

Holī og Dīvalī

– to hindufester

Et forslag til en religionshistorisk festtypologi

MARIANNE QVORTRUP FIBIGER

ENGLISH ABSTRACT: *In this article, I will demonstrate how feasts and festivals serve as effective analytical tools to comprehend the diversity within the Hindu tradition. I will use the two festivals: Holī and Dīvalī as examples. Additionally, I aim to explore whether the historical anchors of a festival, or multiple anchors, have significance for the interpretative potential associated with the festival today. I will particularly focus on whether the festival is strongly or weakly tied to one or more myths and whether it has a tribal/early archaic or archaic origin. I will also investigate if certain festivals within the Hindu tradition seem more adaptable to new contexts outside of India than other.*

DANSK RESUME: *I denne artikel vil jeg demonstrere, hvordan fester og festivaler er et godt analyseredskab til at forstå den hinduistiske tradition i sin mangfoldighed, men også til at undersøge, om festens historiske forankringspunkt eller forankringspunkter har betydning for det fortolkningspotentiale, man kan knytte til festen i dag. Her vil jeg særligt tage udgangspunkt i de to fester Holī og Dīvalī. Et analytisk omdrejningspunkt er, om festen knytter sig stærkt eller svagt til en eller flere myter, og om den har et tribalt/tidlig arkaisk eller et arkaisk ophav. Jeg vil også undersøge om visse fester inden for den hinduistiske er mere adaptiv til nye sammenhænge uden for Indien end andre.*

KEYWORDS: *Holī; Dīvalī; adaption; mythological strong, mythological weak*

Indledning

Hvis der er nogen tradition, som har fester og festivaler som et vigtigt omdrejningspunkt, så er det den hinduistiske. Det vidner ikke mindst den fælles indisk-hinduistiske festkalender om, da den tæller langt over 50 fester i løbet af året. Lægger vi så de lokalt forankrede fester til, dvs. dem som afholdes mere lokalt i en eller flere af Indiens mange delstater, så kommer vi langt længere op i antal. Og der, hvor flere hinduer med hver deres lokale tilknytning til en særlig delstat bor sammen i et hindu-diasporasamfund, som det fx er tilfældet med hinduer bosiddende i Mauritius, så kan festkalenderen sagtens komme til at tælle langt over 100 fester i løbet af et år.¹

Dette faktum understreger festen og festivalers store betydning i den hinduistiske tradition. Og det er min tese, at en analyse af en eller flere festivaler med en fest² som kulmination eller som afslutning på en festival inden for hinduismen, kan være en god indgang til at forstå den hinduistiske tradition og dens mange forankringspunkter, ikke mindst som en akkumulerende, adaptiv og transformativ størrelse. Dette passer godt til Waldemars Cudnys definition af en festival som: 'et socio-spatiale fænomen, der udspiller sig på et fastlagt tidspunkt' (forstået som et bestemt tidspunkt på året eller i et livsforløb) (2014, 640).³ Men det passer også godt som et vindue ind til det samfund, festen er indlejret i (Etzioni 2004). Hertil vil jeg dog gerne tilføje: 'og dens historiske forankring og nutidige situering', hvor både kontekst og også den personlige kropslige tilstedeværelse og engagement spiller en rolle for erfaringen og forståelsen af en fest. Her vil jeg primært henvise til Merleau-Pontys *Kroppens fænomenologi* (1945, på dansk 1994), som sætter kroppen i fokus for erkendelse.

For at få den historiske dimension med i en analyse af en fest vil jeg derfor udvide perspektivet yderligere og her benytte mig af Chloe Nahum-Claudels understregning af, at fest og festivaler ikke kun eller ikke primært bør tolkes ud fra en funktionalistisk tilgang, men også ud fra, hvad hun kalder en "foundational" (Nahum-Claudel 2023, 2) – dvs. det som danner basis for en kultur. Hun tilføjer således et kultur-evolutionistiske perspektiv, som Bryan Hayden også forfølger. Han gør det dog ud fra en makrohistorisk vinkel, hvor han ønsker at afdække festens betydning op igennem menneskets historie helt fra stenalderen og frem (Hayden 2014). Hayden skelner særligt imellem festens form og indhold.

Med en kulturevolutionistisk tilføjelse til analyser af fester vil en sådan ikke kun danne udgangspunkt for en forståelse af den funktionelle betydning, den har i en nutidig sammenhæng, men også være et godt afsæt til at afdække, hvilke grundlæggende betydningslag de er bærere af. Her mener jeg, at det er en pointe, om en fest/festival kan spores helt tilbage til en tribal kontekst med en løser tilknyttet mytologi, eller om

¹ <https://www.drikpanchang.com/calendars/hindu/hinducalendar.html?geoname-id=934154> (tilgået d. 14.11.2023)

² I hinduismen er stort set alle kollektive kalenderfester knyttet til en festival, som adskiller sig fra en fest ved at have et længere flerdays forløb.

³ Waldemar Cudny: "A festival is an organized socio-spatial phenomenon, that is taking place at a designated time" (2014, 640).

den snarere har sit primære udspring eller fundet sin primære form i en arkaisk sammenhæng med en dyrkelse af nogle specifikke arkaiske guder og deres mere definerende mytologier.⁴

Det er med denne noget brede, men for mig at se dækkende tilgang, jeg i det følgende vil analysere to centrale festivaler inden for den pan-hinduistiske tradition.⁵ Det gælder henholdsvis (a) Holi/Holikā som har et tribalt udgangspunkt og karaktertræk og (b) Divāli/Dīpavali, som med en dyrkelse af lys, frugtbarhed og guders tilbagevenden til et ordnet kosmos primært tager sit udgangspunkt i en arkaisk gudedyrkelse. Det bliver tydeliggjort med festens tilknyttede mytologi med specifikke navngivne guder som centrum. Jeg har valgt netop disse to fester, da de for mig at se dækker hver deres spekter af hinduistiske festivaler, og de kan være en indgang til at forstå hinduismens forskellige karakteristika.

Jeg vil i min analyse særligt fokusere på festens mulige (a) historiske udgangspunkt og dens tilknytning til en eller flere myter; (b) om festen er stærkt eller svagt mytologisk begrundet; og (c) om dens forankringspunkt primært kan spores tilbage til en tribal animistisk ontologi eller en arkaisk analogistisk ontologi.⁶ Jeg antager, at en sådan analyse også kan forklare den eller de udtryksformer, som en festival og en fest har i dag – ikke mindst hvor fortolkningsmæssigt elastisk den er. Det har igen betydning for den tilknytning, en gruppe eller et individ har til den, men også hvor god den er til at adaptere til nye sammenhænge uden for Indien.

Men først en introduktion til de mulige typer og kategorier af fester og festivaler, vi kan finde i den hinduistiske tradition, og som deler lighedstræk med, hvordan andre traditioners fester og festivaler kan opdeles.

⁴ Jeg trækker her på Robert Bellahs (2011) adskillelse af forskellige religionshistoriske epoker (jf. også RvT 60, 2013, temanummer om Robert Bellah), hvor den tribale epoke er kendetegnet ved at religionen er lokal forankret, ikke institutionaliseret og mundtlig overleveret. Religionen afspejler et meget tæt forhold til 'naturlige' aktører (dyr, planter, klipper etc.) og deres iboende kræfter og væsener, og der er ikke noget transcendent gudepanteon, som anråbes i kulten. Arkaisk religion er kendetegnet ved at være en velsignelsesreligion. Gud/guderne er ofte himmelske væsener eller har bolig i himlen: men de kan intervenere i verden og sikre dens gang. Traditionen bliver tekstbaseret, og der dannes basis for en kanon, som kan bestå af en eller flere tekster. Det gør det muligt at universalisere religionen.

⁵ Gavin Flood (1996, 212) nævner følgende religiøse festivaler (utsava) som pan-hinduistiske: (a) Krishna Jayānti (fejring af guden Krishnas fødselsdag); (b) Rakshi Bandhan (en fest, hvor piger binder en hellig tråd omkring sin brors/sine brøders håndled for at besejle deres nære relation); (c) Ganesha Chaturthi (en fest for den elefanhovedede gud Ganesha, Shivas søn); (d) Dassera, hvori er indbefattet Navarātri ('ni-nætter'), en ni-dages festival, hvor primært de tre gudinder Sarasvatī, Lakshmi og Durgā dyrkes. Festivalen afsluttes med en længere Durgāpuja, hvilken er særlig populær i Bengal; (e) Divāli/Dīpavali, som er en lysfest, men hvor henholdsvis gudinden Lakshmi og guden Rām/Rāma dyrkes; (f) Śiva Rātri/Śivrātri ('Shivas nat'), hvor kulminationen på festivalen er en 24 timers dyrkelse af Shiva i templerne; (g) Holi/Holika, en fest for foråret, frugtbarhed og frivolitet.

⁶ Her tænker jeg ikke mindst på de af Descola (2013) foreslåede ontologier: den animistiske, den analogistiske og den naturalistiske (jf. (Lundager Jensen 2021).

Typer af fester og festivaler i den hinduistiske tradition

Der er som allerede antydnet flere forslag til, hvordan man kan at opdele og kategoriserer forskellige former for fester. Det gælder også inden for forskningen af den hinduistiske tradition, hvor fester som nævnt i indledningen spiller en meget stor rolle i den religiøse kalender, men hvor et overordnet makroanalytisk, teoretisk perspektiv dog sjældent er i spil. Et særligt fokuspunkt i hinduismeforskningen er gerne forholdet imellem fest og mad, hvor madens indhold og distribueringen af mad og madens fællesskabskonstituerende betydning er det analytiske omdrejningspunkt (Anil Gopi 2021).⁷ Men også festen som en afslutning på en faste er et tema; her fejres at fasten som en renselsesproces er overstået. Det markerer samtidig en tilbagevending til almindelige forhold, men først efter at festen er afholdt (se fx Manish Verma 2007; Sethi & Jain 2021).

Sethi & Jain giver dog også i deres artikel et forslag til en mere systematisk oversigt over fester i Indien, hvilket jeg i det følgende kort vil skitsere (se særligt deres illustration s. 140). De opdeler festerne i tre overordnede kategorier: (a) de kulturelle, (b) de sociale og (c) de omstændighedsbestemte ("circumstantial").

De *kulturelle* fester defineres her som de fester, der har en kulturel (mytologisk) baggrund, og som binder landet til en særlig kulturel-mytologisk begrundet historie. Sethi & Jain antyder altså et særligt bånd imellem kultur og nation, hvilket måske kan have lidt hindu-nationalistiske undertoner, selvom det ikke synes at være deres intention med kategorien. Som et eksempel nævner de Kumbha Melā, den store pilgrimsfestival, der foregår hvert 12. år; men de henviser også til alle andre fester, som har en mytologisk begrundelse, og som er knyttet til en særlig guddoms historie eller en legendarisk persons hagiografi.

De *sociale* fester deler de op i tre typer med en fjerde undertype, som falder lidt uden for, men som de alligevel mener er værd at tage med i betragtning. De fire typer er: (1) høstfester, (2) fester, der fejrer nationens tilblivelse, (3) relationelle fester, som er fastsat på bestemte tidspunkter på året og (4) de såkaldte 'sundhedsfestdage',⁸ hvor man har særlige fester, der gør opmærksom på fælles sygdomme, som skal holdes nede. Selve festen kan både være en form for en forebyggende fest – som et tilbagevendende opmærksomhedspunkt, og som en fest for en specifik gudinde, da der er hende, som både er årsagen til en given sygdom ('goddess of tooth') og samtidig også hende, der kan fjerne den igen ('goddess of breast'). Den mest kendte af disse gudinder er nok Shitala Mata (Śītala Mātā) også kaldet Mariamman, som er gudinde for koppper, og som ofte afbildes ridende på et æsel. Hende er der mange templer for rundt omkring i de små landsbyer i Indien. Og i 1990'erne opstod der også en AIDS-gudinde,

⁷ Anil Gopi giver i sin artikel netop en oversigt over forskere, som har arbejdet med fest og mad i sin indledning til sin artikel.

⁸ Jeg vil desuden placere den årlige yoga-dag, som nu er blevet en tilbagevendende international fejring som en sundhedsfestdag. Samtidig er den også en identitetsskabende og nationsskabende fest, da alle – ikke mindst indere på samme tidspunkt og uafhængigt af, hvor de bor i verden – dyrker yoga som en indisk sundhedsfremmende praksisform på samme dag.

hvor til der blev bygget særlige templer. Det samme skete også under Covid-19 epidemien, hvor der straks opstod en Corona-gudinde (Fibiger 2021). Gudindens dobbelte karakter er særligt interessant i en religionsvidenskabelig og en kulturevolutionistisk optik, da netop gudinden som både tandens og brystets gudinde har både tribale og arkaiske træk (O'Flaherty 1980, 90–91; Fibiger 2018, 149-150).

Om disse former for ihukommende mærkedage altid kan karakteriseres som en fest, skal man dog være varsom med, da grænsen imellem en fest og ritualer mere generelt godt kan gå hen og blive lidt for flydende. Det vigtige her er nok, at en sådan ihukommende begivenhed kan blive en fest, hvor man fejrer, at sygdommen, som det onde, er bekæmpet, hvorved festens karakteristika med glæde og eufori, som også Sethi & Jain fremhæver som et karakteristikum ved festen, kommer til udtryk (s. 144).

Typerne 1 og 2 er på den ene eller anden måde knyttet til jorden. Direkte i form af at fejre jorden frembringelser (1) og indirekte i form af nationens tilblivelse og særlige identitet og udtryksform (2). I kategori 2 kan festernes omdrejningspunkt henholdsvis være en styrkelse af den nationale stolthed, hvor Indiens uafhængighedsdag er et godt eksempel; eller det kan være en ihukommelsesdag af de historiske personer, som har haft en stor betydning i den indiske historie. Her er fejringen af Gandhis fødselsdag og dødsdag oplagte eksempler.

De relationelle fester (3) handler meget om styrkelsen af sociale bånd imellem individer, der har en særlig relation til hinanden. Det gælder fx Rakshabandan, ('snor til beskyttelse'), hvor bror-søster relationen fejres; man kan også tilføje de fester, hvor en hustru vælger at faste for at sikre sin mand og/eller sine børn et godt og langt liv. Disse fastefokuserede fester, hvor fasten brydes ved selve festen, fylder meget i den hinduistiske festkalender, hvorfor Sethi & Jain da også ser faste som et særligt karakteristikum ved fest. Det skal dog i denne sammenhæng påpeges, at faste betyder mange forskellige ting i den hinduistiske tradition, idet faste både kan være en betegnelse for en fuld faste uden indtagelse af mad (væske i form af vand evt. også mælk er næsten altid undtaget) og til indtagelsen af færre måltider bestående af ikkekrydret mad. Hvad der kan indtages af mad i hvilke situationer og med hvilken symbolik og helse-mæssig karakter, er en selvstændig og kompliceret problematik og udspringer bl.a. af den Ayur-vediske tradition. Det er også et af de mest tilbagevendende temaer i Dharma Śāstra-litteraturen, hvor netop den rette opretholdelse af god dharma og mad-indtagelse kobles sammen (se fx Manus lovbog kap. 4.207-217 og 5.27-40) – ligesom madofringer til guderne under pūjā (tempelofringer) også indgår i et sindrigt taksonomisk system (Sharma 2021). Derfor bør man være varsom med at bruge indtagelse af særlig mad som et specifikt karakteristikum for fest alene i den hinduistiske tradition.

Af en eller anden grund kategoriserer Sethi & Jain fødselsdage som en relationel fest. I min optik balancerer fødselsdage imellem de sociale fester og 'circumstantielle', ligesom det selvfølgelig er problematisk ikke at definere fester som sociale, da en fest altid foregår imellem et fællesskab af mennesker. Det samme gælder det problematiske i ikke at kalde alle fester for kulturelle.

Det bedste er nok at forstå deres kategoriseringer som en gradbøjet skala fra meget til mindre, og hvor kategoriseringen bestemmes af, hvad de anser som hhv. centrale og perifere karakteristika. Desuden påpeger de slet ikke, hvordan fester skaber eller afspejler magtrelationer, som bl.a. Hayden (2014) lægger stor vægt på. Det mener jeg kommer særligt stærkt i spil, hvor fx en hustru faster for sin mands velvære, eller hvor hinduer i Rakshabandan markerer det betydningsfulde i, at en bror skal beskytte sin søster.

De 'circumstantielle' fester, dvs. dem der fejres i forbindelse med særlige omstændigheder, er ikke kalenderbestemte, men situationsbestemte. De har ofte en særlig person i centrum, som så fejres af andre. Det drejer sig ikke mindst om de mange overgangsritualer (samskåras) en given person gennemgår i sit liv (navngivning, ægteskab, kremation etc.), men også der, hvor en person opnår eller præsterer noget særligt. Det kan gælde alt lige fra en god eksamen, en god handel, opnåelsen af et godt årsregnskab til bygningen af et nyt hus.

Sethi & Jain differentierer yderligere festerne eller festivalerne ud fra, om de er med eller uden faste.

Generelle karakteristika ved alle fester er ifølge Sethi & Jain munterhed, entusiasme, overholdelse af skikke, ritualer og bønner til guderne, hvorved det i alle sammenhænge også handler om at skabe og opretholde sociale bånd (s. 144) og heri bør de sociale bånd til guderne i en arkaisk velsignelsesoptik også tænkes med, ligesom de interne magtforhold imellem dem som fester. Desuden kan det være svært at opretholde en klar skelnen imellem de såkaldte kulturelle fester og de andre, da alle fester vel i større eller mindre grad udspringer fra en kultur, ligesom de er med til at forme den i en vedvarende dialektik. Og alle fester har i større eller mindre grad også noget at gøre med status (fx hvem distribuerer mad til andre), og med den statusændring, festen kan føre med sig. Problemstillingen her inkluderer dannelsen og konfirmeringen af hierarkier, hvor ikke mindst forholdet imellem rent og urent næsten altid er en central faktor inden for hinduismen. Det gælder både socialt determineret renhed og urenhed samt kropslig determineret renhed og urenhed, hvorved også kønsrelationer kommer i spil. Jeg vil dog vise med mit eksempel med Holī, hvordan festen godt kan sætte disse magtrelationer i spil under selve festens højtideligholdelse, men netop for at bekræfte disse magtrelationelle forhold uden for festens ramme.

Ligesom med andre forsøg på at kategorisere et så komplekst fænomen som fest kan Sethi & Jains typologi selvfølgelig kritiseres, men jeg mener samtidig også, at den kan være god at tænke ud fra. Det gælder der, hvor den sætter gang i alternative eller mere fokuserede diskussioner om fest generelt, men også mere specifikt i den hinduistiske tradition, som er denne artikels anliggende. Jeg vil derfor foreslå en måde at differentiere imellem forskellige former for kulturelle fester, som er mytologisk begrundet.

Fester med stærk eller svag mytologisk forankring

Mit forslag til endnu en kategorisering af fester er i forhold til deres tilknytning til myter, hvor festens anliggende ud over de ovenfor anførte også er en ihukommelse af et mytologisk univers, der igennem festen legitimeres eller bevares i en kultur. Her vil jeg skelne imellem de fester, som har en svag eller en stærk tilknytning til en eller flere myter; og om der er særlige arkaiske guder, som er mytens omdrejningspunkt, eller om vi religionshistorisk kan spore festen tilbage til en før skriftlig mytologisering, hvor det snarere er en mangfoldighed af lokale magter som er i spil, og hvor det er overlevelse og kaosbekæmpelse, som er i fokus.

Der er mange eksempler på begge typer af fester i den hinduistiske tradition, særligt hvis man medtager de lokalt forankrede fester; men det er der også blandt de panhinduistiske, som i større eller mindre grad afholdes af alle hinduer verden over, selvom de selvfølgelig har eller får lokale særtræk.

Jeg har som eksempler valgt henholdsvis Divāli som et godt eksempel på en fest med en stærk mytologisk tilknytning og med arkaiske guder som myternes hovedaktører, og Holī som en festival med tribale/tidlig arkaiske træk og derfor med en løsere mytologisk tilknytning, og hvor festens klimaks er bekæmpelsen af det livstruende, hvilket giver festen en særlig forløsende karakter. Jeg mener disse forhold også har betydning for, hvor fleksibel eller elastisk en fest er i forhold til at adaptere til nye forhold eller til, hvordan den fortolkes og sidestilles med andre traditioners og kulturers mytologiers grundlæggende symbolik, eller evt. supplerer med helt nye, som passer i en moderne kontekst.

Holī/Holākā/Holikā⁹

Holī ('Forårets fest') og som falder i marts/april i månenden *Phalgun* er i dag primært kendt, som en karnevalistisk fest (Frazier 2011, 29). Den foregår i det offentlige rum på gader og stræder, hvor der danses, hvor deltagerne kaster med farver og farvet vand på hinanden, og hvor det er almindeligt at der indtages alkohol eller andre euforiserende stoffer. Det særlige ved festen er, at alle sociale klasser (kaster) fester sammen, og at dens kendetegn er en stærk liminalitet (dvs. antistruktur). Festen foregår primært i den offentlige sfære; men der er også en afsluttende fejring i hjemmene.

Hvor festen stammer fra, og hvor langt den kan føres tilbage, er omdiskuteret; men meget tyder på, at den kan spores tilbage til enten en før- hinduistisk, tribal tradition (østindisk, Ebelin 2009, eller sydindisk, Shankar 2022), hvor sange og dyrkelsen af iboende kræfter i naturen, særligt i træer, men også som en overgang fra ufrugtbarhed til frugtbarhed har været i fokus. Disse tribale traditioner er så siden koblet til forskellige lokale mytologiske historier med arkaiske træk, hvor anråbelsen eller alliancen med navngivne guder er i centrum. Den første henvisning til festen har man fundet på en

⁹ Holī, som kan betyde ild, er i dag den mest brugte betegnelse for festen. Den kendes også som dens oprindelige navn, Holākā eller Holikā, som henviser til en hovedfigur i festen, nemlig en dæmonkvinde, som er kendt for at spise børn.

steninskription fra omkring 300 f.v.t., og i Jaimini Mīmāṃsā sūtra¹⁰ fra nogenlunde samme tid, hvor der særligt henvises til dyrkelsen af en feminin figur med navnet Holikā.

De fleste forskere er enige om at Holī som en særlig fest er udsprunget fra netop dyrkelsen af Holikā, som er en feminin kaosfigur. Holī er dog samtidig også en nytårsfest, hvor Holikā (kaos) skal bekæmpes, før det nye og frugtbare kan spire frem. Derfor knyttes festen også ofte til fødsel, og i mange lokale udgaver af Holī beder mange vordende forældrepar om at få et drengebarn under festens forløb. Også dette tiltag er udsprunget af et tidligt ritual kaldet dhund i Odisha-området, hvor det også er en feminin figur, som anråbes igennem særlige rytmiske sange, som synges af kvinder (Ebelin 2009, 91). Netop rytmiske, fælles sange er et træk ved tribal religion.

Men denne grundfortælling om Holikā som feminint kaosvæsen kobles løbende til andre myter eller danner basis for en myteproduktion, som er karakteristisk for arkaisk religion med dyrkelsen af en transcendent guddom, som kan intervenere i verden, da religionen jo er verdensvendt. Her er der et stort antal af lokale myter, men også nogle enkelte pan-hinduistiske, som i dag har betydning for Holī festens form og indhold i dag.

Omdrejningspunktet for Holī dag er en fortælling fra Bhāgavata Purāna kap. 7, hvor netop grundfiguren Holikā bliver indskrevet i en mytologisk historie. Den handler om en mytologisk dæmonkonge Hiranyakashipu, hans søster dæmonkvinden Holikā og kongens lille søn Prahlad. Og selvom historien egentlig handler om bhakti (hengivenhed imellem tilbeder og guddom) og om Vishnu (Viṣṇu) som dharmapret holder, så er det sidehistorien om Hiranyakashipu, som danner basis for festens rituelle midtpunkt. Det er den, jeg i det følgende kort vil gengive:

Kong Hiranyakashipu havde igennem en aftale med guden Brahma fået fem særlige beskyttende egenskaber, som tilsyneladende skulle kunne gøre ham udødelig: Han ville ikke kunne dræbes af hverken et menneske eller et dyr, hverken indenfor eller udenfor, hverken om dagen eller om natten. Han ville ikke kunne rammes af noget form for våben, hverken et projektilvåben eller et håndholdt våben, og han ville ikke kunne rammes hverken på land, i vand eller i luften. Hiranyakashipu anså derfor sig selv som udødelig på lige fod med en guddom. Han krævede derfor af alle mennesker, at kun han skulle tilbedes. Men Hiranyakashipus egen søn, Prahlad, forbliver hengiven over for guden Vishnu, også kaldet Nārāyana, hvorfor han nægter at tilbede sin egen far. Dette gør selvfølgelig Hiranyakashipu rasende, og selvom han udsætter Prahlad for mange modbydelige straffe og prøvelser, så hjælper det ikke. Til sidst i desperation indgår kongen en aftale med sin ligeledes onde søster Holikā, som nyder at spise menneskebørn. Holikā bærer en kappe, som kan beskytte hende for ild; derfor lokker hun Prahlad op på et bål, så han kunne brænde ihjel. Det sker selvfølgelig ikke, for Prahlad bliver beskyttet af sin bhaktihengivelse til Vishnu, som sørger for, at kap-

¹⁰ Jaimini Mīmāṃsā sūtra, VIII.,15-23. Oversat af Mohan Lal Sandal i 1923, Allahabad

pen blæser fra Holikā og i stedet omslutter Prahlad. Den gode og trofaste Vishnu-tilhænger overlever, og den onde Holikā dræbes i ilden. Det gode overvinder det onde, og en potentiel kaossituation afbødes (Jones, 2011).

Selvom det er denne del af historien, der danner basis for selve bålafbrændingsritualet i Holī, så slutter den ikke her, da Hiranyakashipu selvfølgelig også skal bekæmpes. Dette er en opgave for dharma-opretholderen Vishnu, der tager form som Narasimha¹¹ – halvt menneske og halvt løve (dvs. hverken et menneske eller et dyr), ved skumringstid (når det hverken var dag eller nat) – møder Hiranyakashyapu på en dørtærskel (som hverken er inde eller udenfor), sætter ham på sit skød (som hverken er på land, vand eller i luften) og dræber kongen med sine løveklør (som hverken er et håndholdt våben eller et projektilvåben) (Dalal 2010).

Denne historie står dog ikke alene, men kobles til mange flere både lokale og panhinduistiske myter, som kan begrunde de mere karnevalistiske træk ved festen. Mest almindeligt blandt vaishnava- (vaiṣṇava-)¹² tilhængere er at knytte den til myter om guden Krishnas (Kṛṣṇas) drillende og erotiske leg (līlā) med de unge kohrydinder (gopier), sådan som den fremgår i flere puraniske myter bl.a. i Bhāgavata Purāna. Her er det særlige ved disse historier, at Krishna bryder med de almindelige dharmiske regler. Han er med andre ord en normbryder.

I en sydindisk shaiva (śaiva) kontekst, hvor Shiva anses som den øverste guddom, knyttes Holī særligt til historien om guden Kāmadeva (kærlighedsgud), som er kendt for at skyde med sine kærlighedspile, der vækker kærligheden i mennesker og i guder, og i hans forsøg på at få Shiva til at vende tilbage til sine forpligtelser som mand på et tidspunkt, hvor han dyrker askese. Også denne historie har mange interessante lag, som særligt understreger festens betydning for at knytte mennesker til verden og til deres dennesidige forpligtelser før de evt. vender verden ryggen som asketer. Myten kan derfor karakteriseres som en postaksial tekst.¹³

Myten handler kort fortalt om guden Shiva, der i sin asketiske form sidder i dyb meditation, som han har for vane at gøre, når han dyrker sin asketiske side. Hans hustru, Pārvaṭī, ønsker dog at bringe Shiva tilbage til verden og til sin familie, og hun søger derfor hjælp fra Kāmadeva, som gerne vil hjælpe. Han skyder derfor drillende kærlighedspile mod Shiva, der vækkes fra sin meditation i utide, hvorfor han bliver vred. Shiva åbner derfor sit tredje øje, som har en særlig kraft, da det er opstået igennem de yogiske øvelser, og bruger det til at dræbe Kāmadeva, der brænder til aske. Kāmadevas død påvirker selvfølgelig både Pārvaṭī, som bad om Kāmadevas hjælp, og Kāmadevas hustru Ratī (Kāmadevī). Og mens Pārvaṭī går i almindelig sorg, vælger Ratī at vise sin sorg ved at udføre meditatív askese i fyrré dage. Netop denne form for

¹¹ Vishnu vælger at manifestere sig i verden, hver gang der er brug for, at hans kan genoprette dharma (etik, moral, ret levevis). Det gør han også her, hvor Narasimha i dag antages at være Vishnus 4. avatāra (manifestation) ud af i alt 10 kendte. Krishna og Rāma er hans 8. og 7.

¹² Dvs. Vishnu eller en af hans avatāras, hvor Krishna og Rāma er de mest kendte

¹³ 'postaksialt: kombination af et aksialt askese ideal med et verdensvendt arkaisk ønske om velsignelse og beskyttelse i det jordiske liv.

sorg forstår Shiva, og han vælger at genoplive Kāmadeva. Genopstandelsen af Kāmadeva og hans genforening med sin hustru Ratī fejres også under Holī (Lee 2016; Rinehart 2004).

Jeg kunne have gengivet et stort antal af lokale myter også; men det særlige ved dem alle er, at de i større eller mindre grad begrunder og legitimerer festens særlige form og dens funktion(er). Et fælles træk ved alle de lokale udformninger af festen er det normbrydende, karnevalistiske og bekæmpelsen af den onde (kaos, ufrugtbarhed etc.), som i en eller anden form truer en verdensorden. Jeg kategoriserer dog Holī som en fest med en svag mytologisk forankring. Det betyder ikke, og som de ovenfor refererede myter viser, at den ikke har tilknyttede og legitimerende myter, men at den har mange (den er en slags mytologisk cocktail) og som løbende tilknyttes. Det betyder samtidig også, at den (1) er mere fleksibel og kan koble nye myter til sig, hvilket også er tilfældet; eller (2) lade myterne spille en sekundær rolle, så længe enten kaos-bekæmpelse af en særlig figur, som repræsenterer en samtidig kaossituation, eller det karnevalistiske er i spil. Jeg vil argumentere for, at det er i kraft af den stærke emfase på en tribal grundfortælling om forholdet imellem død og overlevelse, som senere bliver tilknyttet ikke kun én, men mange myter op igennem historien, at den er særlig fleksibel og fortolkningsmæssig adaptiv. Desuden – og ikke mindst – er det også det overordnede rituelle mønster omkring grundfortællingen, der er det centrale omdrejningspunkt for festen. Det kommer tydeligt til udtryk ved interviews med hinduer i Mauritius, hvor meget få kan fortælle den eller de tilknyttede myter til festen, mens ingen er i tvivl om de centrale dele i ritualiseringen. Et sidste og vigtigt træk ved Holī er, at der ikke er præster eller nogen religiøs tilknyttet festen. Den foregår henholdsvis i det offentlige sekulære rum og i hjemmene (se Xygalatas & Mano 2022), hvilket bliver understøttet af mit eget feltarbejde i Mauritius.

Holīs overordnede rituelle mønster

Selvom der ligesom de tilknyttede myter er lokale varianter, følger Holī et overordnet rituel mønster, der strækker sig over to dage, og som kort kan skitseres som følger:

Dag 1: Der bygges et bål, hvor den feminine dæmon Holikā brændes af. Der synges og danses omkring bålet.

Tema: Kaosvæsenet bekæmpes, og det fejres med en forløsende dans.

Dag 2: På gader og stræder kastes der med farver, (hvor hver farve har en særlig symbolik), fyrværkeri skydes af, der kastes med vandballoner, skydes med vandpistoler, og der indtages evt. euforiserende stoffer.

Tema: Liminalitet, antistruktur, alle er lige, fejring i det offentlige rum.

Om aftenen dag 2 (efter at have badet). Familie og venner besøges, evt. besøg af kommende svigerfamilier. Der uddeles sødt, spises god mad, og der inviteres indenfor.

Tema: Ny start med renselse, et tidspunkt for tilgivelse eller at knytte nye bånd og alliancer. Fejring i det private rum.

Som det fremgår af det rituelle mønster, er Holī verdensvendt og ønsker at genoprette eller sikre orden i verden. Det sker på et overordnet plan ved at brænde det onde, og ved, efter den liminale fejring, som foregår i det offentlige rum og som er en form for samfundsopretholdende ventil, da alle sociale klasser og de forskellige køn fester sammen, at vende tilbage til familiesfæren hvor ordenen etableres eller genetableres i det nære.

Holī i en nutidig sammenhæng

Som det fremgår, er Holī mytologisk bred, og det tredelte rituelle mønster synes at være nemt at adaptere til nye forhold og kontekster. Det gælder ikke kun, når hinduer skal bevare visse af deres traditioner i en migrantsituation, som det er tilfældet med hinduer i Mauritius, men også til nye forhold i Indien. Her var det fx interessant at observere, hvordan Holikā blev forbundet med Corona-virusset under Covid-19 epidemien i Indien, og hvor man under Holī afbrændte en Holikā i form af en Coronadæmonkvinde.¹⁴



Holī er også med sin karnevalistiske side inspirationskilde til et stort antal af nyetablerede sekulariserede fester eller begivenheder i særligt vestlige kulturer, hvor tilknytningen til Holikā myten eller en af de andre myter er nedtonet eller helt væk. Her er

¹⁴ Illustrationen: <https://news.abplive.com/photo-gallery/news/in-pics-people-across-india-perform-holika-dahan-amid-covid-19-restrictions-1450576>

det nye fænomen Color-run et godt eksempel, hvor man løber, men hvor hovedformålet ikke er at vinde, men at kaste farver på dem, som løber.¹⁵ Et andet eksempel er, at man på amerikanske colleges afholder karnevalistiske farvefester ved et afsluttet semester. Dette er gode eksempler på Holī fortolkningsmæssige elasticitet.

Dīvālī/Dīpāvalī

Dīvālī, som betyder lysets eller lysenes fest, er afledt af Dīpāvalī, 'en række af lys', på sanskrit. Festen ligger i efteråret (oktober-november) - nærmere bestemt fra den 13. dag i den mørke halvdel af måneden Ashvina til den anden dag i den lyse halvdel af måneden Karttika. Det er nok den vigtigste af alle fester for de fleste hinduer, også dem, som lever uden for Indien. Det interessante ved Dīvālī er, at selvom den deler flere lighedstræk med Holī, er der også flere forskelle, som gør den mindre fortolkningsmæssigt elastisk, og måske netop derfor har så stor betydning for hinduers identitet som hinduer og for deres kulturelle tilknytning til Indien. Det sidste skyldes ikke mindst, at festen også fejres af sikher og jainister og til dels buddhister. Sikherne ihukommer den dag, at den Guru Har Gobinds Singh (6. guru i gururækken på 10) blev frigivet fra fængsel og vendte tilbage til Amritsar.¹⁶ Sikhernes centrum. Han var fængslet af en Hindu konge, som bl.a. var imod hans kritik af hinduismen. Og jainisterne fejrer den dag, Mahāvīra opnåede frigørelse, moksha (mokṣa) via erkendelse eller oplysning, hvorved lyset refererer til en oplysning af sindet.¹⁷ Der er også visse buddhistiske grupper, som fejrer Dīvālī. Det gør de som en mindehøjtidelighed for dagen, hvor kejser Ashoka (Aśoka) konverterede til buddhismen i det 3. århundrede f.v.t. Denne højtideligholdelse kan særligt observeres i Nepal blandt Newar-buddhisterne der. De tænder lamper, dekorerer de buddhistiske templer; udover at ihukomme Ashoka beder de også til Buddha.

Ligheder og forskelle imellem Dīvālī og Holī

Hvis vi ser på lighedstrækkene imellem Dīvālī og Holī, er grundfortællingen egentlig den samme, nemlig kampen imellem kaos og kosmos, – her i form af at lyset overvinder mørket. For det andet, er de også festligholdelser af en overgang fra en mere ufrugtbar til en mere frugtbar periode; i den forbindelse bliver den visse steder i Indien også forstået som myte for en nytårsfest. For det tredje har den også en vis varians, når det gælder hvilken myte, der knyttes til festen. Og for det fjerde er det også en verdensvendt fest, selvom lysets overvindelse af mørket også kan referere til det indre lys og dermed erkendelsens lys, der overvinder det formørkede sind. Men der er også

¹⁵ Det skal dog lige bemærkes, at der i andre kulturers fester også er fester, hvor man smører hinanden ind med farver. Det gælder både i Mexico og i Kina; men formen er en helt anden.

¹⁶ Dīvālī er blevet fejret af sikherne siden 1800-tallet og de fejrer Har Gobinds tilbagekomst til Amritsar ved at sætte lys i gaderne, så han kan finde vej, men også behørigt fejres. (<https://www.britannica.com/topic/Diwali-Hindu-festival>; Frazier 2011, 255.

¹⁷ <https://www.britannica.com/topic/Diwali-Hindu-festival>; Frazier 2011, 254-255.

flere forskelligheder, som kan begrunde Dīvalī stærke identitetsskabende karakter, og som gør, at den er blevet til en særlig helligdag også for hinduer i diaspora. Det mener jeg har noget at gøre med dens meget skarpere tilknytning til arkaiske guder, der ihukommes, anråbes eller inviteres inden for til eller under festen. Så selvom grundfortællingen deles med Holī, bliver den berammet anderledes og er i dag knyttet til nogle af de vigtigste guder, helligtekster og pan-hinduistiske mytologiske fortællinger, og som de fleste hinduer i større eller mindre grad kender til.

Den første jeg vil slå ned på, er helteposset Rāmāyaṇa, hvor man særligt i Nordindien fejrer guden Rāma tilbagekomst med sin hustru Sītā til byen Ayodhya. Det sker efter en 14-årig eksilperiode, og efter at han med hjælp fra sin halvbror Lakshmana (Lakṣmanas) og en abehær med abeguden Hanumān som hærfører har bekæmpet dæmonkongen Rāvaṇa på øen Lanka, hvor Rāvaṇa havde Rāmas hustru Sītā i fangenskab. Under Dīvalī fejrer man Rāma og Sītās tilbagekomst ved at tænde små lerlamper fyldt med kamferlys kaldet diyas langs vejen, både så gudeparret kan blive hyldet, og så de kan finde vejen tilbage og genetablere en orden som de retmæssige herskere. At Rāma og Sītā menes at være rejst op igennem hele Indien, helt fra Sri Lanka i syd til Ayodhya i nord, kan også have betydning for hinduers forståelse af Indien som et særligt helligt land (Frazier 2011, 255).

Udover fejringen af Rāma, som særligt foregår i Nordindien, knyttes Dīvalī særligt i Sydindien også til en historie om Krishnas bekæmpelse af dæmonkongen Narakāsura (Naraka asura "helvedes dæmonen") og andre fejrer ægteskabet imellem guden Vishnu (Viṣṇu) og gudinden Lakshmī (Lakṣmī). Særligt Lakshmi som velstandens gudinden er dog omdrejningspunkt i festen for stort set alle hinduer og også sikker (Mead 2008), og det viser et klart verdensvendt ønske om, at velstand og fremdrift skal sikres i familierne. I forbindelse med Lakshmī så anses det som meget vigtigt, at Lakshmī besøger de private hjem, og ligesom Rāma skulle kunne finde vejen til Ayodhya så sætter familier diyas hele vejen ind til deres hus, så Lakshmī kan finde vejen derind. Desuden åbnes der gerne et vindue i huset, så Lakshmī kan komme ind den vej for at velsigne familien. Udover optændingen af diyas pyntes huset smukt, og man maler gerne en rāngoli (et helligt mønster),¹⁸ som er særligt tilknyttet Lakshmī, og som anses for at bringe held, og som skal lokke Lakshmī indenfor.

¹⁸ En rāngoli, der generelt forstås som et lykkebringende mønster, har mange forskellige kunstneriske designs og er lavet af farvet ris, sand eller blomsterblade. Hver familie lægger store kræfter i lave den, da det selvfølgelig også er prestigefyldt at kunne lave den smukkeste på vejen.

Dīvalī's overordnede rituelle mønster og handlingsgang

Ligesom med Holī og andre af de hinduistiske fester, har også den i alt fem dages lange fest også sine forskellige lokale præg. Men det generelle forløb er stort set ens og kan skitseres som følger:¹⁹

Dag 1: Dhana Trayodashī: Det er en dag, som står i forberedelsens tegn. Hjemmet gøres rent, og der købes gaver – hvis der er råd, så gerne små gaver i guld, da guld er særligt knyttet til Lakshmī. I visse områder udføres der en særlig Lakshmī-pūjā; i andre sættes der en enkelt diyas ud foran husets indgang, hvor flammen gerne skal kunne pege mod syd. Dette er en ofring til dødsguden Yama, som gerne skulle holde sig borte fra familien.

Tema: Renselse, at sikre velstand, at holde kaostilstande borte.

Dag 2: Naraka Chaturdashī eller Choti Dīvalī. Også denne dag har generelt to formål. Det første er at fejre, at Krishna bekæmper Narakāsura, hvorved 16.000 hustruer, som har været i Narakās fangenskab, frigives; den anden er renselse. Alle i familien vågner tidligere, end de plejer, for at rense sig. Først gnubber de sig ind i parfumerede olier; derefter tager de et bad. Efter badet tager de alle nyt eller i alt fald rent tøj på. De spiser derefter morgenmad med familie og venner. Der kan være nogle, som fyrer lidt fyrværkeri af på denne dag. Om aftenen spises et festmåltid, der særligt består af søde ingredienser og hele huset fyldes med tændte olielamper. I visse familier ihukommer man også sine forfædre, som der bedes til.

Tema: Frugtbarhed, renselse (her for at dufte godt, et indeksikalt tegn på rigdom), ny begyndelse, fælles måltid i blandt de nære.

Dag 3: Lakshmī-pūjā. Det er en dag som står i gudinden Lakshmīs tegn og er festens højdepunkt. De tænder diyas, og stearinlys rundt i hele huset og i indgangen til huset, hvor der også laves en rāngoli, der kan lede Lakshmī frem til huset og give hende lyst til at komme inden for, hvorfor også vinduer og evt. en dør står åben. Det er også dagen, hvor man besøger templerne, hvor der kan ofres og bedes til Lakshmī, så hun kan sikre familien velstand. Og det er dagen, hvor handelsfolk og bankfolk o.l. offentliggør deres regnskaber, som afslutningen på et regnskabsår. Der festes i familien, der spises godt, og man giver gerne børnene gaver, ligesom de fattige bespises.

¹⁹ Forløbbeskrivelsen her bygger på *The Oxford Dictionary of World Religions* 1997, <https://www.britannica.com/topic/Diwali-Hindu-festival>, suppleret med mine egne feltstudier både i nord- og syd Indien og i Mauritius.

Tema: At sikre og takke for velstand, men også at dele ud af den. Der er på alle måder fokus på religion som en velsignelsesreligion – et grundlæggende arkaisk træk.

Dag 4 Bali-prattipaddā, også kaldet Goverdhan pūjā. På dagens mindes Krishnas sejr over den vediske hersker og krigsgud Indra, hvilket kan tolkes som en ændring af det guddommelige hierarki med en udskiftning af de tidlige vediske med andre. Det er også den første dag i måneden Karttika og anses som begyndelsen på det nye år i Vikrama (den hinduistiske kalender). Det er samtidig begyndelsen på et nyt regnskabsår, og nye regnskabsbøger åbnes ceremonielt. Det er også dagen, hvor gifte kvinder modtager en gave af deres mand, som gerne skal være et smykke af guld. Dagens anses for at være særligt lykbringende, hvorfor der også laves mange handler.

Tema: Ny start både ift. det finansielle år, men også ift. et gudepanteon, hvor de gamle vediske guder afløses af de nye, og hvor Indra som vedisk hersker gud nedkæmpes af Krishna som Vishnus (den nye hersker guds) avatāra.

Dag 5: Kaldet Bhai Dooj, Bhai Tika, Bhai Bij eller Bhrātatra-Dvitīya. Her fejres båndet mellem brødre og søstre. Derfor må gifte mænd ikke spise den mad, deres hustruer har tilberedt, men i stedet besøge deres søster/søstre for at spise dér. Broderen mødes af søsteren ved indgangen, hvor han tilbydes lidt sødt at spise. Derefter er der et ceremonielt bad, hvor søsteren gnider parfumeret olie på broderens hoved, arme og ryg. Derefter giver hun ham en tilak (hellig plet) i panden af den røde kumkum pulver, hvorefter hun tilbeder ham ved at bevæge en ārtī-lampe foran ham, svarende til hvad man gør i templet foran guderepræsentationerne. Det gør hun primært, for at han kan blive beskyttet mod alt ondt i det kommende år. Broderen giver hende som tak en gave, og de spiser et festmåltid sammen. Nu er ceremonien i søsterens hjem slut, og broderen kan nu vende hjem til sig selv igen. Ifølge visse kilder er denne dag formet efter en mytologisk historie om dengang dødsguden Yama besøgte sin søster Yamunā (Kane 1958) På den dag beder søstre særligt for deres brøders succes og velbefindende. Og broderen lover tilgængæld sin beskyttelse.

Som det fremgår af de mange beskrevne delelementer i Dīvalī, er den ligesom Holī verdensvendt. Men hvor fokus i Holī primært er at sikre og genoprette orden i verden som en helhed, er der primært fokus på at sikre orden og velstand i det nære, nemlig familien, i Dīvalī. Og mens man i Holī kan se en bevægelse fra den fjerne verdensorden til det nære i familien, bliver man stort set hele tiden i det nære under Dīvalī. Her er ihukommelsen af Rāmāyana, som er et centralt element i Dīvalī-fejringen i en Nordindisk kontekst, dog interessant, da den på den ene side dyrker forholdet imellem Rāma som hersker og hans hustru Sītā, men på den anden side dyrker Indien som helligt

land. Det kommer til udtryk ved de mange tīrthas (pilgrimssteder), som findes omkring en akse op igennem Indien fra syd til nord, og som følger den mytologiske rejse, Rāma og Sītā foretog sammen, efter at Sītā var befriet fra dæmonkongen Rāvaṇas fangenskab. Det skaber en hel særlig hellig geografi (Sax 2000)

Som det er tydeligt i gennemgangen af den fem dages fejring, har Dīvalī stort fokus på et arkaiske guddepanteon, hvor det er de forskellige guders primære funktioner, som tilbedes. Det samme arkaiske fokus ser vi også ved, at templet gerne besøges under Dīvalī, hvor ikke kun den hellige institution, som gudernes bolig, men også præsternes betydning, som kultpersonale der kan kommunikere med guderne og udføre ritualer, der, tillægges betydning.

Konklusion

Som det forhåbentlig fremgår af gennemgangen af de to centrale pan-hinduistiske fester Holī og Dīvalī, er fester et vigtigt omdrejningspunkt for at forstå en given tradition både i et historisk og i et nutidigt perspektiv, og i sammenhængen imellem det historiske udgangspunkt og den funktion og betydning, festen tillægges i dag. Derfor er bør fest og festivaler ikke kun tolkes ud fra en funktionalistisk tilgang, men også ud fra deres historiske baggrund og afsæt. Det er også med dette teoretiske prisme, jeg her har undersøgt hinduistiske fester og valgt to fester, som på den ene side har mange funktionelle lighedstræk, men som på den anden også har flere forskelle. Og det skyldes ikke mindst deres historiske ophav, og på hvilken måde de op igennem historien har koblet sig til et mytologisk univers. For selvom Holī og Dīvalī egentlig deler samme grundfortælling om bekæmpelse af kaos og sikring af kosmos, berammes denne grundfortælling forskelligt netop ift. om den knyttes tættere til en analogistisk ontologi med arkaiske guder som omdrejningspunkt, eller om den er mere mytologisk elastisk og fleksibel, som det er tilfældet med Holī og dens træk af en mere tribal baggrund. Det er for mig at se en begrundelse for at Holī, som nok er rituel stram, men langt mere fortolkningsmæssig løs, også kan blive inspirationskilde til nye moderne sekulariserede events, såsom Color-run. Dīvalī derimod er langt mere mytologisk stram, hvilket kan være en grund til, at den spiller en større rolle for en særlig hinduidentitet, men også for en kulturel identitet, der knytter såvel hinduer, sikher, jainister og buddhister til Indien – ikke mindst sådan som det så ud i klassisk tid.

LITTERATUR

Andersen, Esben & Mikael Aktor

2008 *Manus Lovbog i uddrag*, Aarhus: Systime.

Bellah, Robert N.

2011 *Religion in Human Evolution. From the paleolithic to the axial age*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

<https://doi.org/10.4159/harvard.9780674063099>

- Bowker, John, eds.
1997 *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford: Oxford University Press.
- Cudny, Waldemar
2014 "The Phenomenon of Festivals: Their Origins, Evolution, and Classifications", *Anthropos* 109, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft mbH, 640-656.
<https://doi.org/10.5771/0257-9774-2014-2-640>
- Dalal, Roshen
2010 *Hinduism: An Alphabetical Guide*, London: Penguin Books.
- Descola, Philippe
2013 *Beyond Nature and Culture*, Chicago: Chicago University Press.
<https://doi.org/10.7208/chicago/9780226145006.001.0001>
- Ebelin, Karin
2009 "Holi, an Indian Festival, and its Reflections in English Media", in: Henn Memmersheimer & Joachim Franz, eds., *Linguistik International, Die Ordnung des Standards und die Differenzierung der Diskurse*, Teil 1, Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 107-117.
- Etzioni, Amitai & Jared Bloom, eds.,
2004 *We Are What We Celebrate: Understanding Holidays and Rituals*, New York: New York University Press.
- Etzioni, Amitai
2004 "Holidays and Rituals Neglected Seedbeds of Virtue", in: Amitai Etzioni & Jared Bloom, eds., *We Are What We Celebrate: Understanding Holidays and Rituals*, New York: New York University Press, 1-40.
- Fibiger, Marianne C. Qvortrup
2018 "Wilderness as a necessary feature in Hindu religion", in: Wilderness in Mythology and Religion. Approaching Religious Spatialities, in: Laura Feldt, ed., *Cosmologies, and Ideas of Wild Nature*, Berlin: De Gruyter, 131-156.
2021 "Covid19-gudinder i Indien – et vindue til at forstå hinduisme som religion bare en lille smule bedre?", *Religion: Tidsskrift for Religionslærerforeningen for Gymnasiet og HF*, 2, 30-37
- Flood, Gavin
1996 *An introduction to Hinduism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Frazier, Jessica, ed.
2011 "Key Themes", in: *The Continuum Companion to Hindu Studies*, London & New York: Continuum, 16-32. 254-284.
- Hayden, Brian
2014 *The Power of Feasts. From Prehistory to the Present*, Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107337688>
- Lundager Jensen, Hans J.
2021 "Virkeligheder og religionshistorie: En introduktion til ontologier ifølge Philippe Descola", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 71, 62-95.
<https://doi.org/10.7146/rt.v0i71.127008>
- Jones, Constance

- 2011 "Holi", in: J. Gordon Melton, ed., *Religious Celebrations: An Encyclopedia of Holidays Festivals Solemn Observances and Spiritual Commemorations*, Santa Barbara: ABC Clío, 392-400.
- Kane, P. V.
1958 *History of Dharmasāstra*, Vol. V, part 1. Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Mead, John Henry
2008 *How and Why Hindus and Sikhs Celebrate Divali*, New York: M. Evans Company.
- Merleau-Ponty, Maurice.
1994 *Kroppens fænomenologi*, Frederiksberg: Det lille Forlag (fransk: *Phénoménologie de la Perception*, 1945).
- Nahum-Claudel, Chloe
2023 "Feasting", in: Felix Stein, ed., *The Open Encyclopedia of Anthropology* (online: <http://doi.org/10.29164/16feasting>; 1. ed.: *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, 2016). <https://doi.org/10.29164/16feasting>
- O'Flaherty, Wendy Doniger
1980 *Women, Androgynes and Other Mythical Beasts*, Chicago: University of Chicago Press.
- Sandal, Mohan Lal
1923 *Translation of The Jaimini Mīmāṃsā sūtra, VIII., 15-23*. Allahabad <https://archive.org/details/mimamsasutra00jaimuoft/page/n5/mode/2up>
- Sax, William
2000 "Conquering the Quarters: Religion and Politics in Hinduism", *The International Journal of Hindu Studies*, 4 (1), World Heritage Press, 39-60. <https://doi.org/10.1007/s11407-000-0002-9>
- Sethi, Mohini & Barkha Jain.
2007 *Fasting and Feasting. Then and now*, New Delhi: New Age International Ltd.
- Shankar, Rao
2022 "Performing Rite in the Holi", *Arts Academy* 2 (2), Nuur-Sultan City, Kazakhstan, 89-107. <https://doi.org/10.56032/2523-4684.2022.2.2.89>
- Sharma Jai.
2021 "Symbolism of Food in Hinduism", *Anthropology* 9 (252), 1-4.
- Verma, Manish
2007 *Fast and Festivals of India*, New Delhi: Diamond Pocket Books.
- Xygalatas, Dimitris & Peter Mano
2022 "Ritual Exegesis among Mauritian Hindus", *Religion*, Routledge, 1-21. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2022.2042418>

HJEMMESIDER

Divali:

<https://www.britannica.com/topic/Diwali-Hindu-festival> (tilgæet d. 7.1.24)

Hindufestkalender i Mauritius:

<https://www.drikpanchang.com/calendars/hindu/hinducalendar.html?geoname-id=934154> (tilgået d. 14.11.2023)

Holī-festens historie:

<https://www.holifestival.org/history-of-holi.html> (tilgået den 31.12.23)

Billeder af Holī under Covid-19:

<https://news.abplive.com/photo-gallery/news/in-pics-people-across-india-perform-holika-dahan-amid-covid-19-restrictions-1450576> (tilgået den 5.1.24)

*Marianne Qvortrup Fibiger, lektor, ph.d.
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*