

Mantra's en offers



Bismillah
ASTU SAKA MASA MUE MUI
LAM KU INEAL CANYA
PANGSAY PILUSAN LU
WUB LAM LUMPE
SINO NYAWANG KESIPANG
OPD MAREH VEN SINO YA
NYAWANG WES LUMANG
OND ELENYU AIT SANDUKE
PMA YA WES ENU
LEKO WELAS LEKO ASH
MARANG BADAN SANDUKE
SALAM KESAMU ALLAH

Mantra's om van demonen goden te maken

Oude Javaanse teksten en de Balinese *Bhūṭayajña*'s

Andrea acri & Michele StePhen

Abstract

In dit artikel betogen we, in tegenstelling tot de heersende wetenschappelijke mening, dat de Balinese rituele praktijk is gebaseerd op Oud-Javaanse teksten, en uiteindelijk berust op de metafysische en ontologische categorieën van de tantrische Śaiva-tradities. Als focus voor discussie hebben we vier mantra's geselecteerd die bedoeld zijn voor gebruik tijdens de bhūṭayajñas ("offers aan demonische krachten") om enkele van de belangrijke filosofische en kosmologische concepten die aan deze rituelen ten grondslag liggen en vorm geven, te identificeren en te bespreken. We beginnen met het onderzoeken en beschrijven van de rituelen die worden uitgevoerd voor de bhūṭakāla's ("tegengestelde entiteiten") zoals we die vandaag de dag kunnen observeren. Vervolgens gaan we in op de Balinese tekstuele bronnen en hoe deze in verband kunnen worden gebracht met de huidige rituele praktijk. In plaats van de Balinese bhūṭayajña's te interpreteren als naïeve pogingen om met demonische krachten om te gaan, hetzij door ze te verdrijven of door ze te sussen met voedseloffers, stellen we dat wanneer de rituelen voor de bhūṭakāla's in de context van tekstuele inzichten worden geplaatst, ze hun afhankelijkheid onthullen van de kosmologie, filosofie en theologie van het tantrische śaivismisme zoals bekend uit Sanskrietbronnen uit India. Sleutelbegrippen als de vijfvoudige Śaiva-mandala, de kosmologie van de emanatie en reabsorptie van de tattva's, en de noodzaak om uit te leggen hoe de hele schepping voortkomt uit en terugkeert naar een enkel punt, vorm en structuur van de bhūṭayajña's. Deze rituelen zijn bedoeld om de kosmische terugkeer te bewerkstelligen, zodat als het proces van schepping/emanatie op natuurlijke wijze degenereert in lagere en gevaarlijkere vormen, het kan worden teruggedraaid en kan worden teruggebracht naar zijn zuivere oorsprong.

Trefwoorden: Balinees Hindoeïsme; *Bhūṭayajñas*; *Tantrisme*; *Oud-Javaanse literatuur*.

Mantra's om van demonen goden te maken

Oude Javaanse teksten en de Balinese *Bhūṭayajña*'s

"In het oude India verschijnt de tantrische wereld vooral als een wereld van rituele proliferatie. [...] Er is geen rite zonder de aanwezigheid van het woord. Er is geen ritueel of lichamelijke praktijk die niet wordt onderbouwd, georiënteerd, verklaard en gerechtvaardigd door een ideologie of overtuigingen: men voert geen rite uit, men doet geen yoga, men verenigt zich niet seksueel, men spreekt geen mantra uit zonder te weten wat men doet en waarom men het doet, zelfs als de verrichte handeling of het geuite woord op zichzelf geen expliciete betekenis heeft. Als we het over praktijken hebben, zullen we dus te maken krijgen met begrippen of doctrines [...]." Padoux 2010: 121.

1. Inleiding

Zoals de veel geciteerde uitspraak van wijlen indoloog Frits Staal luidt: "Balinees ritueel is een klassiek geval van ritueel zonder religie" (1995: 31).² De uitspraak van Staal – de verkondiger van de 'zinloosheid' van rituelen (1979) – weerspiegelt het algemeen aanvaarde idee dat de Balinese religie wordt gekenmerkt door

* Andrea Aciri, Maître de conférences (Tantric Studies), EPHE, PSL, Parijs, Frankrijk, andrea.aciri@ephe.psl.eu; Michele Stephen, onafhankelijk wetenschapper (voorheen hoofddocent antropologie aan de La Trobe University, Melbourne), momenteel woonachtig in Bali, Indonesië, michelestephen63t@gmail.com.

1. Opmerking over romaniseringsconventies: de overlappende talen en registers van Sanskriet (Skt), Oud-Javaans (PB), Balinees (Bal.) en Indonesisch, evenals de verschillende datum en aard van de bronnen die we hebben gebruikt - d.w.z. schriftelijke bronnen versus mondelinge verslagen - maken het onmogelijk om inconsistenties in transcriptie/transliteratie te vermijden, bijvoorbeeld wanneer het gaat om woorden van Oud-Javaanse en Sanskrietoorsprong die in het moderne Balinese spraakgebruik zijn terechtgekomen en zijn aangepast aan het Balinees spelling, of bij het verwijzen naar woorden die in verschillende contexten worden gebruikt (d.w.z. het moderne Bali, India of het premoderne Java). In plaats van te streven naar absolute consistentie door de implementatie van een one-size-fits-all romaniseringsbeleid, hebben we het systeem gebruikt dat wordt beschreven in Aciri & Griffiths 2014 voor Oud-Javaans, ISO 15919 voor Sanskriet en de Ejaan Yang Disempurnakan (EYD) voor Balinees en Indonesisch, afhankelijk van de context. In sommige gevallen hebben we de voorkeur gegeven aan de Oud-Javaanse of Sanskriet spelling boven de moderne Balinese spelling (zo drukken we *bhūṭayajña* in plaats van *b(h)utayadnya*, *tattva* in plaats van *tatwa*, *Siva* in plaats van *Siwa*). In gevallen waar er een overlapping is, drukken we zowel de originele Sanskriet en/of Oud-Javaanse transliteratie als de Balinese transliteratie tussen haakjes. Alle vertalingen van Oud-Javaanse en Sanskriet passages zijn van onszelf.

Dankbetuiging: we willen graag de schat aan informatie en inzichten over de Balinese cultuur en religie erkennen die I Gusti Nyoman Mirdiana heeft verstrekt tijdens het lange proces van het schrijven van dit artikel, vanaf de eerste selectie van het tekstuele materiaal tot de laatste correcties en amendementen, evenals zijn auteurschap van de foto's en diagrammen die in dit artikel zijn gebruikt. We danken ook Arlo Griffiths en Peter Worsley voor hun nuttige feedback. Wij zijn alleen verantwoordelijk voor eventuele fouten in het artikel.

1. Volgens Frits Staal weerspiegelen rituelen in het algemeen, en Balinese rituelen in het bijzonder, "niet of slechts zelden mythen" (1995: 30); bovendien lijken Balinese rituelen "te zijn voorzien van Indiase namen zonder wezenlijk te veranderen. Ze hebben waarschijnlijk andere Indiase elementen, possibly mudras, but the chief respect in which they were Indianized was mantras" (*ibid.*: 39).

een "verbazingwekkende proliferatie van ceremoniële activiteit", orthopraxie in plaats van orthodoxie, en een "metafysische nonchalance" (C. Geertz 1973: 176). Voortkomend uit deze gedachtegang wordt het Balinese religieuze discours beschouwd als een sterk ingebed en gelokaliseerd fenomeen dat weinig te danken heeft aan het Indiase hindoeïsme.¹ Volgens deze opvatting is er geen verband tussen de rituele praktijk en de Oud-Javaanse teksten: de teksten die door de Balinese Śaiva-hogepriesters (*pedanda*) werden gebruikt, zoals *de Sūryasevana*, onthullen geen leerstellige elementen en zijn slechts "aide-mémoires" die het schrift voor de woorden en rituele gebaren bevatten (Guermonprez 2001: 277).

Antropologen van Bali hebben de neiging om filologische benaderingen te bekritiseren en zich af te vragen of geschreven teksten een legitieme sleutel zijn tot het interpreteren van Balinese realiteiten - want, zoals zij beweren, de twee domeinen overlappen elkaar zelden. Zoals C. Geertz (1976: 224) al opmerkte, "zijn teksten alleen relevant in de mate dat ze, of de ideeën en beelden die ze bevatten, deel gaan uitmaken van de levende ervaring van bestaande mensen". De veronderstelling dat de fundamentele teksten van het Balinese hindoeïsme – het corpus van Oud-Javaanse² Śaiva *tuturs en tattva's* – *weinig te maken hebben met de rituele praktijk op Bali van vandaag, heeft ertoe geleid dat ze grotendeels worden genegeerd of positief worden verworpen als nuttige middelen om 'levende' realiteiten, inclusief rituelen, te begrijpen*.³ Fox (2005: 68) verwerpt bijvoorbeeld de studie van Oud-Javaanse *kakavins* als een "toegangspunt tot de 'vroegere sociale, culturele en religieuze waarden' die nodig zijn

¹ . Voor een overzicht en kritiek op deze opvattingen, zie Acri 2011 en 2013.

² . Verschillende geleerden (waaronder Acri) hebben hun toevlucht genomen tot de uitdrukkingen "Javaans-Balinese" of "Javaans-Balinese" (vgl. Pigeaud 1967: 55) om te verwijzen naar zowel een idioom (d.w.z. Oud-Javaans vermengd met Balinismen) als een genre van post-15e-eeuwse religieuze literatuur gecomponeerd op Bali. We hebben gemerkt dat dit label in de huidige context niet nuttig is omdat, zoals Pigeaud zelf opmerkte, de Balinese taalkundige en culturele invloed op deze literatuur sterk varieert (soms verwaarloosbaar), en veel van de "late" teksten werden (her)samengesteld op basis van eerdere Oud-Javaanse teksten die op Java waren gecomponeerd. We spreken hier dus alleen over "Oud-Javaanse teksten". Toch hebben we de uitdrukking "Javaans-Balinese" gebruikt bij het beschrijven van elementen die zowel door de Javaanse als de Balinese culturen (zoals de *nava saña*) worden gedeeld.

³ . De eerlijkheid gebiedt te zeggen dat interpretaties van bepaalde Balinese rituelen en/of offergaven op basis van Oud-Javaanse teksten al naar voren werden gebracht door onder meer Hooykaas-van Leeuwen Boomkamp (1961), Brunner (1967), Hooykaas (1977) (zie ook Stephen 2002, 2010, 2015); de meerderheid van de wetenschappers heeft zich echter gericht op andere aspecten, zoals kunst en esthetiek, sociale en gemeenschapsdoelen, "performativiteit" en een wereldbeeld dat gericht is op het bereiken van zuivering van of controle over snode invloeden (voor een lijst van relevante studies, zie fn. 2 in Fox 2015 en par. 17 in Méric 2016). Fox (2015) beschouwt Balinese offers als gevormd door vijf categorieën van tegenstrijdige doelen - namelijk "balans en harmonie", "zuiverheid", "welzijn", "kracht" en "stromen en concentraties" - geproduceerd door "rivaliserende manieren van praktisch redeneren". Méric (2016) richt zich op het proces van de fabricage van aanbiedingen en de rol ervan in het lokale sociale leven, evenals het genereren van een dynamische "vitale flux". Hunter (2011) analyseert het rituele artefact *pengajeg* in het licht van het semiotische systeem van Charles Sanders Peirce, evenals het werk van Gell en Hildred Geertz.

voor het 'begrijpen' van hedendaagse Balinese praktijken", terwijl hij het corpus van *tuturs* en *tattva's* in stilte overslaat.⁴ Meer recentelijk, in zijn artikel "Waarom brengen Balinezen offers?", weerlegt Fox (2015: 51) een mogelijk "tekstualistisch bezwaar" tegen zijn argument en merkt op dat

men zou literaire parallellen kunnen vinden met verschillende van deze praktijken en de idealen die ze belichamen, en ik denk dat dit potentieel een waardevolle onderneming is. Om dergelijke parallellen echter van enige historische waarde te laten zijn, zou het de taak van de tekstgeleerde zijn om empirisch verantwoording af te leggen over de relatie tussen hun palmbladmanuscripten en de praktijken van hedendaagse Balinezen. Zoals sociologen heel goed weten, is de schijn van een correlatie geen verklaring.

Hier zullen we proberen te voldoen aan de wens van Fox, namelijk dat "de antropologische studie van religie op Bali meer aandacht vereist voor de *longue durée*", en dat "etnografische gevoeligheden ook veel zouden kunnen bijdragen aan filologische benaderingen van geschiedenis en precedent" (2015: 52).⁵ In het bijzonder willen we laten zien dat teksten in feite nieuwe en belangrijke inzichten kunnen verschaffen in Balinese rituelen, inclusief de hedendaagse rituele praktijk. Als we de betekenis en betekenis van het ritueel zoals dat vandaag de dag wordt uitgevoerd niet willen verarmen, kunnen we niet voorbijgaan aan de teksten die de conceptuele onderbouwing van de rituele handelingen vormen. Het is ook alleen door een studie van de teksten dat we een dieper historisch perspectief kunnen bereiken en kunnen proberen de translokale dynamiek van religieuze en culturele overdracht te begrijpen die het Balinese religieuze discours van de premoderne periode tot heden heeft gevormd.

We zullen betogen dat veel Balinese rituelen verre van "ritueel zonder religie" te vormen, zoals Staal's extreme visie zou beweren, maar dat ze worden gevormd door en uitdrukking geven aan filosofische, theologische en kosmologische concepten die worden uiteengezet in de Oud-Javaanse teksten, die zelf verankerd zijn in Zuid-Aziatische Sanskriet prototypische bronnen. Het lijkt er dus op dat wat mensen feitelijk doen – d.w.z. de aard van de handelingen die ze uitvoeren – wordt geleid door ideeën die in de teksten worden uiteengezet – of ze zich daar nu bewust van zijn of niet. (Waarom mensen de rituelen uitvoeren is een andere vraag met betrekking tot privé- en groepsmotivatie, en zal hier niet worden behandeld.) Veel etnografen van Bali hebben opgemerkt dat de deelnemers aan de eindeloos

⁴ . Zie ook Fox 2003.

⁵ . Onze interdisciplinaire aanpak is het resultaat van een samenwerking tussen een tekstwetenschapper (Acridi) en een cultureel antropoloog (Stephen). De oorspronkelijke bedoeling van Michele Stephen bij het werken op Bali was om traditionele antropologische methoden van "deelnemer-waarnemer" te gebruiken om Balinese informanten te interviewen, zoals ze had gedaan in Papoea-Nieuw-Guinea (Stephen 1995). Haar aandacht werd echter al snel gevestigd op het belang van tekstuele kennisbronnen in de Balinese cultuur (Stephen 2002: 63-66). Alle publicaties van Stephen over Bali tot nu toe zijn doordrongen van deze overtuiging en de meeste bevatten enige bespreking van tekstueel materiaal, met name de *tutur*- en *tattva*-teksten die door Acridi zijn bestudeerd (2006, 2013, 2014a, 2017).

uitgebreide rituelen waar de Balinezen beroemd om zijn, meestal niet in staat of niet bereid waren om ze aan een buitenstaander uit te leggen. Veel mensen legden echter uit dat het de verantwoordelijkheid van de gewone man en vrouw is om de rituelen uit te voeren, niet om te vragen waarom; en dat als men meer wil weten, men de religieuze teksten moet raadplegen (bij voorkeur die bewaard zijn gebleven in handschriften van palmladeren, of *lontars*) en de experts wier beroep het is om ze te interpreteren. *De etnograaf van rituelen op Bali wordt dus aangetrokken door het omgaan met teksten, omdat deze cultureel worden gewaardeerd als de hoogste bron van religieuze kennis. Natuurlijk kan men zijn onderzoek opzettelijk beperken om tekstuele kennis uit te sluiten, maar als men dat doet, negeert men de potentieel waardevolle dimensie van deskundige en esoterische begrippen. Dit zou veel lijken op een etnograaf die de katholieke mis probeert te beschrijven op basis van verslagen van ongekunstelde lekenaanhangers van een plattelandscongregatie, die weigert met de priester te praten en zijn bibliotheek negeert.*

Als focus voor discussie hebben we uit tekstuele bronnen vier mantra's geselecteerd die bedoeld zijn voor gebruik tijdens de *bhūṭayajña*s ("offers aan demonische krachten", Bal. *b[h]utayadnya*) om enkele van de belangrijke filosofische en kosmologische concepten die ten grondslag liggen aan en vorm geven aan deze rituelen te identificeren en te bespreken. We beginnen met het onderzoeken en beschrijven van de rituelen die worden uitgevoerd voor de *bhūṭakāla*'s ("nadelige/kwaadaardige/demonische entiteiten") zoals we ze vandaag de dag kunnen observeren. Vervolgens gaan we in op de Balinese tekstuele bronnen en hoe deze in verband kunnen worden gebracht met de huidige rituele praktijk.

2. De *bhūṭayajña*'s

De *bhūṭayajña*'s zijn, in de visie die hier wordt gepresenteerd, grotendeels verkeerd begrepen en onderworpen aan verschillende verdraaiingen door westerse geleerden en waarnemers in een poging om ze begrijpelijker te maken in termen van westerse veronderstellingen over dergelijke zaken. Meestal vertaald in het Engels als "offers voor de demonen", vormen de *bhūṭayajña*-rituelen een van de vijf conventionele classificaties van Balinese rituelen, samen met die voor de goden (*devayajña*, Bal. *dewayadnya*), de voorouders (*pitṛ yajña*, Bal. *pitrayadnya*), menselijke wezens (*mānuṣayajña*, Bal. *manusayadnya*) en de wijzen (*ṛ ṣiyajña*, Bal. *resiyadnya*). Hoewel sommigen deze vijfvoudige verdeling – die al in de vroege lagen van de Sanskrietliteratuur uit India wordt bevestigd – als een artefact van recente hervormingsgezinde constructies hebben beschouwd,

zijn de talrijke verwijzingen naar these divisions in Old Javanese texts from both Java and Bali indicate otherwise.⁶

De meeste eerdere discussies over de *bhūtayajña's* hebben hen behandeld als eenvoudige pogingen om met de demonische machten om te gaan, hetzij door ze te verjagen, hetzij door ze te verzadigen met grove offers van bloed, rauw vlees en sterke drank. Het idee dat goden en demonen een duidelijke dichotomie vertegenwoordigden die in alle opzichten tegengesteld was, was logisch voor vroege Europese geleerden die thuis waren in joods-christelijke culturele tradities. De Nederlandse geleerde Goris (1960: 98) verwoordde een mening die in die tijd breed werd gedeeld en nog steeds door velen wordt aangehangen:

Deze [Balinese] religie omvat zowel goden als demonen. De goden zijn wezens van de bovenwereld, de demonen de krachten van de onderwereld. Het hele gebied, zowel van het materiële als van het immateriële, dat alleen als idee bestaat, kan in deze twee categorieën worden ingedeeld.

In veel opzichten vertonen de twee categorieën een eigenaardige tegenstelling en spanning, zoals die er is tussen de positieve en negatieve polen van een magneet.

Lovric (1987: 63-65) heeft in een proefschrift over Balinese rituelen en magie, dat een gedurfde poging doet om veel ingesloten stereotypen zoals het bovenstaande uit te dagen, benadrukt dat westerse noties van goed en kwaad als duidelijk gescheiden en definieerbare entiteiten weinig zin hebben in relatie tot de Balinese cultuur en religie. Ze wijst erop:

Elke confrontatie tussen goden en demonen kan geen conflict tussen goed en kwaad vertegenwoordigen, omdat deze morele categorieën eenvoudigweg niet van toepassing zijn. Godheden en demonen hebben niet rechtstreeks met elkaar of met het morele of ethische gedrag van de mens te maken. Ze eisen alleen eerbied. Bovendien houden Balinezen zich niet bezig met de moraliteit of deugdzaamheid van goden en demonen, maar met hun macht en de dubbelzinnige aard van die macht. Het is geen geval van verheven, verheven, hoogstaande godheden die zich tegen apolaustische, onrechtvaardige demonen verzetten. Geen van beiden sluit zich aan om de ander te verzetten, te verstoten of te verbieden. Beide behoren tot het rijk van het goddelijke.

⁶. Bijvoorbeeld: Tutar Candrabherava (Dinas Kebudayaan Propinsi Bali [hierna: PusDok] 2004, p. 11), Tattva Kāla (PusDok 2000, pp. 6-7), Vasiṣṭha Tattva (PusDok 2005, p. 88). Hooykaas (1975) heeft de *pañcayajñas* besproken zoals beschreven in Sanskrietteksten uit India, premoderne Balinese teksten en in moderne Balinese publicaties. Hij wees erop dat, hoewel de samenstelling *pañcayajña/ pañcayadnya* niet voorkomt in Van Der Tuuk's Kawi-Balinese-Nederlandsch Woordenboek (samengesteld tussen 1897 en 1912), de vijf verschillende offers gezamenlijk worden genoemd als *pañcayajña* en afzonderlijk in de Oud-Javaanse *Agastyaparva* (waarschijnlijk 10e-11e eeuw) en *Koravāśrama* (vóór 1635; zie *ibidem.* : 247-248), waarmee wordt aangetoond dat een moderne reformistische oorsprong voor deze rituelen, althans wanneer ze afzonderlijk worden genomen, niet overtuigend is. Dit betekent natuurlijk niet dat er geen variatie is tussen de Sanskritische, Javaanse en Balinese opvattingen over de verschillende offers, of dat hun systematisering en popularisering niet plaatsvond in de eerste decennia van de 20e eeuw.

De inzichten van Lovric zijn verder uitgewerkt in recent werk van Hildred Geertz (2004: 64-65), die er eveneens op wijst dat goden en demonen, goede en evil, valse dichotomieën zijn wanneer ze worden toegepast op Balinese rituelen en religie. Ze gaat zelfs zo ver om te zeggen dat goden en demonen op Bali beter kunnen worden beschouwd als verschillende toestanden van dezelfde entiteit, of als transformaties van elkaar (Geertz 2004: 64). Haar genuanceerde etnografisch onderzoek naar tempelrituelen laat zien dat goden en demonen in veel opzichten met dezelfde eerbied worden behandeld tijdens tempelfeesten (*odalan*) en dat "de goden en demonen van het begin tot het einde worden behandeld als hoge royalty's...". Geertz bespreekt ook de mening van een Balinese geleerde, Gusti Ngurah Bagus, dat het climatische punt van de Ekadasa Rudra (Skt./OJ *ekādaśarudra*) rituelen, de grootste van alle *bhūtayajña*'s, inhoudt dat "de grootste demonen van het universum" worden gevraagd om "zichzelf te transformeren van demonen in godheden".⁷ Hoewel ze deze transformaties op het hoogste niveau accepteert, vraagt Geertz (2004: 252, noot 53) zich af of hetzelfde geldt op het niveau van het dagelijks leven en roept ze op tot verder onderzoek van de zaak.

Stephen (2002, 2005) heeft eerder betoogd dat het doel van de *bhūtayajña*'s is om demonen te transformeren in weldadige entiteiten en verder te bevestigen dat de laagste entiteiten kunnen worden teruggebracht naar het hoogste niveau. Ze baseert haar argumenten voornamelijk op verschillende tutur- en tattva-teksten die de mythen van Śiva, Umā en hun zoon, Kāla, de god van alle vreselijke dingen, vertellen, beschrijft de mythische oorsprong van de *bhūtakāla*'s en laat zien hoe alle gevaarlijke en destructieve krachten in de wereld, inclusief ziekte, pestilentie, tovenarij en hekserij, en de *bhūtakāla*'s zelf, afkomstig zijn van de hoge god Śiva en zijn gemalin, Umā; en dat het goddelijke paar voor altijd bezig is om in demonische gedaante naar de aarde af te dalen als *Kālarudra* en *Durgā*, die pestilentie en rampspoed brengen. De mens moet dus voortdurend rituele aandacht besteden aan het vermijden van deze calamiteiten.

In dit artikel zullen we laten zien dat de mantra's die worden gereciteerd om de offers (*caru*) aan de *bhūtakāla*'s te begeleiden, meer licht kunnen werpen op het proces van demonen die in goden veranderen dat Stefanus in de mythische verhalen heeft geïdentificeerd, en zo de abstracte filosofische concepten onthullen die aan het idee ten grondslag liggen. Vanuit het perspectief dat we hier verdedigen, kunnen de *bhūtayajña*'s worden begrepen als onderdeel van een complex kosmologisch systeem dat gebaseerd is op klassieke leerstellingen van het tantrische śaivisme. Zoals we zullen laten zien, is het op zijn zachtst gezegd een grove simplificatie om de *bhūtayajña*'s te beschrijven als eenvoudige of naïeve pogingen om hongerige demonen gunstig te stemmen.

⁷ . Zie hieronder, p. 169. Over de Ekadasa Rudra, zie Stuart-Fox 2002.

3. Caru-aanbod

Sinds hij in 1996 met het veldwerk op Bali begon, heeft Stephen vele soorten rituelen bijgewoond, geobserveerd en gefotografeerd met Balinese assistenten. Ze heeft zowel formeel als informeel veel Balinezen geïnterviewd – zowel gewone mensen als experts van verschillende aard – over de rituelen die ze uitvoeren. De complexiteit en schaal van rituelen op Bali zijn echter zodanig dat het beschrijven ervan, of een deel ervan, laat staan het uitleggen ervan, notoir moeilijke taken zijn. De situatie wordt nog verergerd door de regionale verschillen en de verschillen die zelfs tussen naburige gemeenschappen kunnen worden waargenomen, zodat wat op de ene plaats van toepassing is, op een andere plaats heel anders kan lijken. Jane Belo, een baanbrekende etnograaf van Balinese rituelen, toen ze probeerde de offers te beschrijven die werden gepresenteerd op een tempelfestival (*odalan*) dat ze in de jaren 1930 in Sayan observeerde, ontmaskerde (Belo 1953: 17),

Het aantal verschillende soorten aanbiedingen is duizelingwekkend. Het aantal dat van elke variëteit vereist is en de lijst met items die nodig zijn voor de samenstelling van een variëteit, laat ons verbijsterd achter. Europeanen huiveren alleen al bij de gedachte aan zo'n catalogus van details. Als we onze Balinese secretaresses de nodige offers lieten opschrijven, vulden ze pagina's en pagina's met het verslag.

Haar treurige opmerkingen werden gesteund door haar tijdgenoten, Margaret Mead en Gregory Bateson (Bateson & Mead 1942: xiii-iv), en zouden zeker de sympathie kunnen wekken van alle latere etnografen van Bali. De situatie is tot nu toe ook niet veel veranderd, behalve dat de rituele activiteit en de hoeveelheid offers die bij elke gelegenheid nodig zijn, sterk zijn toegenomen met de rijkdom die momenteel voortvloeit uit het toerisme en de moderne ontwikkeling. Sinds de invloedrijke uitspraak van Clifford Geertz (1973: 177) dat de Balinese religie moet worden beschouwd als een "orthopraxie" in plaats van "orthodoxie", is een punt van overeenstemming onder geleerden dat de sleutel tot het Balinese religieuze leven ritueel is. Toch bestaat er geen definitieve studie van Balinese rituelen en, gezien de moeilijkheden die ermee gepaard gaan, zal dat waarschijnlijk ook nooit gebeuren. Door onze beschrijving van een *caru-ritueel hier te concentreren* op een kleine huiselijke gebeurtenis die een relatief klein aantal offers vereist, in plaats van de grootse vieringen die de aandacht van het publiek trekken, hopen we een patroon te identificeren dat in de grotere uitvoeringen wordt verdoezeld.

Alle Balinese rituelen, inclusief de *bhūṭayajña's*, bestaan in essentie uit presentaties van offers (Bal. *banten*/OJ *bantən*, gelijk aan Sanskriet *bali*) - artistieke arrangementen van voedsel, bloemen, bladeren, fruit en groenten op dienbladen en verschillend gevormde containers gemaakt van palm- en bananenblad. Ze variëren van kleine, eenvoudige huiselijke arrangementen van voedsel en bloemen tot enorme, uitgebreide afbeeldingen van het universum die worden geproduceerd voor de grote

openbare rituelen (zie Brinkgreve & Stuart-Fox 1992). Zoals Stuart-Fox (2002: 143) uitlegt:

Het aanbieden van een offer (*banten*) vergezeld van de meest voorkomende rituele gebaren, die de essentie van een offer naar een god of geest brengen, is de fundamentele rituele handeling van de Balinezen.

Ter onderscheiding van offers voor de goden (Bal. *dewa*, OJ/Skt *deva*), die altijd op een of andere standaard worden geplaatst en nooit rauw vlees bevatten, offers die voor de *bhūtayajña's* worden gebruikt, worden op of nabij de grond geplaatst en bevatten meestal rauw vlees en bloed, of surrogaten.⁸ Het is echter nogal misleidend om te stellen, zoals Covarrubias (1973 [1946]: 276-277) doet, dat de demonen "de Balinezen met minachting behandelen en dat de offers die bedoeld zijn voor boze geesten over het algemeen een stinkende puinhoop zijn van halfvergaard voedsel dat minachtend op de grond wordt gegooid"; of zoals beschreven door Eiseman (1990: 226), dat de *bhūtakāla's* worden gepresenteerd met hopen "verrotte en rottende vruchten en bloemen, verschrompelde palmen kokosbladeren, en brokken met vliegen bedekt vlees". Dit lijkt misschien het geval te zijn bij grote ceremonies, die duizenden offers vereisen en over meerdere dagen plaatsvinden, waardoor het in het stomende tropische klimaat van Bali onmogelijk is om voedsel vers te houden, maar wanneer het goed wordt geobserveerd in huiselijke contexten, is het duidelijk dat offers aan de *bhūtakāla's* met evenveel zorg en kunstzinnigheid worden bereid als die voor de goden (afb. 1-20).⁹

Rituelen voor de *bhūtakāla's* omvatten eenvoudige dagelijkse vieringen in het huishouden, evenals grootse openbare gelegenheden zoals Tawur Kasanga die één keer per jaar wordt uitgevoerd volgens de maankalender net voor Nyepi, de Dag van de Stilte. Elke dag plaatsen Balinese huishoudens rond het huis kleine vierkantjes van palmblad met rijst en ander voedsel; Deze Saiban-offers zijn voor de *Bhūtakāla's* (Fig. 1a). Op elke volle (purnama) en donkere maan (tilem) dag, en eens in de vijftien dagen, op Kajeng Kliwon, worden op verschillende punten rond het huis terrein extra, iets grotere offers gebracht, ook meestal

⁸. De kleinste offers die aan de *bhūtakāla's* worden gebracht, bevatten vaak zout en ui als vervanging voor rauw vlees. De plaatsing van de *caru-* en *bali-*offers op de grond is al voorgeschreven in vroege Sanskrietbronnen uit India in verband met de *bhūtayajña's*: zie bijvoorbeeld *Mānavadharmasāstra* 3.92-93 (*śūnām ca patitānām ca śvapacām pāparoginām / vayasānām kṛ mīnām ca śanakair nirvaped bhūvi // evaṃ yaḥ sarvabhūtāni brāhmaṇo nityam arcati / sa gacchati param sthānam tejomūrṭiḥ pathārjunā //* 'Laat hij voorzichtig op de grond [voedseloffers] uitdelen voor honden, kastelozen, *caṇḍāla's*, degenen die lijden aan ziekten veroorzaakt door zonden, kraaien en insecten. De brahmaan die alle levende wezens [sarvabhūta] elke dag op deze manier eert, gaat – met een lichaam gemaakt van licht – via een recht pad naar de allerhoogste verblijfplaats'). Volgens Arbman (1922: 193) moet de *bhūtayajña* in de Indiase traditie oorspronkelijk een "ritueel voor de demonen" zijn geweest, en pas daarna meer in het algemeen zijn opgevat als een ritueel voor de "levende wezens".

⁹. Figuren 10-20 tonen het proces van het construeren van de offers en apparatuur die worden gebruikt voor een *caru eka sata*. Alle hier afgebeelde items worden genoemd in de teksten waaruit we de mantra's hebben geselecteerd die we bespreken.

samengesteld uit gekookte rijst. Deze offers, ook voor de *bhūtakāla*'s, worden *segehan* genoemd (fig. 1b). Boven dit kleine, eenvoudige huiselijke niveau bevinden zich grotere presentaties die *caru* worden genoemd.



Fig. 1a — Een *saiban* offer, bestaande uit een kleine portie gekookt voor de familie voor die dag.



Fig. 1b — Een *segehan*-offer met gekookte rijst, zout, ui en gember. Een *canang* het eten offer wordt bovenaan geplaatst.

Wanneer offers aan de *bhūtakāla*'s worden genoemd, worden meestal *caru*-offers bedoeld en er zijn veel verschillende soorten en niveaus. Afhankelijk van de mate van complexiteit, vereisen *caru*'s de diensten van een of meer *pemang ku* (dorpspriesters) of *pedanda* (Brahmana-priesters). De gelegenheden waarbij *caru* kan worden geofferd zijn talrijk: volgens regelmatige kalenderconjuncties van tijd (bijv. Bal. Galungan/OJ Galuñan, Bal. Tawur Kasanga/ OJ Tawur Kasaña) na het verschijnen van bepaalde voortekenen, na natuurrampen zoals plagen of overstromingen, of gewoon aanhoudende tegenspoed en problemen in het huishouden. Ze worden altijd geofferd voordat andere rituelen worden uitgevoerd, vooral die voor de goden (*devayajña*), waardoor ze de meest uitgevoerde van alle Balinese rituelen zijn. De alomtegenwoordigheid en het belang van *caru*-rituelen in het hedendaagse Balinese leven is duidelijk voor elke geïnformeerde waarnemer en wordt verder aangetoond door het aantal populaire publicaties van Balinezen over dit onderwerp.¹⁰ Dit belang blijkt

¹⁰ . Meer dan 50 jaar geleden besprak Hooykaas (1963: 371-386) de golf van geschriften over religieuze en rituele onderwerpen van Balinese auteurs die in de naoorlogse periode waren verschenen. Deze trend heeft zich tot op de dag van vandaag voortgezet en er bestaat nu een aanzienlijke hoeveelheid gepubliceerd materiaal in het Indonesisch door Balinezen over allerlei soorten rituelen. Ze variëren van praktische instructies voor het construeren van verschillende offers (*banten*), tot interpretaties van symboliek en discussies over filosofie en ethiek. Deze voorstellingen van Balinese opvattingen zouden op zichzelf al een waardig onderwerp van studie zijn, maar totdat een dergelijke studie is gemaakt, zullen we afzien van het gebruik van dit

ook uit het feit dat veel mythen over de oorsprong van *caru-offers* te vinden zijn in Oud-Javaanse teksten (Stephen 2002: 73–75; 2005: 59 e.v.);¹¹ en dat de verschillende Balinese publicaties over dit onderwerp aangeven dat deze oorsprongsmythen bekend zijn bij veel Balinese auteurs (bijv. Arwati 2008: 9–12; Atmaja 1999: 9–14; Swastika 2008: 20–23; Wiana 2001: 188; Wikarman 1998: 11–14; Yendra 2010: 35–38).

Om te laten zien wat een *caru-ritueel* is, zullen we in het kort een echte huishoudelijke *caru beschrijven* die Stephen, met haar Balinese assistent, observeerde en fotografeerde. De gelegenheid was een *rainan* of 6-maandelijke viering voor een huistempel. Dit begint met *caru-offers* (gemaakt op verschillende plaatsen rond het huis); latere offers worden gebracht aan de goden en vergoddelijkte voorouders, die worden beschouwd als *devayajña-rituelen*, hoewel, zoals de foto's aangeven, dit verschillende delen van dezelfde rituele gelegenheid zijn in plaats van afzonderlijke vieringen. Figuur 2a toont de *caru-offers* die *klaar liggen om het ritueel te beginnen, terwijl de figuren 3-7 de caru-rituelen laten zien die voor de padmāsana worden uitgevoerd (idealiter ten zuiden ervan, maar de beperkte ruimte liet het in dit geval niet toe, dus is het aan één kant geplaatst)*.¹²

a) De lay-out en samenstelling van een caru-offer (afb. 2a, 2b en 2c)

De eenvoudigste *caru*, zoals gebruikt in een huiselijke context, is gebaseerd op het vlees van een enkele kip. Voordat de rituelen kunnen beginnen, moeten de offers op een bepaalde manier worden neergelegd. Figuur 2a, die de basis zal vormen voor de beschrijving hier, toont de groep offers die dit basisniveau van *caru* vormt; *terwijl de figuren 2b en 2c zijn van gedomesticeerde caru's die bij verschillende gelegenheden worden gehouden om aan te tonen dat hetzelfde basispatroon wordt gevolgd. In het midden staat een kleine standaard op een bamboepoot, een sanggar cucuk genaamd* (deze is genummerd 1 in de bijgaande sleutel van fig. 2a; zie ook fig. 20), opgericht en in de grond gestoken (of een pot met aarde zoals hier). De standaard is vierkant, met stijve koorden van bananenpalm die aan elke hoek zijn vastgebonden en vervolgens in een centraal punt zijn samengebracht, waardoor een piramidevorm ontstaat; Het uiteinde van een bananenblad en dunne reepjes bananenpalm omzomen de randen (afb. 2a, 2b, 2c en 20). De andere elementen zijn

materiaal hier, omdat het – althans gedeeltelijk – moderne reformistische opvattingen kan weerspiegelen.

¹¹ . Volgens de oorsprongsmythen werden de eerste *caru-rituelen* onderwezen aan koning Batatipati van Galuh op Java door de goden Brahmā, Viṣṇu en Īśvara (Stephen 2005: 66–67). Ook vandaag de dag worden de grote *caru's* gezien als de verantwoordelijkheid van overheidsinstanties.

¹² . Letterlijk, de "lotuszetel"; Dit is een rituele structuur in de huistempel die het brandpunt vormt voor aanbidding en offers aan de goden (*devayajña*).

gerangschikt rond de basis van de *sanggar cucuk*. Direct op de grond, voor de *sanggar cucuk*, is een groep offers gelegd op een losjes geweven kokospalmblad, verdeeld in secties die een *sengkwi* worden genoemd (dit is genummerd 2 op de sleutel, zie ook fig. 16 en 17). Op elk van de acht secties wordt een pakket geplaatst gewikkeld in palmblad met daarin twee stokjes *saté* en een kleine hoeveelheid rode en witte *lawar* (gehakt kokosvlees, kruiden en het bloed van de kip [afb. 10-13]). Voor de *sengkwi* wordt de *klabang ikuh* (nummer 3 op de sleutel) geplaatst, een decoratief geweven palmbladmat (afb. 17 en 18) waarop de *layang-layang*, de huid en veren van de kip met de kop en poten er nog aan zitten (afb. 10). Daarbovenop worden meer offers geplaatst met vlees (fig. 14 en 15) en gekookte rijst, waardoor de *layang-layang* effectief wordt bedekt. Al het vleesaanbod is gemaakt van een enkele kip met veren van vijf gemengde kleuren (*brumbun*) en de gebruikte rijst is ook vijfkleurig. Aan de voet van de *sanggar cucuk* zijn nog een aantal offers geplaatst in vierkante en afgeronde manden (deze

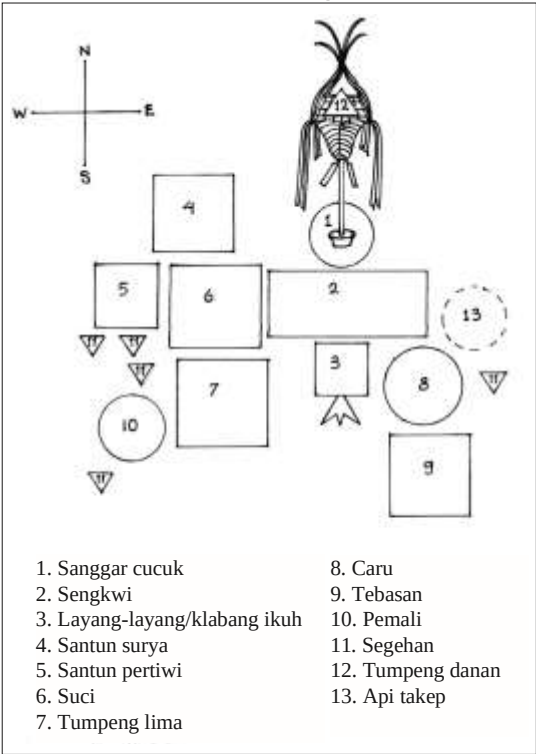


Fig. 2a — The offerings (*banten*) set out for a *caru eka sata* , with a key identifying the different parts.



Fig. 2c — Offerings set out for a *caru eka sata* prior to *malaspas* (purification) for a new house, showing the basic pattern of arrangement of the *caru* offerings set out in front of the priest.



Fig. 2b — Offers voor een *caru eka sata* gehouden als onderdeel van een *odalan* voor een huistempel, die het basispatroon van de rangschikking van de *caru-offers* demonstreert.

zijn genummerd 4 tot 12 op de sleutel).¹³ Een *danan-offer* (nummer 12 op de sleutel), bestaande uit fruit en zoete koeken, en *canang-offers* worden op het dienblad van de *sanggar cucuk* geplaatst, terwijl onder het dienblad de *sujiang hangen*, kleine bamboe containers met *arak* en *brem* - alcoholische dranken (afb. 2c en 20). Nummer 13 op de sleutel stelt de *api takep* voor, twee halve kokosnootschalen die bij elkaar zijn geplaatst met brandende houtskool; dit item is niet zichtbaar in figuur 2a, maar wel in 2c.

Van deze verzameling van vele offers zijn alleen die gemaakt van het vlees van de kip, d.w.z. die gerangschikt op de *sengkwi* en met de *layang-layang/ klabang ikuh* (nummers 2 en 3 op de sleutel) specifiek voor *caru*. In feite zit er weinig rauw vlees in, alleen de *layang-layang* en het kippenbloed dat in de *lawar* wordt gebruikt. De offers die voor en op de *sanggar cucuk* worden geplaatst, kunnen bij andere gelegenheden aan andere entiteiten worden aangeboden en bestaan voornamelijk uit gekookt voedsel, gebak en fruit. Deze *basiscaru* staat bekend als een *caru eka sata*¹⁴ omdat het vlees van één kip nodig is, of als een *caru ayam brumbun* (*caru* gemaakt van een vijfkleurige kip).

¹³ . Deze aanbiedingen zijn: *santun surya*, *santun pertiwi*, *suci*, *tumpeng lima*, *caru*, *tebasan*, *pemali* en *segehan*.

¹⁴ . *Eka* = één, *sata* = haan, kip (Zoetmulder 1982: 1709; *Kamus Bali-Indonesië* 1979: 503). Arlo Griffiths heeft ons voorzichtig gesuggereerd dat de oorsprong van deze term zou kunnen liggen

Verre van een willekeurig of onzorgvuldig conglomeraat, zoals restjes die naar hongerige honden worden gegooid, zoals sommige westerse waarnemers suggereren, kunnen we zien dat de offers in deze meest elementaire *caru* zeer zorgvuldig zijn bereid en ingewikkeld geordend. Verder zien we dat deze offers het rituele getal (*urip*) acht bevatten in de vleesoffers op de *sengkwi*, de kleur *brumbun* (vijf kleuren) in de gebruikte kip en de gekookte rijst, en het geheel moet zich in het midden bevinden. Deze opstelling volgt de symboliek van de *nava saña* (*Skt nava en OJ saña*, beide betekenen "negen"), meestal aangeduid als de Balinese kosmische kaart van de negen richtingen, die een god specificeert voor elk van de wind- en tussenrichtingen en het centrum, evenals een wapen, een kleur, een mystiek getal, een dag van de week, en een heilige letter/lettergreep voor elke richting.¹⁵ In overeenstemming met de *nava saña* is Śiva de god die symbolisch wordt geassocieerd met het centrum, het mystieke getal (*urip*) acht, en *brumbun*, de vijf kleuren.¹⁶ We kunnen dus zien dat zelfs dit elementaire *eka sata*-offer voor de *bhūtayaṇṇa*'s verbonden is met de symboliek van de Indiase kosmische kaart en met de hoge god, Śiva. Inderdaad, een verband tussen de *bhūtayaṇṇa* en de goden van de elf richtingen – de *nava saña* plus de goden van het zenit en het nadir – is te vinden in de Oud-Javaanse *Agastyaparva*: "*bhūtayaṇṇa*'s zijn de offers en rituelen voor de [bovennatuurlijke wezens genaamd] *tuvuh ada en pamuṇvan*, de open haard in de grond, de maan, en in de eerste plaats de *bali*-offers, en de [offers aan] de mandala van elf [richtinggevende] godheden; Dat zijn de *Bhūtayaṇṇa*'s".¹⁷ De figuren demonstreren de complexiteit en ingewikkelde samenstelling en plaatsing van de offers, die niet minder uitgebreid van vorm zijn dan die voor hogere entiteiten. Dit alles zou zeer verrassend zijn als het doel alleen was om de brute eetlust van de demonische machten te bevredigen, en nog verrassender als het doel alleen was om ze te verjagen.

b) The ritual actions of the caru (figs. 3–7):

bij de Sanskriet samenstelling *ekā(da)śa(deva)tā* "de elf [richtinggevende] godheden" (vgl. de Oud-Javaanse *Agastyaparva*-passage die hieronder wordt geciteerd, noot 19, en onze verwijzing naar een relevante passage van de *Rāmeśvarapura*-inscriptie).

¹⁵ . Over het *nava saña*-systeem van godheden, zie Aciri & Jordaan 2012 en de eerdere literatuur die daar wordt genoemd (in het bijzonder pp. 283-290).

¹⁶ . In de Indische traditie heeft Śiva – geconceptualiseerd in zijn *Sadāśiva*-manifestatie – vijf gezichten, die elk worden geassocieerd met een kleur; Zie voetnoot 48 hieronder.

¹⁷ . Gonda (1933: 356, regels 7-9): *bhūtayaṇṇa ṇaranya tavur mvaṇ kapūjāniṇ tuvuh ada pamuṇvan kuṇḍa vulan makādi valikarma, ekādaśadevatāmaṇḍala; ya bhūtayaṇṇa ṇaranya*. Wij geloven dat een ritueel vergelijkbaar met een *bhūtayaṇṇa* kan worden beschreven in een andere premoderne bron uit Java, namelijk de Oost-Javaanse inscriptie van *Rāmeśvarapura* uit 1275 na Christus (Suhadi 2003). Plaat XIVa vermeldt, in verband met een ceremonie voor de wijding van een *sīma*, offers (*sajisaji*) die onder een boom moeten worden gelegd, de aanbidding van de goden van de richtingen (*vidikvidik*), en een *ayam tyās* of "kip van het centrum" (*tyās* = *tvās*, "kern", overeenkomend met het Balinese *ayam jeroan* = *ayam brumbun*?).

Als alle offeranden op hun plaats zijn gezet (fig. 2a), begint de *caru*¹⁸ als drie stukken bamboe (*tatimpug*) ontploffen op een nabijgelegen vuur (fig. 3 en 18), en de dienstdoende *pemangku* (dorpspriester), gezeten met de offers voor zich, begint er heilig water overheen te sprenkelen (fig. 4). De priester neemt dan zijn bel ter hand en begint binnensmonds de offerwoorden en de mantra te mompelen, terwijl assistenten plengoffers van *arak* en brem op de grond *gieten* in de buurt van de *caru-offers* (afb. 5). Het is op dit punt dat mantra's, zoals de vier die later zullen worden besproken, worden gereciteerd, maar deze zijn meestal niet hoorbaar of begrijpelijk voor de andere deelnemers, en de priester staat meestal ook niet te popelen om zijn kennis te onthullen. De aanwezige familieleden bidden samen en het ritueel wordt afgesloten (afb. 6) met twee vrouwen *pemangku* en drie familieleden die de offers van links naar rechts omcirkelen (*prasawya*), elk met verschillende voorwerpen in de hand (afb. 19), een bamboe gong (*kentongan*), een bezem (*sapu lidi*), een hulpmiddel om de aarde glad te strijken bij het planten van rijst (*talud*), terwijl één persoon wijwater sprenkelt.¹⁹ Het gereedschap wordt ten slotte gebruikt om de offers te breken en de *sanggar cucuk-standaard* omver te werpen, wat allemaal gepaard gaat met veel vrolijkheid (afb. 7). Van begin tot eind duurt de hele voorstelling minder dan 25 minuten.

De betekenis van deze opeenvolging van handelingen is duidelijk niet direct duidelijk door ze alleen maar te observeren. De deelnemers konden uitleggen aan Michele Stephen dat de *bhūtakāla's* naar de *caru* werden geroepen door de

¹⁸. Voordat de hier te beschrijven handelingen beginnen, zuivert de *pemangku* zichzelf, de te gebruiken uitrusting, de offers en het gebied met heilig water en mantra's. Deze zuivering is de opening van een rituele sequentie waarvan de *caru* slechts een onderdeel is. Hier richten we ons specifiek op de *caru*.

¹⁹. Een Balinese geleerde, Ida Bagus Putu Sudarsana (2000: 98-100), heeft gesuggereerd dat deze objecten, de bamboe gong (*kentongan*), de bezem (*sapu lidi*) en het aarde-egaliserende gereedschap (*talud*) symbolisch verbonden zijn met drie van de vijf elementen, of *pañcamahābhūta's*. Volgens hem is het *kentongan* verbonden met *ākāśa* (ruimte), de bezem met *pertiwi* (aarde, Skt *pṛ̥thivī*) en de *talud* met *bāyu* (lucht). Als hij gelijk heeft, zou dit suggereren dat dit ritueel verband houdt met het idee van het opnieuw absorberen van de *tattva's*. Hij beweert dit verband echter gewoon, zonder enige bron of redenen voor zijn uitspraken te geven.

Fig. 3 — De drie bamboestokken (*tatimpug*) worden op een vuur verbrand om ze te laten ontploffen, wat het begin van de *caru aangeeft*.



Fig. 4 — De *caru* begint als de *pemangku*, zittend voor de *caru*-offers — hier aan de linkerkant geplaatst — wijwater sprenkelt en zijn bel opneemt. De offers die direct voor hem op een verhoogde tafel en op de *padmāsana*, het hoge stenen bouwwerk versierd met stof, worden geplaatst, zijn voor de goden. Ze worden geofferd in een apart ritueel (*piodalan*) nadat de *caru* is voltooid.



Fig. 5 — De *pemangku*, die een bloem en zijn bel vasthoudt, reciteert de offerwoorden en mantra's. Een vrouwelijke *pemangku* houdt een fles gemengde *arak* en *brem* (alcoholische dranken) vast en sprenkelt ze op de grond voor de *caru-offers*, die op deze foto worden verduisterd door offers voor de goden om later te gebruiken. Een andere vrouw sprenkelt water op de grond.



Fig. 6 — Twee vrouwelijke *pemangku* en een vrouw en kind, familieleden, omcirkelen van links naar rechts (*prasawya*) de *caru-offers*, met de *kentongan*, *sapu lidi* en *talud* in de hand (zie fig. 19). De vrouw die de groep leidt, besprenkelt wijwater met een bloem. De positie van de *caru-offers* ten opzichte van de offers voor de goden, die op een tafel en de *padmāsana* worden geheven, is duidelijk op deze foto.



Fig. 7 — Het slot van de *caru*, met de offers die zijn omgegooid en ontmanteld, en het gelach van de deelnemers.



ontploffing van de bamboe *tatimpug*, dat de *pemangku* vervolgens de *bhūtakāla*'s uitnodigden om deel te nemen aan de offers die voor hen waren klaargezet en dat hun gretige consumptie van het voedsel werd afgebeeld in de vrolijke vernietiging van de keurig gerangschikte *caru*. Maar waarom zulke uitgebreide en zorgvuldig gearrangeerde offeranden nodig waren, was aan niemand bekend en, afgezien van de namen van de offeranden en hun componenten, wisten zelfs degenen die ze hadden geproduceerd weinig of niets van waarom deze specifieke items nodig waren. Het is, denken we, mogelijk om in het zojuist beschreven rituele proces een beweging te onderscheiden van het trekken naar een centrum, aangegeven in het oproepen van de *bhūtakāla*'s met luide explosies, en dan een beweging naar boven die wordt afgebeeld in de deelnemers die de offers omcirkelen in een *prasawya*-richting (wat altijd een beweging naar boven of terug aangeeft) terwijl ze replica's hanteren van gereedschappen die worden gebruikt om schoon te maken. Deze beweging naar een centrum en naar boven wordt verder gesuggereerd in het aanbod in hun progressie van grof rauw vlees op de grond naar gekookt vlees en geraffineerde cakes, fruit en snoep die op hogere niveaus worden geplaatst. We hebben al de aandacht gevestigd op het feit dat dit kern*caru*-offer is geconstrueerd op een manier die de symboliek van de kosmische richtingen volgt, hier gericht op het centrum; een dergelijke symboliek wordt echter niet opgemerkt door gewone mensen en Stephen heeft uit ervaring ontdekt dat het proberen om deelnemers aan te moedigen om verder commentaar te geven, alleen maar dient om tegenstrijdige en verwarde verslagen uit te lokken.

Veel gewone mensen weten hoe ze de offers moeten bereiden en de handelingen moeten uitvoeren die nodig zijn voor een eenvoudige *caru* *eka sata* zoals die zojuist is beschreven. Geen van de deelnemers aan deze

ceremonie raadpleegde Oud-Javaanse teksten of behoefde naar een Brahmaanse priester te verwijzen om het uit te voeren. Het uitvoeren van een *basiscaru* - en vele andere soorten rituelen - omvat een cultureel schema, geleerd door deelname aan dergelijke activiteiten sinds de kindertijd. De *mantra's* van de *pemangku* kunnen uit het hoofd worden geleerd van een andere priester, of vandaag from some printed source. Regarded as valuable, esoteric knowledge, mantras are not usually spoken aloud or divulged to others. Michele Stephen has even heard mention of *pemangkus receiving knowledge of mantras in dreams in revelations from deceased relatives who were themselves pemangkus*. The village priest, as our description suggests, is not part of the religious elite whose role it is to study the Old Javanese texts; that is confined largely to Brahmana priests and scholars. No more than the layman does he presume to understand the formulae he recites.²⁰ Belo's (1953: 9–10) comments on the *pemangku* apply as well today as in the 1930s:

... zo vaak als niet zou men merken dat de priester de formule die hij herhaalde verkeerd begreep of ontkende dat hij de betekenis ervan kende, zeggende: "Ik zou dat niet durven begrijpen." De *mantra's* zijn in de zogenaamde oude taal, Oud-Javaans en Oud-Balinees en wat Sanskriet ... Men moet niet vergeten dat we hier verwijzen naar de dorpstempelpriesters (*pemangkoe*) die eenvoudige officianten en bewakers van de tempels zijn, en niet moeten worden verward met de brahmaanse hogepriesters (*pedanda*) tot wier gebied de studie en het begrip van de klassieke teksten behoort.

Het is duidelijk dat er geen noodzakelijkerwijs directe relatie bestaat tussen de uitvoering van een ritueel en een tekstuele bron. Dit wil echter niet zeggen dat rituele vormen niets met teksten te maken hebben. Met andere woorden, informatie over rituelen die in de Oud-Javaanse bronnen zijn vastgelegd, kan ook bestaan in de vorm van mondelinge tradities die van generatie op generatie zijn doorgegeven als culturele informatie. De meeste Balinezen zullen echter niet aarzelen om te zeggen dat de kennis over al deze rituelen uiteindelijk voortkomt uit de heilige bewaarplaats van de geschreven tradities.

Voor eenvoudige vieringen, zoals de *carus* die in deze sectie wordt beschreven, is het niet nodig om verder te gaan dan de alledaagse kennis, maar voor grotere en complexere vieringen, zoals die welke in de volgende paragraaf worden beschreven, zou de betrokken familie waarschijnlijk advies zoeken bij een Brahmaanse priester en zijn huishouden (*griya*). Een *pedanda* zou waarschijnlijk worden geraadpleegd over een gunstige datum

²⁰ . Er is een tekst (of beter gezegd vele versies ervan), de *Kusuma Deva*, die door Hooykaas (1977) in het Engels is vertaald en door hem wordt omschreven als de handleiding van de *pemangku*. Omdat het echter in het Oud-Javaans is geschreven, is het voor de gemiddelde *pemangku* niet begrijpelijker dan welke andere tekst dan ook. Hoewel het de *plichten* van de *pemangku* beschrijft en de *mantra's* vastlegt die hij moet gebruiken, geeft het niet echt een duidelijke stapsgewijze beschrijving van de uitvoering van zijn rituelen zoals betrokken bij het tempelfestival (*odalan*). In feite lijkt het minder een gids voor de *pemangku* dan een gids voor de brahmaanse geleerden en priesters met betrekking tot zijn rol.

en mogelijk andere details, terwijl de vrouwen (*dayu*) van de *griya* zouden worden benaderd over het aantal en type aanbiedingen vereist; ze kunnen zelfs de opdracht krijgen om ze te leveren. Jacoba Hooykaas-van Leeuwen Boomkamp (1961: 6) observeerde deze praktijk meer dan 50 jaar geleden en merkte het belang van de *dayu* op bij het samenstellen van speciale offers en het geven van deskundig advies, en zelfs het verkopen van wat nodig was aan de familie die het ritueel hield. Klaarblijkelijk is dit een aloud fenomeen, niet een recent fenomeen. Speciale Oud-Javaanse en Balinese teksten die *pulutuk worden genoemd*, zijn specifiek gewijd aan offers en bieden vermoedelijk het referentiepunt wanneer de grenzen van het geheugen worden bereikt, zoals in meer uitgebreide vieringen.

c) *Grotere vieringen*

De hierboven beschreven basis *eka sata caru* vormt de basis van grotere en complexere rituelen. Het volgende niveau is de *panca sata* of *carus* met vijf kippen, waarbij vier *caru*-offers in de vier windrichtingen worden geplaatst rond een centraal offer dat identiek is aan het zojuist beschreven offer (fig. 8). Elk van de vier *caru*'s die rond het midden zijn geplaatst, bestaat uit het vlees van een kip die volgens het *nava saña*-diagram op de juiste manier voor die richting is gekleurd - bijvoorbeeld een witte kip voor het oosten, rood voor het zuiden, geel voor het westen en zwart voor het noorden. Elke richting heeft ook een heilig getal (*urip*): 5 voor het oosten, voor het zuiden 9, voor het westen 7, voor het noorden 4 en voor het midden 8. Het aantal vleesoffers in elk van de vijf *caru*'s wordt bepaald door de *urip* die bij die richting past; en elk van de vijf *caru*'s moet een *sanggar cucuk* hebben. Meer uitgebreide *caru*'s omvatten offers voor de negen richtingen (fig. 9) en uiteindelijk de elf richtingen (inclusief zenit en nadir) in het geval van de grootste van alle *bhūtayajña*'s, de *Ekadasa Rudra*. Zulke grote gelegenheden vereisen veel duurdere, grotere en zeldzamere dierlijke slachtoffers dan een enkele kip, maar het basispatroon is hetzelfde.

Op basis van uitgebreide en gedetailleerde etnografische studies van rituelen die in de Besakih-tempel werden uitgevoerd, Stuart-Fox (2002: 155-158; Brinkgreve & StuartFox 1992: 113-114) heeft ook de aandacht gevestigd op de overeenkomst tussen de symboliek van de *caru*-offers en de *nava saña* (zie ook Howe 1980: 64 "een van de belangrijkste toepassingen ervan is de rangschikking van *caru*"); En hij demonstreert duidelijk het patroon van uitwerking op een enkele basiseenheid. Hij becommentarieert het verrassende gebrek aan aandacht van Balinezen voor de betekenis van *caru*-offers, net als wij, maar is zelf vooral bezorgd over de prominente rol van hiërarchische organisatie die in de rituelen tot uiting komt. Ditzelfde principe van het construeren van steeds grotere *carus* door toevoeging aan hetzelfde fundament wordt ook beschreven in de hier geraadpleegde Oud-Javaanse teksten (bijv. *Japa Kāla*, [B] pp. 6-7; *Tutur Lābur Gaṇsa*, ed. PusDok, pp. 9 e.v.). De notie van een *kerncaru*-

ritueel is dus duidelijk, met dezelfde onderliggende principes die alle niveaus beheersen.



Fig. 8 - Een *panca sata caru* - een *caru* met vijf kippen - gehouden tijdens rituelen in de Mertsari-tempel, Pengosekan, Ubud. De vijf *caru*'s zijn te herkennen aan de vijf *sangga cucuk*-standaards die in vijf richtingen zijn geplaatst, noord, linksonder op de foto, oost linksboven, zuid rechtsboven en westrechts. De *sengkwu* matten met de pakjes *sate* kunnen worden geïdentificeerd aan de onderkant van de *sangga cucuk*, de nummers gerangschikt volgens de *urip* voor elke richting - vier naar het noorden en zeven naar het westen zijn duidelijk zichtbaar als donkergroene rechthoeken geplaatst op de lichtgroene *palmblad sengkwu*. De positie van de *caru*-offers op de grond ten opzichte van de offers op het verhoogde platform bedekt met gele en witte doeken, die later aan de goden zullen worden geofferd, is duidelijk. De natte stukken grond die rond de *caru*-offers zichtbaar zijn, laten zien dat de plengoffers van *arak*, *brem* en water eroverheen zijn gebracht.

Zoals zelfs uit de korte beschrijving en de paar foto's die hier worden gegeven, blijkt uit de offers voor "demonen" op Bali niet minder zorgvuldig en artistiek dan alle andere offers. Offers aan de demonische machten bestaan niet uit het minachtende gooien van restjes op de grond, maar worden bepaald door het Balinese model van het universum, de *nava saña*, dat specifiek verbonden is door de symboliek van richting, kleur en aantal die in de offers wordt gebruikt. Wat echter het doel van dit alles zou kunnen zijn, ligt alleen besloten in de rituele handelingen. Zonder de tekstuele bronnen die op het punt staan te worden beschouwd, zou het moeilijk zijn om meer te zeggen op basis van observatie alleen, of om veel

zin te geven aan de commentaren van de deelnemers. Hoewel het je daar niet ontbreekt aan Balinees commentaar in de vorm van de eerder genoemde recente publicaties in het Indonesisch (vgl. noot 12), vormen ze nog nauwelijks een samenhangend geheel van interpretaties, en kunnen ze eerder wijzen op modern revisionisme dan (of bovendien) een aloude relatie tussen ritueel en tekst weerspiegelen. De bronnen die we gaan onderzoeken



Fig. 9 — A *caru* for the nine directions, held at the beach as part of a large purification (*malasti*) for an Ubud temple, Pura Gunung Lebah. The photo reveals that the *caru*, which is properly termed a *tawur agung* at this level of complexity, is part of a great many offerings. It is arranged on the ground at the base of the tall tower-like structure seen in the middle of the photo which holds offerings (*bagia*) for the gods (*dewa*). Coloured flags placed in the ground mark the nine directions; here black for the north, pink for the south east, red for the south, and five colours (*brumbun*) for the centre, are visible, as also is the animal victim, a buffalo calf, laid out to the side of the five-coloured flag in the centre. The animal victim, with the head wrapped in white cloth and the legs and body covered with gold-figured cloth (*kain prada*), has been skinned, with the head and legs left attached, like the chicken used in smaller *caru*. Each flag is attached to a *sanggar cucuk* stand, but these are hardly visible in the mass of offerings, although they can be glimpsed under the zwarte en vijfkleurige vlaggen.

hier zijn daarom Oud-Javaanse teksten die handelen over *bhūṭayajña*'s, die waarschijnlijk elementen bevatten die dateren van vóór de hervormingsgezinde invloeden die vanaf de jaren 1940 een merkbare invloed begonnen te hebben op het Balinese hindoeïsme.

4. Teksten die de *bhūtayañña's* beschrijven

De vier mantra's die hier worden besproken, zijn geselecteerd uit een verzameling Oud-Javaanse teksten die specifiek over de *bhūtayañña's* gaan: *Japa Kāla* (Mantra's voor demonen/Kāla reciteren), *Pūrvaka Veda Boeddha* (II), *Agem Ageman Pamañku* (Instructies voor Pemangkus), *Tutur Ləbur Gañsa* (Zuiverend Klokmetaal) en *Roga Sañhāra Bhūmi* (Ziekte en vernietiging [in de] wereld; of, De neutralisatie van ziekte [in de] wereld). Deze anonieme teksten, geschreven in een register van Oud-Javaans vol met Balinismen, zijn van onzekere datum. Slechts één van hen – de *Roga Sañhāra Bhūmi* – kan met zekerheid worden gedateerd tot ten minste het begin van de 20e eeuw. Hoewel de andere misschien op een later tijdstip zijn samengesteld, bevatten ze waarschijnlijk prekoloniaal materiaal dat is herschikt en uitgebreid.²¹

Japa Kāla begint met een mythe over de god Kāla, en beschrijft vervolgens verschillende soorten *caru* en hoe ze moeten worden uitgevoerd. Het benoemt ook de offers die voor elk moeten worden gegeven, zet de vereiste mantra's uiteen en legt uit welke voordelen het ritueel kan opleveren. De instructies die het geeft voor het uitvoeren van *caru* ([B], pp. 2-4) lopen in veel opzichten parallel met de beschrijving die in het vorige deel van een huiselijke *caru* is gegeven en beschrijven duidelijk een zeer vergelijkbaar ritueel. Mantra I (a), met het opschrift *Caru Ṛ ṣi Gaṇa: Pañundañ Kāla* ('Offeren aan Ṛ ṣi Gaṇa: De uitnodiging van de demonen'), en mantra IV, getiteld *Caru Ṛ ṣi Gaṇa: Pañlukatan* ('Offeren aan Ṛ ṣi Gaṇa: De Zuivering'), zijn gekozen uit de verschillende mantra's in deze tekst. Vrijwel identieke versies van deze mantra's worden ook bevestigd in het boeddhistische (of boeddhistische) handboek *Pūrvaka Veda Buddha* (II, dat verschilt van versie I die Hooykaas in 1973

²¹ . Oude Javaanse religieuze teksten uit Bali zijn notoir moeilijk te dateren, niet in de laatste plaats omdat ze door de eeuwen heen een lang en complex proces van tekstopbouw/hercompilatie hebben ondergaan. Maar in het geval van de *Roga Sañhāra Bhūmi* weten we dat een manuscript met die titel, gedateerd 1902, werd gevonden in de collectie van P. Jlantik in Singaraja, en dat de Gedung Kirtya tussen 1929 en 1936 ten minste drie manuscripten van die tekst verwierf (d.w.z. *Roga Sañhāra Bhūmi* (= *Vidhi Śāstra*) [K 44, 1929], *Roga Sañhāra Bhūmi* [K 1196b, 1936] en *Roga Sañhāra Bhūmi (Vidhiśāstra)* [1196c, 1936]; zie Register, ms. K 7). Bovendien suggereren de verwijzingen naar koningen die rituelen hielden een prekoloniale datering. Omgekeerd is het waarschijnlijk dat de *Japa Kāla* later in de 20e eeuw zijn huidige vorm bereikte, aangezien de Arabische woorden *Setan* en *Jajil* erin voorkomen als de namen van twee demonen; *Pūrvaka Veda Boeddha* (II) en *Agem Ageman Pamañku* zijn waarschijnlijk de meest recente teksten. In ieder geval lijkt het nauwelijks waarschijnlijk dat al onze teksten opzettelijke vervalsingen zijn die bedoeld zijn om de ouderdom van *caru*-rituelen vast te stellen. Deze teksten zijn ons overgeleverd via *lontar*-manuscripten, en sommige ervan zijn onlangs gepubliceerd als geromaniseerde versies uitgegeven door het PusDok in Denpasar, en zelfs gedigitaliseerd en geüpload op internet. Dergelijke boekjes en digitale versies (met of zonder Indonesische vertalingen) zijn toegankelijker voor Balinese lezers dan *lontars* – of het nu gaat om rituele experts zoals *pedanda's* en *pemangku's*, of geïnformeerde lezers. In de bijlage hebben we relevante passages van deze teksten geredigeerd en vertaald op basis van alle media die ons ter beschikking stonden – handschriften van palmb ladder, geromaniseerde transcripties en digitale versies (zie paragraaf "Primaire bronnen" in de Bibliografie).

publiceerde). Mantra I (b) is een verwante mantra die voorkomt in zowel de *Pūrvaka Veda Boeddha* (II) als het rituele handboek *Agem-Ageman Pamañku*.

Mantra II, genaamd *Pūjā Pañca Sānak/Pañca Sata* ("Het offer van de vijf broers en zussen/vijf kippen"), werd gekozen uit het grote aantal mantra's die betrekking hebben op de *bhūtakāla's* die we in *Tutur Ləbur Gañsa* vonden. De eerste paar pagina's van deze tekst gaan over allerlei slechte voortekenen en de noodzaak om *caru* uit te voeren om het gevaar dat ze voorspellen te vermijden. Volg dan vele mantra's en uitspraken die onze thema's weerspiegelen van het terugkeren van demonische entiteiten naar de goddelijke vorm (bijv. ed. PusDok, pp. 9, 16, 18, 19, 29-30, 32, 33). De instructies die worden gegeven voor het uitvoeren van een *caru nava gəmpan* (*ibid.*: 9-10), die wordt beschreven als de essentie van alle *caru*-offers, zijn herkenbaar als de instructies die de hedendaagse *caru* vormen die we in de vorige paragraaf hebben beschreven.

Het aanzienlijke niveau van intertekstualiteit dat door Mantra's I en II wordt getoond, waarvan we de omvang hier nog maar net zijn begonnen te ontrafelen,²² suggereert ons dat deze formules, hun rituele toepassing en hun onderliggende ideologie belangrijke en al lang bestaande motieven in het Balinese hindoeïsme moeten weerspiegelen. Deze motieven zijn waarschijnlijk tot ons gekomen uit een nog niet geïdentificeerde bron (of corpus van bronnen) uit de prekoloniale periode.

Mantra III komt uit de *Roga Sañhāra Bhūmi*, een tekst die voornamelijk gewijd is aan het opsommen van allerlei voortekenen en de rituelen die moeten worden ondernomen om onheilspellende invloed af te wenden. Het aantal verschillende voortekenen dat het identificeert, lijkt overweldigend, wat aangeeft dat er in het verleden veel aandacht moet zijn besteed aan dergelijke, waarvan de tekst duidelijk maakt dat ze voornamelijk voor koningen en heersers waren om aandacht aan te besteden en de juiste ceremonies te houden om ze af te wenden. Mantra III wordt aanbevolen voor gebruik in de omstandigheden dat de koning ziek is en mensen 's nachts mysterieus snikken horen in het paleis. Hoewel de teksten die we hier hebben geïdentificeerd enigszins verschillende terreinen bestrijken, zijn er voldoende overeenkomsten en overlappingen om aan te geven dat ze geen eenmalige opvattingen weerspiegelen, maar gedeelde opvattingen over wat *caru*-rituelen zijn en hoe ze moeten worden uitgevoerd; bovendien zijn de riten die ze beschrijven in algemene vorm en in veel details herkenbaar met de riten die vandaag de dag daadwerkelijk worden uitgevoerd. Dit lijkt opmerkelijk, gezien het feit dat de deelnemers aan de hier beschreven *caru*s geen tekst- of tekstuele experts

²² . Zie bijvoorbeeld de soortgelijke beschrijvingen van *caru*-rituelen, aanroepingen van *bhūta's* en hun homologisaties met de windstreken, kleuren, enz., die zowel in onze teksten als in andere bronnen te vinden zijn, zoals *Pūrvaka Veda Buddha* I (Hooykaas 1973: 208), *Bama Kertih*, *Kāla Tattva*, en rituele teksten van het *Ṛṣi Gaṇa*-corpus (d.w.z. *Kaputusan Ṛṣi Gaṇa*, *Kavisesan Ṛṣi Gaṇa*, *Caru Ṛṣi Gaṇa*, enz.).

*raadpleegden om hun aanbod voor te bereiden, maar slechts putten uit hun voorraad culturele alledaagse kennis die ze hadden verworven door mondeling leren en deelname.*²³

In feite worden alle belangrijke componenten van *de caru* die hier op de foto's te zien zijn, specifiek genoemd in de teksten die op het punt staan te worden besproken. De standaard op één poot, *de sanggar cucuk* (nummer 1 op de sleutel bij fig. 2a; zie ook fig. 20), die kenmerkend is voor *caru*, wordt bij naam genoemd, samen met het *talujunganblad* (fig. 20) dat het siert en de *sujang-containers* met alcoholische dranken die eraan hangen (fig. 20) in zowel *Japa Kāla* ([B], p. 4) en *Tutur Ləbur Gaṇsa* (ed. PusDok, p. 10). *Japa Kāla* verwijst ook naar een *caru* gemaakt van het vlees van een vijfkleurige kip die is gevild (de *layang-layang* – nummer 3 op de sleutel en fig. 10) en *gerangschikt volgens het urip-nummer*. Verder worden de *sengkwi* (*OJ seṅkriṅ*) en *klabang ikuh* (*OJ klaban maikuh*) (de nummers 2 en 3 op de sleutel en afb. 16 en 17) genoemd. Het specificeert zelfs dat de vleesoffers die erop worden geplaatst, worden gemaakt in *sate lembat*, *sate asem* en *calon agung*, wat de namen zijn die worden gegeven aan de soorten sate die in de huidige *caru*-offers worden gebruikt (fig. 12, 13 en 14). De drie exploderende buizen van bamboe (*tatimpug*) die de *caru* openen door de *bhūtakāla's* op te roepen (fig. 3 en 18) worden ook beschreven, evenals de gereedschappen die worden gebruikt om de *caru*-offers aan het einde te breken: de *kentongan*,

²³. Natuurlijk kan niet worden uitgesloten dat deze teksten de praktijk weerspiegelen in plaats van andersom, vooral in het geval van de recentere teksten; Wij denken echter dat dit argument niet echt bestand is tegen nauwkeurig onderzoek, want op Bali worden teksten – vooral de Oud-Javaanse, die uit het verleden via *lontars* zijn overgeleverd – gezien als de ultieme bronnen van autoriteit, en mensen die om uitleg vragen over de betekenis van bestaande rituelen (of andere culturele praktijken, waaronder figuratieve en uitvoerende kunsten) wenden zich meestal tot geschreven teksten en hun "natuurlijke" bewaarders/exegeten, namelijk de *pedanda's*. Verder suggereert het feit dat de rituele praktijk theologische en filosofische ideeën weerspiegelt, evenals mythologische motieven die in teksten worden beschreven (niet alleen uit Bali, maar ook uit Java en Zuid-Azië) ons dat het de (prescriptieve) teksten zijn die de praktijk informeren – zelfs als het door een soort "trickle-down-effect" van (geletterde) elite naar populaire (mondelinge) milieus – in plaats van andersom.

Fig. 10 — De vleesoffers uitgesteld, met de *layang-layang*, de huid met veren, de kop en de poten van een veelkleurige kip; en aan de zijkant, acht kleine vierkantjes palmblad (*ketengan*), elk met een klodder rode en witte *lawar*, gemaakt van geraspt kokosvlees, kruiden en het bloed van de kip. Daaronder bevinden zich drie grotere vierkanten van palmblad met rode en witte *lawar*.



Fig. 11 — Het bloed van de kip, in een glazen kom, en de gehakte kokosnoot die is gebruikt om de *lawar* te maken, geplaatst op de vierkanten van palmblad, zoals weergegeven in figuur 10. *Lawar* is een feestelijk gerecht waar Balinezen veel van genieten op feestdagen zoals Galungan.



Fig. 12 — The three different kinds of *sate* prepared from the chopped chicken meat, combined with coconut and spices – a) to the left, *sate lembat* (the chicken meat with chopped coconut), b) *sate asem* (made of the chicken giblets) to the top, and c) to the right, *sate empol* (made of the chicken meat).



Fig. 13 — Toont de sate van twee soorten, sate lembat en sate empol, die samen met de lawar op de acht ketengan, palmbladvierkanten wordt geplaatst.



Fig. 14 — Toont twee grotere vierkanten palmblad met grotere aantallen sate. Die naar de top bevat ook een speciale gehaktbal gewikkeld in het groen, een *calon agung* genaamd.



Fig. 15 — Shows all the meat items composing the *caru* laid out together, the chicken skin with head and feathers (*layang-layang*), the eight small packets of *lawar* and *sate*, the two larger piles of *sate*, plus one small additional spare *ketengan*.

Sapu Lidi en *Talud* (afb. 19), en het omcirkelen van de offergaven aan de linkerkant (afb. 6 en 7). De *Tutur Ləbur Gaṇsa* stelt verder duidelijk dat het vlees van de vijfkleurige kip moet worden gerangschikt volgens de juiste kleur, ritueel nummer (*urip*) en richting (ed. PusDok, p. 10), waardoor er geen twijfel bestaat over de intentionaliteit van de rangschikking volgens de *nava saṇa*. Beide teksten verwijzen naar een vijf kip (*panca sata*) *caru* (fig. 8) en een *caru* voor de negen richtingen (fig. 9), evenals vele andere verschillende soorten *caru*, afhankelijk van speciale omstandigheden.

Kortom, de *caru*-rituelen die we in de 21e eeuw waarnemen, zijn duidelijk herkenbaar als die beschreven in de Oud-Javaanse teksten die we onderzoeken. Deze mate van overeenstemming tussen de gedetailleerde vereisten van de teksten en de details van de feitelijke rituele uitvoering zoals die vandaag de dag waarneembaar is, lijkt ons heel opmerkelijk, vooral in het licht van de huidige mening van veel westerse geleerden dat rituele uitvoering en teksten geheel afzonderlijke, in wezen niet-verwante domeinen zijn. De relatie is nauw genoeg, denken we, om ervan te overtuigen dat tekst en rituele uitvoering complementaire aspecten zijn van dezelfde fenomenen.

Fig. 16 — De acht *ketengan* moeten worden ingepakt om bundels te vormen die uiteindelijk op een uitbundig geweven mat van palmsblad worden gelegd, een *sengkwi* genaamd. Op deze foto is te zien hoe de *sengkwi* wordt geweven. Voor een *eka sata caru* moet de *sengkwi* acht divisies hebben. De *sengkwi* met de acht bundels van *sate* en *lawar* is te zien in figuur 2a, en is nummer 2 op de bijgaande sleutel.



Fig. 17 — Toont de *sengkwi* voltooid met zijn acht divisies en daarboven drie andere geweven palmsbladmatten genaamd *klabang ikuh*. Een *klabang ikuh*, die te zien is in figuur 2 en nummer 3 op de sleutel is, wordt voor de *sengkwi* geplaatst. Daarop zijn de *layang-layang* (de kippenhuid en -kop) geplaatst met de grotere bundels *sate*-, *lawar*- en gehaktballen die te zien zijn in figuur 14.



Fig. 18 — Een andere *klabang ikuh* wordt op de bamboestokken geplaatst die worden verbrand om het begin van het *caru-ritueel* aan te geven als ze exploderen met een luide retort (de *tatimpug*, zie ook fig. 3).



Fig. 19 — De drie werktuigen die worden gebruikt om de *caru-offers* aan het einde om te gooien - een *kentongan*, een *bamboe gong / bel*; de *talud*, een hulpmiddel om de aarde glad te maken na het ploegen en een *bezem*, *sapu lidi*, zoals gebruikt om het huis en de tuin schoon te maken.





Fig. 20 — The *sanggar cucuk* stand, which every *caru* must have, hung with the *talunjungan*, the end of a banana leaf resembling a tongue, strips of palm leaf and underneath it, two bamboo sections containing *arak* and *brem*, alcoholic beverages.

5. De vier mantra's (zie bijlage)

Een belangrijk aspect van *caru* en de *bhūtayañña's* dat we in dit artikel niet zullen proberen te

Mantra's I (versies a/b), II en III bestaan uit aanroepingen tot de *bhūtakāla's*, waarin ze worden uitgenodigd om een feestmaal bij te wonen en te nuttigen dat voor hen is voorbereid.²⁴ De eerste twee lijken erg op elkaar, beide spreken vijf *bhūta's* bij naam aan, waarvan er twee in elk hetzelfde zijn, en identificeren ze in termen van de richting waar ze vandaan komen, hun dag in de vijfdaagse week (*pañcavāra*), hun god (*deva*), en specificeren hun kleur (*varṇa*), hun rituele nummer (*urip*) en hun heilige lettergreep (*akṣara*) – deze details zijn hetzelfde in beide

behandelen, zijn de verschillende vormen van uitvoering – waaronder gemaskerde dansen, liederen en recita, en schaduwpoppentheater – die meestal gepaard gaan met grotere *caru*-rituelen (Stephen 2002: 77-81), maar worden weggelaten in kleine huiselijke vieringen zoals de hier beschreven *caru eka sata*. In de mythe van de oorsprong van *caru* (Stephen 2002: 75) wordt de oorsprong van het *wayang kulit*-theater inderdaad uitgelegd als een verhaal dat plaatsvond toen de Tri Samaya (Brahmā, Viṣṇu en Īśvara) de koning van Galuh leerde hoe hij *caru*-offers moest brengen. De drie teksten die in dit artikel centraal staan, maken geen melding van theatervoorstellingen en om dit aspect van de *bhūtayañña's* op te volgen, zou het nodig zijn om ons in een te breed gebied van tot nu toe weinig bekend terrein te wagen, dus we moeten het helaas voorlopig terzijde schuiven.

²⁴. Het is moeilijk om er zeker van te zijn hoe representatief deze mantra's zijn voor de huidige praktijk. Hoewel mantra's een essentieel onderdeel zijn van het huidige ritueel, worden ze meestal geheim gehouden en gemompeld door de *pemangku*, zodat ze onhoorbaar blijven voor andere aanwezigen.

mantra's. De wapens van de goden worden ook genoemd in mantra I (a) (ms. B) maar niet in II. Deze details van richting, kleur enzovoort verbinden deze mantra's duidelijk met de *nava saṇa*, die ook de lay-out en de aard van de offers (*bantān*) bepaalt die voor *caru* worden gebracht, zoals we zojuist hebben gezien. Hoewel er slechts vijf richtingen worden genoemd, zijn de details identiek aan die in de *nava saṇa* voor de windrichtingen oost, zuid, west, noord en het centrum. Elk van de vijf genoemde *bhūta-leiders* die worden aangeroepen, wordt uitgenodigd om zijn troepen van honderden *kāla's* met zich mee te nemen om te genieten van het eten en drinken dat voor hen is klaargezet, waarbij het aantal troepen overeenkomt met het aantal urip voor die richting, dus voor het oosten vijfhonderdvijfenvijftig, voor het zuiden negenhonderdnegenennegentig, en ga zo maar door. De mantra's vermelden ook de vereiste kleur en aard van het voedselaanbod volgens de *nava saṇa* – voor het oosten het vlees van een witte kip en ballen van witte rijst, voor het zuiden het vlees van een rode kip en rode rijst, enzovoort. Zie bijvoorbeeld Mantra I (a), 2.1-2 (Appendix, p. 194):

2.1 om eerwaarde Bhūta Jaṅgitan, u komt uit het zuiden,

2.2 Paing is je dag in de vijfdaagse week, Bhatāra Brahṃā is je god, de knots is je wapen.

Als ze klaar zijn met eten en drinken, wordt de *bhūtakāla's* gevraagd te vertrekken. Mantra I stelt simpelweg dat de *bhūtakāla's* moeten vertrekken (*luṇhā kabeh*), maar de tweede mantra specificeert dat ze allemaal moeten terugkeren naar hun hemelse verblijfplaats (*mantuk sira marin ḍaṇ kahyaṇanira sovaṇsovaṇ*).²⁵

Beide mantra's geven aan dat de *bhūtakāla's* onder het bevel staan van demonische leiders die zich identificeren met de vijf richtingen en dat het doel van de *caru-offers* is om de honger en dorst van hun troepen te stillen – met de juiste en zorgvuldig gespecificeerde offers – waarna van hen wordt verwacht dat ze terugkeren naar hun plaats van herkomst, dat wil zeggen de hemelse verblijfplaatsen van hun respectievelijke goden (d.w.z. de god van hun richting). Klaarblijkelijk moeten de demonen niet eenvoudig worden verjaagd of teruggestuurd naar de hel, zoals we op basis van westerse verslagen zouden verwachten.

De derde mantra is iets anders dan de eerste twee, maar volgt een soortgelijk patroon. Het wordt aanbevolen voor gebruik in de speciale omstandigheden dat een koning ziek is en zijn volgelingen 's nachts in het paleis snikgeluiden horen. Het richt zich tot drie met name genoemde "koningen van *bhūta's*" (*rāja bhūta*): Saṇ Kāla Siṇsaṇ Bhuvana

²⁵ . Hoewel het woord *kahyaṇan* in sommige contexten een 'tempel' zou kunnen aanduiden (vgl. bijvoorbeeld de hieronder geciteerde *Tutur Ləbur Gaṇsa-passage*, p. 171), zijn we van mening dat het woord in de context van deze mantra's tegelijkertijd zowel een tempel of heiligdom (dat wil zeggen, de aardse verblijfplaats van de goden) als de buitenaardse/kosmische verblijfplaatsen van de goden in de windrichtingen zou kunnen aanduiden.

(Ondersteboven Wereld), Sañ Kāla Sapu Jagat (Bezem van het Universum) en Sañ Kāla Mañsa Bhuvana (Verslinder van de Wereld).²⁶ Net als in de vorige voorbeelden krijgen de leiders met hun volgelingen voedseloffers aangeboden en wordt hen vervolgens gevraagd om terug te keren naar de hemelse verblijfplaatsen van hun respectievelijke goden (*mantuk riñ kahyañanira sovañsovañ*), maar in dit geval wordt hen voor vertrek ook verzocht om de ziel van de zieke koning terug te brengen naar zijn lichaam. Er worden slechts drie richtingen (noord, oost en zuid), drie goden (Viṣṇu, Īśvara en Brahmā) en drie kleuren *bhūta's* (zwart, wit en rood) genoemd, maar deze komen overeen met de details zoals die op de kosmische kaart van de nava saña voor deze richtingen worden gegeven, en moeten duidelijk worden beschouwd als een deel ervan in plaats van als een afzonderlijke reeks richtingen en goden.

De laatste regels van deze mantra vormen een *śloka* die ook voorkomt in het corpus van hymnen uit Bali als *Kālastava* (*Stuti en Stava* 236, Goudriaan & Hooykaas 1971: 152). Het vers is geschreven in een hybride taal die (onjuist/verbasterd) Sanskriet en Oud-Javaanse vormen vermengt (het zogenaamde "Archipel Sanskriet", zie *ibid.*: 11-12) dat de interpretatie moeilijk maakt en ook verschillende filologische raadsels opwerpt. Volgens de redacteuren en vertalers gaat het vers "over de krachten van de dood en de bevrijding uit hun greep die door de priester wordt verkondigd", zoals het gebeurt in de setting van het doodsritueel. Dit zou overeenkomen met de details die eerder in de tekst zijn gegeven over een koning die ziek is en in het ongewisse ligt tussen leven en dood. Wij geloven echter dat de tekst hier specificeert dat van de demonische troepen niet alleen wordt verwacht dat ze vertrekken en de ziel van de lijdende koning bevrijden, maar dat ze naar een hoger niveau worden getild. Met andere woorden, alle demonische entiteiten worden niet alleen teruggebracht naar hun respectievelijke goden; Ze krijgen de opdracht om zelf goddelijke gedaanten aan te nemen, dat wil zeggen om weer zuivere en vervolmaakte wezens te worden: *om, durgāpati maśarīram, kālakīnkaramokṣatām*²⁷ / *kālamṛ tyu punaḥ citram*,²⁸ *sarvaviḡṇavināśanam //*

²⁶ . Zie Hooykaas 1977: 91 voor de namen van deze *bhūta's* in een formule die op een tempelfeest wordt gebruikt.

²⁷ . *Kālastava* leest *mokṣaṇam*, door Goudriaan en Hooykaas vertaald als '[offer] bevrijding'.

²⁸ . Varianten van lezingen zijn onder meer *pūrṇa sitam* en *punaḥ sitam*. Alle mss. van *Kālastava* geraadpleegd door Goudriaan en Hooykaas lees *punaḥ citram*; het laatste woord wordt door hen geïnterpreteerd als het equivalent van uitdrukkingen als *bhāsmicitram* of *-cittam*: 'Kāla en Mṛ tyu worden opnieuw vernietigd', wat we onwaarschijnlijk vinden. We geven er de voorkeur aan *citra* te nemen in de Oud-Javaanse betekenis van "helder gekleurd, met een helder of buitengewoon uiterlijk" (Zoetmulder 1982: 330), wat zou betekenen dat ze succesvol terugkeren naar een goddelijke vorm (in feite *betekent sitam* ook "wit, openhartig, puur"). Als alternatief kan men *punaḥ beschouwen als* Oud-Javaans en niet als Sanskriet, wat "verdwenen, vernietigd, overwonnen" betekent, en *sitam* als een verbastering voor *syātām* (derde persoon dubbele optatief); dit zou leiden tot de vertaling "mogen ze vernietigd worden".

om! De Echtgenoot van Durgā (d.w.z. Kāla) manifesteert Zichzelf.
 Moge [de ziel van de Koning] bevrijd worden van de dienaren van Kāla!
 Kāla en Mr̥ tyu (de Dood) [worden] weer een buitengewone
 verschijning.²⁹ Alle obstakels worden vernietigd.

Als het nog steeds contra-intuïtief lijkt dat demonen goden kunnen worden, moeten we deze mantra's verbinden met de tekstuele versies van de mythe van de origins of *caru* besproken door Stephen (2002, 2005) in eerder werk. Volgens de mythen (Stephen 2002: 75; 2005: 67) werd de eerste *caru* onderwezen aan koning Batatipati van Galuh van Java door de Tri Samaya (Brahmā, Viṣṇu, Īśvara) in een tijd van verschrikkelijke kosmische vernietiging toen mensen, samen met alle levende wezens, werden verslonden door Kālarudra en zijn gemalin, Durgā, vergezeld van hun volgelingen. *de bhūtakāla's. De koning werd getoond hoe hij een feestmaal van vlees en sterke drank moest bereiden om de honger van de bhūtakāla's te stillen, en hoe hij voorstellingen (imenimen) moest geven die de vreselijke handelingen van Kālarudra en Durgā op aarde uitbeeldden.* Op deze manier werden de demonische volgelingen gekalmeerd en werden de god en godin zich bewust gemaakt van de vreselijke vernietiging die ze hadden aangericht. Kālarudra en Durgā hervatten hun vroegere godsnaam als Śiva en Umā, terwijl *de bhūtakāla's weer worden getransformeerd in de engelen en hemelse muzikanten (gandharva)* die hun gevolg vormen. Deze mythische verhalen beschrijven duidelijk in verhalende vorm het proces van transformatie van demonisch naar goddelijk dat wordt bereikt door het uitvoeren van de *caru-rituelen*. Deze opvatting wordt direct bevestigd door de inscriptie die is gevonden in de ontvanger genaamd *paso Yamarāja*, die wordt gebruikt op het hoogtepunt van de Tawur Ekadasa Rudra beschreven door Bagus (1974: 65) – wanneer de boosaardige *bhūta's worden veranderd in goedaardige goden: śiva mātu sakiñ kāla, umā mātu sakiñ durgā* ("Śiva komt voort uit Kāla, Umā komt voort uit Durgā").³⁰

In de vier mantra's die we hebben geselecteerd, zien we dat het feest van vlees en sterke drank voor *de bhūtakāla's precies zo wordt beschreven als beschreven in de mythen en zoals ook wordt weergegeven in de opstelling van de caru-offers* die in de hedendaagse rituelen worden gebruikt. Bovendien wordt de prominentie van de vijf richtingen in onze eerste twee mantra's (in plaats van de negen richtingen van de *nava saṇa*) herhaald in de mythen waarin Durgā de vijf Durgā (Pañca Durgā) wordt – één voor elk van de vier windrichtingen en het centrum – en Kālarudra elk van de vijf Durgā's ontmoet om de menigten *bhūtakāla's* in alle vijf richtingen te creëren (Stephen 2002: 74; 2005: 66–67). *Caru-offers voor de bhūtakāla's worden dus op de juiste manier in de vijf richtingen*

²⁹ . Of, als we de lezing *pūrṇa sitam* volgen: "word rein en wit".

³⁰ . Hooykaas' (1975: 255-256) afwijzing van Bagus' duidelijk geformuleerde visie is een sprekend voorbeeld van westerse misvatting en wetenschappelijke arrogantie.

gebracht, omdat ze hier voor het eerst verschenen toen ze door Kālarudra en Durgā werden geschapen.³¹ Op dit punt beginnen we te zien hoe mythe, mantra, tekst en werkelijke ritual performances even today are woven together. Furthermore, to appreciate its significance, each element needs to be placed in the context of meaning provided by the other elements rather than interpreted in isolation.

De vierde en laatste mantra die besproken moet worden, wordt niet gebruikt voor een *caru-ritueel*, dat wordt uitgevoerd voor een gebied of plaats, maar voor een *lukat/ruwat*, wat een zuiveringsritueel is voor een persoon; in ieder geval is de intentie in wezen hetzelfde. De priester (meestal een *pedanda* in de ervaring van Stefanus) giet wijwater (Bal. *tirtha panglukatan*/OJ *tīrtha paṇlukatan*) over de persoon die gezuiverd moet worden tijdens het reciteren van mantra's zoals die hier zijn opgenomen. De bedoeling van dit *lukatan* ritueel is om alle negatieve en destructieve invloeden in de ontvanger te verwijderen, of beter gezegd te transformeren – een intentie die duidelijk wordt uitgedrukt in de woorden van de mantra.³² Zoetmulder (1982: 1053) geeft een nauwkeurig beeld van wat erbij betrokken is, en legt uit dat de Oud-Javaanse *lukat* de betekenis heeft van "weggevaagd, ongedaan gemaakt (van zonde, een vloek); vrijgelaten, gezuiverd (van de persoon)". Het idee van het uitdrijven van een boze geest of een bezeten entiteit is bijzonder ongepast en misleidend wanneer het probeert het rituele proces te beschrijven *dat betrokken is bij de bhūtayañña's, omdat het niet erkent dat er geen opdringerige entiteit bij betrokken is die kan worden verdreven, maar dat een totale transformatie van substantie en wezen analoog wordt bewerkstelligd, laten we zeggen, tot water dat weer tot damp wordt teruggebracht. De mantra begint met het laagste niveau van bhūtakāla's – Bhūta Dāṇan. De mantra richt zich rechtstreeks tot Bhūta Dāṇan en stelt dat zuivering (lukat) wordt gegeven en dat Bhūta Dāṇan nu moet oplossen/samensmelten (sumurup) in Bhūta Kālikā,*³³ een hogere maar nog steeds gevaarlijke vrouwelijke entiteit. Op

³¹ . De 14e-eeuwse boeddhistische *kakavin Sutasoma*, die Durgā's angstaanjagende vorm aanspreekt als Mahābhairavī, beschrijft de terugkeer van de menigten demonen die betrokken waren bij een strijd als volgt: "Na de vernietiging van de wapens van de vijanden keerden ze snel terug naar haar tong waar ze onmiddellijk verdwenen. Omdat zij in het verleden inderdaad de bron en de oorsprong was van al die woedende en boze demonen" (132.2, *rūg bhraṣṭān asurāstra śīghraṇ umaluy riṇ jihvamārgan hilaṇ, āpan rakva sireki mulanikanan yakṣātirodreṇ daṇu*). Deze regels beschrijven Durgā onweerlegbaar als de plaats van oorsprong en ontbinding van demonische entiteiten, die, om te worden 'verslagen', opnieuw moeten worden opgenomen in de entiteit die hen eerder heeft geëmigreerd.

³² . De term *lukatan* wordt vaak, zo niet meestal, vertaald als "exorcisme", wat volgens de *Concise Oxford Dictionary* (Sykes 1982: 338) betekent "verdrijven (boze geest van, uit, persoon of plaats) door aanroeping of gebruik van heilige naam". De Balinese term *lukat* wordt in het Indonesisch vertaald als *ruwat* (Kamus Bali-Indonesia 1979: 361) en van het Indonesisch naar het Engels als "exorcismritueel" (Echols & Shadily 1997: 467), dus misschien is deze Engelse weergave niet verrassend. Het westerse concept van exorcisme is echter ontoereikend om de verschillende en subtielere betekenissen van *lukat* uit te drukken.

³³ . Kālikā, beschreven als Durgā's dochter, komt voor in verschillende mythen over de oorsprong van hekserij, verteld in teksten als *Śivāgama* en *Aṇḍabhuvana* (Stephen 2005: 88). Brahmana-

zijn beurt krijgt Bhūta Kālikā zuivering en krijgt hij de opdracht om op te gaan in Bhaṭārī Durgā, Bhaṭārī Durgā in Bhaṭārī Umā en vervolgens in Umā wordt gezuiverd en opgelost in Bhaṭāra Śiva.³⁴ Zelfs met dit niveau van transformatie naar een zuivere bron is de god Śiva niet tevreden en lost hij op in Sañ Hyañ Tuṅgal, en uiteindelijk wordt Tuṅgal weer opgenomen in Sañ Hyañ Tan Paharan (de Ene zonder vorm of naam) en Tan Pasañkan (de Ene zonder oorzaak). Zo wordt het allerlaagste niveau van *bhūtakāla-energie* in verschillende stadia terug getransformeerd naar het allerhoogste niveau van de godheid – de Ene zonder vorm, naam en oorzaak. De ongepastheid van de vertaling "uitdrijven" voor *lukat* wordt hier verder benadrukt, want hoe kunnen Śiva en zelfs hogere niveaus worden "uitgedreven"? Dit is een veel subtieler proces van verheffen naar hogere, subtielere bewustzijnsniveaus. Het is duidelijk dat de woorden van deze mantra als directe imperatieven³⁵ de intentie uitdrukken om de laagste entiteiten te transformeren in de hoogste en meest volmaakte, waarbij ze op een ander medium de mythische verhalen over de oorsprong van *caru-rituelen* en hun bedoeling uitdrukken. De mantra's ordenen/bevelen als het ware de handelingen en toestanden van het zijn die in de mythe worden beschreven.³⁶ Zoals we nu hebben gezien, geven alle vier de hier onderzochte mantra's duidelijk en expliciet de rituele intentie weer om demonen in goden te veranderen, d.w.z. om ze terug te brengen naar hun goddelijke oorsprong.

Deze intentie is niet alleen te vinden in de mantra's die hier worden besproken, maar wordt inderdaad herhaald in de teksten waaruit de mantra's zijn geselecteerd. De *Tutur Ləbur Gañsa* stelt bijvoorbeeld dat de effecten van het verrichten van *caru* of *ruwat* als volgt zijn:

*Sañ hyaṅ kāla tiga mantuk matəmahān sañ hyaṅ tiga viṣeṣa, brahmā viṣṇu īśvara, sañ durgāmaya*³⁷ *sumurup mariṅ sañ hyaṅ hayu, mulih riṅ*

maskermaker Ida Bagus Sutarja creëerde een prachtig masker van Kālikā om voor Stefanus de transformaties van demonische entiteiten terug naar de god Śiva te illustreren.

³⁴ . Deze opeenvolging van zuiveringen van de laagste entiteit, Bhūta Dəṅən, tot aan de hoge god, Śiva, werd door Ida Bagus Sutarja aan Stefanus uitgelegd als zijnde vertegenwoordigd in een reeks maskers die hij voor haar had gemaakt. Toen ze later de tekst *van Japa Kāla tegenkwam*, realiseerde ze zich dat dit de tekstuele bron van de inspiratie van de kunstenaar was, en dat zijn beschrijving van de maskers vrijwel woord voor woord was afgeleid van deze mantra. Sutarja's maskers gingen echter niet verder dan de god Śiva, maar waren tot dan toe identiek. Zie Stephen 2011: 7–9 voor een bespreking van de rol van maskers in Balinese rituele uitvoeringen gericht op demonische krachten.

³⁵ . Gebiedende wijs die goddelijke of demonische entiteiten aanspreken, zijn kenmerkend voor tantrische mantra's *en dhāraṇī's in het Sanskriet*.

³⁶ . De tekst *Śivāgama*, bijvoorbeeld, bevat tal van mythen en verhalen over *lukat-rituelen* en transformaties van demonische naar goddelijke niveaus van zijn. Hoewel dit werk in het begin van de 20e eeuw werd gecomponeerd door de bekende Brahmana-geleerde en priester, Ida Pedanda Sidemen, zijn de verhalen van Śiva en Umā en de vele voorbeelden van *Lukat-rituelen* die het bevat nauw verwant in de Midden-Javaanse tekst *Tantu Paṅgəlaran*, gedateerd op de 16e eeuw door de vertaler, Pigeaud (Sedyawati 1994: 165), waardoor het weinig waarschijnlijk is dat deze mythen moderne uitvindingen zijn.

³⁷ . Or: Durgā Māyā?

prāthivi, sarva kāla bhūta matāmahan bhaṭāra, kaṇ deṣṭi³⁸ matāmahan pañjati, mulih mariṇ mānuṣa jāti, durbhaga durgā bhūcarī mantuk mariṇ bhaṭārī, sarva sasab maraṇa tutumpur, mulih mariṇ sagara, dadi dagiṇ sagara. (Ləbur Gaṇsa, ed. PusDok, p. 9.)

Saṇ Hyaṇ Drie Kāla's keert terug en wordt Saṇ Hyaṇ Drie Opperwezens: Brahmā, Viṣṇu, Īśvara. Saṇ Durgāmaya wordt opgenomen in Saṇ Hyaṇ Hayu en³⁹ keert terug naar het [element] aarde. Alle kwade entiteiten worden goden, tovenarij wordt waarheid en keert terug naar de ware mens. De weerzinwekkende Durgā Bhūcarī's⁴⁰ keren terug naar godinnen, al het ongedierte wordt vernietigd⁴¹ en keert terug naar de oceaan en wordt de inhoud van de oceaan.

Een andere passage uit dezelfde tekst, waarschijnlijk ook onderdeel van een mantra volgens een Balinese informant, weerspiegelt dit transformatieproces in vergelijkbare bewoordingen:

Yakṣa sumurup riṇ bhaṭāra, yakṣī sumurup riṇ bhaṭārī, saṇ hyaṇ durgā valuya umā, hyaṇ kāla valuya hyaṇ guru, kaṇ hala dadi ayu, kaṇ kṣetra dadi kahyaṇan, kahyaṇan dadi svarga ... (Ləbur Gaṇsa, ed. PusDok, p. 32.)

Mannelijke Yakṣa's (demonische wezens) worden opgenomen in goden, vrouwelijke Yakṣa's worden opgenomen in godinnen, Saṇ Hyaṇ Durgā keert terug naar de godin Umā, Hyaṇ Kāla (Heer van alle vreselijke dingen) keert terug naar Hyaṇ Guru (de Heer Leraar, d.w.z. Śiva), het kwaad wordt goedheid, het kerkhof wordt een tempel, de tempel wordt de hemel ...

De *Tutur Ləbur Gaṇsa* staat in feite vol met dergelijke uitspraken over de resultaten van het verrichten van *caru* en *ruvatan*, net als de andere twee teksten. De titel van het werk is op zich al suggestief, omdat het zuiveren (*ləbur*) van klokmetaal (*gaṇsa*) een duidelijke metafoor biedt voor het rituele proces van het transformeren van grove substantie/energie – de demonische krachten – in zeer verfijnde en zuivere energieën – de goden en godinnen. Zo wordt het rituele proces vergeleken met het smelten van onedel metaal om het schuim weg te branden om het edelmetaal te

³⁸ . Em.; *jyesti* ed. PusDok and LOr 24218. This is apparently *deṣṭi* “evil sorcery, black magic, evil eye” (from Skt *dṛ ṣṭi*, “look”; cf. *dṛ ṣṭipāta*, “evil eye”; see Goodall & Rastelli 2013: 187–188).

³⁹ . *Hayu* betekent “schoonheid, goedheid” (Zoetmulder 1982: 608); Saṇ Hyaṇ Hayu als de naam van de Allerhoogste Heer wordt vaak aangetroffen in pre-17e-eeuwse Oud-Javaanse *tuturs* uit West-Java (zie Acri 2017: 3–4, noot 5).

⁴⁰ . Bhūcarī's vormen een groep kwaadaardige *yoginī's* die “mensen binnendringen via de anus, de penis of de punt van de nagels om hun bloed, vet, sperma en vlees weg te nemen” (Goodall & Rastelli 2013: 156); ze maken ook deel uit van de vier groepen godinnen die de manifestatie van bewustzijn vertegenwoordigen in het non-dualistische Śaiva-systeem van de Krama of, in vroege tantrische boeddhistische teksten, geassocieerd als moedergodinnen (*mātrī*) om “bekeerd” te worden (Hatley 2016: 49).

⁴¹ . Zoetmulder (1982: 2063) heeft alleen *tumpur*, “vernietigd; om te sterven in de strijd”.

verkrijgen dat het bevat.⁴² De termen die in deze passages worden gebruikt, zoals in de vier zojuist besproken mantra's, benadrukken dat het transformatieproces niet een proces is waarbij een entiteit wordt veranderd in iets heel anders, maar eerder iets dat terugkeert naar zijn oorspronkelijke staat. Bijvoorbeeld: *mantuk* = terugkeren, teruggaan, naar huis gaan; *mulih* = ga terug, ga naar huis; *valuya* = weer iets worden, teruggaan, terugkeren (Zoetmulder 1982: 59, 2112, 2187). Zo worden goden demonen en worden ze door middel van rituelen teruggebracht naar hun oorspronkelijke staat. Deze metamorfoses van goddelijk naar demonisch maken deel uit van een continue kosmische cyclus, niet van geïsoleerde gebeurtenissen, zodat Hildred Geertz' suggestie dat *deva's en bhūtakāla's heel goed kunnen worden vergeleken met verschillende toestanden van dezelfde entiteit, veel dichter bij Balinese opvattingen lijkt te staan dan eerdere westerse formuleringen*.

6. Twee belangrijke symbolische vormen

Twee belangrijke symbolische vormen en filosofische concepten vormen de conceptuele basis van de mantra's die we hebben besproken: a) de zogenaamde "kosmische kaart", *de nava saña*, waarnaar eerder werd verwezen, en b) de leer van de emanatie en herabsorptie van de kosmos via ordelijke stadia die tattva worden genoemd, een alomtegenwoordig maar zelden besproken concept in relatie tot Balinese rituelen. Deze ideeën zijn uitgewerkt in veel premoderne Oud-Javaanse teksten en een onderzoek ervan is cruciaal voor de kwesties die hier aan de orde worden gesteld en het schijnbaar paradoxale idee om demonen in goden te veranderen.

a) *De nava saña mandala*

De eerste stap is om te erkennen dat de *nava saña* niet simpelweg een statische richtingskaart is, die goddelijke orde van bovenaf oplegt om op een alledaags vlak te worden gereproduceerd, zoals in veel invloedrijke studies is beschreven (Covarrubias 1973 [1946]: 76, 296; Beoordelaar 1960: 169-173; Swellengrebel 1960: 36 e.v.; Pott 1966: 133-136; C. Geertz 1980: 218-219; Zurbuchen 1987: 51-54; Lansing 1995: 25 e.v.; Hobart, Ramseyer & Leemann 1996: 98 e.v.) en wordt nu algemeen aanvaard als een accuraat begrip, zo niet een cultureel cliché. Over het algemeen erkend als een alomtegenwoordig symbool *op Bali, wordt de*

⁴² . Het Oud-Javaanse woord *labur* wordt door Zoetmulder (1982: 1001) gedefinieerd als "vernietigd, vernietigd, weggevaagd, gesmolten, opgelost". Het subtielere scala aan betekenissen "gesmolten", "opgelost" wordt gemakkelijk over het hoofd gezien bij het vertalen en de meeste westerse geleerden van Balinese teksten hebben niet geprobeerd zich ermee bezig te houden. We beschouwen het als een sleutelbegrip dat veel verder gaat dan een eenvoudige weergave die "vernietiging" aanduidt. Een verandering van staat, in plaats van vernietiging, zou naar onze mening passender zijn.

nava saṇa soms behandeld als een entiteit die alleen op Bali bekend is.⁴³ Hoewel populaire verslagen het gemakkelijk een "mandala" noemen, is het westerse wetenschappelijke beschrijvingen hebben zelden geprobeerd om de antecedenten of vertakkingen ervan op een vergelijkende basis te identificeren. Een recente uitzondering wordt gemaakt door Acri en Jordaan (2012) die de vroege geschiedenis van *de nava saṇa* in Candi Śiva traceren in het tempelcomplex van Loro Jonggrang in Prambanan (Midden-Java), en zo het bestaan en het belang ervan op Java in de 9e eeuw vaststellen. Bovendien, zoals Acri en Jordaan aangeven, wordt de *nava saṇa* vaak beschreven in Oud-Javaanse teksten, waaronder die van de vroegste data (Acri & Jordaan 2012: 285-287).

Terwijl moderne verslagen de neiging hebben om de *nava saṇa* te beschrijven als negen kompaspunten die aan goden zijn toegewezen, presenteren oude tekstuele bronnen negen goden die verbonden zijn met negen richtingen en nog veel meer. Acri en Jordaan herleiden de *nava saṇa*-cirkel van goden tot formaties van godheden die *āvaraṇa*'s worden genoemd en die welbekend zijn in het *śaivism* in India. Deze reeks godheden, bestaande uit manifestaties van de centraal geplaatste opperste Heer Śiva, zou kunnen dienen als "het object van rituele aanbidding, meditatieve visualisatie (zoals in een mandala of yantra), verankering of afbeelding in een gebouw" (*ibid.*: 280). Ze waren meestal gerangschikt in binnenste en buitenste cirkels, variërend van één tot zes, met als doel Śiva te beschermen en de krachten op te roepen die van hem uitgingen als passend bij een bepaalde rituele context. Vaak over het hoofd gezien, of genegeerd, is het belangrijke feit dat de goden van de *Balinese nava saṇa* allemaal manifestaties van Śiva zijn (zie *ibid.*: 283, 285-287; het begrip van een moderne Balinese geleerde op dit punt wordt duidelijk uiteengezet door Atmaja 1991: 267). Er wordt vaak opgemerkt dat deze manifestaties alleen door hun wapens kunnen worden weergegeven, waardoor hun beschermende functie wordt benadrukt, zoals in de *āvaraṇa*-kringen die bekend zijn uit India.

Het werk van Acri en Jordaan stelt duidelijk vast dat *de nava saṇa* in de vorm van een cirkel van negen goden geassocieerd met negen specifieke richtingen, negen kleuren en tien heilige lettergrepen (twee voor het midden) bestond in de vroege Midden-Javaanse periode. Het essentiële raamwerk van de Balinese *nava saṇa* bestond dus duidelijk al lang voor de moderne tijd en is niet exclusief Balinees. De combinatie van richtingen, kleuren en lettergrepen die het weergeeft, is ook terug te voeren op tekstuele bronnen van Śaiva. Stephen (2014) heeft eerder de overeenkomsten besproken tussen Oud-Javaanse teksten die meditatieve praktijken beschrijven op basis van *de daśākṣara*'s en klassieke Śaiva-

⁴³ . Darta, Couteau & Breguet (2013: 236, noot 41) verwijzen naar de Indonesische vertaling van de studie van Damais (1969), waarin wordt gesuggereerd dat de *nava saṇa* volledig Indonesisch van oorsprong is. Het artikel van Damais richt zich echter alleen in detail op de kleuren die verband houden met de windrichtingen en niet op de vele aspecten die hier worden behandeld.

teksten zoals de *Liṅga Purāṇa*. De *daśākṣara*'s zijn de tien grafemen die samen met de cirkel van negen goden in de *nava saṇa* voorkomen. Stephen (2014) merkt op dat deze tien lettergrepen twee beroemde Śaiva-mantra's vormen - de *brahmamantras* and the *mūlamantra*.⁴⁴ De incipits van de *brahmamantra*'s – *Sa, Ba, Ta, A, Ī* – zijn geplaatst in de vier windrichtingen, beginnend met 'Sa' en het oosten, met de laatste, 'Ī', in het midden. De lettergrepen waaruit de *mūlamantra* bestaat – Na, Ma (h), Śi, Vā, Ya – zijn in de tussenliggende richtingen geplaatst, te beginnen met "Na" in het noordoosten, Ma in het zuidoosten, Si in het zuidwesten, Vā in het noordwesten en tenslotte "Ya" in het midden. Vanuit deze plaatsing kunnen we zien dat de windrichtingen en het centrum een afzonderlijke en primaire formatie of cirkel vormen van vijf richtingen en *bīja-mantra*'s. De tussenliggende richtingen vertegenwoordigen een uitbreiding van de centrale vijf, zoals ook blijkt uit de kleuren die aan elke windrichting zijn toegekend - wit voor het oosten, rood voor het zuiden, geel voor het westen en zwart voor het noorden - terwijl de interstitiële richtingen noordoost zijn (grijs, de vermenging van zwart en wit), zuidoost roze (de vermenging van wit en rood), en ga zo maar door. De kern van de *nava saṇa* kan dus worden gezien als een vijfvoudige figuur waaraan extra elementen worden toegevoegd. Het is inderdaad deze vijfvoudige kern die betrekking heeft op de structuur van de mantra's en de lay-out van offers voor de *bhūṭayajña*'s, zoals we eerder opmerkten.⁴⁵

In zijn baanbrekende studie merkte Tucci (1961: 49-50) al op dat de klassieke Śaiva-mandala een vijfvoudige figuur is, gebaseerd op de vijf gezichten van Śiva. Elk vlak krijgt een richting en kleur toegewezen - de vier windrichtingen en het midden, met rood, wit, zwart, geel en kristal (of veelkleurig). Deze vijf gezichten van Śiva (in zijn *Sadāśiva*-vorm) worden aangeroepen in de *brahmamantras* – *Sa Ba Ta A Ī* – die de *bīja-mantra*'s zijn voor *Sadyojāta*, *Vāmadeva*, *Tatpuruṣa*, *Aghora* en *Īśāna*, allemaal aspecten van Śiva en die zijn verschillende krachten en functies symboliseren.⁴⁶ Het is duidelijk dat de centrale kern van de Javaans-Balinese *nava saṇa* niets minder is dan deze klassieke vijfvoudige Śaiva-mandala – met precies dezelfde richtingen, dezelfde kleuren en dezelfde

⁴⁴ . Zie ook Zurbuchen (1987: 53-54) en Hobart (2003: 218) over de *mūlamantra* en Zurbuchen (1987: 54) over de *pañcabrahmamantra*.

⁴⁵ . Hobart (2003: 218) beschrijft een centrale kern van vijf, net als Zurbuchen (1987: 52). Ook in meditatie op de *daśākṣara*'s zoals beschreven door Stephen (2014: 187-189) begint de beoefenaar met vijf en breidt zich uit naar negen richtingen. Vgl. hierboven voor het vroege verband tussen de *bhūṭayajña*'s en de mandala van elf richtingsgodheden in de Oud-Javaanse *Agastyaparva*. De oorsprong van het verband tussen *bhūṭayajña*'s en de richtinggevendende godheden lijkt Indiaas te zijn: in de *Gautamadharmasāstra* (1.5.10) omvat de *bhūṭayajña* bijvoorbeeld het offeren aan deze godheden (*digdevatā*).

⁴⁶ . De functie van *Sadyojāta* is emissie, van *Vāma* is onderhoud, van *Tatpuruṣa* is versluiering, van *Aghora* is absorptie en van *Īśāna* is genade (Davis 1991: 48). De afbeelding van *Sadāśiva* als iemand met een vijfvoudig mantrisch lichaam is gebruikelijk in Śaiva *Saiddhāntika*-teksten in het Sanskriet (Acri 2014b: 9 noot 4, 13 noot 22, 31) en ook gangbaar in Oud-Javaanse teksten, zoals de *Vṛ̥ haspatitattva* en de *Dharma Pāṭaṅjala* (Acri 2017: 195 noot 2, 356-357).

bīja-mantra's. Zo kunnen we zien dat de nava saṃa in feite is samengesteld uit verschillende elementen uit Śaiva-bronnen: a) de cirkels van godheden, de āvaraṇa, gebruikt in Śaiva-mandala's, en b) de bīja-mantra's, richtingen en kleuren die worden gebruikt in de klassieke vijfvoudige Śaiva-mandala beschreven door Tucci. Als dit eenmaal wordt erkend, kan er weinig twijfel over bestaan dat de Javaans-Balinese zogenaamde "kosmische kaart" van oorsprong een mandala is en bedoeld was om als zodanig te functioneren.

De mandala, legt Tucci (1961: 23) uit, is geen statische kaart, maar eerder een hulpmiddel om kosmische energieën te kanaliseren en te focussen; Het is inherent dynamisch en beeldt het universum af "in zijn proces van emanatie en van reabsorptie". Meer recent heeft David Gordon White (2000: 9) de functie van de mandala in het tantrisme onderzocht, waarbij hij benadrukte dat het de "sleutel is tot het begrijpen van de tantrische praktijk". Hij definieert de mandala als:

... Het energieraster dat de constante stroom van goddelijke en demonische, menselijke en dierlijke impulsen in het universum vertegenwoordigt, terwijl ze op elkaar inwerken in zowel constructieve als destructieve patronen. ... Dit raster is driedimensionaal, in de zin dat het de allerhoogste godheid lokaliseert..., de bron van die energie en de grond van het raster zelf, in het centrum en de top van een hiërarchische kosmos. Alle andere wezens, inclusief de beoefenaar, zullen zich op lagere niveaus van energie/bewustzijn/wezen bevinden, naar beneden en naar buiten stralend vanuit het verhoogde middelpunt van de mandala.

De mandala zoals die vanuit het verheven centrum uitstraalt, vertegenwoordigt kosmische devolutie of schepping vanuit een enkel punt, naar buiten en naar beneden naar een steeds groter wordende cirkel die de totaliteit van het fysieke universum vertegenwoordigt.

Omgekeerd kan het proces worden omgekeerd, zodat de grove en zelfs verschrikkelijke wezens en energieën aan de rand van het materiële universum kunnen worden teruggeleid naar het zuivere centrum waaruit ze zijn voortgekomen. Dus de beoefenaar die de mandala als meditatief apparaat gebruikt, probeert uit de periferie en het beperkte menselijke bewustzijn te komen om terug te keren naar het goddelijke punt van oorsprong in het centrum. Karakteristiek, zoals White (2000: 10) opmerkt, bestaan mandala's uit concentrische cirkels die "gehypostaseerde vormen van de goddelijke energie" vertegenwoordigen die kunnen verschijnen als goddelijke of angstaanjagende wezens, maar zich ook manifesteren als geluiden, of geschreven lettergrepen of licht, zoals in de vorm van kleuren. De *nava saṃa* combineert, zoals we hebben gezien, cirkels van afbeeldingen van godheden met cirkels van grafemen die de energieën van godheden vertegenwoordigen in geluid (d.w.z. mantra's) en in kleuren.

Een ander aspect waarin de *nava saṃa* functioneert als een klassieke mandala in de termen van White, is de manier waarop het werkt om een

classificatiesysteem te bieden voor een breed scala aan entiteiten. White's (2000: 10) geeft het volgende commentaar op deze functie:

Eenheid in veelheid is een kenmerk van Tantra ... Er is in Tantra een exponentiële explosie van alle reeds bestaande pantheons van godheden, en samen met deze een uitbreiding van elke soort categorie – familie, getal, kleur, richting, aspect, enzovoort – tot een ingewikkelde kosmische calculus. Met zijn perfecte geometrische vormen en uitbundig verweven lijnen is de mandala het ideale conceptuele hulpmiddel om de meerlagige en polyvalente onderlinge relaties tussen deze categorieën in kaart te brengen.

Kramrisch (1981: 182-183) laat zien hoe in Śaiva-teksten de vijf gezichten van Sadāśiva verbonden zijn met de vijf elementen, de vijf zintuigen, de vijf waarnemingsorganen en de vijf handelingsorganen. Davis (1991: 50) benadrukt dezelfde tendens in het Śaivisme om entiteiten op te nemen in verbonden groepen van vijf, waardoor "een hele reeks associatieve verbindingen tot stand worden gebracht die de *Brahmamantras tot de vijf kalā's, de vijf elementen, de zesendertig tattva's, de delen van het lichaam, de werelden, enzovoort: kortom, tot alle basisbestanddelen van de kosmos.*' De *Javaans-Balinese nava saṇa* vertoont dezelfde neiging om entiteiten toe te voegen aan het basispatroon van negen of vijf richtingen. Zo kan elke richting, evenals een kleur, een god, een wapen, worden gekoppeld aan een demonische vorm van de god, aan de gemalin van de god, aan het voertuig van de god, aan een deel van het menselijk lichaam, aan een ritueel getal (*urip*), aan dagen en maanden van de Javaans-Balinese *pawukon-kalender* (Zurbuchen 1987: 51-52). Nog uitgebreidere schema's zijn te vinden in de medische of *usada-teksten*; Lovric (1987) heeft aangetoond dat kosmische bergen, staatstempels, soorten heilig water, elementen van het lichaam, weefsels en organen van het lichaam en vele andere entiteiten in verband worden gebracht met de *nava saṇa* in de teksten die door *balian* (traditionele genezers) worden gebruikt. Het is duidelijk dat de *nava saṇa* items toevoegt die kenmerkend zijn voor Java en Bali, zoals de dagen van de verschillende weken die in de *pawukon* Javaanse kalender worden geteld, maar het proces van uitgebreide classificatie behoort tot dezelfde conceptuele stijl als die van klassieke Indiase Śaiva-prototypes.

Hoewel eerdere geleerden de *nava saṇa* presenteerden als een statische kaart, hebben recentere studies de dynamische aspecten ervan erkend. Zurbuchen (1987: 54), Hobart (2003: 218) en Stephen (2014) hebben afzonderlijk opgemerkt dat de *nava saṇa* in meditatieve praktijken wordt gebruikt om van het vele terug te keren naar het ene, of het goddelijke punt van oorsprong. Zoals Zurbuchen het uitdrukt: "Wanneer dit hele systeem in beweging is, ronddraaiend, kunnen de geordende verschillen hun condensatie beginnen in steeds minder vormen totdat de laatste enkele destillatie is bereikt - het doel van de meditatie van de mystieke adept." Hobart (2003: 217) wijst zelfs op de overeenkomsten van de *nava saṇa-meditatie* met de mandala-beoefening die door Tucci wordt

beschreven. Zurbuchen (1987: 54) legt uit hoe de meditatie op de tien letters (*akṣara*) de mentale rotatie van de richtingen inhoudt, zodat:

... De tien letters worden geleidelijk gecondenseerd en getransformeerd. Eerst worden ze vijf, de *pancaksara* (Na-Ma-Si-Wa-Ya), dan drie, of *triaksara* (Ang-Ung-Mang). Deze triade wordt op zijn beurt een dualiteit, *rwa bhinéda* 'de twee onderscheiden' (Ang-Ah), een principe dat verwijst naar de tweeledige en toch ondeelbare aard van universele tegenstellingen zoals mannelijk, vrouw, leven-dood, en makrokosmos-mikrokosmos. Ten slotte is er de allesomvattende ONG, of *ongkara*, de representatie van essentieel geluid en ultieme werkelijkheid in één.

Stephen's (2014) studie van de *daśākṣara's* en *ṣaḍaṅga* yoga gaat nog dieper in op het proces van compressie en transformatie. De voorheen statische kijk op de *nava saṅga* leidde ertoe dat eerdere geleerden zoals Swellengrebel (1960: 41-51) deze stadia van kosmische reabsorptie verwarren met verschillende numerieke schema's die in de Balinese kosmologie worden gebruikt, en hun relatie tot elkaar in een dynamisch transformatief proces niet herkenden.⁴⁷

De *nava saṅga* mandala kan niet alleen worden *teruggebracht tot één*, maar kan ook worden uitgebreid tot elf richtingen door het zenit en het nadir op te nemen, met Paramaśiva als het hoogste punt en Śiva als het laagste (Grader 1960: 169; Zurbuchen 1987: 52; voor een Balinese weergave van de elf richtingen, zie Atmaja 1991: 267-269), om een driedimensionaal model te geven. We kunnen dus zien dat deze getallen van 1 tot 11 stadia van kosmische expansie of inkrimping vertegenwoordigen, wat wijst op de fluïde en fluctuerende aard van de kosmos zelf, zoals Davis (1991) beschrijft als karakteristiek voor de Śaiva-kosmos zoals bekend uit de Indiase teksten.

De *nava saṅga*, als mandala, houdt zich niet in de eerste plaats bezig met richtingen in de fysieke ruimte, maar met pulsaties van kosmische energie. Veel westerse studies hebben het echter gepresenteerd als een ontwikkeling of een uitwerking van een puur Balinees systeem van categorisering en organisatie van fysieke ruimte. Howe (1980: 56-63)

⁴⁷ . Het komt ons voor dat deze tendens onder geleerden tot in onze dagen heeft voortgeduurd; een uitzondering zijn de opmerkingen van Méric (2016, par. 21) dat de presentatie van de ruimtelijke ordening van het bestaande die wordt weerspiegeld door het Balinese aanbod, die gebaseerd is op de *nava saṅga*, het dynamische karakter van het model niet benadrukt: "Cette présentation de l'ordonnancement spatial du monde ne met néanmoins pas en évidence le caractère dynamique de ce modèle. Le monde est ordonné en fonction des relations (multiples) qui s'établissent entre les choses et non en fonction d'une place immuable qui leur serait attribuée. On considère plutôt que cette conceptualisation ésotérique concentre un ensemble d'associations complémentaires dynamiques reproduisant un mouvement de concentration et d'expansion. Fox (2015: 47) vat de fundamenteel dynamische aard van het Balinese ritueel vast wanneer hij spreekt over "een zekere 'waterige' logica die ten grondslag ligt aan het gebruik van wat ik tot nu toe misschien nogal gemakkelijk 'offers' heb genoemd. Deze wereld van 'stromen en concentraties' zou er een zijn van dynamische verandering, waarin een subtiele levenskracht vrij over oppervlakken beweegt en wordt gekanaliseerd in verschillende zijwegen en doorgangen. Toch lijken noch Méric noch Fox de Śaiva-aard en oorsprong van dit model te hebben vastgelegd.

weerspiegelt in zijn bewonderenswaardig gedetailleerde en uitgebreide etnografie van een Balinees dorp een opvatting die wijdverbreid is door andere westerse geleerden. In een hoofdstuk over Balinese ruimtelijke De manier waarop twee basisassen *kaja/kelod* (*naar de bergen en naar de zee*) en *kangin/kauh* (in de richting van de opkomende zon en de ondergaande zon) de basis vormen voor het organiseren van vele aspecten van het Balinese leven, waaronder de indeling van het dorp, de indeling van het huis, de plaatsing van tempels en nog veel meer. Volgens Howe (1980: 63):

De twee assen *kaja/kelod* en *kangin/kauh* worden gecombineerd om de zogenaamde *panca déwata* ('vijf goden') classificatie te vormen. Er is een tweede, uitgebreide, versie hiervan, de *nawa sanga* ('negen , negen') genaamd, die zowel de vier tussenliggende punten als de vier windrichtingen omvat.

In deze visie zijn goden toegevoegd aan reeds bestaande Balinese concepten van ruimte om een onderscheidend Balinees model van de kosmos te creëren. Gezien het bestaan van *de nawa saña in* Oud-Javaanse teksten en pre-islamitische Javaanse tempelarchitectuur, en zijn speciale vermogen om extra entiteiten op te nemen, denken we dat het veel waarschijnlijker is dat de Balinese richtingen *kaja/kelod* en *kangin/kauh* werden toegevoegd aan een goed ontwikkelde mandala op basis van Śaiva-componenten, en er slechts gedeeltelijk in werden geïntegreerd. Voor gewone, ongeletterde Balinezen zou het gebruikelijk zijn om naar de richtingen te verwijzen die in *het nawa saña-diagram* worden weergegeven door Balinese taalrichtingen, terwijl degenen met tekstuele kennis de richtingstermen van het Oud-Javaans zouden kunnen gebruiken, afgeleid van het Sanskriet.⁴⁸ In plaats van de basis te zijn van de *nawa saña*, suggereren we dus dat *kaja/kelod*, *kangin/kauh*-assen een latere laag zijn die op Bali is toegevoegd aan een Śaiva-mandala die al enige wijziging had ondergaan op Java, maar nog steeds herkenbaar is.

Om terug te keren naar het verband met *caru-rituelen*, merkt Howe (1980: 64) op dat "een van de belangrijkste toepassingen" van de *nawa saña* "is in het plaatsen van offers voor de klasse van ceremonies die bekend staat als *caru*." Zodra de *nawa saña* als mandala wordt erkend, wordt zijn prominente rol in relatie tot *caru* duidelijk. Zoals een mandala functioneert om kosmische energieën terug te brengen van de periferie naar het centrum en naar boven, zo is het gebruik van de *nawa saña* in *caru-rituelen* bedoeld om hetzelfde te doen, om het doel te bereiken dat in de mantra's die we eerder hebben besproken om negatieve energieën te verfijnen, te verhogen en om te zetten in positieve; of in de taal van de mythe, om "demonen tot goden te maken". De rituele bewegingen die we

⁴⁸ . De Oud-Javaanse richtingstermen (waarover zie Degroot, Griffiths & Tjahjono 2013) zijn vrijwel identiek aan de Hoogbalinese, en beide reeksen termen zijn duidelijk afgeleid van het Sanskriet.

eerder hebben beschreven als begeleidend *bij de caru-offers* – naar het centrum brengen, opheffen en tegen de klok in draaien (wat altijd duidt op terugkeer of reabsorptie) worden begrepen als symbolische handelingen die het proces van terugkeer en het samensmelten van lagere entiteiten in de goddelijke bron vertegenwoordigen. Op dezelfde manier dat het individu mysticus mediteert op de *daśākṣara's om terug te keren naar de Ene, transformeert de gemeenschap door het verrichten van caru*, het brengen van offers volgens de kosmologische 'logica' van de *nava saṇa* mandala, gevaarlijke, destructieve krachten en brengt ze terug naar hun zuivere oorsprong.⁴⁹ De ene omvat private innerlijke visualisatie, de andere publieke enacting, maar beide worden geleid door de *nava saṇa* mandala.

Tegenwoordig worden op Bali voorstellingen *van de nava saṇa*, *kekasan genaamd*, die met zwarte inkt op vierkanten van grove witte stof zijn getekend, vaak boven de ingangen van gebouwen gehangen; ze worden ook op de borst van het lijk geplaatst bij mortuariumrituelen, of getekend op afbeeldingen van het lijk, en ook op de romp gelegd van personen die tandvrijen ondergaan. Meer uitgebreide geborduurde voorbeelden van fluweel en zijde worden door *pedanda's gebruikt bij het uitvoeren van hun dagelijkse rituelen van sūryasevana* om heilig water te produceren. Het kleine vierkantje stof, ongeveer zo groot als een A4'tje, wordt aan het begin van de rituelen op de schoot van de zittende priester gelegd en blijft daar tot het einde (Stephen 2015: afb. 3-5). Gekleurde beschilderde banieren (*ulon-ulon*) met de *nava saṇa* zijn te zien op tempelfestivals, en het is een populair onderwerp voor Balinese kunstenaars die produceren voor binnenlandse consumptie en voor toeristen. Deze verschillende voorstellingen, volgens de commentaren van een Balinese kunstenaar, verbeelden de intentie om alle krachten in het universum samen te brengen om zich te concentreren op het centrum - van het lichaam, van het gebouw of van de plaats waar een ritueel wordt uitgevoerd - om te beschermen en leven te geven.

Kortom, in plaats van een statische richtingskaart kan de Javaans-Balinese *nava saṇa* beter worden begrepen als een Śaiva-mandala – in de termen gedefinieerd door Tucci (1961: 49-50) en White (2000: 9) – die

⁴⁹ . Fox (2015: 336) meldt dat drie van de vier uiteenlopende interpretaties van offers bij heiligdommen langs de weg door gewone Balinezen gemeen hadden dat de identiteit van hun beoogde ontvangers over het algemeen onbekend was; echter, "het was juist op dit punt dat deze drie gebruiken van de heiligdommen langs de weg verschilden van weer een vierde, namelijk degenen die het beschouwden als gewijd aan Sang Hyang Indrabelaka, die sommigen beschouwden als een kwaadaardige vorm van de hindoeïgodheid Heer Indra. Degenen die de heiligdommen op deze manier begrepen, waren meestal geïnstrueerd door een brahmaanse rituele adviseur, die ook – meestal in het Indonesisch – uitlegde dat de functie (i. *Fungsi*) van het heiligdom en zijn offeranden was om de godheid te transformeren van zijn boosaardige manifestatie in een meer weldadige (b./k. *somya*) vorm." Deze observatie illustreert perfect ons punt over het kennisniveau van de teksten en van de (niet langer volledig esoterische) overlevering van de Brahmana-priesters versus het niveau van orthopraxis met betrekking tot de massa's.

slechts betrekkelijk kleine wijzigingen in het lange proces van overdracht van middeleeuwse Śaiva Sanskrietteksten, via Oud-Javaanse teksten en pre-islamitische Javaanse architectuur, naar moderne Balinese voorstellingen.

b) De reabsorptie van de tattva's

Hoewel de eerste drie mantra's waarmee we deze bespreking begonnen duidelijk verband houden met de *nava saṇa*, is het vierde voorbeeld dat niet. In dit voorbeeld is er geen mandala geïmpliceerd, maar een directe verticale lijn van transformatie van demonisch naar goddelijk. Het geeft een treffende verklaring van de overtuiging dat demonen in goden kunnen worden veranderd, te beginnen met de laagste, Bhūta Dānān, die wordt teruggebracht naar Kālīkā, een andere demonische maar iets hogere entiteit, die wordt opgelost in de godin Durgā, de koningin van de bhūtakāla's volgens de teksten (*de godin van caru* volgens de *Tutur Ləbur Gaṇsa*, ed. PusDok, p. 12), die wordt opgelost in de godin Umā, die op haar beurt wordt opgelost in de god, Śiva, haar gemalin, die op zijn beurt wordt teruggebracht naar Saṅ Hyaṅ Tuṅgal, en ten slotte wordt Tuṅgal opgelost in Saṅ Hyaṅ Tan Paharan, waarbij de laatste twee steeds hogere vormen van Śiva vertegenwoordigen totdat het ultieme is bereikt. Maar zoals het is, geeft deze verklaring weinig inzicht in hoe of waarom een dergelijke transformatie mogelijk kan plaatsvinden - het gaat gewoon uit van de beschreven acties.

Er ligt echter een logica ten grondslag aan deze veronderstellingen en die wordt verschaft door een kosmologie die gebaseerd is op de klassieke Śaiva-leringen over de emanatie en reabsorptie van de tattva's, de constitutieve principes van het bestaan.⁵⁰ Zoals Torella (1999: 555) opmerkte, hebben de leer van de tattva's en de verwante micro-macrokosmische classificaties van de buddhibhāva's en pratyaya's, evenals de drie guṇa's of kwaliteiten van prakṛti (sattva, rajas en tamas) niet alleen betrekking op het speculatieve gebied, maar zijn ze 'ook stevig geworteld in rituelen';⁵¹ dit blijkt niet alleen het geval te zijn in de Indiase traditie, maar ook in de Javaans-Balinese.⁵² Recent werk van Acri (2017: 424-429) heeft passages besproken die deze Śaiva-ontologische principes in Oud-Javaanse teksten beschrijven. Aan de 25 tattva's van de klassieke Sāṅkhya-filosofie voegde het śaivisme extra principes toe om een theïstisch

⁵⁰ . Voor een uiteenzetting van het belang van deze emanationistische kosmologie, gebaseerd op Sāṅkhya-categorieën, in het Śaivisme, zie Flood (1996: 232-236, en 2006: 126-129).

⁵¹ . Torella wijst bijvoorbeeld op de rol van de buddhibhāva's in de mentale visualisatie van Śiva's troon, en op de vijf grote elementen (mahābhūta) die het universum doordringen in de pañcatattvadīkṣā.

⁵² . De leer van de bhāva's en pratyaya's, het idee van de viervoudige troon van Śiva, de drie guṇa's, zijn allemaal te vinden in Oud-Javaanse Śaiva-teksten, zoals de *Vṛ haspatitattva* en de *Dharma Pātāñjala*.

*begrip van de schepping van het universum mogelijk te maken en de superioriteit van zijn soteriologie ten opzichte van de eerdere systemen te claimen. De toegevoegde principes variëren naar gelang van de verschillende periodes, teksten en scholen, hoe eerder met minder, zoals de Oud-Javaanse teksten die in totaal 30 of 31 vermelden, terwijl een totaal van 36 in de volwassen Indiase tradities als "standaard" wordt beschouwd. Ondanks de variaties in aantallen tattva's, blijft het algemene beeld van de kosmos vrijwel hetzelfde. Vanuit het hoogste en meest subtiële punt van bewustzijn komen Paramaśiva, dat de eerste tattva vormt, in strikt dalende volgorde tevoorschijn de andere tattva's tot aan de laatste, meest grove, vaste en stoffelijke tattva, pṛ̥ thivī, aarde. Op deze manier wordt getoond hoe elke entiteit in de kosmos voortkomt uit de ene goddelijke bron, en Śiva in zich draagt; Bovendien kan alles uiteindelijk worden teruggegeven aan deze goddelijke bron door weer te worden opgenomen in de entiteit waaruit het is voortgekomen. Zo kan aarde weer worden geabsorbeerd tot water (āpas), water tot vuur (tejas), vuur tot lucht (vāyu), lucht tot ruimte (ākāśa), enzovoort tot aan de allerhoogste en meest subtiële tattva, Paramaśiva.⁵³ Het is deze reabsorptie waar de yogi naar streeft in zijn meditaties om zich te verenigen met God/Śiva. Hoewel we in de besproken rituele teksten geen opsommingen van de ontologische tattva's van Śaiva vinden, noch overeenkomsten tussen de tattva's en andere werkelijkheden – wat we niet verwachten, omdat deze teksten gewoonlijk verschillende, meer praktische zorgen weerspiegelen – veronderstelt onze mantra hetzelfde idee van de kosmos van Śaiva, in die zin dat het duidelijk dezelfde mogelijkheid veronderstelt om de laagste en meest grove energieën terug te geven, zoals Bhūta Dāṇan, door ordelijke stadia van steeds hogere en positievere niveaus (Kālikā, Durgā, Umā, Śiva), totdat uiteindelijk het uiteindelijke wordt bereikt (Saṅ Hyaṅ Tan Paharan die hier gelijkgesteld zou kunnen worden met Paramaśiva). Het tattva-systeem poneert vele niveaus van kosmische energie, die elk weer kunnen worden geabsorbeerd in het niveau dat er direct boven staat waaruit het is voortgekomen. In feite kan onze mantra worden beschouwd als een nette samenvatting van het proces van terugkeer. Vanuit dit perspectief kunnen we de Oud-Javaanse uitdrukking *sumurup riṅ*, "oplossen in", en de mogelijkheid om Bhūta Dāṇan op te lossen in Kālikā, Kālikā in Durgā, enzovoort, begrijpen. De mantra behoort tot een conceptuele wereld waarin de aard van de kosmos is geconstrueerd volgens een logica die het veranderen van demonen in goden tot de natuurlijke orde der dingen maakt, en niet de anomalie die het vanuit een westers perspectief lijkt te zijn.*

⁵³ . Deze processen van kosmische emanatie en reabsorptie worden, behalve in de *Vṛ̥ haspatitattva* en de *Dharma Pāṭaṅjala*, in vele andere Oud-Javaanse teksten beschreven (of gesuggereerd).

Zoals Stephen (2002, 2005) heeft aangetoond, biedt de Balinese mythologie een narratieve logica voor deze transformatieprocessen; dat wil zeggen dat de mythen van Śiva, Umā en hun nakomelingen beschrijven hoe goden een demonische vorm kunnen aannemen en later kunnen terugkeren naar hun vorige goddelijke toestand, wat vermoedelijk gewoon de aard is van goddelijke wezens. De filosofie van de *tattva's* toont aan dat de hele kosmos onderhevig is aan dezelfde processen en dat ze deel uitmaken van een totaal denksysteem. Het hoeft ons niet te verbazen dat rituelen om met demonische, of liever chtonische, krachten om te gaan, worden gevormd door deze kosmologische noties. Tot voor kort werd het belang van de *tattva*-kosmologie echter nauwelijks overwogen in verslagen van Balinese rituelen, en de huidige mening is dat tekst en ritueel verschillende, niet-verwante domeinen zijn. Bovendien heeft de huidige veronderstelling dat al het bewijs van de complexe hindoeïstische filosofie het resultaat is van moderne pogingen om de Balinese religie te herformuleren, gepleit tegen een zorgvuldiger heronderzoek van dergelijke ideeën.

Acri (2013, 2014a) heeft nieuwe aandacht gevestigd op dit materiaal en heeft onthuld in hoeverre de terminologie, concepten en opvattingen van de middeleeuwse Śaiva-filosofie verweven zijn in vroege en latere Oud-Javaanse teksten van zowel Java als Bali, waardoor er geen twijfel over bestaat dat dergelijke ideeën oud zijn en diep verankerd in het Balinese denken. Stephen (2010) werkt vanuit een andere richting, vanuit het perspectief van de hedendaagse Balinese rituelen, en heeft beargumenteerd in hoeverre Balinese mortuariumrituelen, de *pitṛ yajñas*, worden ondersteund door de doctrine van de reabsorptie van de *tattva's*. In dit artikel breiden we samen onze argumenten uit om aan te tonen dat de rituelen die worden uitgevoerd voor Balinese demonische krachten, de *bhūtayajña's*, eveneens gestructureerd zijn op basis van inzichten uit de Śaiva-kosmologie over de reabsorptie van de *tattva's*.⁵⁴ Mantra IV is voor gebruik in een *lukat*-ritueel dat verschilt van een *caru* doordat het niet wordt uitgevoerd voor een gebied, zoals de laatste, maar voor een persoon. Toch is de intentie om negatieve energieën te transformeren en te zuiveren in wezen hetzelfde. In het geval van een *caru* worden de *bhūtakāla's* van een bepaald gebied naar het centrum getrokken en vervolgens opgeheven en teruggebracht naar de vorm van een god, zodat de *nava saṅga* de juiste *mandala*-lay-out biedt, terwijl voor een *lukat*-ritueel alleen de verticale

⁵⁴ . Hoewel het hier niet volledig kan worden beargumenteerd, zijn wij van mening dat dit een essentiële basis biedt voor het begrijpen van het Balinese ritueel als geheel. Stephen (2010) heeft eerder betoogd dat de notoir gecompliceerde Balinese doodsrituelen, de *pitṛ yajñas*, kunnen worden opgevat als uitdrukking van het proces van kosmische reabsorptie van de *tattva's* zoals beschreven in de Śaiva-filosofie. Aangezien Howe (1980) heeft aangetoond dat de rituelen van geboorte en menselijke ontwikkeling het omgekeerde van de doodsceremoniën uitbeelden, kunnen we zien dat de *mānuṣayajña's* het proces van kosmische emanatie kunnen uitbeelden. Vgl. ook de uitspraak van Bagus (1974: 65) dat "les buta yadnya ne sont que des variations des dewa yadnya et non pas une catégorie séparée."

beweging nodig is, omdat de energieën die worden behandeld al zijn verzameld in het lichaam van een enkele persoon. In beide gevallen is het de bedoeling om verontrustende en destructieve energieën terug te brengen naar hogere en zuiverdere niveaus.

Westerlingen, wier gedachten over religie de neiging hebben om te worden gedomineerd door culturele veronderstellingen die voortkomen uit joods-christelijke tradities, denken onvermijdelijk aan 'goden' als gepersonaliseerde, duidelijk gedefinieerde entiteiten en vinden het moeilijk om te begrijpen hoe hindoe-goden behoren tot een steeds fluctuerend – 'oscillerend' noemt Davis (1991) het – universum dat proces is in plaats van substantie. Een bewustzijn van de leer van de emanatie van de *tattva's* en van de *prominente plaats ervan in Oud-Javaanse rituele teksten kan helpen om dergelijke subtiliteiten begrijpelijk te maken zoals ze op Bali werken.*

7. Demonologie en tantrisme

Ten slotte willen we kort ingaan op enkele punten die door White (2012) naar voren zijn gebracht in een recent artikel over demonologie en tantrisme en die van belang lijken voor de argumenten die hier worden ontwikkeld. Hoewel White in de eerste plaats over tovenarij en hekserij schrijft, kunnen zijn opmerkingen van toepassing zijn op het omgaan met demonen in bredere zin. Hij toont aan dat "demonologie", verre van een tangentiële of louter volkse aangelegenheid, een breed kader van overtuigingen en praktijken vormt dat ten grondslag ligt aan het tantrisme zoals het zich ontwikkelde in Zuid- en Zuidoost-Azië en daarbuiten; en is er net zo kenmerkend voor als zijn filosofische scholen, zodat het negeren van dit aspect van het Tantrisme een van zijn belangrijkste verenigende factoren over het hoofd ziet (White 2012: 165-166). Vanuit dit perspectief is het omgaan met demonen op Bali niet alleen een primitieve zorg die is overgebleven uit een pre-hindoeïstisch verleden, maar een ander aspect waarin het Balinese ritueel zijn tantrische oorsprong laat zien.

Een andere kwestie die door White (2012: 146-147) aan de orde wordt gesteld, is de manier waarop demonen "intern moesten worden gemaakt in Śiva en het universum dat hij belichaamt" in non-dualistische Śaiva-systemen. Dit kan bijvoorbeeld worden bereikt door een mythe te geven die uitlegt hoe Śiva zelf verantwoordelijk was voor het creëren van demonische entiteiten. White (2012: 152-153) merkt op dat demonen in dergelijke teksten altijd worden voorgesteld als "ondergeschikten van een of andere opperste vorm van Śiva of de grote Godin". Dit kenmerk is net zo goed van toepassing op de Balinese mythologie die Stephen (2002, 2005) heeft besproken, als op de rituelen die we in dit artikel hebben onderzocht. White vestigt de aandacht op de manier waarop Śaiva-teksten demonen beschrijven als georganiseerde gastheren, onderworpen aan de heerschappij van demonische bevelhebbers en koningen, en uiteindelijk

Śiva zelf – onder wiens benamingen Bhūtapati is, de "Heer van de Demonen", d.w.z. Rudra (Arbman 1922: 156 e.v.). Dit is een kenmerk dat opvalt in de Balinese mantra's die, zoals we hebben gezien, gericht zijn aan verschillende "koningen" van *bhūta's en kāla's die worden geïnstrueerd om te handelen in overeenstemming met hun bevelen*. Durgā Devī is said to be the *deva*, the god, of *caru* rituals in the *Tutur Ləbur Gaṇsa* (ed. PusDok, p. 12), emphasising the chain of command, as it were. Clearly the Balinese *bhūtakālas are no totally chaotic rabble, but more like a disciplined army under orders from higher authorities, as White describes*.

White's opmerkingen benadrukken verder dat het doel van de Balinezen om demonen terug te brengen naar goden kan worden begrepen, niet als een vreemd of idiosyncratisch begrip, maar eerder als een integraal en belangrijk onderdeel van tantrische filosofische concepten van de kosmos. In een non-dualistische kosmologie moet alles wat bestaat, zowel het kwade als het goede, zowel destructief als creatief, worden beschouwd als onderdeel van de godheid: "Er bestaat niets dat niet Śiva is". Hoewel "lokalisatie" betrokken kan zijn bij de details en de verhalen van de Balinese mythen en rituelen, zijn de centrale doelen en inzichten klassiek non-dualistisch Śaiva en Tantrisch wanneer ze vanuit dit perspectief worden benaderd.

8. Conclusie

De Balinese *bhūtayajña's* zijn door westerse geleerden meestal voorgesteld als gewoon naïeve pogingen om met demonische krachten om te gaan, hetzij door ze te verdrijven, hetzij door ze te sussen met voedseloffers. Alleen het in acht nemen van hedendaagse rituelen, hoe zorgvuldig en rigoureus dit ook mag worden gedaan, zal waarschijnlijk niet veel meer licht op de zaak werpen. In dit artikel hebben we betoogd dat wanneer de rituelen voor de *bhūtakāla's* in de context van tekstuele inzichten worden geplaatst, er een heel ander beeld ontstaat. We hebben aangetoond dat mythen, mantra's, beschrijvingen van offers en van riten in geselecteerde Oud-Javaanse rituele teksten duidelijk onthullen dat de *bhūtayajña's* zijn gevormd door de kosmologie, filosofie en theologie van het tantrische śaivism zoals bekend uit Sanskrietbronnen uit India. Sleutelbegrippen als de vijfvoudige Śaiva-mandala, de kosmologie van de emanatie en reabsorptie van de tattva's, de noodzaak om uit te leggen hoe de hele schepping voortkomt uit en terugkeert naar één enkel zuiver punt, vorm en structuur van de *bhūtayajña's*. Deze rituelen zijn bedoeld om de kosmische terugkeer te bewerkstelligen – om te bereiken voor de buitenwereld (PB *bhuvana agāṇ*, Bal. *buana agung*) wat de yogi in zichzelf tracht te bereiken (PB *bhuvana alit*, Bal. *buana alit*) – zodat als het proces van creatie/emanatie op natuurlijke wijze degenereert tot lagere en gevaarlijkere vormen, het kan worden omgekeerd, en teruggaan naar

zijn pure afkomst. Dit is de taal van de abstracte filosofie.⁵⁵ In mythische termen is het het kosmische moment dat in de mythe wordt uitgebeeld wanneer de godin zich plotseling tegen de door haar geschapen wereld keert en deze samen met haar volgelingen begint te verscheuren (Hooykaas 1974: 64-65). *Caru-rituelen* zijn het middel om het kosmische proces van degeneratie te stoppen en de laagste entiteiten, zoals Bhūta Dānān, terug te brengen naar de hoogste niveaus van puur bewustzijn. De Balinese rituelen voor demonen spelen dus een cruciale rol bij het sturen van kosmische processen, hun doel is niets minder dan "demonen in goden te veranderen", en ze vormen een integraal onderdeel van een samenhangend denksysteem dat wordt gevormd door de Śaiva/Sāṅkhya-filosofieën over de emanatie en reabsorptie van het universum.

Door Oud-Javaanse Śaiva-teksten te blijven vermijden, zoals zowel etnografen als de meeste tekstgeleerden tot nu toe geneigd waren te doen, ontdoen we het Balinese ritueel van zijn context van filosofische en theologische betekenissen en de webben van culturele betekenis die het verbinden met een Śaiva- en tantrische wereldbeschouwing. Balinees ritueel blijft dus ontgaan en verarmd achter – inderdaad ritueel zonder religie, zoals Staal (1995: 31) het zou hebben, of een tegenstrijdige en ongerijmde reeks teleologisch overgedetermineerde praktijken, zoals betoogd door Fox (2015: 37); maar dergelijke opvattingen, zo hebben we hier betoogd, zijn een artefact van de westerse beschrijving en analyse, niet de intrinsieke aard van de ideeën en praktijken zelf. Wij geloven dat we door het uitleggen *van Balinese bhūtayajña's – en mogelijk ook andere soorten rituelen, zoals de devayajña's – in het licht van de mechanica van de Śaiva-tantrische kosmologie meer recht hebben gedaan aan het (Indische) Balinese wereldbeeld dan wanneer we een vreemd (d.w.z. westers) theoretisch kader zouden toepassen. Geleerden hebben te vaak een beroep gedaan op de noodzaak om "een stem te geven aan de Balinezen", terwijl ze tegelijkertijd subliminaal een betuttelend paradigma hebben bestendigd door Balinese fenomenen te analyseren via het interpretatieve model van de ene of de andere westerse theoreticus.*

Ten slotte benadrukken de argumenten die in dit artikel als geheel worden gepresenteerd de ontoereikendheid van de terminologie die nog steeds door westerse geleerden wordt gebruikt om de Balinese concepten van *bhūtakāla's* en *deva* te vertalen en de voortdurende noodzaak om nauwkeuriger inzichten te formuleren. Alleen al de titel van dit artikel is een soort contradictio in terminis, en een waar we de hele tijd over hebben moeten discussiëren, want hoe kunnen demonen worden teruggebracht naar goddelijke entiteiten? In de christelijke visie kan een gevallen engel een duivel worden, maar als hij eenmaal een demon is, is hij onomkeerbaar

⁵⁵ . Het is misschien belangrijk om hier op te merken dat de stijlfiguur van "filosofie" (*filisafat*, *hakikat*) voor de interpretatie van Balinese rituelen van groter belang is voor Balinese publicaties dan voor studies geschreven door westerse geleerden (zie Fox 2015: 31, noot 2).

slecht, dus het idee dat demonen goden worden, is vanuit dit perspectief onzinnig. We hebben meer genuanceerde manieren nodig om dergelijke concepten uit te drukken, gebaseerd op kosmologische en filosofische systemen die voortkomen uit de verschillende hindoeïstische tradities, in plaats van joods-christelijke.

9. Wat is een canang sari

Canang Sari werd gecreëerd door Mpu Sangkulputih, die een Sulinggih werd ter vervanging van Danghyang Sri Markandeya in de Besakih-tempel na Danghyang Sri Markandeya's Moksha.

Canang Sari komt van het woord "Can" wat mooi betekent dan "Nang" wat doel of intentie betekent, Sari betekent kern of bron, dus Canang Sari betekent het aanroepen van de kracht van Widya (kennis) voor Sang Hyang Widhi en zijn tastbare en immateriële manifestaties.



Canang Sari: Een symbool van dankbaarheid

De *canang sari* vertegenwoordigt een symbool om dankbaarheid te tonen. Het Balinese hindoeïsme gelooft dat *canang sari* een manier is om eer te geven aan die goden in svarga, die de scheppers van het leven zijn. Hoewel het Balinese hindoeïsme gelooft dat er een evenwicht is tussen alles, wordt de *canang sari* ook gebruikt om de behoeften van

de demonen te sussen, zodat ze niet naar het rijk van de man gaan en blijven waar ze zijn. Met dit ritueel streeft het Balinese hindoeïsme ernaar om de balans tussen goed en kwaad te bewaren. Geworteld in deze overtuiging is het inzicht dat zowel positieve als negatieve energieën bestaan in de wereld waarin we leven.



Photo source: [Nick Fewings](#)

Wat zit er in de Canang Sari?

Hoewel het er misschien uit ziet als een willekeurige compositie van [kleurrijke bloemblaadjes](#), is dit helemaal niet het geval. Elk klein ding in de *canang sari* heeft zijn specifieke betekenis, functie en eert een bepaalde hindoeïstische god. Enkele van de elementen in de *canang sari* zijn als volgt:

1. De basis van de *canang sari* is gemaakt van jonge palmbladeren genaamd *ceper*. Het vertegenwoordigt de aarde en de maan.
2. *Porosan* staat voor *Tri Premana* (gedachte, woorden, gedrag) en *Tri Murti* (Brahma, Wisnu, Shiva).
3. Rijst (*wija*) is een symbool van *Sang Hyang Atma* waardoor het lichaam tot leven komt.
4. Geurige olie symboliseert gemoedsrust.
5. *Sampian urasari* belichaamt het wiel van het leven.

1. Bloemblaadjes symboliseren vrede en oprechtheid. De plaatsing, kleuren en soort bloemen zijn ook niet willekeurig gekozen; witte bloemblaadjes vertegenwoordigen het oosten, waarvan ook wordt aangenomen dat het de plaats is van God Isvara. Rode bloemblaadjes worden vaak gebruikt om represent the south, which is the place of God Brahma. Yellow flower petal – or marigold – is to represent the west, known as the place of God Mahadeva, and the last, the blue or purple ones are to represent the north, for god Vishnu.
2. *Kembang rampai* symboliseert wijsheid en wordt op de bloemblaadjes geplaatst.

Terwijl je in sommige regio's zult zien dat ze wat oude Chinese munten of papiergeld als *sesari* zullen plaatsen, sommige etenswaren - koekjes, crackers of snoepjes - worden naast de *canang sari* geplaatst om dankbaarheid en onbaatzuchtigheid te tonen. Alles moet zo eetbaar mogelijk zijn, zodat zwerfhonden of apen of andere dieren het ook kunnen eten.



Het maken van Canang Sari

Het maken van een *canang sari* is niet zo eenvoudig als het lijkt. In het Balinese hindoeïsme zijn vrouwen meestal verantwoordelijk voor het maken van de Balinese offers of *canang*. Het maakt deel uit van hun dagelijkse taak, en een goede Balinese vrouw wordt verondersteld te

weten hoe ze een *canang sari* moet maken. Het ritueel van het maken van *canang* is *metanding*.

Meestal zitten ze bij elkaar om *canang sari* te assembleren en te maken; ze zullen ongeveer 50-70 stukjes *canang* maken en ongeveer 15-17 gebruiken voor hun dagelijkse offers. Op dit moment, waar meer Balinese vrouwen een baan hebben buiten hun dagelijkse taken, is de kant-en-klare *canang sari* verkrijgbaar op de markt.



Het ochtendofferritueel op Bali

Ook al kopen ze de *canang*, vrouwen zijn nog steeds verantwoordelijk voor de dagelijkse offers, en mensen geloven dat de heilige betekenis en het doel van het reguliere ochtendoffer hetzelfde blijft.

Na het voltooien van de *canang sari* stak het Balinese hindoeïsme meestal de wierook aan. Ook sprenkelen ze wat wijwater op de *canang sari*. Dit wijwater was geen willekeurig kraanwater met bloemen. Meestal duurde het scheppingsritueel van wijwater dagen.

Mensen kunnen vragen om gratis wijwater mee naar huis te nemen als ze naar enkele grote tempels op Bali gaan. Ze geloven ook dat elke tempel wijwater heeft voor een andere functie. Gebed wordt ook gesproken bij het offeren the [canang sari](#). This ritual represents the

element of the earth that give living for humans: water, wind, fire, and earth.

Tijdens dit ochtendoffertuueel dragen de vrouwen meestal een sjerp of een sarong - vaak Kamen genoemd - om respect te betuigen aan de goden. Evenzo, wanneer ze de *canang sari maken*.

Bibliografie

Niet-gepubliceerde primaire bronnen

Agem Ageman Pamañku, lontar MA VI, Dinas Kebudayaan Propinsi Bali (Denpasar), copied by Ida Bagus Made Jlantik in Griya Kacancang (Amlapura) in śaka year 1920 (ad 1998), 43 folios.

Japa Kāla

[A] *Tutur Japa Kala*, Leiden Oriental [LOr] ms. 13279, romanised transcription by I Gusti Bagus Kuta of a manuscript owned by I Wayan Kerta (Abiansoan, Karangasem), 9 pp.

[B] *Tatwa Japakala*, LOr ms. 19397, romanised transcription by I Dewa Gede Catra of a manuscript owned by I Made Sutha (Tampwagan, Amlapura), dated 22 October 1985, 10 pp.

[C] *Japa Kāla*, LOr ms. 24362, romanised transcription by Ni Putu Seni of a manuscript owed by I Ketut Satra (Abang, Karangasem), dated 10 November 1996, 34 pp.

Pūrvaka Veda Buddha (II), *Purwaka Weda Buddha*, romanised transcription by Dukuh Gunadarma of a manuscript owned by Ida Padanda Wayan Datah from Buda Kling. [Downloaded from <<https://fr.scribd.com/doc/195155442/Purwaka-Weda-Buddha>> on 30/11/2018.]

Register van tot het bezit v.d. Kirtya behorende Balische en Sasaksche handschriften, manuscript K 7, n.d.

Roga Sañhāra Bhūmi

[A] *Rogasangarabumi*, LOr ms. 9101, romanised transcription by Putu Gria (= Kirtya lontar 44, acquired in 1929), dated 27 April 1948, 25 pp. [B] *Roga Sangara Bhumi*, LOr ms. 13396, romanised transcription by A.A. Kt. Rai of a manuscript belonging to Anak Agung Rai Blong (Karambitan), 18 pp.

[C] *Roga Sangara Bhumi*, LOr ms. 13627, romanised transcription by A.A. Kt. Rai of a manuscript belonging to Ajin Dayu Putu Remrem (Geriya Bantas, Karambitan), 20 pp.

- [D] *Widhi Sastra Roga Senggara Bumi*, LOr ms. 13713, romanised transcription by A.A. Md. Sutjita of a manuscript belonging to A.A. Rai Belong (Karambitan), 20 pp.
- [E] *Widhisastra Sangharabhumi*, LOr ms. 13724, romanised transcription by A.A. Ketut Rai of a manuscript belonging to Ni Ketut Menuh (Jadi, Tabanan), 21 pp.
- [F] *Roga Sangara Bumi*, LOr ms. 13742, romanised transcription by Ida Pranda Gde Made Singarsha of a manuscript belonging to Ajin Dewa Ayu Putu Raka (Griya Gede, Panarukan, Tabanan), 41 pp.
- [G] *Rogasangharabumi*, LOr ms. 16998, romanised transcription by Sagung Putri of a manuscript belonging to Jero Kawan (Karambitan, Tabanan), dated 11 December 1983, 23 pp.
- [H] *Roga-sanghara-bumi*, LOr ms. 21142, romanised transcription by Sagung Putri of a manuscript belonging to Griya Tamansari (Intaran, Sanur), dated 27 August 1988, 39 pp.
- [I] *Widhisastra Roga Sanghara*, LOr ms. 24057, romanised transcription by I Dewa Gede Catra of a manuscript owned by I Nyoman Rai (Selat, Karangasem), dated 12 March 1994, 24 pp. [Based on a romanisation dated 30 June 1954.]
- [L] *Vidhiśāstra Rogasāṇhāra*, LOr CB 76, Balinese transcription of a manuscript belonging to the P. Jlantik collection (Singaraja, 1902), dated October-November 1928, 60 pp.
- [M] *Vidhiśāstra Rogasāṇhāra*, lontar Dinas Kebudayaan Propinsi Bali (Denpasar), 20/1/Ks, from the collection of A.A.J. Jlantik, bearing the date 1902 on the frontispiece. [Note: this item is apparently not the same as the original ms. of LOr CB 76.]
- [N] *Vidhiśāstra Rogasāṇhāra* [PusDok: *Widhi Sastra Roga Sanga*], lontar Dinas Kebudayaan Propinsi Bali (Denpasar), T/XXV/4, 247/84–85, from Jero Kanginan, Sidemen, Karangasem, 27 folios.
- Tutur Labur Gansa, Tutur Lebur Gansa*, LOr ms. 24218, romanised transcription by I Dewa Gede Catra of a manuscript owned by I Dewa Wayang Pucangan (Sidemen, Karangasem), dated 10 December 1995, 27 pp. [Based on a romanisation dated 5 October 1987.]

Published primary sources

Agastyaparwa: “Agastyaparwa, een Oud-Javaansch proza-geschrift”, ed. Jan Gonda, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 90, pp. 329–419, 1933.

Dharma Pātañjala, see acri 2017.

Kālastava, see goudriaan & hooykaaS 1971, p. 152.

Pūrvaka Veda Buddha (I), see hooykaaS 1973.

Roga Saṇhāra Bhūmi: Roga Sanghara Bhumi, Denpasar, Dinas Kebudayaan Provinsi Bali, 2005.

Śaivāgama: Lontar Siwagama, Denpasar, Dinas Kebudayaan Propinsi Bali, 2002.

Sutasoma kakavin: Sutasoma: A Study in Javanese Wajrayana, ed. and trans. Soewito Santoso, New Delhi, International Academy of Indian Culture, 1975.

Tantu Paṅgalaran: Tantu Panggelaran, Denpasar, Dinas Kebudayaan Provinsi Bali, 2003.

Tattva Kāla: Tattwa Kala, Denpasar, Kantor Dokumentasi Budaya, 2000.

Tutur Candrabherawa: Tutur Candrabherawa, Denpasar, Dinas Kebudayaan Provinsi Bali, 2004.

Tutur Ləbur Gaṅsa: Tutur Gong Besi, Tutur Lebur Gangsa, Tutur Angkus Prana, Denpasar, Dinas Kebudayaan Provinsi Bali, 2002.

Vasiṣṭha Tattva: Wasista Tattwa, Denpasar, Dinas Kebudayaan Provinsi Bali, 2005.

Vṛ̥haspatitattva: Vṛ̥haspati-tattwa: An Old Javanese philosophical text, ed. and trans. Sudarshana Devi, Nagpur, International Academy of Indian Culture, 1957.

Secondary sources

acri, Andrea

2006 “The Sanskrit-Old Javanese Tutur Literature From Bali: The Textual Basis of Śaivism in Ancient Indonesia”, *Rivista di Studi Sudasiatici* I, pp. 107–137.

2011 “A new perspective for ‘Balinese Hindusim’ in the light of the pre-modern religious discourse. A textual-historical approach”, in Michel Picard & Rémy Madinier (eds.), *The Politics of Religion in Indonesia: Syncretism, orthodoxy, and religious contention in Java and Bali*, London–New York, Routledge, Taylor & Francis Group, pp. 142–166.

2013 “Modern Hindu Intellectuals and Ancient Texts: Reforming Śaiva Yoga in Bali”, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 169, pp. 1–36.

2014a “Pañcakuśika and Kanda Mpat. From a Pāśupata Śaiva Myth to Balinese Folklore”, *Journal of Hindu Studies* 7 (2), pp. 146–178.

2014b “The Śaiva Atimārga in the Light of *Niśvāsaguhya* 12.1–22ab”, *Cracow Indological Studies* (“Tantric Traditions in Theory and Practice”) 16, pp. 7–49.

2017 *Dharma Pātañjala: A Śaiva Scripture from Ancient Java Studied in the Light of Related Old Javanese and Sanskrit texts*, 2nd Edition, New Delhi, Aditya Prakashan [1st Edition: Groningen, Egbert Forsten/Brill, 2011].

acri, Andrea & Arlo griffiths

2014 “The Romanization of Indic Script used in Ancient Indonesia”, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 170, pp. 365–378. acri, Andrea & Roy jordaen

- 2012 “The Dikpālas of Ancient Java Revisited: A new identification for the 24 directional deities on the Śiva temple of the Loro Jonggrang complex”, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 168, pp. 274–313.

arBMan, Ernst

- 1922 *Rudra: Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus*, Uppsala, Appelbergs Koktryckeri Aktiebolag. arwati, Ni Made Sri

- 2008 *Berbagai Jenis Caru*, Denpasar [s.n.].

atMaja, Ida Bagus Oka Puni

- 1991 “Eight Manifestations of Śiva in Balinese Art”, in Lokesh Chandra (ed.), *The Art and Culture of South-East Asia*, New Delhi, International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan. atMadja, Nengah Bawa
1999 *Gaṇeśa sebagai Avighneśvara, Vināyaka dan Penglukat*, Surabaya, Paramita.

BaguS, I Gusti Ngurah

- 1974 “‘Karya Taur Agung Ekadasa Rudra’: rite centenaire de purification au temple de Besakih (Bali)”, *Archipel* 8 (1), pp. 59–66.

BarBer, C. Clyde

- 1979 *Dictionary of Balinese – English*, Aberdeen, University of Aberdeen (Aberdeen University Library, Occasional Publications No. 2), 2 vols.

BateSon, Gregory & Margaret Mead

- 1942 *Balinese Character: A Photographic Analysis*, New York, New York Academy of Sciences (Special Publication Volume II).

Belo, Jane

- 1953 *Bali: Temple Festival*, Locust Valley (New York), J.J. Augustin (Monographs of the American Ethnological Society, XXII).

Brinkgreve, Francine & David Stuart-fox

- 1992 *Offerings: The Ritual Art of Bali*, Sanur, Image Network Indonesia.

Brunner, Hélène

- 1967 “À propos d’un rituel balinais”, *Journal Asiatique* 255, pp. 409–422.

CovarruBiaS, Miguel

- 1973 [1946] *Island of Bali*, London–New York, Kegan Paul International.

daMaiS, Louis-Charles

- 1969 “A propos des couleurs symboliques des points cardinaux”, *Bulletin de l’École française d’Extrême-Orient* 56, pp. 75–118. darta, I Gusti Nyoman, Jean Couteau & Georges Breguet

- 2013 *Time, Rites and Festivals in Bali*, Indonesia, BAB Publishing.

daviS, Richard H.

- 1991 *Ritual in an Oscillating Universe: Worshiping Śiva in Medieval India*, Princeton, Princeton University Press.
- degroot, Véronique, Arlo griffiths & Baskoro tjahjono.
 2013 “Les pierres cylindriques inscrites du Candi Gunung Sari (Java Centre, Indonésie) et les noms des directions de l’espace en vieux-javanais”, *Bulletin de l’École française d’Extrême-Orient* 97–98, pp. 367–390.
- echols, John M. & Hassan Shadily (eds.)
 1997 *Kamus Indonesia-Inggris: An Indonesian-English Dictionary*, Jakarta, P.T. Gramedia.
- eiSeMan, Fred B, Jr.
 1990 *Bali: Sekala & Niskala. Volume I: Essays on Religion, Ritual, and Art*, Hong Kong, Periplus Editions (HK) Ltd.
- flood, Gavin
 1996 *An Introduction to Hinduism*, Cambridge, Cambridge University Press.
 2006 *The Tantric Body: The Secret Tradition of Hindu Religion*, London, I.B. Tauris & Co.
- fox, Richard
 2003 “Substantial transmissions; a presuppositional analysis of the Old Javanese text as an object of knowledge, and its implications for the study of religion in Bali”, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 159, pp. 65–107.
 2005 “Plus ça change... Recent developments in Old Javanese studies and their implications for the study of religion in contemporary Bali”, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 161, pp. 63–97.
 2015 “Why Do Balinese Make Offerings? On Religion, Teleology and Complexity”, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 171, pp. 29–55.
- geertz, Clifford
 1973 *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books. Inc.
 1976 “Hooykaas on (the) Geertz(es): A reply”, *Archipel* 12, pp. 219–225.
 1980 *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton, Princeton University Press.
- geertz, Hildred
 2004 *The Life of a Balinese Temple: Artistry, Imagination and History in a Peasant Village*, Honolulu, University of Hawai‘i Press. goodall, Dominic & Marion RaStelli (eds.)
 2013 *Tāntrikābhīdhānakośa, III : Ṭ-PH : dictionnaire des termes techniques de la littérature hindoue tantrique / a dictionary of technical terms from Hindu Tantric literature / Wörterbuch zur Terminologie hinduistischer Tantren*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

goriS, Roeloef

- 1960 “The Religious Character of the Village Community”, in F.W. Wertheim *et al.* (eds.), *Bali: Studies in Life, Thought, and Ritual*, The Hague, W. van Hoeve Ltd., pp. 77–100.

goudriaan, Teun & Christian hooykaaS

- 1971 *Stuti and Stava (Bauddha, Śaiva and Vaiṣṇava) of Balinese Bauddha Brahmans*, Amsterdam–London, North Holland Publishing Company.

grader, C.J.

- 1960 “The State Temples of Mengwi”, in F.W. Wertheim *et al.* (eds.), *Bali: Studies in Life, Thought, and Ritual*, The Hague, W. van Hoeve Ltd., pp. 157–186.

guerMonPrez, Jean-François

- 2001 “La religion balinaise dans le miroir de l’hindouisme”, *Bulletin de l’École française d’Extrême-Orient* 88, pp. 271–293. hatley, Shaman

- 2016 “Converting the Dākinī: Goddess Cults and Tantras of the Yoginīs Between Buddhism and Śaivism”, in David gray & Ryan R. OverBey, *Tantric Traditions in Transmission and Translation*, Oxford, Oxford University Press, pp. 37–86. hoBart, Angela

- 2003 *Healing Performances of Bali: Between Darkness and Light*, New York–Oxford, Berghahn Books.

hoBart, Angela, Urs raMSeyer & Albert leeMann

- 1996 *The Peoples of Bali*, Oxford, Blackwells Publishers.

hooykaaS, Christiaan

- 1963 “Books made in Bali”, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 119, pp. 37–386.

- 1966 *Sūrya-Sevana: The way to God of a Balinese Śiva Priest*, Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij.

- 1973 *Balinese Bauddha Brahmans*, Amsterdam, North-Holland Pub. Co.

- 1974 *Cosmogony and Creation in Balinese Tradition*, The Hague, Martinus Nijhoff.

- 1975 “Pañca-yadñya-s in India and Bali”, *Adyar Library Bulletin* 39, pp. 240–259.

- 1977 *A Balinese Temple Festival*, The Hague, Martinus Nijhoff.

hooykaaS-van leeuwen BooMkaMP, Jacoba

- 1961 *Ritual Purification of a Balinese Temple*, Amsterdam, N.V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, AFD, Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel LXVIII, No. 4). howe, Leopold E.A.

- 1980 “Pujung: An Investigation into the Foundations of Balinese Culture”, Ph. D. Dissertation, University of Edinburgh. hunter, Thomas M.

- 2011 “Icons, Indexes, and Interpretants of a Balinese Ritual Artefact: The Pengajeg”, in Udo SiMon *et al.* (eds.), *Ritual Dynamics and*

the Science of Ritual, Vol. IV, Reflexivity, Media and Visuality, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, pp. 505–536.

juynBoll, Hendrik H.

1902 *Kawi-Balinesesch-Nederlandsch glossarium op het Oudjavaansche Rāmāyaṇa*, The Hague, Martinus Nijhoff.

Kamus Bali-Indonesia

1979 *Panita Penyusun Kamus Bali-Indonesia*, Denpasar, Dinas Pengajaran.

kraMriSch, Stella

1981 *The Presence of Śiva*, Princeton, Princeton University Press.

lanSing, J. Stephen

1995 *The Balinese*, Fort Worth (Philadelphia), Harcourt Brace College Publishers (Case Studies in Anthropology, Series editors, George and Louise Spindler).

lovric, Barbara,

1987 “Rhetoric and Reality”, Ph.D. Dissertation, University of Sydney.

Méric, Aurélie

2016 “La fabrication des offrandes à Tenganan Pegeringsingan (Bali) et la mise en mouvement du monde”, *Moussons* [Online], 28 | 2016, last accessed March 2017. URL: <http://moussons.revues.org/3674>.

Padoux, André

2010 *Comprendre le tantrisme. Les sources hindoues*, Paris, Albin Michel.

Pigeaud, Theodore

1967 *Literature of Java; Catalogue raisonné of Javanese manuscripts in the Library of the University of Leiden and other public collections in the Netherlands, Vol. I, Synopsis of Javanese literature 900–1900 A.D.*, The Hague, Martinus Nijhoff.

Pott, Philipp H.

1966 *Yoga and Yantra: Their Interrelation and Their Significance for Indian Archaeology*, The Hague, Martinus Nijhoff.

Sedyawati, Edi

1994 *Gaṇeśa statuary of the Kaḍiri and Singhasāri periods*, Leiden, KITLV Press.

Staal, Frits

1979 “The Meaninglessness of Ritual”, *Numen* 26 (1), pp. 2–22.

1995 *Mantras between Fire and Water: Reflections on a Balinese Rite*, Amsterdam, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen (Verhandelingen Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 166).

StePhen, Michele

- 1995 *A' Aisa's Gifts: A Study of Magic and the Self*, Berkeley-Los Angeles, California University Press.
- 2002 "Returning to Original Form: A Central Dynamic in Balinese Ritual", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 158 (1), pp. 61–94.
- 2005 *Desire Divine and Demonic: Balinese Mysticism in the Paintings of I Ketut Budiana and I Gusti Nyoman Mirdiana*, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- 2010 "The Yogic Art of Dying, Kundalinī Yoga, and the Balinese Pitra Yadnya", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 166 (4), pp. 426–474.
- 2011 "Masks that Maintain the World", *TAASA Review, The Journal of the Asian Arts Society of Australia* 20, pp. 7–9.
- 2014 "The *Dasaksara* and Yoga in Bali", *The Journal of Hindu Studies* 7, pp. 179–216.
- 2015 "*Sūrya-Sevana*: A Balinese Tantric Practice", *Archipel* 89, pp. 95–124.
- Stuart-fox, David J.
- 1974 *The art of the Balinese offering*, Yogyakarta, Penerbitan Kanisius.
- 2002 *Pura Besakih: Temple, religion and society in Bali*, Leiden, KITLV Press.
- SudarSana, I.B. Putu
- 2000 *Ajaran Agama Hindu Uparengga*, Denpasar, Yayasan Dharma Acarya.
- Suhadi, Machi
- 2003 *Laporan penelitian prasasti di Museum Mpu Tantular dan di Museum Purbakala Trowulan Tahun 2003*, Jakarta, Pusat Penelitian Arkeologi.
- SwaStika, I Ketut Pasek
- 2008 *Bhuta Yajña: Saiban, Caru, Tawur dan Nangluk Mrana*, Denpasar, Pustaka Bali Post.
- SwellengreBel, J.L.
- 1960 "Introduction", in W.F. Wertheim (ed.), *Bali: Studies in Life, Thought, and Ritual*, The Hague, W. van Hoeve Ltd, pp. 3–76.
- SykeS, J.B. (ed.)
- 1982 *The Concise Oxford Dictionary*, Oxford, The Clarendon Press.
- torella, Raffaele
- 1999 "*Sāṅkhya as Sāmānyaśāstra*", *Asiatische Studien/Études asiatiques* 53, pp. 553–562.
- tucci, Giuseppe
- 1961 *The Theory and Practice of the Mandala: With Special Reference to the Modern Psychology of the Unconscious*, translated from the Italian by Alan Houghton Brodrick, Mineola (NY), Dover Publications.

White, David Gordon

- 2000 "Introduction: Tantra in Practice: Mapping a Tradition", in David Gordon white (ed.), *Tantra in Practice*, Princeton–Oxford, Princeton University Press (Princeton Readings in Religions), pp. 3–38.
- 2009 *Sinister Yogis*, Chicago–London, University of Chicago Press.
- 2012 "Netra Tantra at the Crossroads of the Demonological Cosmopolis", *The Journal of Hindu Studies* 5, pp. 145–171.

Wiana, I Ketut

- 2001 *Makna Upacara Yajña dalam Agama Hindu*, Surabaya, Paramita.

WikarMan, I Nyoman Singgih

- 1998 *Caru: Pelemahan dan Sasih*, Surabaya, Paramita.

yendra, I Wayan

- 2010 *Tadah Kala: Lahirnya Bhatara Kala, Menimbulkan Malapetaka*, Surabaya, Paramita.

ZoetMulder, Petrus J.

- 1982 *Old Javanese-English Dictionary*, The Hague, Martinus Nijhoff, 2 vols.

ZurBuchen, Mary Sabina

- 1987 *The Language of the Balinese Shadow Theater*, Princeton, Princeton University Press.

APPENDIX

Four Mantras Used in *Caru* Rituals

This Appendix presents the editions and translations of the texts of the four mantras discussed in the article. The editions have been established by collating different textual sources, namely either typewritten/digital romanisations, *lontar* manuscripts, and/or versions published as booklets by the Dinas Kebudayaan Propinsi Bali (PusDok) in Denpasar.⁵⁶ Spelling and punctuation divergences have not been noted in the (positive) apparatus, and tacitly standardised (e.g. vowel length, *a* = *a*, *h* in initial, intervocalic or final position, the rendering of *om̐* as *om̐*/oM/au in romanisations, variations between *g/gh*, *t/th*, *ḍ/dh* and *ś/s*, consonantal gemination, etc.).

Mantra I (a) — *Caru Ṛ ṣi Gaṇa: Pañundaṇ Kāla* (Offering to Ṛ ṣi Gaṇa: The Invitation of the Demons)

Sources: (1) *Japa Kāla*: [A] LOr 13279, p. 4; [B] LOr 19397, p. 5; [C] LOr 24362, pp. 7–8. (2) *Pūrvaka Veda Buddha* (II) (Stanza 1 only) [D], p. 54. Cf. *Pūrvaka Veda Buddha* (II), p. 66.

- 1.1 om̐ *indah kita suta saṇ hyaṇ r̥ si gaṇa*,
- 1.2 *kita sakiṇ pūrva, umanis pañcavārane sira, bajra sañjatane sira,*
īśvara devatane sira,
- 1.3 *iki taḍah sajīnira, pənək putih, ayam putih, sāmpun vus rinañcaṇa,*
- 1.4 *ajakən paḍa vadva kālanira kabeh, limaṇ atus limaṇ daśa lima,*
- 1.5 *ri huvus sira amaṇan aṇinum, atatañjək ta sira luñhā kabeh, om̐ sAm̐*
nAmAḥ.

1.1 *indah*] BD; *indrah* ta A; *indah* ta C • *kita suta*] ABC; *suta kita* D 1.2 *umanis*] BC; *manis* AD • *pañcavārane sira*] BD; *pañcavāranya* AC • *bajra sañjatane sira, īśvara devatane sira*] B; AC *om.*; *sira bhaṭāra īśvara devatane sira* D 1.3 *ayam*] ABD; *satha* C • *sampun*] ABD; *om.* C 1.4 *ajakən*] ABD; *hajəkən* C • *vadva*] AB; *vavva* C; *vadvanira* D 1.5 *ri huvus sira*] B; *ri vuvus sira* AD; *ri vusira* C • *atatañjək ta sira*] BCD; *atatañjək ta sira* A • *luñhā kabeh*] BD; *alaluṇa kabeh* A; *hala luñha ta sira kabeh* C • om̐ sAm̐] *em.*; om̐ mAm̐ ABD; om̐ Am̐ C

- 1.1 om̐! O child, reverend Ṛ ṣi Gaṇa, listen!
- 1.2 You come from the east, Umanis is your day in the five-day week, the
vajra is your weapon, īśvara is your god,
- 1.3 This food is your offering, a white rice cake and a white chicken,
already laid out,
- 1.4 Invite all your troops of *bhūtas*, five hundred and fifty-five,

⁵⁶ . The authors have not been able to locate and access *lontar* testimonia for the *Japa Kāla* and *Tutur Ləbur Gaṇsa*, while all the *lontars* of the *Roga Sañhāra Bhūmi* listed in the *Register* and subsequent catalogues appear to be no longer extant or retrievable at the Gedung Kirtya in Singaraja, Bali (except for *Rogasañhāra* [K 657, 1931], which, however, contains a different text).

1.5 When you have finished eating, drinking, and regaling yourselves,
leave all together! om̐ sAṁ nAmAḥ.

2.1 om̐ *saṁ bhūta jaṅgitan, kita sakiṁ dakṣiṇa,*
2.2 *pahiṁ pañcavārane sira, bhaṭāra brahmā devatane sira, daṇḍa*
sañjatane sira,
2.3 *iki taḍah sajīnira, pənək baṁ, ayam viriṁ, sāmpun vus rinañcaṇa,*
2.4 *ajakən paḍa vadva kālanira kabeh, saṇan atus saṇan daśa sia,*
2.5 *ri huvus sira amānan aṇinum, atatañjək ta sira, luṅhā kabeh,* om̐ baṁ
namaḥ.

2.1 jaṅgitan] BC; jaṅgitan A 2.2 pañcavārane sira] AB; pañcavarānira C • bhaṭāra] B; buta AC • devatane sira] em.; devata sira C; devatane kita A; bhaṭārane sira B • daṇḍa sañjatane sira] B; om. AC 2.3 iki] AC; itti B • baṁ] AB; habaṁ C • ayam viriṁ] AB; hayva mviriṁ C • sāmpun vus] B; sāmpun A; vis C 2.4 vadva kālanira] AC; vadva bālanira B 2.5 ri huvus sira] B; ri vuvus sira A; ri vusira C • om̐ baṁ] C; om̐ aṁ AB

2.1 om̐ reverend Bhūta Jaṅgitan, you come from the south,
2.2 Paing is your day in the five-day week, Bhaṭāra Brahmā is your god,
the club is your weapon,
2.3 This food is your offering, a red rice cake and a red chicken, already
laid out,
2.4 Invite all your troops of *bhūtas*, nine hundred and ninety-nine,
2.5 When you have finished eating, drinking, and regaling yourselves,
leave all together! om̐ baṁ namaḥ.

3.1 om̐ *saṁ bhūta ləmbu kanyā, kita sakiṁ paścima,*
3.2 *pon pañcavārane sira, bhaṭāra mahādeva devatane sira, pāśa*
sañjatane sira,
3.3 *iki taḍah sajīnira, pənək kuniṁ tulus, ayam kuniṁ tulus, sāmpun vus*
rinañcana,
3.4 *ajakən paḍa vadva kālanira kabeh, pituṁ atus pituṁ daśa pitu.*
3.5 *ri huvus amānan aṇinum, atatañjək ta sira luṅhā kabeh,* om̐ taṁ namaḥ.

3.1 saṁ] BC; seṇ A • bhūta] BC; om. A 3.2 pañcavārane sira] AB; pva, mañcavarānira C • bhaṭāra mahādeva devatane sira] AB; bhaṭāra mahādevatanya C • pāśa sañjatane sira] em.; pasah sañjatane sira B; om. AC 3.3 iki] AB; itthi C • ayam kuniṁ tulus] B; ayam putih kuniṁ mulus A; hayam viriṁ kuniṁ C • sāmpun vus] AB; vus C 3.4 ajakən] A; ahajakən B; hajakan C • atus pituṁ] AB; pitu C 3.5 ri huvus] AB; ri vus C • ta sira] BC; om. A

3.1 om̐ reverend Bhūta Ləmbu Kanyā, you come from the west,
3.2 Pon is your day in the five-day week, Bhaṭāra Mahādeva is your god,
the lasso is your weapon,
3.3 This food is your offering, a pure yellow rice cake and a pure yellow
chicken, already laid out,
3.4 Invite all your troops of *bhūtas*, seven hundred and seventy-seven,
3.5 When you have finished eating, drinking, and regaling yourselves,
leave all together! om̐ taṁ namaḥ.

4.1 om̐ *saṁ bhūta laṅkir, kita sakiṁ utara,*

4.2 *vage pañcavārane sira, bhaṭāra viṣṇu devatane sira, cakra sañjatane sira,*
 4.3 *iki taḍah sajinira, pənək hirən ayam hirən, sāmpun vus rinañcaṇa,*
 4.4 *ajakən paḍa vadva kālanira kabeh, patañ atus patañ daśa pat,*
 4.5 *ri huvus sira amaṇan aṇinum, atatañjək ta sira luñhā kabeh, oṛi Aṛi*
nAmAḥ.

4.1 A laṅkir] AB; laṅki C 4.2 pañcavārane sira] AB; pañcavāranira C • devatane sira] AB; devatanira C • cakra sañjatane sira] B; *om.* AC • sāmpun] AB; *om.* C 4.3 iki] AB; ithi C • ayam] AB; satha C 4.4 vadva] AB; vadhya C • pat] *em.*; patpat ABC 4.5 ri huvus] AB; ri vus C • sira] BC; kita A • amaṇan] AB; hanaṇan C *em.*; • oṛi Aṛi] *em.*; oṛi huñ A, oṛi uṛi BC

4.1 oṛi reverend Bhūta Laṅkir, you come from the north,
 4.2 Vage is your day in the five-day week, Bhaṭāra Viṣṇu is your god, the *cakra* is your weapon,
 4.3 This food is your offering, a black rice cake and a black chicken, already laid out,
 4.4 Invite all your troops of *bhūtas*, four hundred and forty-four,
 4.5 When you have finished eating, drinking, and regaling yourselves, leave all together! oṛi Aṛi nAmAḥ.

5.1 oṛi *sañ bhūta tiga śakti, kita sakiñ tənəh,*
 5.2 *kalivon pañcavārane sira, bhaṭāra śiva devatane sira, padma sañjatane sira,*
 5.3 *iki taḍah sajinira, pənək barumbun, ayam barumbun, sāmpun vus rinañcaṇa,*
 5.4 *ajakən paḍa vadva kālanira kabeh, huluñ atus huluñ daśa hulu,*
 5.5 *ri huvus ira amaṇan aṇinum, atatañjək ta sira luñhā kabeh, oṛi iṛi*
nAmAḥ.

5.2 pañcavārane sira] AB; pañcavāranira C • devatane sira] AB; devatanira C • padma sañjatane sira] B; *om.* AC 5.3 iki] AB; ithi C • ayam] AB; satha C • sāmpun] AB; *om.* C • vus] BC; *om.* A 5.4 vadva kālanira] AB; vadvanira C • huluñ atus] AB; vəluñ atus C • hulu] B; kutus AC 5.5 ri huvus ira] B; ri vuvusta sira A; ri vus C

5.1 oṛi reverend Bhūta Tiga Śakti, you come from the centre,
 5.2 Kalivon is your day in the five-day week, Bhaṭāra Śiva is your god, the *lotus* is your weapon,
 5.3 This food is your offering, a five-coloured rice cake and a five-coloured chicken, already laid out;
 5.4 Bring all of your troops of *bhūtas*, eight hundred and eighty-eight,
 5.5 After you have finished eating, drinking, and regaling yourselves, leave all together! oṛi iṛi nAmAḥ.

Mantra I (b) — Pañundan Kāla
(The Invitation of the Demons)

Sources: [A] Lontar *Agem-Ageman Pamañku*, ff. 18b–20a; [B] *Pūrvaka Veda Buddha* (II), p. 42.⁵⁷

- 1.1 *om sañ bhūta jaṅgitan, kita sakiñ pūrva,*
 1.2 *umanis pañcavāranta, bhaṭāra īśvara devatanta,*
 1.3 *iki taḍah sajinira, pñak putih ayam putih,*
 1.4 *vus inolah saparikrama vinañun hurip,*
 1.5 *ajakən paḍa rovañira kabeh, limañ atus limañ daśa lima,*
 1.6 *vus ira amañan aninum, mantuk sira nelinīn kahyañanira*
sovañsovañ, 1.7 rakṣaṇən sañ adrəve caru, vehana kadīrghāyuṣan,
luputa riñ lara roga,
 1.8 *aḷa paveh sānūt sañkala riñ avak śarīranipun, om sAm nAmAḥ.*

1.2 *umanis*] A; u B *devatanya* • *devatanta*] B; *devatanya* A 1.5 *daśa*] B; *puluh* A 1.6 *nelinīn*] B; *ilinīn* A 1.7 *rakṣaṇən sañ adrəve*] A; *raksa sañ ṇadervo* B • *kadīrghāyuṣan*] *em.*; *dirghāyuṣan* A; *dirghāyuṣa* B • *luputa riñ lara roga*] B; *om.* A 1.8 *sAm*] *em.*; *mAm* AB

- 1.1 *om* reverend Bhūta Jaṅgitan, you come from the east,
 1.2 Umanis is your day in the five-day week, Bhaṭāra Īśvara is your god,
 1.3 This food is your offering, a white rice cake and a white chicken,
 1.4 Already prepared; the ritual numbers have been composed according
 to the proper arrangement.⁵⁸
 1.5 Invite all your companions, five hundred and fifty-five.
 1.6 After you have finished eating and drinking, regain consciousness⁵⁹
 and return to your divine abode, one by one.
 1.7 Protect the owner of the offering, grant him a long life, may he be free
 from suffering and disease.
 1.8 Do not be the one giving all that goes along with⁶⁰ misfortune in his
 body, *om sAm nAmAḥ.*

⁵⁷ . For different configurations of this mantra, cf. *Pūrvaka Veda Buddha* (II), p. 66, *Pūrvaka Veda Buddha* (I, Hooykaas 1973: 208), *Agem Ageman Pamañku* ff. 31a–32b, 35b, 13b–14a.

⁵⁸ . We have taken *vinañun hurip* as a reference to the arrangement of the “ritual numbers” ([h]urip) incorporated by the offerings (see above, pp. 153, 158, 167, 175). However, the expression may also denote something that has been brought back to life ([h]urip = “life”). This meaning would fit the present context, as the chicken is prepared by skinning it and retaining the head, feathers, and feet which are laid out in a way that suggests the live, whole chicken; this is called a *layang-layang* (see fig. 10). The alternative translation of this line (and its counterparts in the following stanzas) would be: “already prepared according to the proper arrangement, as if alive”.

⁵⁹ . We analyse this as the Balinese form *elingin* (2.6 and 3.6; cf. (a)nelinīn, 4.6 and 5.6), equivalent to the Old Javanese *elin* (Zoetmulder 1982: 674) “to be aware of, know or understand clearly; to recall; to be conscious, regain consciousness” (= *tutur*) (cf. Juynboll 1902: 238), rather than *ilingin* “to look” (cf. Zoetmulder 1982: 674, “*ilin** I, *anilinī*, *anilin-ilinī*, *ilinīn-ilinān*, “to look at (regard, observe) with attention (affection, love)”). The position between *mantuk sira* and *kahyañanira* is odd (we would have expected *marin*, “to”; cf. Mantra II, line 5 of each stanza).

⁶⁰ . We tentatively analyse *sānūt* (spelled *sanut* in mss.) as the Old Javanese *sa+anūt*, “all that goes along with” (Zoetmulder 1982: 2081, “*anūt*, *tumūt*, *tinūt*, *panūt* (avs) to follow, go along; to follow (in time), come after (*tinūt*: and consequently, and after that); to go along with, accompany; to follow, obey; to follow, go after, chase, pursue, try to obtain”), and *sañkala* as the Balinese *sangkala* “suffer damage, be cursed, be deformed, be crippled; woe to...; low damage, disaster, misfortune, hindrance, an accident, trouble” (Barber 1979, no. 15959). The sequence *sānūt*

2.1 *orñ sañ bhūta laṅkir, kita sakiñ dakṣiṇa,*
 2.2 *paiñ pañcavāranta, bhaṭāra brahmā devatanta,*
 2.3 *iki tadah sajinira, pñak bañ ayam viriñ,*
 2.4 *vus inolah saparikrama vinañun urip,*
 2.5 *ajakən padha rovañira kabeh, sañañ atus sañañ daśa sya,*
 2.6 *ri vos ira amañan aninum, mantuk sira elinñ kahyañanira*
sovañsovañ, 2.7 rakṣanən sañ adruve caru, vehana kadīrghāyusañ,
luputa riñ lara roga
 2.8 *aja paveh sāmūt saṅkala riñ avak śarīranipun, orñ BAñ nAmAḥ.*

2.2 paiñ] A; pa B 2.6 ri vos] A; vos B • elinñ] A; ñelinñ B 2.7 rakṣanən sañ adruve] A; raksa sañ ñaderve B • kadīrghāyusañ] A; hipun dhīrghayusa • luputa riñ lara roga] B; *om.* A 2.8 BAñ] *em.*; Añ AB

2.1 *orñ reverend Bhūta Laṅkir, you come from the south,*
 2.2 *Paiñ is your day in the five-day week, Bhaṭāra Brahmā is your god,*
 2.3 *This food is your offering, a red rice cake and a red chicken,*
 2.4 *Already prepared; the ritual numbers have been composed according to the proper arrangement.*
 2.5 *Invite all your companions, nine hundred and ninety-nine,*
 2.6 *After you have finished eating and drinking, regain consciousness and return to your divine abode, one by one.*
 2.7 *Protect the owner of the offering, grant him a long life, may he be free from suffering and disease.*
 2.8 *Do not be the one giving all that goes along with misfortune in his body, orñ BAñ nAmAḥ.*

3.1 *orñ sañ bhūtha lāmbu kanyā, kita sakiñ kulon,*
 3.2 *pvon pañcavāranta, bhaṭāra mahādeva devatanta,*
 3.3 *iki taḍah sajinira, pñak kuniñ, ayam putih syuñan,*
 3.4 *vus inolah saparikrama vinañun urip,*
 3.5 *ajakən paḍa rovañira kabeh, pituñ atus pituñ daśa pitu,*
 3.6 *vus ira amañan aninum, mantuk sira elinñ kahyañanira sovañsovañ,*
 3.7 *rakṣanən sañ adrəve caru, vehana kadīrghāyusañ, luputa riñ lara roga,*
 3.8 *aja paveh sāmūt saṅkala riñ avak śarīranipun, orñ tAñ nAmAḥ.*

3.1 kulon] A; pascima B 3.2 pvon] A; pva B 3.3 ayam putih] B; ayam putih kuniñ A 3.5 rovañira] B; roviñira A 3.6 elinñ] A; ñelinñ B 3.7 rakṣanən sañ adrəve] A; raksa sang ngaderwe B 3.7 kadīrghāyusañ] *em.*; adīrghāyusañ A; hipun dhīrghayusa B • luputa] A; luput B • roga] B; roga kabeh A

3.1 *orñ reverend Bhūta Lāmbu Kanyā, you come from the west,*
 3.2 *Pvon is your day in the five-day week, Bhaṭāra Mahādeva is your god,*

saṅkāla is attested also in the *Pūrvaka Veda Buddha* (see Hooykaas 1973: 224; the translation of *sāmūt* is seemingly omitted). Alternatively, if we read *sāmūt sañ kāla*, the translation would be: “[Do not be the one giving] all that follows the reverend Kāla [in the body]”.

- 3.3 This food is your offering, a yellow rice cake and a white chicken with yellow beak and legs,
 3.4 Already prepared; the ritual numbers have been composed according to the proper arrangement.
 3.5 Invite all your companions, nine hundred and ninety-nine,
 3.6 After you have finished eating and drinking, regain consciousness and return to your divine abode, one by one.
 3.7 Protect the owner of the offering, grant him a long life, may he be free from suffering and disease.
 2.8 Do not be the one giving all that goes along with misfortune in his body, *oṃ tAm̐ nAmAḥ*.

4.1 *oṃ saṅ bhūta taruṇa, kita sakiṅ lor,*
 4.2 *vage pañcavāranta, bhaṭāra viṣṇu devatanta,*
 4.3 *iki taḍah sajinira, pənək irəṅ, ayam irəṅ,*
 4.4 *vus inolah saparikrama vinañun urip,*
 4.5 *ajakən paḍa rovañira kabeh, ptaṅ atus ptaṅ daśa pat,*
 4.6 *vusira amañan aṇinum, mantuk sira ṇeliṇin kahyañanira sovaṅsovaṅ,*
 4.7 *rakṣanən saṅ adruve caru, vehana kadirghāyusaṅ, luputa riṅ lara roga,*
 4.8 *aja paveh sānūt saṅkala riṅ avak śarīranipun, oṃ Am̐ nAmAḥ.*

4.1 kita sakiṅ lor] *em.*; sakiṅ lor A; kita saking utara B 4.2 vage] A; va B 4.3 pənək] A; pnok B 4.5 pat] A; patpat B 4.6 ṇeliṇin] B; aṇeliṇin A 4.7 rakṣanən saṅ adruve caru] A; raksa saṅ ṇaderve caru B • kadirghāyusaṅ] A; hipun dhirgayusa B 4.8 Am̐] *em.*; uṃ AB

- 4.1 *oṃ reverend Bhūta Taruṇa, you come from the north,*
 4.2 *Vage is your day in the five-day week, Bhaṭāra Viṣṇu is your god,*
 4.3 *This food is your offering, a black rice cake and a black chicken,*
 4.4 *Already prepared; the ritual numbers have been composed according to the proper arrangement.*
 4.5 *Invite all your companions, four hundred and forty-four,*
 4.6 *After you have finished eating and drinking, regain consciousness and return to your divine abode, one by one.*
 4.7 *Protect the owner of the offering, grant him a long life, may he be free from suffering and disease.*
 4.8 *Do not be the one giving all that goes along with misfortune in his body, oṃ Am̐ nAmAḥ.*

5.1 *oṃ saṅ bhūta tiga śakti, kita sakiṅ madhya,*
 5.2 *klivon pañcavāranta, bhaṭāra śiva devatanta,*
 5.3 *iki taḍah sajinira, pnək brumbun, ayam brumbun*
 5.4 *vus inolah saparikrama vinañun urip,*
 5.5 *ajakən paḍa rovañira kabeh, valuṅ atus valuṅ daśa kutus,*

5.6 *vus ira amaṇan aṇinum, mantuk sira ṇelinin kahyaṇanira sovaṇsovaṇ, 5.7 rakṣaṇaṇ saṇ adruve caru, vehana kadīrghāyusaṇ, luputa riṇ lara roga, 5.8 aja paveh sānūt saṅkala riṇ avak śarīranipun, oṃ iṃ nAmAḥ.*

5.2 klivon] A; ka B • devatanta] B; devatanya A 5.3 pənək] A; pak B 5.4 iṇolah] B; iriṇolah A 5.5 valuṇ atus] em.; vuluṇ atus A; huluṇ atus B 5.6 ṇelinin] B; aṇelinin A 5.7 rakṣaṇaṇ saṇ adruve] A; raksa saṇ ṇaderve B • kadīrghāyusaṇ] A; ipun dirghayusa B 5.8 paveh] A; om. B

- 5.1 oṃ reverend Bhūta Tiga Śakti, you come from the centre,
 5.2 Klivon is your day in the five-day week, Bhaṭāra Śiva is your god,
 5.3 This food is your offering, a five-coloured rice cake and a five-coloured fowl,
 5.4 Already prepared; the ritual numbers have been composed according to the proper arrangement.
 5.5 Invite all your companions, eight hundred and eighty-eight,
 5.6 After you have finished eating and drinking, regain consciousness and return to your divine abode, one by one.
 5.7 Protect the owner of the offering, grant him a long life, may he be free from suffering and disease.
 5.8 Do not be the one giving all that goes along with misfortune in his body, oṃ iṃ nAmAḥ.

Mantra II — *Ləbur Gaṇsa: Pūjā Pañca Sānak/Pañca Sata*
(Purifying Bell Metal: The Offering of the Five Siblings/Five Chickens)

Sources: *Tutur Ləbur Gaṇsa*: [A] LOr 24218, pp. 18–19; [B] PusDok Ed., p. 25.

1.1 *saṇ bhūta kāraṇa, manis pañcavāranira, bhaṭāra īśvara devatanira, 1.2 iki taḍah sajinira, pənək putih, ivak ayam putih mulus rinaṇcaṇa, 1.3 hajakən vado kālanira, liman atus liman puluh ləlima, 555; 1.4 sira padha amaṇan aṇinum tatañjak, 1.5 mantuk sira mariṇ dhaṇ kahyaṇannira sovaṇsovaṇ, oṃ sAṃ nAmAḥ.*

1.2 pənək] A; pəpək B 1.4 tatañjak] em.; tatañjan AB

- 1.1 Reverend Bhūta Kāraṇa (Cause), (U)manis is your day of the five-day week, Bhaṭāra Īśvara is your god,
 1.2 This is your food offering, white rice cake and pure white chicken meat, perfectly arranged.
 1.3 Invite your troops of demons, five hundred and fifty-five, 555;
 1.4 You eat, drink, and regale yourself all together;
 1.5 [Then] return to your divine abode, one by one. oṃ sAṃ nAmAḥ.

2.1 *saṇ bhūta jaṅgitan, pahin pañcavāranira, bhaṭāra brahmā devatanira,*

2.2 *iki taḍah sajinira, pənək abaṇ, ivak ayam viriṇ rinañcaṇa,*
 2.3 *hajakən vado kālanira, saṇaṇ atus saṇaṇ puluh saṇa, 999;*
 2.4 *vus sira amañan aṇinum tatañjək,*
 2.5 *mantuk ta sira sovaṇsovaṇ mariṇ dhaṇ kahyaṇanira. om̃ BAṇ nAmAḥ.*

2.1 bhaṭāra brahmā devatanira] B; om. A 2.4 tatañjək] A; tətāñjan B

2.1 O reverend Bhūta Jaṅgitan,⁶¹ Pahiṇ is your day in the five-day week,
 Bhaṭāra Brahmā is your god,
 2.2 This is your food offering, a red rice cake and red chicken meat,
 [wholly] arranged,
 2.3 Invite your troops of demons, nine hundred and ninety-nine, 999;
 2.4 After you have eaten, drunk, and regaled yourselves, 2.5
 Return to your divine abode, one by one. om̃ BAṇ nAmAḥ.

3.1 *saṇ bhūta ləmbu kanyā, pvon pañcavāranira, bhaṭāra mahādeva*
devatanira,
 3.2 *iki taḍah sajinira, pənək kuniṇ, ivak ayam kuniṇ rinañcaṇa,*
 3.3 *hajakən vado kālanira, pituṇ atus pituṇ puluh pitu, 777;*
 3.4 *vus sira amañan aṇinum tatañjək,*
 3.5 *mantuk ta sira mariṇ dhaṇ kahyaṇanira sovaṇsovaṇ. om̃ tAṇ nAmAḥ.*

3.1 kanyā] B; kano A 3.4 tatañjək] A; tətāñjan B 3.5 mantuk ta] B; ta mantuk A

3.1 O reverend Bhūta Ləmbu Kanyā, Pon is your day in the five-day week,
 Bhaṭāra Mahādeva is your god,
 3.2 This is your food offering, a yellow rice cake and meat of a yellow
 fowl, [wholly] arranged.
 3.3 Invite your troops of demons, seven hundred and seventy-seven, 777;
 3.4 After you have eaten, drunk, and regaled yourself,
 3.5 Return to your divine abode, one by one. om̃ tAṇ nAmAḥ.

4.1 *saṇ bhūta hirəṇ, vage pañcavāranira, viṣṇu devatanira,*
 4.2 *iki taḍah sajinira, pənək hirəṇ, ivak ayam hirəṇ rinañcaṇa,*
 4.3 *hajakən vado kālanira, pataṇ atus pataṇ puluh pat, 444;*
 4.4 *vus sira amañan aṇinum tatañjək,*
 4.5 *mantuk ta sira mariṇ dhaṇ kahyaṇanira sovaṇsovaṇ, om̃ Aṇ nAmAḥ.*

4.1 devatanira] B; devatahanira A 4.2 pənək hirəṇ] B; om. A • rinañcaṇa] B; rinañcaṇa, səgā pənək
 hirəṇ A 4.4 tatañjək] A; tətāñjan B 4.5 mantuk ta sira] em.; ta mantuk A; mantuk B

4.1 O Reverend Bhūta Hirəṇ (“Black”), Vage is your day in the five-day
 week, Viṣṇu is your god,
 4.2 This is your food offering, a black rice cake and the meat of a black
 chicken, [wholly] arranged.
 4.3 Invite your troops of demons, four hundred and forty-four, 444;

⁶¹ . Zoetmulder 1982: 727: “type of disease from black magic”.

- 4.4 After you haven eaten, drunk, and regaled yourselves,
 4.5 Return to your divine abode, one by one. om̐ Am̐ nAmAh.

5.1 *sañ bhūta lañṣṣakti, klivon pañcavāranira, bhaṭāra śiva devatanira,*
 5.2 *iki taḍah sajinira, pənək brumbun, ivak ayam brumbun rinañcaṇa,*
 5.3 *hajakən vado kālanira, valuñ atus valuñ puluh vvalu, 888;*
 5.4 *vus sira amañan aninum tatañjək,*
 5.5 *mantuk ta sira mariñ dhañ kahyañanira sovañsovañ. om̐ im̐ nAmAh.*

5.1 lañṣ] B; laṅgo A 5.4 tatañjək] A; tətāñjən B

- 5.1 O Reverend Bhūta Lañṣ⁶² Śakti, Klivon is your day in the five-day week, Bhaṭāra Śiva is your god,
 5.2 This is your food offering, a cake of five-coloured rice and the meat of a five-coloured fowl, [wholly] arranged,
 5.3 Invite your troops of demons, eight hundred and eighty-eight, 888;
 5.4 After you have eaten, drunk, and regaled yourselves,
 5.5 Return to your divine abode, one by one. om̐ im̐ nAmAh.

Mantra III — *Roga Sañhāra Bhūmi* (Disease and Destruction in the World/ The Neutralisation of Disease in the World)

Sources: *Roga Sañhāra Bhūmi*: [A] LOr 9101 (= Kirtya 44), p. 14; [B] LOr 13396, p. 5; [C] LOr 13627, pp. 7–8; [D] LOr 13713, pp. 5–6; [E] LOr 13724, p. 6; [F] LOr 13742, pp. 13–14; [G] 16998, p. 13; [H] LOr 21142, p. 14; [I] LOr 24057, p. 12; [L] LOr CB 76, p. 17, [M] PusDok 20/01/Ks up to 1.6, f. 23b; [N] PusDok T/XXV/4, ff. 20a–21b; [O] *Kālastava* (5.2–3 only); [P] Pusdok Ed., p. 18.

- 1.1 om̐ *indah ta kita kamuñ rāja bhūta,*
 1.2 *sañ kāla suñsañ bhuvana, sañ kāla sapuh jagat, sañ kāla mañsa bhuvana,*
 1.3 *iki taḍah sajinira, asiñ kirañ luput ipun, gəñ rənā sinampura,*
 1.4 *mañke sira paḍa vehən sañ amañgih lara,*
 1.5 *manavi kacaṇḍak ātmanira sañ agəriñ, kakuñkuñ antuk sañ bhūta tiga*
śakti,
 1.6 *mañke antukakna riñ raga valunan ipun,*
 1.7 *mañke sañ bhūta tiga viṣeṣa mantuk riñ kahyañanira sovañsovañ.*

1.1 kamuñ rāja bhūta] AFGHILMNP; kamuñ sañ bhūta rāja BC; kamuñ sañ bhuta raja bhuta D; kamuñ sañ buñrajabhuta E 1.2 sañ kāla suñsañ bhuvana] ACEFGHILNP; sañ nala suñsañ buvana

⁶² . See Zoetmulder 1982: 976 s.v. *lañṣ*: “(subjectively) the feeling of longing or being entranced (by beauty or love), aesthetic experience, romantic feelings, the raptures of love”, as well as *lənṣ* (= *lənṣ*, q.v.) “entrancing, delightful”; *lənṣ-lənṣ* “dazed, stunned, dizzy”; *lənṣ* 1. “a state of daze, of being unaware of things about one, rapture, ecstasy; being enraptured by beauty or love, being overwhelmed by longing or sadness (cf *lañṣ*); 2. “entrancing beauty, charms”; 3. (adjectival, cf. *alañṣ* 1.) “dazed, carried, away by one’s longing for beauty, by nostalgia or sorrow” (*ibid.*: 1007).

B; sañ nala suñsañ buava D • sañ kāla sapuh jagat] M om. 1.3 iki] all mss.; iti P • asiñ kirañ luput ipun] BCDEN; siñ kirañ luput ipun AFGHM; siñ kirañ siñ luput ipun LI; asiñ kirañ asiñ luput sãmpun P • gēñ] all mss.; tan P 1.4 sira] all mss.; si L • vehən] all mss.; vehin A • mañke ... lara] all mss.; sagadraveca vehən sy anu hamañguḥ dīrgghayuṣa M 1.5 kacaṇḍak] BDFLMN; kacaṇḍot ACEGHP • ātmanira sañ agəriñ] AFHILNP; kakuñkuñ atmanira sañiñ griñ BD; kakuñkuñ atmanira sañ agriñ CE; atmane sañ agriñ G; akuñkuñ hatma jvātane sy anu M • kakuñkuñ antuk] AFGHILNP; denira BCDE; antuk M 1.6 mañke antukakna riñ raga] M; mañke sira mantukakna mariñ raga BD; mañke antukakna mariñ raga CE; mañke antukakən riñ rāga AFGHILNP • valunan ipun] all mss.; valunane sy anu M (hereafter, the ms. skips to orñ siddhir Astu yA nAmAḥ svāhā, orñ sAm BAm ... Am uñ mAm) 1.7 tiga viśeṣa] AEFGHILMNP; tiga śakti BD; tatiga sakti C • sovañsovañ] BCDEFIP; sovañ AGHLMN

- 1.1 orñ, pay attention, you Kings of Bhūtas,
- 1.2 Reverend Kāla Suñsañ Bhuvana (“Upside-Down World”), reverend Kāla Sapu Jagat (“Broom of the World”), reverend Kāla Mañsa Bhuvana (“Devourer of the World”):
- 1.3 This is your food offering. If there is something lacking, if something is forgotten, may the gratitude [for what has been offered] be great[er], let there be forbearance!
- 1.4 Now, those who are afflicted by suffering, let all of them receive [your gratitude],
- 1.5 Lest the soul of he who is sick be seized, held captive by the reverend Bhūta Tiga Śakti.
- 1.6 Now return it to the body [wrapped in] his [mortuary] cloth,
- 1.7 Now the reverend Bhūta Tiga Viśeṣa each return to their divine abodes.

2.1 *sañ kāla suñsañ bhuvana, mulih riñ bhaṭāra viṣṇu mariñ utara,*
 2.2 *iniriñ deniñ bhūta irəñ, pətañ atus pətañ daśa pat kvehnya.*

2.1 sañ] all mss.; orñ sañ P • kāla] all mss.; kama D • suñsañ] all mss.; susaṇ A • mariñ utara] INP; 3 BDE; u CGL; om. AFH 2.2 irəñ] ACEFGHILNP; ṇivun BD • pat] IP; pat ika C; patpat ABDEFH; om. GLN

- 2.1 Reverend Kāla Suñsañ Bhuvana, go home to Bhaṭāra Viṣṇu in the north,
- 2.2 Followed by the black *bhūtas*, 444 in number.

3.1 *sañ kāla sapuh jagat, mantuk riñ bhaṭāra īśvara mariñ pūrva,*
 3.2 *kahiriñ antuk i bhūta putih, limañ atus limañ daśa lima kvehniñ sarva bhūta.*

3.1 sañ] all mss.; orñ sañ P • jagat] all mss.; bvana G • mantuk riñ] all mss.; mantuk mariñ C • mariñ pūrva] INP; riñ pūrva deśanira A; pūrva H; pūr BCDEFGL 3.2 antuk i] AFHILNP; deniñ BCDEG • daśa] all mss.; puluh F • kvehniñ sarva bhūta] P; kvehniñ sarvabuta GILN; kvehniñ bhūta AH; kuvehnia B; kvehnia CDE; siki kvehnia buta F

- 3.1 Reverend Kāla Sapuh Jagat, return to Bhaṭāra Īśvara in the east, 3.2 Accompanied by the white *bhūtas*; 555 is the number of all the *bhūtas*.

4.1 *sañ kāla mañsa bhuvana, mantuk riñ bhaṭāra brahmā mariñ dakṣiṇa,*

4.2 *iniriñ deniñ bhūta abañ, sañañ atus sañañ puluh saña sakvehiñ bhūta kabeh,*

4.1 bhaṭāra] ACEFGHILNP; sañ hyañ BD • mariñ dakṣiṇa] INP; daksina deśanira A; daksina H; da BCDEFG 4.2 abañ] CEFGLHNP; bañ ABD • puluh saña] all mss.; dasa sia G • sakvehiñ] HINP; kvehiñ AEGL; ñkvehiñ F; kuvehnia, i B; kveh i C; kvehnia, i D

4.1 Reverend Kāla Maṇsa Bhuvana, return to Bhaṭāra Brahmā in the south,
4.2 Accompanied by the red *bhūtas*; 999 is the number of all the *bhūtas*.

5.1 *poma, mundur,*

5.2 om̐ *durgāpati maśarīram, kālakiṅkaramokṣatām*

5.3 *kālamr̥ tyu punah citram, sarvaviḡhnavināśanam*,⁶³

5.4 om̐ yAm̐, om̐ lAm̐, om̐ mAn̐, nAmAḥ svāhā vAusAt,

5.5 om̐ Ar̐m ur̐m mAr̐m, om̐ iñ̐, om̐ vAr̐m,

5.6 om̐ siddhir Astu yA nAmAḥ, Ar̐m ur̐m mAr̐m om̐, sA, BA, tA, A, i, nA, mA, śi, vA, yA, om̐

5.1 poma, mundur] ILNP; poma, 3, mundur, 3, ABCDEFGH • Between 5.1 and 5.2: jəñ AH; jəñ, ruvah, ma, B; jəñ, muvah, ma, CD; jəñ, malih, ma E; jəñ, malih mantra F; mvah mantra G; om. ILNP 5.2 durgapati] all mss.; durgampati P • kālakiṅkaramokṣatām] HNP; kāla hiṅkara mokṣatam L; kala am ṅkara romokṣatam B; kala aṅkaro mokṣatam C; kala aṅkara romokṣatam D; kala im kara mokṣatam E; kala iṅkara mokṣatam G; kālakiṅkaramokṣaṇam FIO; kāla iṅkara mokṣahəm A; 5.3 punah citram] ABCDEFHO; punah citam G; punah sitam ILN; pūrṇasitam P 5.4 om̐ lañ] all mss.; om. AP • vaṣat] CFHP; hosat AEGILN; sovat BD; 5.5 om̐ vañ] all mss.; om. B

5.1 Be warned! Retreat!

5.2 om̐! The Husband of Durgā (i.e., Kāla) manifests Himself. May [the King’s Soul] be released from the attendants of Kāla!

5.3 Kāla and Mṛ tyu (Death) [become] of extraordinary appearance again.
All obstacles are annihilated.

5.4 om̐ yAm̐, om̐ lAm̐, om̐ mAn̐, nAmAḥ svāhā vAusAt,

5.5 om̐ Ar̐m ur̐m mAr̐m, om̐ iñ̐, om̐ vAr̐m,

5.6 om̐ siddhir Astu yA nAmAḥ, Ar̐m ur̐m mAr̐m om̐, sA, BA, tA, A, i, nA, mA, śi, vA, yA, om̐

Mantra IV — Caru Ṛ̥ ṣi Gaṇa: Paṇlukatan
(“Offering to Ṛ̥ ṣi Gaṇa: The Purification”)

Sources: (1) *Japa Kāla*: [A], p. 4; [B], p. 4; [C], p. 6. (2) *Pūrvaka Veda Buddha* (II) [D], p. 53.

1.1 *iti paṇlukatanya, ma,*

1.2 om̐ *lukatira bhūta dāṇan, sumurup riñ bhūta kālīkā,*

1.3 *lukatira bhūta kālīkā, sumurup riñ bhaṭārī durgā,*

⁶³ . The four *pādas* obviously form a *śloka* in “Archipelago Sanskrit” (that is, Sanskrit intermixed with Old Javanese forms). See our discussion on *pāda* c at p. 168. The endings here are irregular as there is often no agreement of gender, number, and case. We have chosen the form *mokṣatām* (prob. irregular imperative for *mucyatām*) instead of *mokṣaṇam*, translated by Goudriaan and Hooykaas (1971: 152) in the parallel verse of *Kālastava* as “[offering] release”.

- 1.4 *lukatira bhaṭārī durgā, sumurup riñ bhaṭārī umā,*
 1.5 *lukatira bhaṭārī umā, sumurup riñ bhaṭāra guru,*
 1.6 *lukatira bhaṭāra guru, sumurup riñ sañ hyañ tuṅgal,*
 1.7 *lukatira sañ hyañ tuṅgal, sumurup riñ sañ hyañ tan paharan, sira*
juga tan pasaṅkan,
 1.8 *siddhā kalukat mala pāpa mvañ pātaka kabeh,*
 1.9 *om̐ Añ kṣAmāsAmpūrñāyA nAmAḥ.*⁶⁴

1.1 ma] BC; m A; *om.* D 1.2 lukatira] B; katira C; luket tina A; lukat tira D • *bhūta dāṅgañ*] ABD; *bhūta kāla dāṅgañ* C • *sumurup*] BCD; *rusurup* A 1.3 lukatira] BCD; lukatina A 1.4 lukatira bhaṭārī durgā] ABD; *om.* C • *sumurup riñ bhaṭārī umā*] ACD; *om.* B 1.5 lukatira bhaṭārī umā] ACD; *om.* B 1.7 paharan] BCD; pearan A • *sira juga tan pasaṅkan*] B; *sāri jāti tan pasaṅkanya* AC; *sira jati tan pasaṅkan* D 1.8 mala pāpa mvañ pātaka] D; mala papā mvañ pātaka C; mala pāpa pātaka B; mala mvañ pātaka A 1.9 kṣAmā] BCD; kṣAnA A

- 1.1 This is the purification, the mantra [is the following:]
 1.2 om̐ you Bhūta Dēñan are given purification, dissolving into Bhūta Kālikā,
 1.3 You Bhūta Kālikā are given purification, dissolving into Bhaṭārī Durgā,
 1.4 You Bhaṭārī Durgā are given purification, dissolving into Bhaṭārī Umā,
 1.5 You Bhaṭārī Umā are given purification, dissolving into Bhaṭāra Guru,
 1.6 You Bhaṭāra Guru are given purification, dissolving into Sañ Hyañ Tuṅgal (the Unique),
 1.7 You Sañ Hyañ Tuṅgal are given purification, dissolving into Sañ Hyañ Tan Paharan (the One Without Name), You also are Sañ Hyañ Tan Pasaṅkan (the One Without Cause).
 1.8 Successfully purified are all stain, sin and misfortune.
 1.9 om̐ Añ, to her who is full of forbearance, hail!

⁶⁴ . This Sanskrit line has been reconstructed/normalised in the light of parallels in Stuti 697 (Goudriaan & Hooykaas 1971: 420), *Pūrvaka Veda Buddha* (version Hooykaas 1973: 54, 64, 96, 182, 198), and *Sūrya Sevana* (Hooykaas 1966: 46).