekre.

Az eset

Az alábbiakban egy általam megfigyelt minangkabau dukun működését szeretném bemutatni.

A negyvennyolc éves, ötgyermekes családapa, dukun hivatalos foglalkozása matematikatanár alsó középiskolában. Hetente háromszor Koto Baruban, kétszer Padangpanjangban rendel a délutáni órákban, körülbelül 15 órától ameddig kliensei vannak, körülbelül 19–20 óráig. Mi Koto Baruban találkoztunk, amely Nyugat-Szumátra felföldjén található, az Egyenlítőtől pár kilométerre délre, a tengerszint felett körülbelül ezer méteres magasságban. Éghajlata kellemesen hűvös, nappali átlaghőmérséklet 25–27 Celsius-

fok. Mivel e terület az ősi minangkabau kultúra központja, a települések régóta lakottak. A népsűrűség viszonylag nagy, a városok, falvak, különálló épületek közötti határ nem éles, a terület folyamatosan lakott. A földek intenzív mezőgazdasági művelés alatt állnak, az úthálózat szumátrai léptékkal mérve jól kiépített. Koto Baru a központi Bukittingi várostól körülbelül 10 kilométerre helyezkedik el a főút mentén. Egy bekötőúton körülbelül tíz percet kell menni a helyi tömegközlekedést képviselő, beülős minibusszal. Egy újabb kereszteződéstől, de még mindig egy aszfaltúton 10-15 percnyi gyalogút után, a következő dombhajlat tetején lévő, nagyjából húsz épületből álló településrész közepén található a dukun „rendelője”. Az utcán a délutáni órákban közepesen sok ember látható, egy-egy motorkerékpár és néha egy-egy terepjáró halad el. A két domb közötti völgyben a jellegzetes elárasztásos módszerrel művelt rizsparcellák vannak. A településrész egy nagy, kialudt vulkán lábánál helyezkedik el, észak felé 15 kilométerre egy másik, jelenleg is igen aktív vulkán látható, mindkét hegy megközelítőleg 2200 méter magas.

A dukun rendelője egy ház oldalából a kerten belül különállóan nyíló szoba. A ház a család lakóhelye, az udvar másik oldalán az utca felé egy másik, kisebb épület van. Ez a dukun anyósának gyógyszerháza, vagyis az a hely, ahol a dukun által elrendelt gyógykészítményeket meg lehet venni. A ház előtt, az udvaron a fal mellett, a helyiség bejárata előtt és bent a helyiségben folyamatosan emberek vannak. Egy részük kliens, egy részük kísérő, egy részük a dukun családtagja vagy segítője, és vannak alkalmi érdeklődők is. Összesen megközelítőleg húsz, cserélődő ember. A kertkapu és a helyiség bejárata nyitva áll, bárki ki-be közlekedhet rajta. A helyiség az emberek számához képest viszonylag kicsi, körülbelül 15 négyzetméteres, benne egyszerre 10-12 ember tartózkodott. Egy ajtó és egy ablak tartozott hozzá, viszonylag világos volt, de berendezési tárgy vagy dísz egyáltalán nem volt benne. Az ajtóval átellenes sarokban, a szoba közepe felé fordulva ült törökülésben a dukun. Helyi (egész Ázsiára általában jellemző) szokás szerint mindenki így ült. Meglepetésemre egy-egy kliens, amikor a dukun elé került, kinyújtotta felé a lábát, ami Ázsiában általában a tiszteletlenség jelének számít, még akkor is, ha néha az elgémberedés miatt elnézik. Az emberek körben a fal előtt ültek, akinek ott nem jutott hely, kicsit előrébb a szoba közepe felé. Akit a dukun éppen „kezelt”, az odaült elé, közöttük szem- és beszédkontaktus jött létre. Egy-egy klienssel való foglalkozás 10-25 percig tartott, általában érkezési sorrend szerint történt, de senki sem sietett, és a beosztás elég rugalmas volt. Amikor jött valaki, előbb kint ült le, majd ha megürült egy hely, beült. Közben végignézte az előző kezeléseket, és bekapcsolódhatott a beszélgetésbe, majd a kezelés végén általában nem ment el rögtön, hanem kicsit hátrébb húzódott, hogy helyet adjon a következő kliensnek, esetleg megnézte a következő kezeléseket is, majd kiment a „patikába”, és eltávozott. A közeledés és távolodás tehát fokozatos volt. Egy-egy kliens körülbelül egy-másfél órát töltött a dukunnál, de akár ott lehetett egész nap is, és ha valaki nagyon sietett volna, fél-háromnegyed óra alatt talán végezhetett volna.

A dukuntól balra ülő két-három hölgy közül az egyik jegyzetelt, amikor a kezelés közben vagy inkább a vége felé a dukun megmondta, milyen készítményre lesz a kliensnek szüksége. Ezt a papírt a kliens kivitte magával. A fizetés a patikában történt, a kezelés nem került pénzbe, a készítmények ára átlagosan ötezer rúpia volt. (2002-ben egy forint körülbelül harminckét rúpia volt. Egy egyszerű étkezés háromezer rúpia, egy nyugati standardoknak megfelelő étkezés húszezer rúpia, egy átlagos helyi közlekedés minibusszal ezer rúpia. Bár a nagy vagyoni különbségek és a részben természetes árufor-

galom miatt az átlagjövedelmet nehéz megmondani, de hozzávetőlegesen havi hatszáz ezer rúpiára lehet becsülni.)

A dukun folyamatosan szemmel tartotta a forgalmat, ki jön, ki megy. Több emberrel beszélt egyszerre, hol erre, hol arra fordítva a szót. Amikor egy kliens volt vele szemben, akkor főleg vele beszélt, de akkor is néha hol az egyik embertől kérdezett, hol a másiktól mondott valamit. Néha közvetlen utasítást adott a receptet jegyzetelő asszonynak. A jelenlévők nyolcvan százaléka volt nő, az átlagéletkor negyven év körül lehetett, tizenhat évestől hatvanévesig. Ezen a napon gyermek nem volt, de szokott lenni.

A dukun öltözködése átlagos volt, a helyi, kissé jómódúbb falusi hagyományok szerinti, fején hagyományos kis, fekete iszlám sapka. A cipőket hagyományos szokás szerint a szoba előtt, az udvaron kell hagyni.

A dukun jobb oldalán és előtte számos zacskó hevert a földön, körülbelül 20–25 darab. Mindegyik zacskóban volt valami, de ahogy a műanyag tasakon átszűrődött, nem voltak egyformák. Különböző növényeket tartalmaztak, de némelyikben cigaretta, akár komplett cigarettásdoboz is volt. A dukun minden egyes kliens esetében kibontott egy zacskót, a konkrét kliens zacskóját, de előre nem lehetett tudni, melyiket. Megvizsgálta tartalmát, néhány dolgot kivett egy tálba, a zacskóban lévő kis, zöld citromokat mindenképp, mert azokat közben felvágta. Többnyire csak egy citrom volt, de néhány zacskóban több is.

A dukun mellett külön is volt cigaretta és hamutartó, néha dohányzott is. Mind a nála lévő cigaretta, mind a zacskókban lévő cigaretta Gudang Garam Merah típusú volt. Ez egy híres cigarettafajta, amit a közvélekedés éppen mint dukuncigaretta is ismer. Egyike az Indonéziában jellegzetes szegfűszeges cigarettáknak, azokon belül egy tömény és füstszűrő nélküli változat. Egy szál elszívása körülbelül tizenöt perc, egy 16 darabos doboz ára 5–6,5 ezer rúpia.

Bár a dukunt fordíthatjuk sámánnak, varázslónak, kuruzslónak stb. is, de a példa is mutatja, hogy a valóságos szerepéhez legközelebb eső fordítás a *tradicionális problémamegoldó* lenne. A helyi viszonyok szerint ugyanis nem különülnek el a testi, illetve lelki eredetű, típusú problémák, de az olyan típusú problémák sem, mint hogy valaki rosszat álmodott, vagy elvesztett valamit. Mindenféle gonddal, bajjal, problémával el lehet a dukunhoz menni, ezek sem a kliens, sem a dukun számára (a mi felosztásunk szerinti módon) nem különülnek el. Úgy tűnt, inkább az lehet a helyi emberek számára probléma, hogy kitalálják, mikor forduljanak nyugatias képzettségű, biomedikális orvoshoz.

Ennek a dukunak az a híre, hogy sokaktól eltérően nem követeli meg, hogy a kliensek ne menjenek el orvoshoz, vagy ne szedjenek más típusú orvosságokat, ám az általunk tapasztalt egyik esetben éppen előfordult ilyesmi.

A helyi viszonyok szerint a dukunak inkább egy másik dukun, mintsem az orvos a konkurense. Minden településen van legalább egy dukun, de gyakran több is. Egy ismert dukunhoz más településekről, sőt néha messzi vidékekről is eljönnek. Az általunk megismert dukun a híresebbek közé tartozott. A dukunok közötti rivalizáció jól láthatóan nyilvánul meg abban, hogy a betegségmagyarázatok közül az egyik a másik dukun által végrehajtott fekete mágia vagy más negatív tett.

A helyi légkörét elfogadónak, barátságosnak, sőt néha kifejezetten vidámnak lehetett érzékelni. Mindez alapvetően a dukun érdeme, a személyiségéből fakadó, a szerepre alkalmazott kommunikációs stílusával érte el. Sokat mosolygott, sokszor tréfálkozott,

tekintete gyakran volt huncut. Úgy tűnt, alaposan megfigyeli, ki jön, ki megy, érződött személyes kontrollja a helyiségben zajló események felett, irányította a beszélgetést, a történések sorát, de hangjában nem érződött agresszió. Figyelt azokra, akik kliensként elé ültek, végighallgatta, amit neki mondtak, észlelte a konkrét kliens felé a helyiségben másoktól irányuló tekinteteket, kommentárokat, kiegészítéseket, reagált a hozzá érkező interakciókra.

Arra a kérdésre, hogy mikor és hogyan lett dukun, misztikusnak ható magyarázatot adott. Jelezte, hogy a családjában már előfordult ez a foglalkozás. Elmondta, hogy ő már hároméves kora óta dukun, tehát gyermekkorában érezte meg, hogy különleges képességei vannak. Képes például látni a múltat és a jövőt, valamint olyan dolgokat, amelyek valahol távolban vannak. Képes befolyásolni a különféle szellemi lények tevékenységét, hatását. E lények között említésre került a mohamedán kultúrához kapcsolódó *dzsinn*, a maláj kultúrához kapcsolódó *hanti* és még több másik is, ám feltehető, hogy ezek között sok átfedés van. Említette, hogy saját házi szellemeinkkel különösen szoros kapcsolatunk van. A lények befolyásolják életünket, de megfelelő módon, amire például ő képes, az ember is befolyásolhatja őket, illetve a ránk gyakorolt hatásukat. A dukun említette, hogy ő már valójában sokkal több időt, több száz évet megélt, utalva arra, hogy régen csak ő érezte különlegességét, és az ehhez kapcsolódó dolgokat csak magában (titokban?) végezte. Ilyen keretek között kilenc éve végzi ezt a tevékenységet.

Közvetlen gyógyítótevékenységének jellegzetessége egy speciális mozgássor volt, amit minden hozzáfordulónál elvégzett, és ami esetleg kiegészült más tevékenységekkel is. Ez a mozgássor az egyes klienssel való kontaktusának részét képezte. Az egész kezelést tipikusan a következőképpen nézett ki. Miután egy érkező ideje már ott volt, és néhány korábbi kezelést végignézett, a dukun hívására kiült ölébe. A dukun és a kliens egymással szemben ülnek törökülésben, a dukun a fal mellett, kissé az egyik sarokban, a kliens beljebb, a szoba közepe felé. Körben, félkörívben a többi jelenlévő. Néha már az előzmények során kiderült, hogy valaki miért jött, vagy ismert, visszatérő problémája volt, de gyakrabban ekkor kérdezte meg a dukun. A kliens röviden elmondta a problémát, majd rövidebb dialógus következett, amit, mint már említettem, a dukun részéről másokkal (például velem) folytatott dialógusfoszlányok fűszereztek. Ezekben a kliens általában nem vett részt, úgy tűnt, ez így illik. Néhány perccel később a dukun elővette az egyik zacskót maga körül, majd, miközben a beszélgetés zajlott, kibontotta, megnézte, és kivette a benne lévő tárgyakat, s azokat részben egy előtte lévő kis tálcára tette. Egy késsel a citromot ketté- vagy néhány részre vágta. Majd, általában a citrom felvágása után, jött a jellegzetes mozgássor. Szemét becsukta, és két kezével, testével, de főleg a jobb kezével rángatózó mozdulatokat tett, amit néha úgy is lehetett értelmezni, mintha valami láthatatlan dolgot ki akarna húzni. Talán transzszerű állapot is kísérte, mindenesetre ilyenkor nem beszélt, ugyanakkor elég rövid ideig tartott, körülbelül 20–30 másodpercig. Egy-egy kliens esetén általában két-három ilyen mozgásviharra került sor, néha többre. Problémától függetlenül ez mindig ugyanúgy zajlott le. A mozgássor előtt vagy után kapta meg a kliens bajának magyarázatát. A mozgássor után még egy kis csevely következett, tehát még egy ideig ott volt előtte a kliens, majd a dukun beszélgetős hangsúllyal a receptíró nő felé fordult, és lediktált valamilyen receptet. A hölgy felírta egy füzetbe, kitépte a papírt, odaadta a kliensnek vagy egy hozzátartozójának. A kliens közvetlen kezelése így finoman véget ért, a kliens hátra- vagy oldalra húzódott.

Néhány a megjelent esetek közül:

1. Fiatal, huszonkét év körüli sovány férfi, kissé bizalmatlan tekintetű. Rémálma volt. Magyarázat: vizelés közben egy rossz szellem szállt belé.

2. Hatvanöt év körüli nő, nyakán nagy duzzanattal, ami lehetett például egy kezeletlen struma vagy egy tumor. Ótőle a dukun nem kérdezett semmit, ismert, visszajáró kliens volt. A kettőjük közötti személyes kapcsolat, a néni szemében a bizalom itt is érezhető volt.

3. Húsz év körüli, körülbelül hét hónapos terhes nő. Nem érzi kellőképp a baba mozgását. A dukun elmondja, hogy látja (illetve a mozgásvihar során fellépő transzserű állapotban látta) a magzatot. A lányt az anyja kísérte, inkább az anya beszélt. Elmondták, hogy jártak már (biomedikális) orvosnál, aki gyógyszereket rendelt. A dukun javasolja, hogy ne menjenek orvoshoz, mert az itt nem segít. A betegségmagyarázatban fontos szerepet kaptak a háziszellemek.

4. Huszonöt éves férfi. Rosszul megy a boltja.

5. Negyven év körüli férfi, nem szándékosan, hanem személyéből fakadóan a rendelés szimbolikus kereteit feszegette. Általában problémás az élete, az itt és mostban sokat beszélt, többet és hangosabban, mint mások, és olyankor is, például már az ajtónál állva, amikor a többiek nem szoktak. Sokat beszélt hozzám is, próbálta, amennyire tudta, angolra fordítani a szót. Felesége elhagyta, kereskedelmi vállalkozásai rosszul mennek. Ennél a kliensnél a dukun többször felém fordult, mintegy összekacsintva jelezte, hogy a férfi nem teljesen normális (ismert volt, hogy én pszichiáter vagyok), a kliens problémájának hátterét is kissé pszichologizálva magyarázta, vagyis itt nem a szellemekre, hanem a fenti életeseményekre helyezte a hangsúlyt.

Ezeknél a fenti eseteknél a kezelés menete a szokásos volt, minden esetben ugyanúgy a korábban leírtaknak megfelelően történt.

6. Egy fiatal, körülbelül tizennyolc éves, nőgyógyászati problémákkal jelentkező fiatal lány esetében kissé másképp történt. A dukun által adott betegségmagyarázat nála is a szellemekre vonatkozott. Ezt a lányt azonban megkérte, hogy forduljon meg, üljön neki háttal, majd szintén csukott szemmel, egy kissé más mozgássorral, mint addig, úgy mozgott, mintha erőlködéssel, lassan-lassan kihúzna valamit a hátából.

7. Huszonnégy év körüli, negyedéves orvostanhallgató lány, egyik kísérőnk. Barátja, a másik kísérőnk korábban elmesélte, hogy a dukun találta meg neki ellopott motorkefépárját. Távolból meglátta (belső látással), hogy valamelyik rendőrségi raktárban van. A lány azt kérdezte a dukuntól, merre lehet a pénze, amit nem talál. Ő nem ült ki a dukun elé, itt nem történt mozgássor sem. A dukun elmondta, hogy a pénzt a lány szobájában, valamelyik szekrényében kell keresni.

Kívülállóként való jelenlétünk ugyan különlegessé tette a napot, de a rendelés szokásos menetét, úgy tűnt, nem befolyásolta. Ennek oka, úgy érzem, alapvetően a dukunak a helyzethez való rugalmas, elfogadó viszonyulása volt. Kérdésére mi is elmondtuk, honnan jöttünk, mi a foglalkozásunk, és hogyan néz ki a családjuk. Már jártak nála korábban külföldiek, konkrétan meg is említette egy osztrák egy évvel azelőtti látogatását, és úgy tűnt, a helyzetet ő és a többi jelenlévő úgy értelmezi, hogy ezzel a dukun tekintélyét emeljük. Foglalkozásunk, külföldiségünk, már családos, meglett férfi mivoltunk szintén tiszteletet ébresztett. Emellett természetesen igyekeztünk barátságosan, kissé visszahúzódva, a helyzethez alkalmazkodva, a dukunak a tekintélyt megadva vi-

selkedni. Emellett jó presztízszű családból származó, férfi kísérőnk már ismerték, női kísérőnk ugyan új volt itt, de férfi kísérőnk menyasszonya és egyetemi hallgató.

A rendelés alapvetően minangkabau nyelven zajlott. Néha indonéz részek hangzotak el benne. Én a dukunnal részben indonézül értekeztem (amit itt mindenki ért), ha szükséges volt, férfi kísérőnk angolra fordított (kísérőnkön kívül egy-egy szó kivételével senki nem beszélt angolul).

Összefoglalás

A nyugat-szumátrai minangkabau dukun működése jól reprezentálja, hogy a 21. század elején a harmadik világban – de a már globalizált Földön – hogyan valósulnak meg a gyógyítás hétköznapijai. Az összetett, egyszerre iszlám és animista, matrilineáris és a modern indonéz államba integrálódott élő és virágzó minangkabau kultúra számára az általunk mágikusnak nevezett gyógyítási és egyéb cselekvések ma is a mindennapi élet szerves részét képezik. A helyzet orvosantropológiai elemzésére és a megértésére tett kísérlet etnológiai, pszichológiai és orvostudományi ismereteket egyaránt igényel.

IRODALOM

AGOES, AZWAR

1999 Traditional Healing and Shamanism in Indonesia. *Curare* 22(2):165–169.

BARTH, FREDERIK

1993 *Balinese Worlds*. Chicago–London: The University of Chicago Press.

BLACKWOOD, EVELYN

1997 Woman, Land, and Labor: Negotiating Clientage and Kinship in a Minangkabau Peasant Community. *Ethnology* 36(4):277–293.

1999 Big Houses and Small Houses: Doing Matriliney in West Sumatra. *Ethnos* 64(1):32–56.

COLOMBIJN, FRANK

1992 Dynamics and Dynamite: Minangkabau Urban Landownership in the 1990s. *Bijdragen tot de taal- land- en volkenkunde* 148(3–4):428–464.

EVERS, HANS DIETER

1975 Changing Patterns of Minangkabau Urban Landownership. *Bijdragen tot de taal- land- en volkenkunde* 131(1):86–110.

FERZACCA, STEVE

2001 *Healing the Modern in a Central Javanese City*. Durham: Carolina Academic Press.

GEERTZ, CLIFFORD

1960 *The Religion of Java*. Glencoe: Free Press.

- HARPER, MARTIN
1997 Shamanism and Traditional Healers in Modern-Day Indonesia. *Shaman* 5(1):13–33.
- JOUSTRA, MEINT
1923 *Minangkabau; overzicht van land, geschiedenis en volk*. Nijhoff: Gravenhage.
- KAHN, JOEL S.
1993 *Constituting the Minangkabau: Peasants, Culture and Modernity in Colonial Indonesia (Explorations in Anthropology)*. Providence–Oxford: Berg.
- KARIM, WAZIR JAHAN
1995 Introduction: Genderising Anthropology in Southeast Asia. In “Male” and “Female” in Developing Southeast Asia. Karim, Wazir Jahan, ed. 11–34. Oxford: Berg.
- LOEB, EDWIN M.
1935 *Sumatra: Its History and People*. Wien: Verlag des Institutes für Volkerkunde der Universität.
- SANDAY, PEGGY REEVES
2002 *Woman at the Center. Life in a Modern Matriarchy*. Ithaca–London: Cornell University Press.
- SANDAY, PEGGY REEVES – KARTIWA, SUWATI
1984 Cloth and Custom in West Sumatra: the Codification of Minangkabau Worldview. *Expedition* 26(4):13–29.
- STEEDLEY, MARY MARGARET
1993 *Hanging Without a Rope*. Princeton: Princeton University Press.
- SUPARLAN, PARSUDI
1991 *The Javanese Dukun*. Jakarta: Peka.
- TANNER, NANCY M.
1976 Minangkabau. In *Insular Southeast Asia: Ethnographic Studies. Section 7, Sumatra Vol. I. Human Relations Area Files*. 1–82. New Haven.
1982 The Nuclear Family in Minangkabau Matriliney: The Mirror of Disputes. *Bijdragen tot de taal-land- en volkenkunde* 138(1):129–151.
- TOORN, JOHANNES LUDOVICUS VAN DER
1890 Het animisme bij den Minangkabauer der Padangsche Hooglanden. *Bijdragen taal, land en volkenkunde Nederlandsch-Indië*, 39.

LÁSZLÓ LAJTAI

The dukun of the Minangkabau (Sumatra) in a medical anthropological perspective

The article briefly presents a actual case of a Minangkabau dukun (shaman, sorcerer, healer) in West-Sumatra. It examines some of its major elements in order to better understanding the case in a medical anthropological context: the muslim, matrilinear, in the modern Indonesian state well and flourishingly integrated minangkabau culture, and the non-biomedical healing and connected worldviews in Southeast-Asia. It goes on to describe some of the relevant aspects of living and functioning in a plural health care system in developing countries at the beginning of 21st century.