



Universiteit
Leiden

The Netherlands

De boomgeest zonder vaste boomkap: de onbepaaldheid van bovennatuurlijke wezens in India

Sterken, A.; Buskes, G.; Cobben, F.; Geerts, W.; Nolten, M.; Verkoren, J.

Citation

Sterken, A. (2024). De boomgeest zonder vaste boomkap: de onbepaaldheid van bovennatuurlijke wezens in India. *Leidschrift*, 39(Februari (1) Er was eens... Sprookjes, folklore en mythes door de eeuwen heen Sprookjes, folklore en mythes door de eeuwen heen), 17-31. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/4198824>

Version: Publisher's Version

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/4198824>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

De boomgeest zonder vaste boomkap: de onbepaaldheid van bovennatuurlijke wezens in India

Arjan Sterken

Volgens het hindoeïsme zijn we niet alleen in de wereld. De mens is niet uniek in het universum, maar er zijn miljarden andere meer of minder intelligente soorten, met meer of minder krachten. De mens (*nara* of *manusha*) is vaak samen te vinden in lijstjes met ‘bovennatuurlijke’ wezens als de *gandharva*, de *apsaras*, de *kinnara*, de *gubhyaka*, de *rakshasa* en nog veel meer. Damayanti werd zelf een onderdeel van zo’n lijst toen zij op zoek ging naar haar overleden echtgenoot, koning Nala. Haar verhaal wordt verteld in de Mahabharata, één van de grote eposen van het Indiase subcontinent dat zijn oorsprong vond in de laatste eeuwen voor het begin van de Westerse jaartelling. Terwijl Damayanti in haar eentje door het woud dwaalt om maar enig spoor van Nala op te vangen, wordt zij gezien door een karavaan op handelsreis. De reactie van de handelaren is als volgt:

Wie bent u, van wie bent u, oh goede vrouw? Waar zoekt u naar in het woud? Uw aanblik verontrust ons, want bent u een mens (*manushi*)? Vertel de waarheid, bent u de godheid (*devata*) van dit woud, of berg, of regio, oh goede vrouw? We zoeken uw genade! Bent u een *yakshi*, een *rakshasi*, een wensvervullende vrouw (*varangana*)? Wat het ook moge zijn, breng ons geluk, oh onberispelijke vrouw, en bescherm ons. Beveel, oh goede vrouw, dat deze karavaan veilig van hier kan vertrekken. We zoeken uw genade!¹

Waar Westerse culturen tegenwoordig vaak een scherp onderscheid maken tussen natuurlijke en bovennatuurlijke wezens, is het voor deze handelaren

¹ Mahabharata 3.61:113-116. De vertalingen van de Mahabharata in het Nederlands zijn gebaseerd op twee reeksen van Engelse vertalingen: *The Mahabharata*, 2 *The Book of the Assembly Hall*, 3 *The Book of the Forest*, vert. J.A.B. van Buitenen (Chicago 1975); en *The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa. Volume 2, Sabha Parva and Vana Parva (Part 1)* en *Volume 3, Vana Parva (Continued)*, vert. K.M. Ganguli (Calcutta, respectievelijk 1884 en 1885). Deze vertalingen zijn gecontroleerd met behulp van de zogenaamde BORI kritische editie: *The Aranyakaparvan, being the third book of the Mahabharata, the Great Epic of India*, V. Sukthankar red. (Pune 1942). Vanwege het gebruikte lettertype zijn er geen diacritische tekens gebruikt.

erg lastig om het verschil te zien tussen een mens (*manushi*) en een godin (*devata*). Het onderscheid tussen natuur en bovennatuur is cultureel bepaald en helpt vaak niet in het beschrijven van wereldbeelden van veel niet-westerse culturen. Zo zien we dat ook in India. Damayanti kan een mens zijn, maar is net zo goed een godin of een mysterieuze *yakshi* of *rakshasa*. De identiteit van Damayanti is lastig te bepalen aan de hand van haar uiterlijk, omdat veel wezens in staat zijn om van gedaante te veranderen (een gave die bekend staat als *kamarupin*). Uiterlijk is bedrieglijk en kan een illusie (*maya*) zijn voor kwaadaardige doeleinden. Daarnaast is Damayanti verdacht omdat ze in haar eentje rondreist zonder mannelijke begeleiding. De zelfstandige vrouw die niet onder controle van een man staat wordt in antieke Indiase mythologie vaak geassocieerd met het monsterlijke en demonische.² De handelaren hebben echter hoop dat Damayanti geen gevaar voor hen is. Ze wordt geïdentificeerd met behulpzame wezens als een *varangana* en een *devata*. De identificatie als *rakshasi* is wat riskanter: de naam betekent ‘beschermer’, wat een positieve rol is, maar *rakshasas* staan ook bekend om hun agressieve gedrag.³ Wat het laatste wezen, de *yakshi*, precies is, is nogal onduidelijk in Indiase mythologie. Deze ambiguïteit is dan ook het hoofdonderwerp van dit artikel.

Damayanti wordt hier aangeropen als een behulpzaam wezen, waar de *yaksha* (als *yakshi* of *yakshini*, de vrouwelijke vorm) dus kennelijk ook toebehoort. Ze brengt echter niet alleen geluk. De karavaan neemt Damayanti op sleeptouw in de hoop dat ze Nala vindt en hen nog meer geluk levert. Helaas mag het niet zo zijn. De karavaan wordt aangevallen, en veel leden sterven of verliezen hun waren. Na die chaos keren sommige handelaren zich tegen Damayanti:

Die gestoorde misvormde vrouw die zich aansloot bij onze machtige karavaan, nauwelijks menselijk – zij veroorzaakte deze verschrikkelijke illusie! Het is zeker dat zij een verschrikkelijke *rakshasi*, *yakshi* of *pishachi* is. Al het kwaad dat is geschied komt door haar, waarom zouden we daaraan twijfelen? Als wij die kwaadaardiger verwoester van karavanen nog eens zouden zien, zij die ongelooflijk leed veroorzaakt, dan zullen

² G.H. Sutherland, *The Disguises of the Demon. The Development of the Yaksha in Hinduism and Buddhism* (Albany 1991) 138.

³ A. Coomaraswamy, *Yakshas. Part 1* (New Delhi 1971), 7-8; J. Gonda, *Die Religionen Indiens I. Veda und älterer Hinduismus* (Stuttgart 1960) 323-324.

wij zeker onze kweller doden, met klompen aarde, en mest, en gras,
en meetstokken, en zwaardgevesten!⁴

Geen van deze middelen zal veel aanrichten tegen een *rakshasi*, *yakshi* of *pishaci*, maar waarschijnlijk is het alles wat deze handelaren nog hebben nadat hun hele hebben en houden is verwoest. Deze passage laat de wanhoop van de handelaren zien: ook al hebben ze geen wapens en kan Damayanti een *pishaci* (een zeer gevaarlijk wezen met een afschuwelijk uiterlijk dat mensenvlees eet) zijn, toch zullen ze tegen haar ten strijde trekken.⁵ Wat we hier zien is relevant voor mijn stelling: doordat ze in hetzelfde rijtje als de *pishaci* voorkomen, worden de negatieve kwaliteiten van de *rakshasa* en *yaksha* benadrukt. Waar de *yaksha* zich eerst onder beschermende en gelukbrengende wezens bevond (en dat misschien dan zelf ook was), bevindt de *yaksha* zich nu onder gevaarlijke, agressieve en geluksontnemende wezens. De *yaksha* lijkt geen vaste identiteit of vaste evaluatie te hebben. Juist dit is zo verwarrend aan de *yaksha*: er is vrijwel niks concreets over hen te zeggen dat altijd lijkt te kloppen, dat elders niet ontkracht wordt.

In dit artikel zal ik beargumenteren dat ‘bovennatuurlijke’ wezens in Indiase mythologieën ambigue en onbepaald zijn. Dit geldt naar mijn idee niet alleen voor Indiase mythologische wezens, maar ook voor de wezens uit vele andere wereldmythologieën. Om dit artikel behapbaar te houden zal ik slechts één wezen analyseren via mijn model van bovennatuurlijke ambigüiteit: de *yaksha*. In dit artikel wil ik aantonen dat de *yaksha* een wezen is dat vaak van identiteit en rol verspringt.⁶

Er kunnen wel wat algemene dingen over de *yaksha* worden gezegd, die echter niet altijd gelden. De *yaksha* valt vaak onder de zogenaamde *devata*, een term die ik hierboven met ‘godheid’ heb vertaald, maar misschien beter gezien kan worden als mensachtige wezens met meer-dan-menselijke krachten. Ze zijn vaak lastig te onderscheiden van andere mensachtige wezens zoals *nagas* (slangachtige wezens), *gandharvas* (mannelijke *devata*, vaak met muziek geassocieerd), *apsarasas* (vrouwelijke *devata*, berucht om hun

⁴ Mahabharata latere interpolatie in 3.62:6-10 in manuscript D5, regels 58-65.

⁵ R.N. Misra, *Yaksha Cult and Iconography* (New Delhi 1981) 4; Sutherland, *The Disguises of the Demon*, 54.

⁶ Dit model is voor het eerst geïntroduceerd in A. Sterken, “*Ka asi kasya asi, kalyani?*” The Ambiguity of the *Yakshas* in the Aranya Parva of the Mahabharata’, *Religions* 14.37 (2022) 1-30: 4-5.

schoonheid), *kinnaras* (half mens, half vogel), *guhyakas* (niet-menselijke volgelingen van de god Kubera of Vaishravana), en de al eerder beschreven *rakshasas* en *pishtacas*.⁷ In de meeste gevallen (maar zeker niet altijd) komen we de *yakshas* tegen als boomgeesten die zich bekommeren om vruchtbaarheid en water, vooral voor landbouwdoeleinden.⁸ Deze functie wordt vaak toegeschreven aan deze boomgeesten, op basis van de vroegere tempeliconografie, waar *yakshas* en *yakshinis* veelvuldig op reliëfs te vinden zijn. Daar zijn ze ook te vinden als poortwachters en beschermgeesten.⁹

De *yakshas* zijn vaak de volgelingen van Kubera. Deze *deva*, ook wel Vaishravana genoemd, heerst over het noorden en is een god van de rijkdom.¹⁰ *Yakshas* worden soms ook zelf vereerd, maar vanwege hun ambigue natuur gebeurt dit niet in de veiligheid van het dorp, maar juist erbuiten of aan de rand ervan. De *yaksha* woont in een boom die omgeven wordt door een openluchtconstructie genaamd de *caitya*. Dit bestaat uit een ronde of vierkanten omheining met een altaar onder de boom voor offers.¹¹ Het kan voor mensen een goede plek zijn om uit te rusten op pelgrimage, of zelfs een pelgrimagebestemming zijn.¹² Men kan daar ook offers achterlaten, zoals bloemen, maar ook goederen die door de hogere goden, de *devas*, worden afgewezen als offerande, zoals vlees, bloed en alcohol.¹³

⁷ Coomaraswamy, *Yakshas* 1, 7; Misra, *Yaksha Cult and Iconography*, 2; Sutherland, *The Disguises of the Demon*, 49.

⁸ Coomaraswamy, *Yakshas* 1, 2; A. Coomaraswamy, *Yakshas. Part 2* (New Delhi 1971), 13-17, 55; Gonda, *Die Religionen Indiens I*, 318, 323; Misra, *Yaksha Cult and Iconography*, 4, 18, 42; A. Nugteren, *Belief, Bounty, and Beauty: Rituals around Sacred Trees in India* (Leiden 2005) 167, 170-173; Sutherland, *The Disguises of the Demon*, 21, 24, 29, 32-33, 160; D.G. White, *Daemons Are Forever. Contacts and Exchanges in the Eurasian Pandemonium* (Chicago 2021) 103, 105.

⁹ V. Agrawala, *Ancient Indian Folk Cults* (Varanasi 1970) 167, 188; Gonda, *Die Religionen Indiens I*, 323; Misra, *Yaksha Cult and Iconography*, 42; Sutherland, *The Disguises of the Demon*, 106, 121-122.

¹⁰ Coomaraswamy, *Yakshas* 1, 6; Misra, *Yaksha Cult and Iconography*, 60.

¹¹ Agrawala, *Ancient Indian Folk Cults*, 189; Coomaraswamy, *Yakshas* 1, 17-23; Misra, *Yaksha Cult and Iconography*, 42, 52, 89-90, 92, 97; Nugteren, *Belief, Bounty, and Beauty*, 173; Sutherland, *The Disguises of the Demon*, 24.

¹² Coomaraswamy, *Yakshas* 1, 23; Misra, *Yaksha Cult and Iconography*, 52.

¹³ Coomaraswamy, *Yakshas* 1, 24-27, 35; Misra, *Yaksha Cult and Iconography*, 20; Nugteren, *Belief, Bounty, and Beauty*, 173.

De *yaksha* is uiteindelijk weinig concreet, net als vele andere ambigue 'bovennatuurlijke' wezens. Deze onbepaaldheid kan worden veroorzaakt doordat de *yakshas* anders worden weergegeven in verschillende media, maar ook door een afwijkende behandeling tussen verschillende teksten en zelfs binnen één en dezelfde tekst. Juist dat laatste zal ik aantonen door de rol van de *yaksha* in één deel van de Mahabharata, de zogenaamde Aranya of Vana Parva, te onderzoeken. Hoewel dit artikel dus specifiek kijkt naar één bovennatuurlijk wezen binnen één specifieke tekstuele context, kan men deze onbepaaldheid ook zien bij veel andere bovennatuurlijke wezens uit verschillende culturen.¹⁴ Veel wezens uit folklore en mythologie kenmerken zich door indexicaliteit: ze hebben geen vaststaande statische identiteit, maar passen zich aan (of worden aangepast) aan de situatie waarin ze zich bevinden (of worden gebruikt).¹⁵

Om de *yakshas* in hun culturele context te plaatsen zal ik veel achtergronduitleg geven bij het analyseren van de verschillende passages, waarbij er ook veel andere Indiase mythologische wezens langskomen. Daarnaast zijn er in totaal 98 passages over *yakshas* te vinden in dit deel van de Mahabharata. Omdat ik niet aan alle passages recht kan doen, maak ik een representatieve selectie die ons inzicht geeft in de verschillende manieren waarop de ambiguïteit van de *yakshas* wordt gepresenteerd in de Mahabharata.

Bovennatuurlijke ambiguïteit

De paar gegevens hierboven vertellen ons weinig concreets over de *yaksha*, behalve dat ze een bepaalde dubbelheid hebben. Ze kunnen vereerd worden, maar ook zelf volgelingen zijn. Soms vervullen ze wensen, soms brengen ze ongeluk. Daarnaast kunnen ze makkelijk verward worden met andere meer-dan-menselijke wezens. De *yaksha* is niet uniek in deze dubbelheid en

¹⁴ Men kan hierbij aan heel veel verschillende soorten wezens denken, van de goden zoals we die kennen uit religieuze tradities tot aan duivels, spoken en heksen uit folklore; van engelen en demonen tot aan geesten van overledenen en buitenaardse wezens.

¹⁵ Dit wordt ook wel een *floating* of *empty signifier* genoemd in de semiotiek. Een goede discussie daarover is te vinden in B. Grojs, *Under Suspicion. A Phenomenology of Media* (New York 2012) 106-114.

onbepaaldheid, want dit vinden we terug bij veel andere meer-dan-menselijke wezens.

In twee eerdere publicaties heb ik een model opgeworpen voor bovennatuurlijke ambiguïteit, waarbij anders-dan-menselijke wezens werden geanalyseerd, namelijk de ook hier behandelde *yaksba* en de *nâlouper* of wederganger uit Noord-Nedersaksische folklore.¹⁶ Dit model zal ons helpen beter te begrijpen op welke terreinen we de ambiguïteit van *yaksbas* moeten zoeken. Het model, gebaseerd op uitgebreid literatuuronderzoek, bestaat uit de volgende vijf onderdelen:

	Positief	Negatief
Behulpzaam of hinderlijk	Helpen mensen bij het toegang krijgen tot of vervullen van verlangens, behoeften of taken	Verhinderen dat mensen verlangens, behoeften, of taken vervullen
Beschermers of bedreiging	Wanneer oproepen, beschermen ze mensen tegen vijanden of ander leed	Vallen mensen aan of schaden hen
Sociaal-kosmische orde	Vallen onder dezelfde orde waar mensen onder vallen of heerst over deze orde	Vallen buiten de orde waar mensen onder vallen en/of proberen deze orde direct te ondermijnen
Uiterlijk	Hebben een cultureel plezierig of acceptabel uiterlijk	Hebben een cultureel afstotelijk uiterlijk
Locatie	Leven dicht bij mensen	Leven ver weg van mensen

Dit model vat vijf dimensies samen waarop we de ambiguïteit van bovennatuurlijke, meer-dan-menselijke, of anders-dan-menselijke wezens kunnen begrijpen. Dit model, wat tot nu toe slechts op twee casussen is getest, zou in principe toegepast kunnen worden om de ambiguïteit van vele bovennatuurlijke wezens uit veel verschillende culturen te begrijpen.

¹⁶ Voor de *yaksbas*: Sterken, ‘*Ka asi kasya asi, kahyani?*’, 4-5. Voor de *nâlouper* (iemand die na de dood terugkeert): A. Sterken, ‘De Ambigue Doden. Naolopers en Heur Onzekere Alliantie in Noord-Nedersaksische Volksvertellings’ [‘De Ambigue Doden. Wedergangers en Hun Onzekere Alliantie in Noord-Nedersaksische Volksverhalen’], *Jaorboek Nedersaksisch* 3 (2022) 53-80: 57-58.

Hierboven gaf ik drie verschillende termen voor de wezens die onderzocht worden. Dit is een groot probleem binnen folkloristiek: wat voor algemene en transculturele naam kan worden gebruikt die recht doet aan hoe culturen zelf nadenken over dit soort wezens? ‘Bovennatuurlijke wezens’ is een term die goed werkt voor westerse culturen waarin er een conceptueel onderscheid bestaat tussen ‘natuur’ en ‘bovennatuur’. Het levert problemen op in culturen waar dit onderscheid niet bestaat, zoals het Indiaas hindoeïsme van de Mahabharata. Een term als meer-dan-menselijk wezen is dan begrijpelijker, omdat de *yakshas* mensachtige wezens zijn (zoals hierboven is aangetoond) die grotere krachten hebben dan mensen. Het is echter niet zo dat alle anders-dan-menselijke wezens ook machtiger zijn dan mensen. Mensen zijn in staat om anders-dan-menselijke wezens te slim af te zijn met trucs, of ze zelfs te verslaan in een handgemeen. Deze laatste term heeft mijn voorkeur, hoewel het een nogal brede term is.¹⁷

Als we kijken naar het verhaal van Damayanti, zien we daar de *yaksha* aan de ene kant als potentieel behulpzaam voor mensen, maar aan de andere kant ook gevaarlijk doordat ze onheil aantrekt. Mijn stelling is de volgende: als een anders-dan-menselijk wezen in een tekstuele passage of verhaal zowel een positieve alsook een negatieve interpretatie van een dimensie heeft, kunnen we spreken van ambiguïteit. Dat hoeven niet per se twee interpretaties van dezelfde dimensie te zijn (wat ook wel voorkomt), maar kan ook doordat er een positieve interpretatie van één dimensie is (zoals hier van de eerste dimensie, ‘behulpzaam of hinderlijk’) en een negatieve interpretatie van een andere (zoals hier van de tweede dimensie, ‘beschermers of bedreiging’). Deze ambiguïteit en onbepaaldheid komen we op verschillende manieren tegen bij de *yakshas*, waarvan we hier een aantal voorbeelden uit de Aranya Parva van de Mahabharata zullen analyseren.

De Mahabharata

De Mahabharata is met zo’n 100.000 verzen in de Sanskrietversies één van de grote epossen uit India, alsook één van de grootste epossen van de wereld. In het kort gaat het verhaal over de vijf Pandava-broers, die met hun Kaurava-

¹⁷ Geïnspireerd door: A. Hallowell, ‘Ojibwa Ontology, Behavior, and World View’ in: S. Diamond red., *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin* (New York 1960) 19-52.

neven concurreren over het koningschap van India. Mensen in India kennen de Mahabharata voornamelijk door de verhalen van hun grootouders; uit de vele televisieseries en films die er de afgelopen decennia zijn verschenen; uit de verwijzingen in kunst, muziek en poëzie; en op vele andere manieren. De Mahabharata is wat dat betreft veel meer een levend cultureel fenomeen dan een tekst.

Wanneer de Mahabharata precies is ontstaan, is onduidelijk. Anders dan bij Griekse en Romeinse auteurs, waar men vaak redelijk precies kan achterhalen in welk jaar een werk gecomponeerd is, is dat bij Indiase teksten vrijwel onmogelijk. Vaak wordt een datering tussen 400 voor Christus en 400 na Christus aangehouden voor de gehele ontstaansgeschiedenis.¹⁸ J. Fitzgerald en K. McGrath zien de Gupta-dynastie (vierde tot zesde eeuw na Christus) als de tijd waarin de Mahabharata zoals we die kennen uit de Sanskrietteksten ontstond.¹⁹ Dit is echter niet het einde van de ontwikkeling van de tekst, want sinds die tijd zijn er constant stukken toegevoegd, andere selecties gemaakt van het bestaande materiaal, en hele stukken herschreven of weggelaten.

De Aranya Parva van de Mahabharata beslaat een periode van twaalf jaar in het hele verhaal. De Pandava-broers, de protagonisten van het verhaal, gaan een dobbelwedstrijd aan met de Kauravas, waarbij ze een steeds hogere inzet vergokken. Op het eind, in een laatste poging alles terug te winnen wat ze hebben verloren, zetten de twee partijen hun koninkrijken in. De verliezers moeten twaalf jaar in de wildernis (*aranya*) verblijven en een laatste dertiende jaar zich op zo'n manier verbergen dat de andere partij hen niet kan vinden. De Pandavas verliezen de laatste dobbelwedstrijd en gaan dus in ballingschap. Dit klinkt als het noodlot, maar uiteindelijk zal dit goed uitpakken voor de Pandavas. In India maakt men vaak een onderscheid tussen de *vana*, het veilige bos wat zich rondom het dorp bevindt, en de *aranya*, de onbekende wildernis verder weg. De *vana* wordt gebruikt voor dagelijkse levensmiddelen als hout. De *aranya* mijdt men daarentegen normaliter. Het is een gevaarlijke plek waar rovers, roofdieren en monsters zich bevinden. Naast dit gevaar is het echter ook een plek van grote kansen. Onbekend gebied betekent

¹⁸ R.C. Katz, *Arjuna in the Mahabharata. Where Krishna is, there is Victory* (Columbia 1989) 2; *The Mahabharata. 1 The Book of the Beginning*, J.A.B. van Buitenen vert. (Chicago 1973) xxv.

¹⁹ J. Fitzgerald, *The Mahabharata. The Epic of the Greater Good* (Amsterdam 2020) 4; K. McGrath, *Vyasa Redux. Narrative in Epic Mahabharata* (London 2019) 41, 83.

namelijk ook potentiële ongekende rijkdom. Ook voor asceten is het een zeer gunstige plek, die er naartoe trekken om de gemakken van het dorpsleven achter zich te laten en te focussen op spirituele ontwikkeling en de bijkomende spirituele gaven.²⁰ Dit is ook wat de Pandavas tegenkomen: naast dat ze veel gevaren tegen het lijf lopen (die ze altijd weten te overwinnen), verkrijgen ze er ook bovennatuurlijke hulp en wapens die hen uiteindelijk zullen helpen in de strijd tegen de Kauravas.²¹

De Mahabharata als episch raamwerk

De Mahabharata is een vrij ingewikkeld werk. Ik heb het hierboven gekarakteriseerd als een epos: een episch en metrisch gedicht dat focust op de heldendaden van de Pandava-halfgoden. Toch ligt de zaak wat ingewikkelder. A. Hiltebeitel stelt dat er veel verschillende genres te vinden zijn in de tekstuele Sanskriettraditie die we nu de Mahabharata noemen.²² R. Katz en D. Shulman stellen dat door deze veelheid aan genres en verschillende boodschappen, de Mahabharata beter een encyclopedie genoemd kan worden.²³ De Mahabharata volgt strikt genomen altijd de gebeurtenissen van de Pandavas, maar vertelt ook vele andere verhalen vanuit dit raamwerk. Vaak verzamelen de Pandavas zich bij een *rishi* (een ziener, geassocieerd met wijsheid) of bij een *brahmana* (een priester die rituelen uitvoert). Eén van de aanwezigen stelt vervolgens een vraag, waarop de wijze persoon met een verhaal komt om die vraag te beantwoorden.

Dit speelt een grote rol bij één van de secties waarin de *yakshas* een rol spelen. In Mahabharata 3.248-256 blijft Draupadi, de echtgenote van de vijf

²⁰ Nugteren, *Belief, Bounty, and Beauty*, 12-14; T. Parkhill, *The Forest Setting in Hindu Epics. Princes, Sages, Demons* (Lewiston 1995) 8; *The Mahabharata* 1, xxii.

²¹ J. Berry, 'Mountains in the Aranyakaparvan of the Mahabharata' in: I. Andrijanic, S. Sellmer en J. Mislav red., *Mythic Landscapes and Argumentative Trails in Sanskrit Epic Literature* (New Delhi 2022) 73-91: 75, 77.

²² A. Hiltebeitel, 'India's Epics. Writing, Orality, and Divinity' in: A. Sharma red., *The Study of Hinduism* (Columbia 2003) 114-138: 122, 132.

²³ Katz, *Arjuna in the Mahabharata*, 9; D. Shulman, 'Outcaste, Guardian, and Trickster. Notes on the Myth of Kattavarayan' in: A. Hiltebeitel red., *Criminal Gods and Demon Devotees. Essays on the Guardians of Popular Hinduism* (Minneapolis 2001) 242-263: 26-28.

Pandava-broers (ja, ze delen alle vijf dezelfde vrouw), achter als haar echtgenoten uit jagen gaan. Jayadratha, de koning van Sindhu, rijdt aan de verblijfplaats van de Pandavas voorbij. Koning Jayadratha ziet Draupadi's overweldigende schoonheid en ontvoert haar. De Pandavas achtervolgen Jayadratha en verslaan hem, waarna ze Draupadi terugbrengen naar hun kamp. Daar vraagt Yudhishthira, de oudste Pandava en daarmee hun leider, zich zuchtend af of er ooit iemand zo veel ongeluk als hen heeft gehad. Dat is het moment voor de *rishi* Markandeya om in te springen. In Mahabharata 3.258-275 vertelt hij vervolgens het verhaal van een ander groot episch werk uit India, de Ramayana. De Mahabharata kan dus in haar epische raamwerk zelfs de samenvatting van een heel ander episch werk bevatten.

De Ramayana is in dit geval relevant, omdat het ook over een ontvoering gaat. De held van deze epiek is Rama. Zijn trouwe echtgenote is Sita. Zij worden beiden verbannen naar het woud vanwege een politieke intrige: koning Dasharatha wil Rama tot koning benoemen, maar één van zijn andere vrouwen, Kaikeyi, herinnert de koning aan zijn belofte aan haar: Kaikeyi's zoon Bharata zal de troonopvolger worden. Koning Dasharatha kan niet anders dan toegeven, en stuurt Rama het woud in, en zijn vrouw Sita volgt hem uit loyaliteit. In het woud verminkt Rama het gezicht van de *asura* (demon) Shurpanakha, en zij rent naar haar broer, Ravana. Ravana zweert wraak te nemen: hij neemt de gedaante van een *rishi* aan en ontvoert Sita naar Lanka. Rama weet Ravana met behulp van bondgenoten te verslaan en bevrijdt zijn vrouw.

De protagonist in dit verhaal is Rama, en zijn tegenstander is Ravana. Ravana wordt vaak omschreven als een *asura* (demon), en ergens is dit gek, omdat Ravana de halfbroer is van de eerdergenoemde *deva* (god) Kubera volgens dit verhaal. Vaak worden de *devas* en *asuras* tegenover elkaar gezet, maar het is veel genuanceerder. De vertalingen van *deva* als god en *asura* als demon maken er een morele tegenstelling van, maar dit is nu juist niet het geval.²⁴ De *devas* en *asuras* staan juist erg dicht bij elkaar als halfbroers, want ze delen de vader Prajapati en hebben alleen andere moeders.²⁵ Ze hebben vrijwel dezelfde vaardigheden en krachten, en het komt geregeld voor dat de *asuras* moreel juister gedrag vertonen dan de *devas*. De enige echte tegenstelling tussen de *devas* en *asuras* is dat ze tegen elkaar strijden voor

²⁴ W. Doniger-O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology* (Delhi 1976) 57.

²⁵ G.J. Held, *The Mahabharata. An Ethnological Study* (Amsterdam 1935) 169.

wereld dominantie en dat de *devas* dit altijd zullen winnen terwijl de *asuras* altijd verliezen.²⁶

Het is echter niet zo dat Ravana meteen bij de pakken neer gaat zitten. Ravana is geboren voor de strijd. De *deva* Prajapati schiep de *deva* Pulastya. Hij schiep zonder toestemming van zijn vader vervolgens ook Kubera (de koning van de *yakshas*), maar Kubera verliet zijn vader en koos de kant van zijn grootvader Prajapati. Pulastya is des duivels, en schept Ravana als een concurrent voor Kubera.

Kubera krijgt een hele hoop giften van Prajapati, zoals de hoofdstad Lanka, het koningschap over de *yakshas* en een regiment van *rakshasas*. Ravana moet dus iets soortgelijks zien te verkrijgen.²⁷ Hij gaat ascese doen - het onthouden van sensuele geneugten - op de berg Gandhamadana om zo ook giften van de goden te krijgen. Door het doen van ascetische praktijken kan iemand (mensen, maar ook *asuras* zoals Ravana) zogenaamde *tapas* verkrijgen. *Tapas* is een soort hitte die een grote invloed heeft op de *devas* (goden). Als een persoon (ook een ander-dan-menselijk persoon) veel *tapas* vergaart, dan voelt de god Indra (de koning van de *devas*) dat onder zijn zetel branden. Iemand met te veel *tapas* kan de positie van de *devas* innemen. De *devas* moeten dus ervoor zorgen dat het ascetische wezen deze *tapas* kwijtraakt. Dit kan onder andere door het geven van giften aan de ascet, zodat deze ophoudt met het vergaren van nog meer *tapas*.²⁸ De god Brahma doet dit bij Ravana en vervult zijn wens: Ravana kan nooit verslagen worden door *gandharvas*, *devas*, *asuras*, *kinraras*, *yakṣas*, *rakshasas*, en *nagas*. Brahma beaamt dit, maar voegt een essentieel detail toe: 'Jij (Ravana) zal geen gevaar kennen van de wezens die je hebt genoemd, behalve van mensen.'²⁹ Ravana is nu dus vrijwel onaanraakbaar en ziet zichzelf als een vijand van allerlei wezens, waaronder de *yaksha*. Dat wordt bevestigd door zowel de *deva* Brahma alsook door Matali, de wagenmenner van Indra, de koning der *devas*.³⁰

Ravana weet Kubera te verslaan en verjaagt hem uit Lanka. Kubera vlucht met zijn volgelingen, waaronder de *yakshas*, naar de berg

²⁶ Held, *The Mahabharata*, 170; P. van der Velde, *Nachtblauw. Ontmoetingen met Krishna* (Budel 2007) 165.

²⁷ Mahabharata 3.258:16.

²⁸ K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism. Third Edition* (Albany 2007) 57-58.

²⁹ Mahabharata 3.259:25-26.

³⁰ Mahabharata 3.275:30 en 47-48.

Gandhamadana, dezelfde berg waar Ravana ascese heeft gedaan.³¹ Hij staat vervolgens bekend als de slachter van *devas*, *danavas* (één van de specifieke families van *asuras*), *gandharvas*, *yakshas* en *kimpurushas* (ook wel *kinmaras*).³² Onder hen heeft hij ook maagdelijke meisjes (*kanya*) gevangengenomen van de *devas*, *gandharvas*, *danavas* en *daityas* (de andere *asura*-familie). Daarna noemt Ravana zijn manschappen op. Hij commandeert 140 miljoen mensenvlees-etende *pishacas*, 280 miljoen agressieve *rakshasas* en 420 miljoen *yakshas*. Die laatsten zijn meestal volgelingen van Kubera, maar dus niet altijd. Alhoewel Ravana toegeeft dat sommige *yakshas* trouw hebben gezworen aan Kubera, stelt hij dat een groot aantal zijn volgelingen zijn.³³

Het is dus niet standaard zo dat de *yakshas* altijd dezelfde godheid volgen. Ze kunnen ook van alliantie wisselen. Hier zien we dus ambiguïteit in de derde dimensie. De *yakshas* behoren én toe aan de juiste orde (waar Rama voor strijdt) én aan de onjuiste (die van Ravana). Dit kan ook leiden tot ambiguïteit in de tweede dimensie als de *yakshas* zowel zouden strijden voor Rama alsook in het leger van Ravana, maar dat zien we niet terug in deze hervertelling van de Ramayana.

De schoonheid en afschuwelijkheid van de *yakshas* en hun verblijfplaats

Tot nu toe hebben we ambiguïteit bij de *yakshas* gezien in de eerste drie dimensies: ze kunnen mensen helpen (positieve evaluatie van de eerste dimensie) maar ook schaden (negatieve evaluatie van de tweede dimensie), en kunnen bij de *good guys* horen alsook vijanden zijn (de derde dimensie). De laatste twee dimensies zijn nog niet aan bod gekomen: het uiterlijk en de locatie. Deze twee zijn regelmatig, hoewel niet altijd, met elkaar verbonden. De algemene locatie voor de hele Aranya Parva van de Mahabharata is vanzelfsprekend de *aranya*, de wildernis vol gevaren en beloningen. We bevinden ons dus sowieso ver weg van menselijke nederzettingen.

³¹ Mahabharata 3.259:33.

³² Mahabharata 3.265:3.

³³ Mahabharata 3.265:12. Grote aantallen zoals hier hoeven we vaak niet letterlijk te nemen in Indiase mythologische teksten: het gaat vooral om de impressie van een hoog getal en een grote groep volgelingen, niet om een exacte telling.

Dat een anders-dan-menselijk wezen ver buiten menselijke nederzettingen woont betekent niet automatisch dat ze slecht zijn. De locatie-dimensie is nogal complex als we kijken naar India. In India is het een gebruikelijk idee dat de goden wonen in de tempels die aan hen gewijd zijn en specifiek leven in de beelden die in de tempel staan.³⁴ De tempels van wezens die als positief gezien worden vinden we in India inderdaad vaak dicht bij menselijke nederzettingen, terwijl wezens die negatief geëvalueerd worden vaak hun plaats van aanbidding buiten de menselijke gemeenschap hebben.³⁵ Tegelijkertijd vinden we veel van de goden die de Pandavas zullen helpen juist buiten de dorpen. Zo krijgt de Pandava Arjuna uiteindelijk op de berg Himalaya wapens van Shiva die hem zullen helpen om de Kauravas te verslaan. Natuurlijk moet Arjuna eerst Shiva weten te ontmaskeren en te overwinnen in een gevecht.³⁶ Arjuna vertrekt uiteindelijk ook vanaf de Himalaya naar de hemel van de koning der *devas*, Indra, genaamd Svarga.³⁷ De positieve anders-dan-menselijke wezens kunnen dus net zo goed ergens buiten het bereik van mensen verblijven.

Hoewel het wildernis is, kan het wel erg mooie wildernis zijn. Zo'n beschrijving vinden we bijvoorbeeld in Mahabharata 3.146:19-33. Draupadi, de gezamenlijke echtgenote van de Pandavas, wil graag een lotusbloem hebben. Bhima, de Pandava die bekend staat om zijn bovenmenselijke krachten, wil die voor haar gaan halen op de berg Gandhamadana, de woonplaats van Kubera en zijn *yakshas*. Dit leidt tot een grote strijd tussen Bhima en de *yakshas*, die ook wel bekend staat als de Yaksha-Yuddha Parva, het hoofdstuk over de oorlog met de *yakshas*. Het verhaal staat twee keer achter elkaar in de Mahabharata (3.146-153 en 3.157-159), en kent nogal wat variatie tussen de twee delen. Eén van de grootste verschillen is dat er in het eerste deel vrijwel geen *yakshas* zitten, maar juist *rakshasas* de tegenstanders zijn. Dat is volgens J.A.B. van Buitenen de reden waarom er een tweede versie

³⁴ Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, 264-268.

³⁵ A. Hildebeitel, 'Draupadi's Two Guardians. The Buffalo King and the Muslim Devotee' in: A. Hildebeitel red., *Criminal Gods and Demon Devotees. Essays on the Guardians of Popular Hinduism* (Albany 1989) 339-372, 361-362; Nugteren, *Belief, Bounty, and Beauty*, 13-14.

³⁶ Mahabharata 3.38-42.

³⁷ Mahabharata 3.43-45.

is van de Yaksha-Yuddha Parva: als correctie op de eerste voegt de tweede versie wel *yakshas* toe die tegen Bhima strijden.³⁸

Bhima gaat dus lotusbloemen plukken op Gandhamadana. Deze plek wordt gekenmerkt door een enorme schoonheid, zoals we in dit fragment kunnen lezen:

Zowel [Bhimas] ogen als zijn wil richten zich op de pieken van het Gandhamadana-gebergte, prachtig in alle seizoenen (...) Met haar blootliggende mineralenlappen in de kleuren goud, zwart en zilver met complexe patronen lijkt het alsof de berg beschilderd is. Met wolken aan haar flanken lijkt de berg gevleugeld te dansen, en haar wildvallende beekjes bedekt haar onder parelsnoeren. Haar rivieren, bosjes, watervallen en holle grotten zijn lieflijk, en daar dansen de pauwen op het ritme van de enkelbanden van de *apsarases*. De olifanten die op wacht staan bij de windrichtingen wrijven op de stenen platen met de tip van hun slurven. Zoals de rivieren voortrazen en van de berg afdonderen lijkt het alsof de berg haar rok afwerpt. Gezonde herkauwende herten komen zonder angst dichtbij en bekijken Bhima met nieuwsgierige ogen (...) Bhima wordt bekeken door de echtgenotes van *yakshas* en *gandharvas*, gezeten naast hun echtgenoten, zichzelf onzichtbaar makend. Vlug verstoppert de *yaksha*-, *rakshasa*- en *naga*-meisjes zich voor Bhima. De Pandava dwaalt over de wonderlijke richels van berg Gandhamadana alsof hij met een nieuw soort schoonheid te koop loopt.³⁹

Berg Gandhamadana wordt als waarlijk mooi beschreven en verschillende anders-dan-menselijke wezens dragen bij aan deze wonderlijke schoonheid, waaronder de *yakshas*. Dat we hier ook de *apsarases* vinden, die berucht zijn om hun schoonheid, versterkt dit punt alleen maar.⁴⁰

Dit betekent echter niet dat de *yakshas* alleen maar mooi zijn. Aan het eind van de tweede strijd verschijnt Kubera met een verse groep *yakshas* (Mahabharata 3.158:25-28). De beschrijving uit manuscriptengroep S, die een regel toevoegt na vers 27, laat een ander beeld van de *yakshas* zien. Ik vertaal die regel als volgt: ‘zij [de *yakshas*] die er afschuwelijk uitzien volgden de grootse weeldeverdelers [Kubera]’. Deze beschrijving wordt feitelijk herhaald

³⁸ *The Mahabharata 2 and 3*, 201-202.

³⁹ Mahabharata 3.146:19-33.

⁴⁰ Gonda, *Die Religionen Indiens I*, 100.

in de meeste manuscriptversies van Mahabharata 3.158:51. Daar wordt het woord *ghorarupin* gebruikt om de *yaksbas* te beschrijven: ze hebben een afschrikwekkend uiterlijk. Eén manuscript, B4, gebruikt een heel ander woord: *kamarupin*. Dit woord laat nog meer zien van de ambiguïteit van de *yaksbas*: het is de gave om van gedaante te veranderen.⁴¹ Juist hier zien we dat de *yaksbas* niet alleen maar mooie wezens zijn, maar juist in de context van conflict er angstaanjagend uit kunnen zien, of zelfs wisselende gedaanten hebben. Dit maakt Damayanti (van het verhaal aan het begin van dit artikel) misschien ook zo lastig te herkennen: als een *yaksha* zowel mooi als lelijk kan zijn door van gedaante te veranderen, dan weet je nooit wie je voor je hebt.

Conclusie

In deze paar verhalen uit de Mahabharata hebben we een complex beeld van de *yaksbas* kunnen schetsen. We zien ze participeren in alle dimensies van bovennatuurlijke ambiguïteit: ze kunnen behulpzaam zijn maar ook mensen aanvallen; ze kunnen bij de juiste orde horen alsook bij de verkeerde; ze kunnen schoonheid belichamen alsook de gruwelijkheid zelve zijn. De *yaksha* is eigenlijk een sterk onbepaald wezen. Zelfs de paar dingen die we tegenkomen in de algemene beschrijvingen in de wetenschappelijke literatuur, zoals dat ze boomgeesten zijn die de landbouwvruchtbaarheid beïnvloeden, komen niet terug in de Aranya Parva van de Mahabharata. Ze zijn zelfs niet altijd de volgelingen van Kubera. Naar mijn idee kunnen we de *yaksha* vooral veel indexicaliteit toeschrijven. De *yaksha* heeft geen vaste rol, maar is een wezen dat door de vertellers van een verhaal wordt aangepast aan de situatie. In plaats van stevige personages met een eigen identiteit zijn de *yaksbas* veel vaker figuranten die een invulling krijgen naar wat het verhaal van hen vraagt. Hierin zijn de *yaksbas* naar mijn idee niet uniek. Veel folkloristische en mythologische wezens kunnen beschreven worden als indexicaal en op deze manier kunnen we veel meer begrijpen van hun tegenstrijdigheden in verschillende soorten media, of zelfs binnen één tekst. Uiteindelijk kennen anders-dan-menselijke wezens net zoveel complexiteit als wij, en zijn daarmee een perfecte spiegel voor onszelf.

⁴¹ Dit is een bekende gave van de *yaksbas*. Zie bijvoorbeeld Agrawala, *Ancient Indian Folk Cults*, 170; Coomaraswamy, *Yaksbas* 1, 7; Misra, *Yaksha Cult and Iconography*, 146-147; Sutherland, *The Disguises of the Demon*, 53-54, 138.