

DEN "HELLIGE" JAKTA

En sosiologisk studie av jakt og felleskap i Aurskog-Høland

Pål Andresen Skaufjord



Masteroppgave i sosiologi ved institutt for sosiologi og
samfunnsgeografi

UNIVERSITETET I OSLO

21.06.2010

Innhold

| | |
|---|-----|
| Sammendrag: | 3 |
| Kapittel 1: Bakgrunn og problemstilling | 4 |
| Kapittel 2: Sosiale interaksjonsritualer | 14 |
| Kapittel 3: Fellesskapets fundament, community og tette samfunn | 29 |
| Kapittel 4: Metodiske refleksjoner | 34 |
| Kapittel 5: Sosial tetthet og hellig elgjakt | 46 |
| Kapittel 6: Avsluttende betraktninger | 91 |
| Referanser: | 100 |
| Intervjuguide HUNT/ROSA 3: | 104 |
| Informasjon til deltakere i NINAs jaktforskning | 105 |

Sammendrag:

Jakt regnes for å være en viktig sosialt og kulturelt fenomen i Norge. Særlig anses elgjakta for å være et viktig fellesskapsfenomen i mange norske bygdesamfunn. I Aurskog-Høland omtales elgjakta som være ”hellig”, og går for å være et stort årlig høydepunkt i de ulike bygdene i kommunen. Med denne kvalitative studien ønsker jeg å undersøke hva den helligerklærte elgjakta handler om i sosial og kulturell forstand i Aurskog-Høland. Samtidig vil jeg ta for meg lokal jakt i en mer generell forstand, og relasjonen mellom jakt og lokalt forankrede fellesskap. Studien baserer seg på gruppeintervjuer som ble gjennomført i Aurskog-Høland i perioden 2008/2009, samt feltarbeid som forløp under elgjakta høsten 2008. Den baserer seg på et relativt bredt sosiologisk teorigrunnlag, men har en teoretisk hovedforankring i Collins’ sosiale interaksjonsritualteori, dernest i Durkheims religionssociologi.

Kapittel 1: Bakgrunn og problemstilling

Hvert år skytes det et stort antall vilt i forbindelse med jakt i Norge. Jakt er en utbredt fritidsaktivitet mange steder i landet og den absolutt viktigste formen for forvaltning av norsk viltfauna. En betydelig økonomisk omsetning er knyttet opp til jakta. Enkelte former for kjøtt er en eksklusiv ressurs, som i hovedsak er tilgjengelig gjennom private relasjoner til jegere og grunneiere. I tillegg til kjøttet som eksklusiv salgsvare, omsettes store summer i forbindelse med jaktutleie, lisenser, våpen og ammunisjon. Samtidig er jakt en fritidsaktivitet som mange finner lystbetont og bruker store deler av fritiden sin på å utøve.

I 2008/2009 var det ifølge SSB 133.680 menn og 7835 kvinner som deltok i en eller annen form for jakt i landet¹. Elg er det viltet som jaktes aller mest på. Flere enn 58.000 norske jegere jaktet elg i 2008, og langt flere enn bare jegerne tok på et eller annet vis del i jakta. Vi snakker altså om et fenomen som engasjerer et betydelig antall mennesker innenfor en nasjonal samfunnskontekst. I Europa er det bare Kypros, Irland og Finland som har flere jegere, sett i forhold til innbyggertall². Komparativt sett er Norge derfor en stor jegernasjon, selv om et stort flertall av nordmenn *ikke* driver med jakt. Jakt regnes for å være en viktig del av norsk kultur, og visse former for jakt har åpenbare sosiale funksjoner.

Opgavens tematiske utgangspunkt er jaktens sosiale og kulturelle sider. Den ble skrevet som en del av det internasjonale prosjektet HUNT³. En rekke ulike innfallsvinkler kan både kobles opp til jakt samtidig som det med rimelighet kan tillegges sosiologisk relevans.

Utgangspunktet for å ville bedrive sosiologisk forskning på jakt er en antagelse om at jakt spiller en viktig sosial og kulturell rolle flere steder i landet.

På bakgrunn av min tilnærming har jeg konstruert to forskningsspørsmål:

- Hvilken sosial og kulturell betydning har jakta i jegernes liv?
- Hva betyr jakt generelt, og elgjakt spesielt, for jegere og lokalsamfunn i Aurskog-Høland?

¹ Tallene er hentet fra www.ssb.no/emner/10/04/10/jeja/tab-2009-08-06-03.html.

² Oversikten finnes på www.ssb.no/vis/samfunnsspeilet/utg/200904/01/art-2009-10-05-01.html

³ "HUNTING for sustainability" er et internasjonalt, tverrfaglig og EU-finansiert prosjekt som skal dekke så vel samfunnsfaglige som økologiske sider ved jakten i en rekke ulike land. I Norge er det Norsk Institutt for Naturforskning – NINA – som har blitt tildelt prosjektet.

Studien har en analytisk og teoretisk hovedforankring i Collins' teori om sosiale interaksjonsritualer, samt Durkheims "religionssosiologi". Begge disse perspektivene vil derfor bli presentert og til dels drøftet i det første teorikapittelet. Mitt teoretiske rammeverk vil likevel også inkludere flere bidrag, fra blant andre Lorentzen, Cohen og Christie. En oversikt over disse nevnte bidragene og deres aktualitet for min oppgave vil i korthet bli presentert i det andre teorikapittelet.

Forskningsspørsmålene bunner i en forhåndsantagelse om at elgjakta spiller en rolle som et "sosialt" lim i Aurskog-Hølands lokalsamfunn. Jeg ville altså forske på jakt sett i sammenheng med sosial integrasjon og fellesskapsforming; sentrale områder innenfor sosiologifaget. Problemstillingen kan lede i retning av så vel mikrointeraksjonistiske som mer funksjonalistiske forskningstilnæringer, noe som er en viktig bakgrunn for at teoribidrag fra både Durkheim og Collins blir tillagt stor vekt. Begge deres ritualforståelser står sentralt i studien, et poeng jeg kommer tilbake til.

Samfunnsforskning på jakt

Jakt som tema har blitt viet en del fokus ifra samfunnsfaglig hold, men mye av dette har vært orientert rundt konfliktforhold. Eksempler er Luke (2007) som i boka "Brutal" beskriver menneskets utnyttning av dyr gjennom historien, herunder jakting og kjøttspising, som en del av en undertrykkende maskulinitetskultur. Han inkorporerer dermed jakt i en kjønnsrollediskurs og knytter menneskehetens tradisjoner med dreping av og eksperimentering med dyr til konvensjonelle kjønnsrollekonfliktlinjer. Et beslektet tema ble tatt opp i "Animals, women and weapons: Blurred sexual boundaries in the discourse of sport hunting" (Kalof, Fitzgerald og Baralt 2004). Her lå også et konfliktperspektiv til grunn, med en kritisk fremstilling av jakt som et grunnlag for vedlikehold av reaksjonære kjønnskillelinjer.

Jakt som sosialt integrerende og fellesskapsdannende fenomen har i mindre grad blitt viet forskningsfokus. Det til tross for at jakt anses for å være en kulturell hjørnestein flere steder, både i Norge og ellers i den store verden. Derfor forelå det ikke altfor mye samfunnsfaglig forskningslitteratur angående min innfallsvinkel. Noen bidrag av relevans finnes likevel, og tema har i økende grad blitt aktualisert av norske samfunnsvitere de siste ti årene, noe jeg straks kommer nærmere inn på. Av internasjonale bidrag kan publikasjonen "The Culture of

Hunting in Canada” (Manore og Miner 2007) nevnes, hvor en rekke kulturelle sider ved jakt i Canada beskrives og diskuteres. I boka tar flere bidragsytere opp temaer som Canadas jakthistorikk og samtidsomfang. Canadisk jaktkulturen kobles dessuten til flere samfunnsmessig og politisk aktuelle spørsmål, som for eksempel debatten om nasjonale våpenlover. Boka har samtidig et betydelig fokus på konfliktfylte sider ved jakta, og lobbyister både for og imot jakt bidrar med meningsytrende essays.

En spesielt inspirerende og relevant bok for min oppgaves del, er ”Jakta på Elgjakkulturen” (1999) av Ånund Brottveit og Olaf Aagedal (red)⁴. Før bokas utgivelse var den norske jakta i all hovedsak blitt viet naturfaglig og økonomisk forskningsfokus. Mangelen på samfunnsfaglig kunnskap om noe som var allment kjent som en viktig del av norsk kultur, motiverte det forskningsarbeidet som foranlediget utgivelsen. Boka tar sikte på å beskrive den norske elgjakkulturen og dens plass i det norske samfunnet. Forfatterne gjorde feltarbeid over flere jakt sesonger, fordelt på ulike steder i både Vest-Agder, Hedmark og Troms fylke. Flere av funnene som boka presenterer inspirerte til nærmere forskning, noe jeg snart kommer mer konkret tilbake til.

Allan Sande (1999) beskriver i artikkelen ”Friluftsliv som ritual i moderne virkeligheter” elgjakta som et ritual, av typen som har overtatt funksjonen som tidligere var forbeholdt ritualer i religiøs regi. Dette er en interessant innfallsvinkel, som også viser den vide appliserbarheten til Durkheims religionssosiologi. Elgjakta gir ifølge Sande deltagerne mulighet for å skape en reell mening med livet. I likhet med ”Jakta på elgjakkulturen” vekker Sandes analyser interessen for å trekke ritualfokuset videre, og knytte elgjakta opp til fellesskapskonstruksjoner på forskjellige nivåer.

I Artikkelen ”Bygdedyret og elgen” skriver Flø (2008) om elgjaktas store kulturelle betydning oppe i en anonymisert bygd i Nord-Østerdalen. Hovedfokus ligger likevel på konflikter om kommersiell jaktutleie i bygda og en lokal mobilisering mot fire skogeiere som ville gå inn for å tjene mest mulig penger på elgjakta – i strid med lokale tradisjonen. Fløs analyse viser en kamp mellom lokal bygdekultur og kommersialismen som prosess – et konfliktfenomen som også kan være interessant i en studie av jakt og lokale fellesskap i Aurskog-Høland.

⁴ I boka medvirker også flere andre samfunnsvitere med bidrag, nærmere bestemt Andreas Hompland, Sigurd Rysstad, Odd Gåsdaal, Arne Birketveit, Anne Myrstad og Runar Døving.

I forbindelse med forskning på rovdyrkonflikter, har det også blitt bedrevet samfunnsfaglig forskning på jaktfellesskap. Skogen og Krange (2003) beskrev blant annet i artikkelen ”A Wolf at the Gate – The Anti-Carnivore Alliance and the Symbolic Construction of Community”, hvordan jegere var en sterkt engasjert interessegruppe mot ulv i Stor-Elvdal i Hedmark, som sammen med andre deler av den rurale lokalbefolkningen dannet en *symbolsk allianse* innenfor spørsmål og konflikter om rovdyr. Ulven ble med sin uønskede tilstedeværelse tillagt en symbolsk rolle som en urban inntrenger, som i kraft av å symbolisere en ytre fiende styrket det indre samholdet og tydelig avgrenset det symbolske lokalfellesskapets grenser. Moltzaus (2005) hovedoppgave kalt ”Holdninger til ulv i Aurskog-Høland” bekreftet klare paralleller mellom Aurskog-Høland og Stor-Elvdal. Det var med andre ord god grunn til å anta at jeg ikke måtte neglisjere rovdyrkonfliktene, dersom jeg skulle forstå den lokale jakt- og fellesskapskulturen i Aurskog-Høland.

Relasjonen mellom elgjakt og fellesskap var altså et sentralt utgangspunkt for det jeg ville studere. Her støttet jeg meg til premisser og slutninger i boka ”Jakta på elgjaktkulturen” (1999), som fremhevet at kjennskap til elgjakta var viktig for å kunne forstå mange norske bygdesamfunn. Samtidig så jeg for meg jeg at dette åpenbart også måtte gjelde den andre veien. Skulle jeg kunne forstå elgjaktas kulturelle og sosiale funksjon i et lokalsamfunn, måtte jeg også forstå mer helhetlige sider ved det aktuelle lokalsamfunnets, dets historikk og demografi. Jeg var ikke bare interessert i hva elgjakta betød sosialt sett for jegerne, men også hvordan jakta eventuelt medvirket i en bredere fellesskapskontekst; hva den betydde for lokalsamfunn i kommunen. Hva jakt angår, ligger oppgavens hovedfokus altså på elgjakt. Hovedårsaken til det er ganske enkel – elgjakt er den største jaktformen i Aurskog-Høland, og den jaktformen som rekrutterer flest mennesker. I tillegg visste jeg fra før av at elgjakta ble omtalt som en spesielt viktig sosial aktivitet i kommunen.

Like fullt var jeg bevisst på å unngå et *for* ensidig fokus på elgjakt i studien. At mitt primære fokus skulle ligge på elgjakt, betød ikke at det utelukkende skulle ligge der. Andre jaktformer som blir praktisert skulle ikke neglisjeres. Det rådet ingen tvil om at det var en betydelig aktivitet også rundt andre jaktformer i Aurskog-Høland, og dermed var det grunn til å anta at disse også kunne ha sosiologisk relevans. For å få med så vel nyanser som en helhetlig forståelse av det jeg ville studere, var det viktig at andre jaktformer som ble praktisert i lokalsamfunnene også ble husket på i forbindelse med datainnsamlingen. Relasjonen mellom elgjakt og lokalsamfunn måtte forstås i sammenheng med andre typer jakt også, antok jeg.

Samtidig er det alltid viktig ikke å komme i skade for å gjøre det hele til en selvoppfyllende profeti, der jeg tolker alle inntrykk selektivt med det overordnede mål å bekrefte mine antagelser om jakta som noe sosialt integrerende. Nettopp slik selvbekreftende, teoristyrte forskningspraksis har vært en viktig kritikk av den sosiologiske funksjonalismen (Repstad 2007). Jeg måtte også ha øynene åpne for at jakta ikke hadde en slik sosial funksjon, at den kanskje var høyst marginal i så måte; eventuelt at jakt også kunne fungere sosialt desintegrerende der hvor studien min fant sted. Viktige sosiale mekanismer kan i mange tilfeller fungere i ulike retninger. Forskningsspørsmålet vil alltid ha metodiske, så vel som teoretiske implikasjoner. For å svare på de aktuelle spørsmålene måtte jeg snakke med mennesker som jaktet elg, samt mennesker som jaktet på annet vilt i Aurskog-Høland. Mine metodiske valg som ble foretatt for å operasjonalisere problemstillingen på en teorirelevant måte vil bli gjennomgått i oppgavens metodekapittel.

Elgjakt som studiefelt

I Aurskog-Høland blir jakta omtalt som ”hellig”. Slik adjektivbruk antyder at vi har å gjøre med et kulturelt fenomen av stor betydning for lokalt forankrede fellesskap. Dermed er det rimelig å gå ut fra at elgjakta i Aurskog-Høland er et sosiologisk relevant, men foreløpig lite utforsket felt innenfor samfunnsvitenskap. Elgjakt blir i noen nærmiljøer omtalt som en gammel og ærverdig tradisjon (Aagedal og Brottveit 2009). Så veldig gammel er den i realiteten ikke. En oversiktstabell fra SSB⁵ viser at det ble skutt under 5000 elg i 1952, mens det 40 år senere ble skutt nærmere 40.000 elg i Norge totalt. Like etter krigen var det rett og slett ikke veldig mange elgdyr å jakte på, noe som la åpenbare begrensninger på elgjaktas utstrekning og popularitet. Først på 1970-tallet begynte elgstammen å vokse eksplisivt, først og fremst som en konsekvens av moderne skogdrift som skapte gunstige næringsforhold for elg. Først da ble det mulig og nødvendig å forvalte bestanden på en måte som krevde en stor jegeroppslutning. Tradisjonen med elgjakt er altså relativt ny og moderne. Når den likevel later til å bli sett på som en gammel og ærverdig tradisjon blant enkelte kulturgrupper, er det en sosiologisk kuriositet i seg selv.

⁵ Denne og flere andre oversikter er å finne på: www.ssb.no/emner/10/04/10/elgjakt/

Jaktas meningsinnhold

Jakt som et sosialt fenomen handler åpenbart om mer enn å skyte dyr og skaffe kjøtt. For de fleste jegeres vedkommende er jakting ingen inntektskilde, men tvert imot en betydelig utgiftspost (Brottveit og Aagedal 1999). Motivasjonen for å jakte handler etter alt å dømme mest om andre ting enn materialistisk nytteakkumulasjon. Ulike jegere driver imidlertid med ulike former for jakt på forskjellige vis. Tidligere funn viser at norske jegere kan ha sterke formeninger om hva de anerkjenner og ikke anerkjenner som ekte og fullverdige jaktformer (Ramslien 2006). Derfor er rimelig å anta at også motivasjonen bak og meningsinnholdet som tillegges jakta også er noe heterogent som varierer. Av den grunn var jeg nysgjerrig på hva slags meningsinnhold den jakta jeg ville studere ble tillagt av jegerne som praktiserte den.

Ramsliens (2006) forskning på harejakt med langbeint hund identifiserte jaktformen som en sterkt normstyrt aktivitet innenfor de gruppene av jegere han fulgte. Bruken av hund stod sentralt og det å få til en god ”los”⁶ var for harejegerne et mål i seg selv. Meningsinnholdet var altså ikke nødvendigvis sentrert rundt å skyte dyr, slik en alminnelig forståelse av jakt skulle tilsi. Et poeng som særlig understreket dette, var at jegerne flere ganger jaktet uten å ha med seg våpen. Det kan lyde selvmotsigende, ettersom det å være utrustet med skytevåpen vanligvis anses for å være en nødvendig forutsetning for å jakte. For harejegerne i ”Gardsbygd” var det ikke nødvendigvis slik. Meningsinnholdet som de la i jakta viste en tydelig begrepsglidning; ”jakt” var noe mer og til dels noe annet enn hva begrepets leksikalske betydning tilsa. Følgelig kunne de impliserte jegerne ”jakte” mens de satt rundt bålet, drakk kaffe og lyttet til hunden som hadde funnet harespor. At jaktas formentlige endelikt – skyting av haren – uteble, gjorde ikke jaktutøvelsen noe mindre meningsfull for disse harejegerne (Ramslien 2006:25). Derimot hadde de klare motforestillinger mot skyteglade og uansvarlige jegere, som for eksempel ”avbrøt” en los i startfasen for å skyte hare. En lang og vellykket los ble langt på vei fremhevet som jaktas viktigste side (Ramslien 2006: 58). Inspirert av slike funn ville jeg se hva slags meningsdimensjoner som elgjakta bestod av, slik den ble praktisert av noen jegere i Aurskog-Høland. Ramsliens funn tilsier at det ikke er åpenbart hva ulike former for jakt som sosiale og kulturelle fenomen består av og handler om for de involverte. Jeg ville derfor undersøke hva det var som gjorde elgjakta til et ”hellig” fenomen, og hva jakt – i helhetlig forstand – betydde for mine informanter. Av den grunn fremstod det som interessant å undersøke om det var meningsfullt å snakke om

⁶ Losen er når hunden springer etter haren under harejakt, og markeres av hunden med bjeffing så lenge den pågår.

jakkultur eller mer spesifikt elgjakkultur som noe enhetlig, eller om det fantes vesentlige jakkulturelle variasjoner også innad i lokalområdene.

Samhold, sosial tetthet og integrasjon

Forskning på jakt som fellesskapsfenomen fører meg tilbake til flere av sosiologifagets klassikere. Fokuset på elgjakt innebar et spørsmål om på hvilken måte denne jaktformen fungerte som et fellesskapslim. Spørsmålet om hva som holder fellesskap sammen har alltid vært et sentralt sosiologisk spørsmål (Lorentzen 2004). Når jeg leter etter jaktens sosiale og kulturelle sider, impliserer det en fellesskapsrelevans som strekker seg utover selve jakten.

Norge har gjennomgått betydelige samfunnsendringer over relativt kort tid. Fra å være et agrarsamfunn helt frem til 30-tallet, har samfunnet tatt bevegelse over i det postindustrielle fra og med tidlig 70-tall. I dag jobber rundt regnet 75% av yrkesaktive nordmenn innenfor tertiærnæringene⁷. Næringsstrukturen har endret seg veldig over få tiår, og behovet for arbeidskraft innenfor tradisjonsrike primær- og sekundærnæringer har sunket betraktelig. Tendensen gjenspeiler seg ikke minst innenfor landbruket; mellom 1999 og 2008 ble nesten syv gårdsbruk lagt ned hver eneste dag i Norge⁸. Likevel er både spredt bosetting og levende bygder stadig et politisk mål med bred oppslutning. Bygde-Norge lever videre, med et annet livsgrunnlag enn før. Færre kan leve av å drive med landbruk eller skogbruk som primærbeskjeftigelse. Likevel har ikke alle bygdene blitt tømt for folk. Aurskog-Høland har på sin side opplevd en svak befolkningsvekst, men en stor del av de som bor i kommunen pendler. Én mulig forklaring kan være at det er noe ved den rurale livsstil og tilværelse i kommunen som tillegges en positiv egenverdi, sammenlignet med den urbane. I så fall vil det være et sosiologisk siktemål å finne ut hva denne egenverdien består i, noe som for min del består i å finne ut om jakt spiller en rolle.

Collins (2004) opererer med begrepet ”sosiale interaksjonsteorier”, som kombinerer og forener ritualbegrepene til Durkheim og Goffman. Jeg vil gjøre nærmere rede for Collins sosiale interaksjonsritualteori, samt hvorfor jeg har valgt å bruke denne i teoridelen av oppgaven. Hvis det skal være meningsfullt å analysere hvorvidt eller hvorledes et sosialt fenomen utspiller seg som et ritual, må jeg ha et avklart forhold til hva et ritual faktisk er for

⁷ Tallet er hentet fra <http://www.ssb.no/vis/emner/00/norge/okonomi/main.html>

⁸ Tallet er hentet fra <http://www.forskning.no/artikler/2009/august/227764>.

noe. I ”Jakta på elgjaktkulturen” ble elgjakta beskrevet både som et lokalt fellesskapsritual og som et overgangsritual (for unge jaktdebutanter).” Fellesskapsritual” ble imidlertid i begrenset grad konkretisert som begrep eller konsept, noe som i seg selv inspirerte til nettopp å anvende et etablert sosiologisk ritualperspektiv i min tilnærming. Derfor er teoretiske rammeverk fra Durkheim og spesielt Collins viktige analytiske redskaper i studien. Ved å operere med et håndfast ritualbegrep, kan ritualer være et nyttig analytisk begrep for å avgrense sosiale fenomener av faktisk relevans overfor de sosiale fellesskap man studerer.

Aurskog-Høland

På et tidlig stadium valgte jeg å forske på jakta i Aurskog-Høland kommune. Kommunen ligger i Akershus fylke, som i 2009 var det fylket med flest jegere⁹ – like foran Sør-Trøndelag. Aurskog-Høland har 14.246 innbyggere¹⁰, og er den største skogkommunen i Akershus. Kommunen er kjent for landbruk og skogbruk, men også for rike tradisjoner med jakt, fiske og friluft generelt. Selv om kommunen fremstår som landlig og rural, ligger den sentralt til på Østlandet, få mil fra hovedstaden Oslo og enda nærmere bymessige steder som for eksempel Lillestrøm. I tillegg grenser kommunen til både Sverige, Østfold og Hedmark. Aurskog-Høland kommune oppstod såpass sent som i 1966, da kommunene Søndre Høland, Nordre Høland, Setskog og Aurskog ble slått sammen til én kommune¹¹. Landskapet i kommunen er utpreget flatt, landlig og skoglig. Sånn sett er det en typisk bygdekommune. Når det gjelder demografisk utvikling er den derimot mindre typisk. Folketallet i kommunen har nemlig *økt* svakt, men tydelig de siste årene, i en tid der mange norske bygder sliter med storstilt fraflytting og avfolkning.

Hvert år skytes det cirka 450 elg innenfor kommunens grenser¹². Vel over 70 jaktlag delte på denne fellingsjobben i 2008. Elgjakta er altså en stor jaktbegivenhet i kommunen, slik den er i mange skognære samfunn. Gjennom mine bekjente i kommunen, hadde jeg merket meg at

⁹ Oversikten er antall jegere fordelt på fylker er hentet fra: www.ssb.no/emner/10/04/10/jeja/tab-2009-08-06-02.html

¹⁰ Tall fra kommunens hjemmeside, gyldig per 01.07.2009.

¹¹ <http://www.ssb.no/emner/02/02/folkendrhistorier/tabeller/tab/0221.html>

¹² Tall fra kommunens hjemmeside. www.aurskog-holand.kommune.no/akershus/aurskog/aurskogholandk.nsf/id/93EC787838A0188CC125747C002C1962?OpenDocument

elgjakta ble omtalt som et stort høydepunkt. Det vekket nysgjerrigheten for å studere den som et sosiologisk interessant fenomen.

Under elgjakta er det ikke bare jegere som involveres og engasjeres. Mange følger med på det som skjer fra distanse. Klappjakt – eller folkedrivjakt – krever deltagelse fra mange vanlige folk, i betydningen ikke-jegere. Andre er veldig spent på hva som foregår, selv om de selv ikke deltar i selve jakta (Brottveit og Aagedal 1999). Derfor var det også et siktemål å få frem hvordan de i lokalmiljøene som selv ikke jaktet, forholdt seg til elgjakta og jakt mer generelt. Når noe ble omtalt som hellig for et lokalsamfunn, fant jeg det rimelig å anta at det aktuelle fenomenet var noe som betydelige deler av det impliserte samfunnet hadde et forhold til.

Oppgavens oppbygning

Dette innledningskapittelet har hittil presentert oppgavens overordnede tema, samt dens prosjektramme og faglige kontekstualisering. Jeg har presentert tidligere beslektet samfunnsforskning og i den forbindelse også argumentert for hvorfor oppgaven er samfunnsmessig og derved også sosiologisk relevant. I tillegg har jeg gjennomgått problemstillingen, dens bakgrunn og dens implikasjoner for studien. Herved følger en beskrivelse av hvordan oppgaven er bygget opp videre.

Teorikapittelet er todelt. Hoveddelen vies til presentasjon av Collins sosiale interaksjonsritualteori, samt Durkheims religionssosiologi. Særlig sentralt står det å presentere og drøfte ritualbegrepet. I den forbindelse vil jeg også belyse de sosiologiske tradisjoner og begreper som Collins sin teori påhviler, men også noe av den mest sentrale kritikken som har blitt rettet mot hans ritualteori. En åpenbar hensikt med kapittelet er å klargjøre hvordan jeg selv bruker ritualer som et analytisk redskap. Her ligger den teoretiske hovedtyngden. I den andre delen vil jeg relativt kortfattet gjøre rede for oppgavens øvrige teorigrunnlag. Oppgaven skal handle om jakt, men den skal også handle om lokale fellesskap. I den forbindelse kommer disse teoribidragene inn i bildet. Cohens community-teori blir presentert i kortfattet form, det samme blir norske fellesskapsteoretiske bidrag ifra Håkon Lorentzen og Nils Christie. Først og fremst vil like fullt bidrag fra Collins og dernest fra Durkheim bli presentert i relativ grundighet, rett og slett fordi deres bidrag står mest sentralt i studien.

I metodekapittelet vil jeg gjøre rede for og begrunne de metodiske valg jeg har gjort for oppgaven. Datainnsamlingen ble foretatt igjennom fem gruppeintervjuer med jegere i

2008/2009, samt tre dager med feltarbeid under elgjakta høsten 2008. Metodekapittelet vil også gi en beskrivelse av hvordan datainnsamlingsprosessen foregikk og sammenhengen mellom teoretisk tilnærming, metodisk gjennomføring og analyse i oppgaven min.

Deretter følger en analysedel, i et kapittel jeg kaller ”sosial tetthet og hellig elgjakt”. Tittelen gir visse implikasjoner om hvordan jeg der tolker og analyserer de funnene jeg har gjort, i tråd med mitt teoretiske rammeverk. Datagrunnlaget for analysen er ervervet gjennom feltarbeid og gruppeintervjuer, som det blir beskrevet i metodekapitlet i forkant.

I det siste kapittelet vil jeg komme med noen avsluttende betraktninger rundt oppgavens tema og konklusjoner. Hovedfunnene i studien vil her bli skissert og knyttet sammen. Samtidig vil jeg også flette sammen de ulike teoretiske perspektivene som analysedelen inneholder, for dermed å knytte ulike funn og vinklinger opp imot hverandre.

Kapittel 2: Sosiale interaksjonsritualer

Sosiale interaksjonsritualer er en vesentlig del av min oppgave, som et teoretisk bakteppe og som et redskap for min analyse av jakten i Aurskog-Høland. Hva er et sosialt interaksjonsritual, og hvorfor er det relevant å snakke om slike ritualer i en oppgave som omhandler jakting og lokale fellesskap? For å svare på dette kommer jeg til å gjøre rede for Collins' sosiale interaksjonsteori, og begrunnelsene for hvorfor jeg anser den for å være appliserbar til og hensiktsmessig i min studie. Aller først vil imidlertid dette teorikapittelet presentere Durkheims religionssosiologi og ritualbegrep, etterfulgt av en kort beskrivelse av Goffmans interaksjonsritualer.

Durkheims "religionssosiologi"

Emile Durkheim (1858-1916) bidro sterkt til å utforme sosiologien som vitenskap og selvstendig fagdisiplin (Hughes, Sharrock og Martin 2003). Både i sin samtid og i ettertid, har Durkheim og hans sosiologi blitt plassert innenfor positivismen. Selv foretrakk han å kalle seg for en vitenskapelig rasjonalist (Hughes, Sharrock og Martin 2003: 149). Durkheim var opptatt av sosiologiens vitenskapelighet, som studerte sosiale *fakta*. Samfunnet var for Durkheim en sosial realitet, like autonom og objektivt eksisterende som et individ, og mer enn bare den aggregerte summen av individer (Durkheim 1897).

Et overordnet spørsmål i Durkheims sosiologi, er hva som holder individene sammen i et samfunn (Collins 2001: 186). Hva ligger til grunn for samhandling, og hva forener enkeltindivider i sosiale fellesskap? Durkheim var den sosiale integrasjonsteoriens og den sosiologiske funksjonalismens opphavsmann. "Sosial integrasjon" kan forstås som en prosess som gjør at et individ blir en del av en sosial helhet (Durkheim 1897). Alt som medvirker til å gjøre et individ til en del av et sosialt fellesskap, er sosialt integrerende for vedkommendes del. Funksjonalismens hovedfokus ligger altså på sosial *harmoni*, og hva som medvirker til samhold og solidaritet i samfunnet. Samfunnet har for Durkheim en viktig funksjon i å regulere individers behov. Et trivielt men illustrerende eksempel er ekteskapet i mange samfunn, som gjennom rigide kodekser hindrer mennesker i å søke umiddelbare drifter og lyster. Mennesket hadde ifølge Durkheim umettelige lyster, men fredelig sameksistens og samarbeid forutsatte nettopp at disse ble forhindret i å utfolde seg uhemmet. Samfunnets normer og institusjoner tøyler dermed individets mulighetshorisonter.

Når samfunnet ikke lenger klarer å ivareta denne funksjonen, kalte Durkheim (1897) det for *anomi*. Anomi er noe strukturløst; en tilstand der samfunnet ikke lenger evner å sette grenser for det enkelte individs behov. Normer og formelle regler blir dermed uklare og lite virkningsfulle. Behovene blir tøyleløse, og adferd og samhandling styres ikke lenger av samfunnets strukturelle rammer. I boka ”Selvmordet” viser Durkheim til det illustrerende faktum at antallet selvmord øker både i økonomiske nedgangstider og i sterke oppgangstider. Begge deler skaper midlertidig strukturløshet, ettersom samfunnet og dets institusjoner gjennomgår store endringer over relativt kort tid (Durkheim 1978: 130). Alle samfunn trenger og hviler på et solidaritetsfundament. For å beskrive ulike teoretiske og idealtypiske former for solidaritet, brukte Durkheim (1893,1997) begrepene *mekanisk solidaritet* og *organisk solidaritet*. Småsamfunn der alle kjente alle og en genuin likhet mellom individene rådet, var mekanisk-solidariske. Industrialisering og urbanisering førte til fremvekst av store og langt på vei upersonlige samfunnsordninger, der storstilt interaksjon med fremmede var en del av den sosiale hverdagen. Underlagt slike omstendigheter bortfalt grunnlaget for den mekaniske solidariteten. Arbeidsdelingen innebar derimot en sterk gjensidig avhengighet mellom ulike individer og grupper i samfunnet – en avhengighet som gav grobunn til en *organisk* form for solidaritet. Begrepsbruken viser til Durkheims forståelse av det moderne samfunnet som en organisme; samfunnet lever og eksisterer som et selvstendig fenomen (Durkheim 1978: 126) Like fullt er individer avhengig av å stole på og interagerer med hverandre, ettersom ivaretagelse av deres behov og velstand betinger samarbeid av andre som ivaretar andre spesialiserte oppgaver i samfunnet.

Når jeg finner Durkheims religionssosiologi relevant i en oppave om jakt og lokale fellesskap, er det ikke fordi det er noe konvensjonelt religiøst over feltet jeg skulle studere. Durkheim definerte ”religion” i en veldig vid og inkluderende forstand, og avviste sågar forestillingen om et ikke-religiøst samfunn (Desfor Edles 2002: 32). Alle samfunn er ifølge Durkheim religiøst konstituerte, ettersom det består av ritualer, symboler og objekter som felles referansepunkter for sine medlemmer. Ettersom intet samfunn kan bestå uten ritualer, symboler og overbevisninger som uttrykker en kollektiv identitet, kan ingen samfunn være ikke-religiøse. Ved å legge en slik forståelse til grunn, bortfaller noen ganger skillet helt mellom religiøse og sekulære samfunnsfenomener. Dette kalles for en *funksjonalistisk* religionsforståelse, der fokus ligger på hva slags fellesskapsfunksjon de ulike ”religiøse” institusjonene har (Desfor Edles 2002: 27). Sosialantropologisk feltarbeid blant aboriginere i Australia var en viktig inspirator for Durkheims religionssosiologi. Religionssosiologien

studerte moderne samfunn på den samme måten som den studerte ”primitive” stammesamfunn (Collins 2001). Ved å utviske et konvensjonelt skille mellom sosiologi og sosialantropologi, åpnet Durkheim for en ny forståelse av det moderne samfunnet og dets sosiale interaksjonsmønstre.

Sentralt i denne sammenheng er *hellige objekter* (Durkheim 1912). Hellige objekter trenger ikke å ha noe gudelig preg over seg; religiøs substans var i seg selv lite interessant for Durkheim. Overfører vi Durkheims tankesett til en moderne kontekst, kan et fotballag utmerket godt fungere som et hellig objekt, like mye som en kirke kan det (Collins 2004: 190). Spørsmålet er hvorvidt, og i hvor stor grad de aktuelle objektene bidrar til sosial integrasjon, samhørighetsfølelse, meningsdannelse et cetera. Når en lidenskapelig tilhenger av et fotballag bærer drakt og skjorte, er dette symboler som refererer til det hellige objektet. Laget kan være en svært viktig referent for vedkommendes identitet og sosiale samhørighet. For eksempel vil fotballklubben Ham-Kam, men også Hamar som stedsobjekt være viktige referenter for en svoren tilhenger av klubben. En slik kollektiv tilhørighet kan også bidra sterkt til menings- og holdningsdannelse – på samme måte som et kirkelig fellesskap. Durkheimianske og funksjonalistiske redskaper for religiøs analyse kan derfor anvendes på mange former for sosialt liv som i dagligtaleforstand ligger langt utenfor det religiøse feltet. De hellige objektene rake motsetninger er det *vanhellige*¹³. Vanhellighet er det som krenker fellesskapets hellige objekter. Motsetningene mellom hellig og vanhellig tydeliggjør fellesskapets avgrensninger. Et trivielt, men betegnende eksempel er banning i kirken midt under en gudstjeneste; eventuelt brenning av det amerikanske flagget på åpen gate i New York i forbindelse med markeringen av 4.juli.

Sosiale ritualer

I forbindelse med studier av nettopp religiøse grupper og seremonier, presenterte Durkheim (1912) ”sosiale ritualer” som et analytisk begrep. Et sosialt ritual ble av ham beskrevet som en kollektiv seanse hvor den sosiale tettheten og solidaritetsfølelsen mellom de deltagende var spesielt stor. Sosiale ritualer styrket dermed fellesskapsfølelsen, og tydeliggjorde det aktuelle fellesskapets eksistens og dets avgrensning. Et samfunns eksistens identifiseres i bunn og

¹³ ”Vanhellig” er den mest nærliggende oversettelsen av ”profane”, og vil bli brukt konsekvent videre utover i oppgaven.

grunn gjennom grensemarkører til andre eksisterende og utenforstående samfunn. Slike distinksjoner fremgår med særlig tydelighet under sosiale ritualer, som dermed også fremhever samfunnets egenart med en spesielt sterk tydelighet så lenge ritualen pågår.

Et godt eksempel på et sosialt ritual vil være den norske nasjonaldagen 17.mai, hvor flagget står som det fremste bærende symbolet for nasjonen og nasjonsfellesskapet som markerer sin samhörighet. Under nasjonaldagen er nasjonen en spesielt viktig referent for den enkeltes identitet, og den kollektive bevisstheten er sterk. Deltagerne i seansen fokuserer i sterk grad på likheten mellom medlemmene av fellesskapet, (hvilket implisitt henleder fokus bort fra forskjeller og heterogenitet innenfor det samme fellesskapet), og dermed også på den kollektive egenart som skiller nasjonsfellesskapet fra andre nasjoner og fellesskap (Cohen 1985, Desfor Edles 2002). I et vellykket sosialt ritual utvikler deltagerne en sterk samholdsfølelse. Vellykkede ritualer fortøner seg som en delt opplevelse, hvilket igjen bidrar til å opprettholde eller sågar styrke de solidaritetsbånd som i utgangspunktet konstituerer fellesskapet. Et vellykket sosialt ritual vil altså bidra til at medlemmene i et samfunn føler samhörighet og solidaritet med hverandre. Et vellykket sosialt ritual fungerer sosialt *integrerende* – det bidrar til å gjøre flere enkeltmennesker til en del av en sosial helhet (Durkheim 1912). Fellesskapsfølelsen er spesielt intensiv mens selve ritualen pågår, men et vellykket sosialt ritual har også sosialt integrerende relevans etter at ritualen er ferdig. Sosiale ritualer opptar som regel bare en svært liten del av folks tid i løpet av et år, men spiller en avgjørende rolle i å utvikle fellesskapsamhold og identitet (Collins 2001).

Goffmans interaksjonsritual

Det foreligger flere forskjellige samfunnsfaglige forståelser av hva et ritual er, og hva slags funksjon slike ritualer har. I sosialantropologien har ritualer hovedsakelig blitt sett på som integrerte deler av et samfunns struktur; der ritualenes funksjon både er å opprettholde orden og stabilitet, men også å uttrykke dets kulturelle egenart og kulturelle verdier (Collins 2004: 7). Underforstått gjenspeiler ritualer samfunnets makrostrukturer, også på et mikrointeraksjonistisk nivå – for eksempel i mindre grupper av mennesker. Innenfor den sosiologiske mikrointeraksjonismen opereres det med en svært annerledes, nærmest motsatt grunnforståelse av ritualer og konstruksjonen av dem. Mikrointeraksjonisten Erving Goffman tok opp ritualarven etter Durkheim, da han introduserte begrepet ”interaksjonsritualer”. For Goffman var et ritual en mekanisme bestående av gjensidig emosjonell fokus og

oppmerksomhet som der og da skaper en delt opplevd virkelighet, hvilket igjen genererer solidaritet og symboler på gruppedlemskap (Goffman 1982). Der antropologer mener at ritualet er strukturelt formet forut for situasjonen, legger altså Goffman vekt på at så vel ritualets karakter som opplevd fellesskapsfølelse *konstrueres* av deltagerne i selve situasjonen (Collins 2004: 7). I tråd med Goffmans ritualforståelse vil gruppefølelsen ikke bare bekreftes, men også *skapes* idet en familie feirer jul. Utgangspunktet for å foreta en analyse av et goffmansk interaksjonsritual er *situasjonen*, snarere enn aktørene (Goffman 1982: 2).

I Goffmans terminologi handler sosiale ritualer om handlingsregler i hverdagens sosiale samhandling; uformelle regler som styrer hvordan mennesker snakker og ellers interagerer med andre mennesker (Album 1994:100). Disse reglene, eller normene, legger strukturelle føringer på sosial samhandling, og sørger for at mennesker oppfører seg og handler i tråd med de gjensidige forventningene som gjelder i forbindelse med sosiale sammenkomster. Reglene blir en del av den praktiske bevissthet. På et overordnet/aggregert nivå bidrar de til å konstruere de strukturelle normer som gjør at individer innenfor et samfunn har delte forventninger til hvorledes sosial samhandling skal og bør foregå.

Collins' teori om sosiale interaksjonsritualer

Collins kombinerer både Durkheim og Collins begrep og teorier, i en generell teori om interaksjonsritualer som konstitutive for det sosiale liv, samfunn og personlig identitet. Interaksjonsritualer finnes både på mikro- og makronivå, og er ifølge Collins rett og slett det som holder samfunnet sammen. Et interaksjonsritual har ifølge Collins (2004: 48) fire basisingredienser:

- Konsentrasjon. To eller flere mennesker er fysisk lokalisert på samme plass.
- Grenser. Avgrensningen mellom involverte og de utenfor er tydelig.
- Gjensidig oppmerksomhet og fokus mot et felles objekt eller en aktivitet.
- Delt modus eller emosjonell erfaring blant de deltagende.

Alle ingrediensene henger i stor grad sammen, men det tredje og det fjerde ingredienskriteriet er mest essensielle når det gjelder å konstituere et ritual (Barstad 2008, Collins 2004). Selve nøkkelprosessen er de deltagendes delte opplevelse av oppmerksomhet og følelser; som da produserer en delt kognitiv og emosjonell totalopplevelse. På samme måte som Durkheim, setter Collins et vesensskille mellom vellykkede og feilslåtte ritualer. I vellykkede

interaksjonsritualer opplever deltagerne en sosial ekstase og en intensivt fellesopplevelse. Graden av vellykkethet er en kvalitativ illustrasjon av graden av sosial integrasjon (Collins 2004:51). Vellykkede ritualer fører til at de involverte opplever en sterk følelse av samhold og sosial integrasjon. I feilslåtte ritualer uteblir derimot denne ekstasen, og graden av gruppesolidaritet er liten eller fraværende. Dermed føler den enkelte seg heller ikke nødvendigvis som et medlem av gruppen, eller som en naturlig del av den sosiale helheten som ritualet skjer i regi av. Alt som har et sterkt sosialt integrerende potensial, kan også fungere sosialt splittende (Collins 2004: 297). Ritualer uttrykker både samhold og fellesskapsavgrensninger.

Et sosialt interaksjonsritual kan være noe helt trivielt, slik som interaksjonsritualer var det for Goffman. En vanlig samtale er et greit og hverdagslig eksempel. Den rytmiske koordineringen av en samtale betinger en viss solidaritet mellom de involverte partene (Skinstad 2008, Goffman 1982). Slik solidaritet konstitueres igjen igjennom ytringer og kroppslige uttrykk/bevegelser. Interaksjonsritualer kan imidlertid også være noe langt mer omfattende, med mange deltagere som ikke kjenner hverandre eller egentlig interagerer med hverandre på ansikt til ansikt-nivå. Sosiale interaksjonsritualer varierer altså enormt i karakter og omfang. Nok en gang fungerer nasjonaldagen og nasjonsfellesskapet som et illustrerende eksempel. Nasjonen blir et viktig ”vi” på nasjonaldagen, og nasjonsfellesskapet blir en enhet som medlemmene identifiserer seg sterkt med dersom ritualet fungerer vellykket. Dette til tross for at en gjennomsnittlig nordmann bare kjenner en mikroskopisk brøkdel av alle andre nordmenn på et personlig plan. Det symbolske fellesskapet eksisterer i medlemmenes intersubjektive bevissthet, og et ritual er ment å bekrefte forestillingen om fellesskapet som en relevant sosial realitet. Jo mer vellykkede ritualene er, dess sterkere blir den sosiale ”ekstasen” – og således også graden av intersubjektivitet. Høy grad av intersubjektivitet innebærer en delt opplevelse; objekter oppleves sterkt som et fellesskap (Lorentzen 2004).

For at et felles symbol – for eksempel et flagg – skal kunne ha noen rituell funksjon, betinger det en intersubjektiv konsensus om flaggets symbolske mening (Cohen 1985). Med det menes at de deltagende må være relativt enige om hva flagget henviser til, utenfor seg selv. Det er vanlig å definere et symbol som noe som henviser til noe utenfor seg selv. Symbolet henviser ikke simpelthen til noe annet enn seg selv, men til noe spesifikt slik det forstås innenfor en fellesskapsplattform (Cohen 1985: 18). Fleksibilitet er i utgangspunktet symbolers kanskje viktigste egenskap. Dersom det er sterk uenighet om hvilket flagg som skal brukes i en seremoni, vil et flagg vanskelig kunne bidra til at seremonien blir et samlende – og dermed

vellykket – ritual. Ett spesielt flagg vil heller ikke ha noen sosialt samlende funksjon, dersom det er stor usikkerhet og uenighet blant ritualets deltagere om hva det faktisk betyr og henviser til.

Radikal mikrointerkasjonisme

Collins betegner sin sosiologiske teoritilhørighet som ”radikal mikrososiologi”. Et grunnsyn innenfor den sosiologiske mikrointeraksjonismen, som Collins’ plasserer seg selv innenfor, er at ansikt til ansikt-samhandling er selve det stoff som alt sosialt liv er bygget opp av (Aakvaag 2008: 64). Slik Collins formulerer det, er det å ta utgangspunkt i det mikrososiologiske nøkkelen til det som er mye større (Collins 2004: 3). Skal vi forstå og forklare det moderne samfunn – et viktig fellessiktemål innenfor flere ulike sosiologiske retninger – må vi altså i første rekke tilegne oss forståelse av det som foregår i mikrokontekster. Det vil i praksis si hverdagslig interaksjon mellom to eller flere mennesker. Sosiale interaksjonsritualer er rett og slett det som ifølge Collins både skaper fellesskap og utformer individualitet. Et sosialt interaksjonsritual kan være så mangt. Alt fra intim samhandling mellom to mennesker til en internasjonal markering til støtte for sivile palestinere faller inn under interaksjonsritualkategorien. Sistnevnte, i kraft av å foregå flere steder i verden samtidig, foregår unektelig på et makronivå. Samtidig vil selv et slikt ritual også først og fremst finne sted i mikrokontekster. Alle som demonstrerer for palestinernes sak i det aktuelle tilfellet er jo ikke fysisk samlet, og interagerer følgelig heller ikke med hverandre på et ansikt- til ansikt-nivå. Slik samhandling foregår, men i langt mindre grupper som for eksempel kan være samlet henholdsvis i Stavanger, Rio De Janeiro eller i Melbourne. Det er på disse ulike stedene at vi faktisk kan observere grupperitualer, og dermed også identifisere følelsen av gruppesolidaritet (eller mangel på sådan), samling om felles objekter og andre uttrykk for at det faktisk er et sosialt interaksjonsritual vi har med å gjøre. Ritualer på aggregert nivå vil alltid bestå av flere mikroritualer. Julefeiring er et internasjonalt ritual, men det er først og fremst innenfor de mange private hjem at jula faktisk feires. Følgelig er det også innenfor hjemmets fire vegger at juleritualet og dets konstitutive ingredienser er observerbare.

Det ovennevnte resonnementet taler for at en mikrointeraksjonistisk tilnærming – sosiale fenomener må observeres og studeres på et nivå hvor det faktisk lar seg gjøre. Veien til samfunnsfaglig innsikt ligger i studiet av situasjoner, påviselige og observerbare fenomener. Forståelse av makrofenomener forutsetter og begynner alltid med forståelse av

mikrofenomener. Collins selv beskriver dette som en *radikal* tilnærming til sosiologisk innsikt og forskningsvirksomhet. Sosiale interaksjonsritualer er det som konstituerer fellesskap. Skal vi tilegne oss kunnskap om ritualenes funksjoner, må utgangspunktet være å observere dem der de faktisk lar seg observere. Teknisk sett kan vi ikke gjennom observasjon studere hvordan ”verdenssamfunnet” som en helhet reagerte på Michael Jacksons død i 2009, men vi kan utmerket godt studere en minnegudstjeneste til ære for ham som et påviselig og observerbart ritual. Distinksjonen er triviell, men viser forskjellen på et studerbart mikronivå – i forhold til et mer abstrakt makronivå – som til syvende og sist består av summen av mikroritualer (Collins 2004: 103). Collins tar til orde for en ”mikrooversettelse” av makrokonsepter, men presiserer at det ikke er snakk om en mikroreduksjonisme. Mikrofokuset betyr ikke en underkjennelse av makrofenomener, bare at disse makrofenomenene er aggregater av mikrofenomener i samfunnet.

I likhet med Durkheim mener Collins at spørsmålet om hva som holder et samfunn sammen, er sosiologifagets viktigste og mest grunnleggende spørsmål. Et tilfredsstillende svar forutsetter ifølge Collins at emosjonelle faktorer tas med i betraktning. For å tilegne seg en helhetlig forståelse av sosiale strukturer, kommer man ifølge Collins ikke utenom emosjoner¹⁴ som et viktig element. Han viser til at emosjoner spiller en viktig rolle for menneskelige handlingsvalg og mellommenneskelig interaksjon. Dessuten bidrar inkorporeringen av emosjoner til å gjøre den sosiale interaksjonsritualteorien mer testbar, og dermed mer vitenskapelig. Ethvert ritual begynner med emosjonelle ingredienser; ritualet intensiverer emosjonene og danner en felles spenning som Durkheim kalte for ”kollektiv ekstase”¹⁵. Collins har adoptert begrepet, men også konkretisert og presisert det ved å legge måleenheten ’emosjonell energi’ til grunn for å kunne fastslå hvorvidt slik ekstase har inntruffet.

Emosjonell energi

Emosjonell energi er et begrep og konsept som i stor grad er inspirert av Durkheims religionssosiologi. Durkheim studerte mennesker idet de handlet i tråd med sine religiøse overbevisninger, og så på hvordan dette påvirket dem like etterpå (Collins 2004: 38). En

¹⁴ Selv om begrepet ”følelser” gjerne brukes flittigere i dagligtale, er ”emosjoner” begrepet som i første rekke anvendes innenfor psykologien. Derfor har jeg oversatt ”emotions” til ”emosjoner”, da begrepet også for Collins har aktualitet i faglig sammenheng, og ikke først og fremst i dagligtalen.

¹⁵ Min oversettelse av ”collective effervescence”. Begrepet lar seg vanskelig oversette direkte, men beskriver noe ”brusende” i en sosial setting.

mann som har adlydt sin gud gjennom å utvise korrekt adferd og som av den grunn tror at denne guden er med ham, opplever så vel økt selvtilitt som et forhøyet energinivå (Durkheim 1897, Collins 2001) Slike ritualer, med de gevinster de gir den enkelte, blir så en internalisert del av tilværelsen. Energien det er snakk om, er en form for *moralsk* energi. Den opplevde økningen i energinivået kommer nemlig av at individet har handlet i tråd med de verdier og normer som gruppefellesskapet anser for å være spesielt viktige. Dermed styrkes også individets selvfølelse, og det er dette som igjen oppleves som energiforhøyende. Alle som opplever en slik energiøkning, vil være motiverte til å gjenta handlingen som forårsaket den. På den måten styrkes et individs selvfølelse, tiltaksiver og initiativ ved å ta del i vellykkede ritualer. Siden det forhøyer det emosjonelle energinivået hos den enkelte, er kollektive ritualer viktige for individuell velvære. Graden av emosjonell energi er rett og slett helt avgjørende for et menneskes livskvalitet, med entusiasme og depresjon som ytterpunkter i hver sin ende av skalaen (Collins 2004: 118).

Graden av emosjonell energi varierer i tråd med opp- og nedturer. Svært lav emosjonell energi kan gi utslag i form av depresjoner, mens en svært høy grad av emosjonell energi altså fører til ekstase (Collins 2004: 118). Konseptet om emosjonell energi er også langt på vei importert fra sosialpsykologien – en av sosiologiens ”søsterdisipliner”. Innenfor psykologifaget har emosjoner lenge vært gjenstand for vitenskapelige undersøkelser. Derfor har Collins hentet så vel inspirasjon som empiri og dokumentasjon fra sosialpsykologien. Emosjonell energi er et empirisk konsept som ifølge Collins lar seg dokumentere så vel subjektivt som objektivt¹⁶. Subjektivt sett kjenner alle følelser som sinne, sorg, glede og ekstase. Emosjoner er en viktig del av den kognitive virkeligheten. Likeså kjenner vi til at disse følelsene varierer i takt med hendelser og opplevelser. Nettopp det å endre sinnsstemning, er i tråd med teorien siktemål som motiverer handlinger og adferd. Gjennom deltagelse i vellykkede ritualer oppnås økt følelse av velvære. Emosjonelt velbehag motiverer derfor til rituell deltagelse.

På et objektivt plan kan alle observere emosjonelle tilstandsendringer hos andre mennesker. Hvordan den emosjonelle energien skyter i været under et bryllup, eller hvorledes den synker til bunns hos en som er tiltalt for en forbrytelse og ilegges en streng staff i en domsstol, lar seg vanligvis enkelt dokumentere. Videre kan emosjonelle svingninger dokumenteres *fysiologisk*.

¹⁶ Mange vil nok være skeptiske til Collins bruk av begrepet ”objektivitet”. Én vanlig oppfatning er at objektivitet betinger at noe kan kontrolleres mot en ytre verden. At en mann på 100 kg er tyngre enn en mann på 50 kg, er et objektivt faktum. Hvorvidt han også er hyggeligere må derimot avklares intersubjektivt, gjennom mellommenneskelig vurdering.

Emosjoner har fysiologiske avtrykk idet endring av sinnsstemninger har nevrobiologiske korrelater. Når noen går fra å være trist og nedslått til å bli glad og euforisk, utskilles ulike nevrotransmittorer i hjernen i skiftende grad. Dermed finnes det målbare uttrykk også for den emosjonelle energien, som det kan vises at endrer seg i tråd med deltagelse i sosiale interaksjonsritualer Collins (2004: 106). Her beveger Collins seg utvilsomt utenfor sosiologifagets konvensjonelle grenser. Når han trekker inn lærdom og funn fra andre fagdisipliner, er det for å gi den sosiale interaksjonsritualteorien – og arvegodset ifra Durkheim – en grundigst mulig vitenskapelighet. En konkretisering og operasjonisering av Durkheims ”sosiale ekstase” fremstår som et vesentlig steg i denne teoriutviklingen.

Makt- og statusritualer

Maktritualer er ritualer der ordre gis og tas. Slike ritualer kan både avdekke og danne hierarkier, eller vertikale relasjoner mellom mennesker. Akkurat maktritualer spiller en viktig rolle når det gjelder å påvirke den emosjonelle energien til de deltagende. Mens det å gi ordre forsterker en persons emosjonelle energifølelse betraktelig, innebærer det å ta imot og følge ordre en tilsvarende energideprivasjon for den som opplever det. Collins beskrivelse av maktritualer kan igjen tilbakeføres til Durkheim og hans syn på kriminalitet. Ifølge Durkheim (1897) var kriminalitet både uunngåelig og helt nødvendig for ethvert samfunn. Dette gjaldt også selv de tetteste og mest mekanisk-solidariske samfunn, der ethvert normbrudd både vil legges merke til og med stor sannsynlighet bli møtt med ulike former for sosiale sanksjoner, i det vesentlige av uformell art. Hva begrunnet så Durkheim dette med? Ingen samfunn ville noensinne kunne oppnå full konformitet, det er en empirisk umulighet (Cosser 2003: 133). Selv i knøttsmå bygdesamfunn hvor alle kjenner og på flittig basis omgås hverandre, vil det forekomme avvik fra rådende normer. Avvik er ifølge Durkheim også nødvendig for å styrke normfellesskap og samholdet de baserer seg på. Hvert norm- og lovbrudd understreker nødvendigheten og viktigheten av de respektive lovene og normene.

Når noen stjeler viser det ikke bare et lovbrudd, men også den brutte lovens eksistens og hensikt. Dermed skapes en sosial distinksjon mellom lovbrøyteren og de lovlydige. Idet det markeres avstand til tyven, styrkes også solidariteten mellom de lovlydige i deres kollektive fordømmelse av lovbrøyteren og lovbruddet. Mennesker handler ikke bare i tråd med normer for å slippe negative sanksjoner, men også fordi de ofte gjør fellesskapets normer til sine egne. Slik norminternalisering er et tydelig symptom på integrasjon og tilhørighet, mens

normbrudd tvert imot uttrykker konflikt mellom individ og fellesskap. En kriminell handling som sanksjoneres utgjør rett og slett et sosialt interaksjonsritual, med både sosialt integrerende og sosialt ekskluderende implikasjoner. Mens den emosjonelle energien til en lovbrøyer vanligvis vil bli sterkt svekket idet sanksjoner blir utdelt, vil den emosjonelle energien vanligvis kunne bli styrket blant de som samles om å utdele disse sanksjonene. Gjennom å effektivere sanksjoner for brudd på regler eller normer som de selv har internalisert, handler individer i tråd sine egne moralske og sosiale overbevisninger. På lik linje med en gudsforestilling, kan disse utgjøre et hellig objekt.

Alle vil vanligvis ikke delta i en slik sanksjonering i like sterk grad. Da er vi inne på en annen særskilt form for interaksjonsritualer, nemlig *statusritualer* (Collins 2004: 115). Selv om mange mennesker kan ta del i ett og samme interaksjonsritual, er det ikke nødvendigvis slik at de deltar i like sterk grad. Ofte er det rett og slett ikke mulig. Vi kan ta for oss en fotballkamp på et nasjonalt toppnivå som et illustrerende eksempel. Under en viktigert klært fotballkamp er det gjerne svært mange som fokuserer på ett og samme objekt. Særlig mens selve kampen pågår, men også før og etter kampen vil det være et sterkt fellesfokus. Når et fotballag – la oss igjen bruke Ham-Kam som eksempel – spiller cupfinale, er det rimelig å anta at mange fra Hamar og omegn følger med, også folk som til vanlig ikke regner seg selv for å være fotballinteresserte. For fotballinteresserte vil ventelig interessen, og dermed fokuset, være større enn for de med et mer distansert forhold til fotball, som tross alt er ritualets fundament. En fotballkamp handler imidlertid ikke bare om en idrett. Det rent sportslige som foregår på gressmatten fører til et engasjement i en videre forstand – i stor grad handler engasjementet rundt kampen om *samhørighet*. Lokalpatriotisme og prestisje er også viktige elementer, ettersom laget jo representerer hjembyen som en kollektiv entitet. Engasjementet er dermed forankret i et lokalfellesskap, og ikke bare i et fellesskap av folk som synes fotball i seg selv er morsomt eller interessant.

Interessen for kampen handler dermed i stor grad om en tilhørighet. Tilhørighet til fotballaget, og gjerne også til stedet dette laget representerer. Et samlet engasjement om en idrettsbegivenhet fungerer sosialt integrerende – gjennom et felles fokus plasserer individer seg i en sosial helhet, så lenge dette fellesfokus vedvarer. Eventuelt kan det fungere desintegrerende for det (presumtive) mindretallet av lokalbefolkningen som ikke forholder seg til fotballkampen i det hele tatt. For disses vedkommende innebærer rituallet eksklusjon fra og avstand til det involverte fellesskapet, enskjønt vanligvis bare midlertidig. Vellykkede ritualer vil som nevnt føre til gruppefølelse, intersubjektivitet og solidaritet for de deltagende.

Det er ikke dermed sagt at alle vil oppleve dette like sterkt. Et åpenbart skille kan trekkes mellom de supporterne som er til stede på stadion, sammenlignet med de som ser kampen på tv. Begge disse gruppene har fokus samme sted, men de som befinner seg der hvor kampen fysisk finner sted vil nødvendigvis ha en nærere og mer intens emosjonell opplevelse. Her samhandler supporterne direkte, gjennom ansikt- til ansikt-interaksjoner. En fotballkamp som kasus viser at ansikt- til ansikt-interaksjon ikke er noen absolutt betingelse for å delta i ritualet, men det vil forsterke den gruppesolidariske opplevelsen, og ha en sterkere integrerende funksjon enn å følge seansen gjennom et digitalt medium (Collins 2004: 82).

Selv om både tv-fans og tilstedeværende fans vil plassere seg selv i det samme overordnede supporterfellesskap, utgjør de også fellesskap på ulike nivåer i forhold til fokusobjektet. Supportere på stadion støtter laget sitt direkte, i den forstand at de samles om å lage liv og røre innenfor fotballspillernes perseptuelle rekkevidde. Slik interagerer de med det hellige objektet, og deltar dermed i interaksjonsritualets sentrum. Deltagelse i ritualets sentrum, vil føre til at ritualet oppleves i sterkere grad enn mer distansert deltagelse. At ritualopplevelsen deles, betyr ikke at alle opplever nøyaktig det samme eller at de gjør det med samme styrke. For Collins er fysisk nærvær ikke en betingelse for deltagelse i ritualer, men en betingelse for å kunne oppleve sosialrituell *intensitet* (Collins 2004: 61). Tv-tittere vil med sin medierte distanse til fokusobjektet dermed ikke ha det samme potensialet for en intens ritualopplevelse som det de tilstedeværende supporterne har.

Individer og motivasjon

Selv om det primære fokus ligger på situasjonen, er ikke den radikale interaksjonen blind for variasjon mellom individer. Et grunnsyn innenfor Collins' sosiale interaksjonsritualteori, er nettopp at individualitet og personlighet er produkter av sosialisering, gjennom "kjeder" av interaksjonsritualer. Dette fremkommer blant annet når Collins (2004: 146) diskuterer rasjonelle vurderinger, og i den forbindelse kritiserer svakheter og mangler ved klassisk rasjonell valgteori. En rasjonell valgteori tar utgangspunkt i at folk foretar en hel rekke nyttemaksimerende beregninger, og at dette ligger til grunn for valg av adferd. Alle ønsker til enhver tid å handle på en måte som kommer dem selv mest mulig til nytte. For det første viser Collins til at det er lite som tilsier at mennesket er spesielt kalkulerende i hverdagen. Tvert imot finnes det solid empirisk belegg som tilsier at folk flest *ikke* foretar slike nyttevurderinger på regelmessig basis (Collins 2004: 144). En annen svakhet Collins viser til

med den rasjonelle valgteorien, er at den legger et uklart nytte- og rasjonalitetsbegrep til grunn. Hva er nyttig, og hvordan måler vi for eksempel pengeverdier opp mot ikke-materielle verdier? Handler rasjonalitet kun om å ville søke et kvantifiserbart nytteutbytte, eller kan det også være rasjonelt å handle i tråd med ens verdioverbevisninger – jevnfør Webers (1920/1995) begrep om ”verdirasjonalitet”? Mangelen på en felles målestokk er for Collins (2004: 144) noe av det som svekker den rasjonelle valgteoriens verdi i forskningsøyemed. Uten at en slik målestokk foreligger, hvordan kan påstanden om at nytteakkumulasjon styrer menneskelig adferd og interaksjon i det daglige bekreftes eller avkreftes?

Kritikk mot Collins og den sosiale interaksjonsritualteorien

Collins sosiologiske bidrag har også vært gjenstand for kritikk, og til dels har kritikken ligget ganske nær den kritikken han selv har anvendt mot den rasjonelle valgteorien (Turner og Stets 2005). Emosjonell energi er en essensiell del av den sosiale interaksjonsteorien og den radikale mikrososiologiens grunnsyn. Flere har vist til at den emosjonelle energiens eksistens ikke lar seg påvise, noe som er en uomtvistelig svakhet med teorien og dens vitenskapelige fotfeste (Barstad 2008). Som jeg tidligere har vært inne på, er dette en kritikk som Collins eksplisitt besvarer og avviser i boka ”Interactional Ritual Chains”. Hans teori bedyrer intet mindre enn at det å oppnå emosjonell energi er et overordnet mål for *all* menneskelig samhandling. Slike påstander stiller sterke krav til bevisføring, og som tidligere nevnt trekker Collins derfor inn empiri fra sosialpsykologien, i tillegg til klassiske sosiologer som Durkheim. Samtidig er det metodisk vanskelig å faktisk dokumentere slike kausale sammenhenger. Sinnsstemninger har påviselige nevrobiologiske korrelater, men det viser ikke nødvendigvis noen kausalitet (Kutas, Federmeier 1998). Collins kan dermed beskyldes for langt på vei å gå i samme fellen som han beskylder rasjonalister for å gå i – han forenkler *all* mellommenneskelig interaksjon til å være motivert av noe som det ikke er dokumentert (eller engang lar seg dokumentere) at det faktisk motiveres ut ifra.

En annen kritikk som har blitt rettet, har fremholdt at den radikale mikrososiologien i overdreven grad fokuserer på situasjonen som et startpunkt (Aakvag 2008). Blant annet har kritikere vist til at det alltid foreligger strukturelle rammebetingelser forut for en situasjon som oppstår. Dermed blir det mangelfullt og til og med misvisende å alltid ta utgangspunkt i situasjonen der og da. Her kan det trekkes paralleller til Durkheims kritikk av Spencers samfunnskontraktmetafor. For at en kontrakt i det hele tatt skal kunne inngås, må en rekke

samfunnsnormer og institusjoner foreligge fra før av (Hughes, Sharrock og Martin 2003). Likeledes vil vel alltid en situasjon oppstå på bakgrunn av allerede foreliggende strukturrammer? Også her svarer Collins på kritikken. Et kjernekonsept innenfor teorien, er at interaksjonsritualer foregår og henger sammen med hverandre gjennom *kjeder*¹⁷. En situasjon oppstår ganske riktig aldri i et vakuum; ettersom en person alltid har vært i andre mellommenneskelige situasjoner tidligere. Utformingen av en situasjon vil altså skje på bakgrunn av hvilke ritualer de involverte individene har tatt del i tidligere. Individet formes gjennom en rekke av ritualer, likeså formes nye ritualer på bakgrunn av deltagerens tidligere erfaringer. Selv om den radikale mikrososiologien sverger til et sterkt fokus på situasjonen i sin sosiologiske tilnærming, ser den altså ikke bort ifra at situasjonen dannes på bakgrunn av fortidige situasjoner og erfaringer. Collins legger betydelig vekt på at samfunnet konstitueres av *ritualkjeder*. Kjedere er utformende for situasjoner og ritualer som oppstår, og dermed også for utformingen av individualitet og personlighet (Collins 2004: 347).

Selve ritualbegrepet til Collins har også vært gjenstand for kritikk. Hvis nær sagt alle former for mellommenneskelig samhandling kan sies å være ritualer, hva er det da egentlig som *ikke* utgjør ritualer? Mangel på avgrensning gjør det svært vanskelig å skille mellom sosiale interaksjonsformer og fenomener som tross alt er helt ulike (Collins 2004: 15). Ved å kombinere ritualene til Goffman og Durkheim, har Collins utvilsomt gjort ”ritualer” til et svært inkluderende og vidt begrep. Collins mener at denne kritikken har relevans, men da mot den sosiologiske funksjonalismen, og ikke mot hans ritualforståelse. Funksjonalismen har tidligere blitt beskyldt for å lide av et ”conservative bias”; nær sagt alt tolkes selektivt slik at det bidrar til samfunnsmessig integrasjon. En stor svakhet ved slik selektiv tolkning, er at den vanskelig kan forklare endringer eller konflikter i samfunnet (Aakvag 2008, Repstad 2007). Derfor legger Collins sterk vekt på at selv om han ser ritualer ”overalt”, opererer han med strenge og testbare kriterier. På den måten kan ritualer som fenomen avgrenses, og vi kan skille mellom vellykkede og mislykkede interaksjonsritualer. På den måten mener Collins at han berettiger den vide og inkluderende ritualdefinisjonen.

Teorien om sosiale interaksjonsritualer har i liten grad blitt empirisk testet (Barstad 2008: 29), og det har blitt stilt kritiske spørsmål om hvorvidt det er mulig å teste en så kompleks og altomfattende teori på metodisk adekvat vis. Den inneholder et bredt spekter av interessante

¹⁷ Den mest nærliggende oversettelsen av ”chains”, som ikke uventet er et sentralt begrep i boka ”Interaction ritual chains”.

og til dels godt underbygde hypoteser. Til praktisk bruk er det muligens mest hensiktsmessig å foreløpig anvende teoriens overordnede rammeverk, snarere enn å forsøke å anvende alle dens potensielt nyttige, men i liten grad utprøvde analytiske komponenter. Teoriens praktiske bruk i min oppgavekontekst skal jeg nå komme litt nærmere inn på.

Operasjonalisering og bruk av ”ritualer” i min oppgave

Oppgavens analytiske utgangspunkt er jakt og lokale fellesskap i Aurskog-Høland. I dette kapitlet har jeg presentert teoretiske bidrag og perspektiver ifra Durkheim, Collin og i mer begrenset grad Goffman. Collins ’sosiale interaksjonsritualteori er en viktig del av mitt teoretiske bakteppe, men jeg tar også en del av kritikken mot teorien til praktisk etterretning. Først og fremst finner jeg det nødvendig å avgrense ritualbegrepet i større grad enn hva Collins gjør. Durkheims opprinnelige forståelse og avgrensning av et sosialt ritual er mer appliserbart for min tilnærming. Min tese om jakt generelt, og elgjakt spesielt, i Aurskog-Høland, handler om relevans for fellesskap på lokalsamfunnsnivå. Triviell hverdagsinteraksjon mellom to eller tre mennesker er ikke et rituel funn som gir en slik antagelse noe empirisk belegg. Dessuten er det et vesentlig poeng at et sosialt ritual nettopp skal være noe forskjellig fra det aller mest hverdagslige. For Durkheim var ritualer øyeblikk med *spesielt høy* sosial tetthet. Det spesielle må nødvendigvis stå i en viss motsetning til det normale og helt hverdagslige. Jeg leter derfor etter et sosialt ritual i durkheimiansk forstand.

Likevel bidrar Collins sin sosiale interaksjonsritual med viktige supplementer til Durkheims religionssosiologiske teorirammeverk. Slik Collins sa det, innebærer søken etter store ritualer søken etter de mindre, for det er de som i sum utgjør de store. Til feltarbeidsbruk har Collins interaksjonsteori en åpenbar fruktbarhet; jaktlag er noe man kan følge og observere, i motsetning til abstraksjonen ”lokal jaktkultur”. En mikrointeraksjonistisk kritikk av funksjonalismen, har vært at sistnevnte i overdreven grad fører til en for strukturorientert og oversosialisert oppfatning av aktøren (Aakvag 2008: 64). Det betyr ikke at jeg ser bort fra den lokale jaktkulturen som en sosial realitet i oppgaven. Fenomener av ulike størrelser, lar seg studere mest hensiktsmessig på ulike vis. Begge teoribidragene blir vesentlige i oppgavens analysedel.

Kapittel 3:Fellesskapets fundament, community og tette samfunn

I dette andre teorikapittelet skal jeg komme med en kortfattet presentasjon av Christies begrep ”tette samfunn”, Lorentzens bidrag fra boka ”Fellesskapets fundament” og en presentasjon av ”community” som sosiologisk begrep. I den forbindelse vil også Cohen bli nevnt, hvis teoretiske perspektiver i likhet med Christies og Lorentzens blir tatt relativt flittig i bruk i oppgavens analytiske del.

Sosial tetthet

Nils Christie tok i bruk begrepet ”tette” samfunn innenfor norsk samfunnsforskning. Hans publikasjon ”Hvor tett et samfunn?” (1975) ble utgitt innenfor kriminologi, men har både sosiologisk relevans og et tydelig opphav i klassisk sosiologi (Lorentzen 2004). Utpreget tette samfunn er en slags idealtipe, som ligger nært opptil ”gemeinschaft” hos Tönnies, samt Durkheims begrep om samfunn forankret i en mekanisk solidaritetsform . Sosial og kulturell homogenitet, sterk konformitet og tradisjonisme er viktige kjennetegn for et tett samfunn. Små bygdesamfunn hvor alle vet hvem alle er, er et teoretisk godt eksempel. Sentralt i Christies sosiologi er at graden av sosial tetthet vil være avgjørende for graden av sosial kontroll over individene – og dermed også over forekomsten av kriminalitet (Christie 1975,1982). Slektskapet til blant andre Durkheim er i den sammenheng tydelig, selv om Christie ikke legger til grunn et tilsvarende skille mellom mekanisk og organisk solidaritet. Derimot understreker Christie (2004) at den gjensidige avhengigheten mellom individer vil være spesielt sterk i små og tette samfunn; solidariteten vil også der ha fotfeste i et mellommenneskelig avhengighetsforhold, og ikke bare være basert på likhet og kulturell homogenitet. Fremveksten av store og uoversiktelige samfunn medfører for det første at flere handlinger vil bli *oppfattet* som kriminelle. Dessuten vil konflikter og håndhevelse av sanksjoner i større grad overføres fra sivile og horisontalt strukturerte sammenslutninger, til domstoler og et vertikalhierarkisk straffesystem. Skal man forstå det samfunnet man studerer, må man ifølge Christie (1982,2004) også forstå kriminaliteten, som gjenspeiler endringer i den sosiale tettheten mellom samfunnets medlemmer; hvor nært disse er knyttet til hverandre. Kriminalitet er ikke et tema for min studie, men graden av sosial tetthet innenfor ulike

fellesskap er derimot svært relevant. Begrepet om sosial tetthet er også språklig presist og operasjonaliserbart i en analytisk sammenheng. Teoretiske bidrag fra Nils Christie blir derfor tillagt en betydelig vekt i oppgavens analysedel.

Lorentzen – ”Fellesskapets Fundament”

Håkon Lorentzen har også tatt opp spørsmål om det norske samfunnets solidaritets- og samholdsutvikling, blant annet i boka ”Fellesskapets fundament” (2004). Bokas hovedfokus er det såkalte sivile engasjementet. Sivil organisasjonsvirksomhet og dugnadsånd har lenge vært ansett som norske kjerneverdier, men ser ut til å være på sterkt vikende front. En tilsynelatende sterk tendens, er at et individualistisk tanke sett langt på vei har erstattet det kollektivistiske. Der man tidligere fokuserte på hvilke fellesmål og fellesgoder man kunne oppnå igjennom å være med i speideren, Røde Kors eller det lokale idrettslaget, har fokus i nyere tid dreid seg over til hva slags nytte man som individ har av slik organisering. Samtidig problematiserer Lorentzen begrepet ”individualisering”, som et flittig brukt men langt ifra entydig begrep innenfor så vel samfunnsfaglige samtidsdiagnoser som mer filosofisk orienterte retninger.

Individualisering som en forestilling om at man som individ kan velge livsvei helt løsrevet ifra kollektive strukturer, er vanskelig å forestille seg i praksis (Lorentzen 2004: 36). Et grunnsyn innenfor den såkalte kontekstualismen, er at alle er forankret i sosiale strukturer med vesentlig betydning for identitets- og meningsdannelse (Lorentzen 2004: 33).

Enkeltmenneskes personlighet er i tråd med denne forståelsen altså i stor grad et sosialt produkt. Individualisering som samtidsdiagnose kan dermed være en overforenkling. Derimot er ikke mennesker produkter av sitt miljø i samme grad som før, fordi hver enkelt inngår i og sosialiserer med flere ulike fellesskap enn tidligere. Hjembygda er i Norge langt sjeldnere en sosial arena for livslang tilhørighet, sammenlignet med hva som var tilfellet for 100 år siden (Lorentzen 2004: 57). På 1990-tallet var det en pågående debatt om nyliberalismen, der kritikere mente at dens overfokus på individuelle rettigheter underminerte betydningen av og forpliktelsene overfor ens fellesskap. Noen av disse fikk merkelappen ”kommunitarister”; kontekstualister med et særskilt fokus på fellesskapsrammer (Lorentzen 2004: 33). Ikke bare ville de feilslåtte frihetsidealene undergrave solidariteten; ifølge kommunitaristene ville den liberale selvutfoldelsen miste sitt fundament om man neglisjerte den forutgående sosialiseringen innenfor sosiale rammer som muligheten for slik utfoldelse i virkeligheten

betinget. Debatten belyser at individualitet som prosess ikke nødvendigvis har fjernet de tette fellesskapenes funksjon. Tvert imot kan kollektiv tilhørighet antas å være av vesentlig betydning for utformingen av den enkeltes individualitet og personlighet. Dette temaet blir berørt i analysen av mine data.

”Community”

En innvending mot kommunitarismen, har vært at den i for stor grad har hatt ”community” som et utgangspunkt (Lorentzen 2004: 34). Distinksjonen mellom society og community er vesentlig i engelsk samfunnsfagssammenheng, men vi mangler et tilsvarende begrepsskille på norsk. Et hensiktsmessig skille kan trekkes mellom relativt uoversiktelige og upersonlige storsamfunn (society) og det Nils Christie kaller for tette samfunn (community). Ifølge Anthony P.Cohen (1985) er communities der mennesker lærer og praktiserer det å være sosial. Et community er et fellesskap som altså står nærmere den enkelte enn det mer abstrakte storsamfunnet (society), men ikke så nært som familier og ens aller nærmeste (Cohen 1985: 15). Det er vanlig å forbinde community med stedsfellesskap, men et verdifellesskap med et religiøst, åndelig eller moralsk verdifundament kan også utgjøre tette sosiale strukturer mellom sine medlemmer (Lorentzen 2004: 49). For Cohen er det et viktig analytisk poeng å se på communities som symbolsk konstruerte, i stedet for å fokusere entydig på fellesskapets strukturelle avgrensninger. Fellesskap eksisterer på bakgrunn av dets medlemmers fellespersepsjon, og et fellesskap kan godt strekke seg langt utover landegrensener (Cohen 1985:174).

Debatten om nære steds- og verdifellsskapers eksistens og funksjon innenfor moderne storsamfunn, er interessant i forbindelse med tilnærmingen til min studie. Når jeg kobler studien til relasjonen mellom jakt og lokalsamfunn, er det et siktemål å se hvorvidt jakta bidrar til å utforme fellesskap, og hva slags fellesskap det er snakk om. Studien kan derfor relateres til en mer generell fellesskapsdebatt. Et av mine underliggende spørsmål hvilken funksjon jakta eventuelt har i utforming av fellesskap og individualitet, et spørsmål som er nært beslektet med flere av debattene som Lorentzen tar opp.

Kapittel 4: Metodiske refleksjoner

I oppgaven vil jeg altså finne ut av hva slags sosiale og kulturell rolle jakt, og særlig elgjakt, spiller i Aurskog-Høland. De to foregående kapitlene har presentert studiens teoretiske forankring. Et siktemål med dette kapittelet er å gjøre rede for og begrunne valget av metodiske strategier, med det formål for øye å besvare forskningsspørsmålene som studien min stiller. Jeg vil dessuten beskrive prosessen med oppgavearbeidet, samt hvordan det refleksive forholdet mellom teori og metode i praksis bidro til å utforme arbeidsprosessen. Deretter vil jeg ta for meg de forskningsetiske sidene ved oppgavearbeidet og hvordan jeg ivaretok etiske hensyn underveis, både under datainnsamlingen og i forbindelse med gjengivelsen av de innsamlede/genererte data.

Kvalitativ metode

I samfunnsfaglig sammenheng går det et grunnleggende skille mellom kvantitativ og kvalitativ forskning. Valget avhenger av hva man slags spørsmål man stiller og hva slags besvarelse man faktisk er ute etter. For min del ble oppgaven skrevet som en del av et internasjonale og tverrfaglige prosjektet ”HUNT”¹⁸. Jeg skulle finne ut hva elgjakt spesielt og jakt generelt betydde for jegere og andre i Aurskog-Høland. Valget falt på å skrive en kvalitativ oppgave, hvilket også innebar at jeg skulle utføre et kvalitativt forskningsarbeid.

På mange måter virket det riktig å gå for en kvalitativ tilnærming. En viktig faktor å ta hensyn til i en slik vurdering, er hva slags forskning og kunnskap som finnes fra før av om feltet en skal studere. Jaktens utbredelse foreligger det allerede en god og detaljert oversikt over. Mye informasjon om jaktens omfang er for eksempel lett tilgjengelig på Statistisk Sentralbyrå sine nettsider, hvor blant annet tabellen på neste side er hentet fra. Det foreligger altså en god del informasjon om hvor mye det jaktes ulike steder i Norge, og hva slags type vilt det jaktes på. Slike oversikter sier imidlertid lite om hva denne jakta betyr kulturelt og sosialt betyr for dem som jakter, eller for lokalsamfunnene hvor jakten bedrives. Kunnskap foreligger fra før av om hvor utbredte ulike typer jakt er i Aurskog-Høland, deriblant elgjakt. Mitt formål var å finne ut hva denne jakten betød for jegere og ikke-jegere i kommunens lokalområder. Her var det

¹⁸ ”HUNTING for sustainability” er et internasjonalt og EU-finansiert prosjekt. I Norge er det Norsk Institutt for Naturforskning – NINA – som har blitt tildelt en nasjonalspesifikk og samfunnsfaglig del av dette prosjektet. I den forbindelse er oppgaven min ett av mange bidrag. Prosjektet strekker seg over flere år.

god grunn til å tro at det fantes samfunnsfaglig relevante, men uutforskede områder å ta for seg. Med et slikt siktemål virket det riktig å gå kvalitativt til verks med oppgaven min (Thagaard 2003: 12). Slik ble det da også.

Kvalitative valg

Kvalitativ forskning kan være så mangt, stikk i strid med en utbredt, men feilaktig forestilling om at det å drive med kvalitativ forskning er ensbetydende med å gjennomføre intervjuer (Thagaard 2003). ”Norsk jaktkultur” er imidlertid også noe mangfoldig, som utvilsomt innbefatter mange ulike former for jakt og sosiale relasjoner/strukturer. Metodisk sett måtte jeg finne et avgrenset område å forske på, i så vel geografisk som i jaktmessig forstand. Som jeg skrev i innledningskapittelet, visste jeg fra før av at elgjakt var noe veldig spesielt i Aurskog-Høland. Når den nærmest konsekvent ble omtalt som ”hellig”, tilsa det at det var et område som berettiget en sosiologisk studie. Ved å innta et hovedfokus på elgjakta i Aurskog-Høland hadde jeg et håndgripelig studiefelt, enskjønt vel innenfor den overordnede kategorien *norsk jaktkultur*. Som det fremgår av tabellen, befant jeg meg også innenfor det fylket i landet som huser flest aktive jegere.

Spørsmålet som så meldte seg, var hva slags kvalitativ metode jeg skulle ta i bruk for å tilegne meg informasjonen jeg ville ha. I samråd med veileder bestemte jeg for å ta i bruk både intervjuer og feltarbeid, såfremt dette lot seg gjøre. Jeg endte opp med å gjøre fire gruppeintervjuer, i tillegg til at jeg deltok tre ganger på feltarbeid under elgjakta. Videre i kapittelet skal jeg gjøre rede for disse valgene, samt hvordan studieprosessen foregikk.

Forkunnskaper og forarbeid

Jakt var et område jeg var uvitende om og uerfaren med a priori. Jeg hadde aldri jaktet selv og heller aldri vært ut på jakt som passiv observatør tidligere. Likevel trer man aldri helt uvitende inn i et nytt felt, heller ikke i mitt tilfelle. Som deltager i et vanlig sosialt liv, er en student/forsker utstyrt med visse forestillinger om det sosiale og kulturelle feltet en skal fordype seg i (Becker 1998: 12). På grunn av mine personlige bekjentskaper i kommunen, visste jeg litt om at det ble bedrevet mange former for jakt i området og at jakten for mange var en livsstil mer enn *bare* en alminnelig fritidsbeskjeftigelse. Selv om jeg ikke hadde vært

borti jakt, hadde jeg en god del erfaring med andre former for friluftaktiviteter, som ferdsel og overnatting ute i skogen. Dette bidro til å stimulere interessen for å studere jakt som et sosialt friluftsfenomen.

Mine personlige bekjenskaper i Aurskog-Høland var også en viktig bakgrunn for mitt valg av forskningstema. I forkant av oppgavearbeidets oppstart, hadde jeg regelmessig kontakt med mine lokale kontakter. Gjennom disse samtalene tilegnet jeg meg en del forkunnskaper om jakt og jaktas plass i lokalsamfunnet i denne forberedende perioden, og fikk en viss forforståelse av fenomenet jeg skulle studere. Dette var ikke å betrakte som datainnsamling, men mer som et forberedende arbeid i forkant av selve oppgavearbeidet.

Jeg bedrev også en ”tertiær” og ikke spesielt strukturert informasjonssamling om jakt generelt, den lokale jakten i Aurskog-Høland spesielt samt generell samfunnsfaglig litteratur om både jakt og fellesskapsteori. Dette fortsatt jeg med utover det meste av oppgaveprosessen. En del av dette kom til nytte, men det må nok i all oppriktighet sies at mesteparten ikke ble brukt. Nettopp det at en gjerne bruker mye tid på og lese (og skrive) som faktisk *ikke* blir brukt eller direkte kommer til nytte, belyser viktigheten av å arbeidede strukturert. At dette er lett å undervurdere, var en viktig lærdom fra arbeidsprosessen.

Rekruttering av informanter

Jeg fikk uvurderlig god hjelp av mine personlige kontakter i Aurskog-Høland til å rekruttere informanter. Disse kjente godt til flere lokale jegermiljøer og hadde derfor et godt grunnlag for å vite hvem det var hensiktsmessig å spørre. I tillegg var spesielt én av mine kontakter selv en ivrig jeger og skytter. Han hadde god oversikt over ulike lokale jaktmiljøer, og var også en person som nøytt stor tillitt blant mange lokale jegere. Derfor var det veldig gunstig å rekruttere informanter gjennom mine lokale kontakter. Uten å overdrive kan jeg si at de gjorde brorparten av det innledningsvise rekrutteringsarbeidet for meg.

Likevel var det vanskelig å få tak i velvillige informanter i starten. De første som ble spurt sa seg uinteresserte og slik pågikk det en god stund. At interessen for å stille opp som informanter var fraværende, kom ikke som noen overraskelse. Elgjakta er årets store høydepunkt for mange i bygda, det visste jeg fra før av. Slik jeg hadde fått det beskrevet var jaktlag gjerne svært veletablerte og godt sammensveidede sosiale enheter. Fremmede, det være seg forskere, studenter eller andre uten tilknytning til jegerne i laget, passer rett og slett

dårlig inn i slike sosiale konstellasjoner. Utenforstående som undertegnede kan nok raskt fremstå som et forstyrrende element. Nytteverdien i å delta var muligens også uklar for flere de som ble spurt. Forskning på kulturgrupper, kan virke triviell og lite hensiktsmessig for de som selv har tilhørighet innenfor disse gruppene (Wadel 1991: 34).

En årsak som muligens var enda viktigere, var at det hadde vært et tidvis dårlig forhold mellom forskere og visse personer i lokalsamfunnet. Dette hadde jeg blitt fortalt av mine lokale bekjentskaper, men det hadde også kommet frem i leserinnlegg og artikler i lokalavisen ”Indre Akershus Blad”, som jeg fulgte nøye med i høsten 2008. Konfliktene det gjaldt fikk en god del publisitet, selv om de etter alt å dømme omfattet relativt få personer. Stridstema lot i hovedsak til å være rovdyr, først og fremst ulv. Forskerne det gjaldt hadde vært biologer og andre innenfor naturforvaltningen. Med andre ord hadde deres virksomhet faglig sett ingenting til felles med det arbeidet jeg hadde til hensikt å bedrive. For å styrke min legitimitet blant potensielle informanter, ble det derfor et viktig poeng å understreke at jeg ikke hadde noe som helst med rovdyrmerking eller lignende å gjøre.

Vendepunktet i rekrutteringssammenheng kom da jaktlederen for et elgjaktlag sa ja til å bli med som informant. Han mente at jaktlaget hans var et svært velegnet studieobjekt, dersom jeg skulle studere de sosiale sidene ved jakta. Jaktlederens samtykke førte til at jeg fikk gjøre feltarbeid to dager under elgjakta, samt gjennomført et langt gruppeintervju. Dermed var plutselig arbeidet med datainnsamling godt i gang. Takket være en av mine kontakter kom jeg også i kontakt med et enda et elgjaktlag, like etter at jeg hadde gjort avtaler med det første. Det andre jaktlaget ble benyttet både til en dag med feltarbeid, og til et langt og innholdsrikt gruppeintervju. I den samme perioden var jeg også i kontakt med representanter for Aurskog-Høland kommune, sammen med en av NINAs sosiologer/seniorforskere. Dette var primært for å informere om forskningen vi bedrev, men vi fikk også tips og hjelp av kommunens representanter, som hjalp oss med å komme i snakk med så vel gaupe- som harejegere.¹⁹ Kommunens representanter gav oss også informasjon om jakt, lokalsamfunn og underliggende temaer i både skriftlig og muntlig form.

¹⁹ Kategoriseringen er en overforenkling. Alle de fire ”Gaupejegerne” jaktet på mye vilt annet enn bare gaupe, og noen av ”harejegerne” jaktet på mye annet enn hare. Likevel var det i kraft av å være henholdsvis gaupe- og harejegere at gruppene faktisk ble rekruttert. Derfor har jeg beholdt merkelappene, for å skille gruppene fra hverandre.

Intervju som innsamlingsteknikk

Intervjumaterialet i studien består av fem gruppeintervjuer. Oppgaven skulle beskrive jaktens lokale betydning. I den forbindelse var det viktig å få med de lokale jegernes egne ord og deres egne beskrivelse av de sosiale fenomener som de selv er med på å konstituere. Da fremstod intervjuer som en egnet datainnsamlingsteknikk. Når man studerer en kultur, er det alltid mennesker man i praksis studerer. Gjennom intervjuer kan forskere få innsikt i hvordan disse menneskene opplever verden og hva slags rolle og funksjon de tillegger den kulturen som de i utgangspunktet plasseres som deler av (Desfor Edles 2002).

Både studenter og forskere anbefales ofte å gjøre visse forberedelser og gjerne gjøre noen prøveintervjuer før de begynner på selve forskningsarbeidet (Widerberg 2001: 90). Selv gjorde jeg ikke det. Begrunnelsen var først og fremst at jeg fikk assistanse av erfarne seniorforskere under gruppeintervjuene. Egen intervjuerfaring, eller mangel på sådan, ble dermed ikke antatt å bli et problem under gjennomføringen av intervjuene. Dessuten hadde jeg tatt masteremnet ”kvalitativ metode” relativt kort tid i forkant av at oppgavearbeidet begynte. Der foretok jeg flere intervjuer som fortsatt satt ferskt i minnet da jeg satte i gang med det første gruppeintervjuet. Mangelfull erfaring opplevdes heller ikke som noe problem underveis.

Intervjuene var *semistrukturerte*, slik de fleste kvalitative forskningsintervjuer er (Thagaard: 2003). I forkant av disse intervjuene hadde vi gjort klar en intervjuguide som vi tok i bruk fra første stund. Vi var flere studenter og seniorforskere som samarbeidet om å lage intervjuguiden, så den var i begrenset grad et produkt av mitt eget arbeid. Guiden var mer veiledende enn bindende, og tilleggs- og oppfølgingsspørsmål forekom flittig under samtlige intervjuer. Fullstendig strukturerte intervjuer, med et fast oppsett av konkrete spørsmål er ikke regnet som kvalitative intervjuer og faller dermed utenfor kvalitativ forskning (Widerberg 2001: 16). I en intervjukontekst hvor søkemålet er informasjon og data som er spesifikk og unik for de deltagende informantene og den eventuelle sosiale konstellasjonen de representerer, må forskeren være fleksibel med tanke på hvilke spørsmål som stilles, hvordan disse formuleres og lignende. Det finnes ingen allmenngyldig fasit for hvilke spørsmålsformuleringer som bidrar til best data. Intervjueren må være pragmatisk, og tilpasse seg ut ifra intervjudeltagernes individuelle bakgrunn og egenart. Nå var det likevel et poeng at de samme hovedspørsmålene skulle stilles til de ulike jaktlagene, slik at de kunne

sammenlignes på visse relevante områder (jevnfør Fangen 2004:177). Spesielt gjaldt dette de to elgjaktlagene.

Gruppeintervjuer

Valget falt på gruppeintervjuer fremfor individuelle intervjuer. Deltagergruppene under intervjuene fluktuerte mellom fire og ni personer. Alle de vi intervjuet var rekruttert som aktive jegere. Et gruppeintervju er et intervju der flere mennesker diskuterer et tema med (minst) en forsker som ordstyrer og leder. Under gjennomføringen av de fire gruppeintervjuene var vi alltid to ordstyrere. Jeg gjennomførte intervjuene sammen med to seniorforskere fra NINA, som vekslet på å være med. Disse var med fordi de selv bedrev prosjektforskning, og ikke først og fremst for å bistå meg i mitt oppgavearbeid. I grove trekk var det de to som tok hovedansvar for å styre intervjuene ut fra intervjuguiden, mens jeg stilte spørsmål som var mer spesifikt rettet mot min studie og mitt spesifikke interessefelt for oppgaven.

Gruppeintervjuer har både åpenbare styrker og svakheter, sammenlignet med intervjuer som gjennomføres med enkeltinformanter. Individuelle intervjuer er det absolutt vanligste innenfor kvalitativ forskning (Thagaard 2003: 85). I mitt tilfelle var det ønskelig å snakke med lokale jegere og gjerne folk ifra samme jaktlag. En viktig årsak til det var at jeg ønsket fenomenologiske bidrag til studiet av jaktefenomenet. Fenomenologi dreier seg om flere individers fremstilling av felles erfaringer eller et felles opplevd fenomen/konsept (Creswell 2007: 57). Jaktlag jakter sammen, på samme vis og med samme mål og fokus. Derfor er folk fra ett og samme jaktlag en velegnet informantgruppe for et fenomenologisk forskningsopplegg. Jegere som har jaktet mye sammen som et lag har mange felles opplevelser, erfaringer og historier seg imellom. Noen samfunnsforskere legger også vekt på at gruppeintervjuer egner seg best i situasjoner hvor deltagerne er relativt samkjørte fra før av (Repstad 1987). Samkjørte er det rimelig å anta at folk ifra samme jaktlag er. Under intervjuet med harejegerne var det imidlertid ikke snakk om et jaktlag. Noen av de deltagende harejegerne hadde aldri møtt hverandre før. Likevel kom det etter kort tid frem at også disse hadde en hel rekke fellesreferanser, i form av bekjente, steder og historier fra lokale nærmiljøer.

Den aller viktigste begrunnelsen for valg av gruppeintervjuer var likevel den praktiske gjennomførbarheten. Aurskog-Høland ligger ikke langt ifra Oslo, men langt nok til at reising dit og avtaler må planlegges, spesielt ettersom jeg ikke var i besittelse av egen bil. Det var begrenset hvor mange ganger jeg kunne reise til informantenes hjemtrakter for å gjennomføre intervjuer, og det var der intervjuene måtte gjennomføres. Kollektivtilbudet til og fra Oslo var relativt bra, men ikke noe mer. Ettersom intervjuantallet var en knapp ressurs, virket det mer hensiktsmessig å intervjuer grupper enn enkeltmennesker. Tidligere erfaringer med jakt- og rovdryrforskning tilsa også at gruppeintervjuer fungerte bra. Jegere som Krange og Skogen snakket med i Stor-Elvdal hadde en tendens til å si lite under individuelle intervjuer, men det virket i langt mindre grad å være tilfelle når disse var samlet i intervjugrupper (Krange og Skogen 2003). Venner og jaktkompisers tilstedeværelse, gjorde trolig intervjusituasjonen mer behagelig og mindre formell for jegerens del (Silverman 2004: 180). Mine inntrykk var at deltagerne våre flere ganger trakk hverandre opp med historier, vitser og lignende.

En viktig karakteristikk ved vellykkede kvalitative intervjuer er at informantene kommer med henvisninger til flere konkrete hendelser. Informasjonsspesifisitet er et mål med kvalitative intervjuer og kvalitativ forskning generelt. Veldig generell og abstrakt informasjon ervervet igjennom intervjuer, vil derimot vanskelig kunne bidra til å generere gode kvalitative forskningsdata (Thagaard 2003). Intervjueren tillegges dermed et viktig ansvar. Hvilke data som dannes i en intervjusammenheng, vil henge nært sammen med hvilke spørsmål som blir stilt og hvor bra disse treffer og stimulerer intervjuobjektene, som tross alt er datakildene. Jegerne i Aurskog-Høland utmerket seg med å komme med mange henvisninger til og fortellinger om faktiske hendelser, selv uten at de ble direkte oppfordret til det. Mye av det sosiologisk interessante ved jakt og den lokale tilværelsen for øvrig, ble kommunisert gjennom fortellinger som jegerne fortalte på eget initiativ for å understreke ting de hadde fortalt i forkant. Dette var sunnhetstegn som tydet på at intervjuene gav mye spesifikk informasjon om informantene og deres gruppefellesskap. Spesifisitet er et siktemål med kvalitative intervjuer, og med kvalitativ forskning generelt (Widerberg 2001).

Et problem som kan oppstå i gruppeintervjuer er at de mest dominerende synspunkter fremmes, mens avvikende synspunkt derimot nedtones (Thagaard 2003). Dette stiller krav til ordstyreren. Intervjuere kan aldri helgardere seg mot at noen markerer seg sterkere enn andre i en gruppeintervjusammenheng, det er tvert imot å forvente. Noen intervjudeltakere er selvsagt mer pratesalige og har mer på hjertet enn andre. Likeledes vil det alltid variere hvor komfortable ulike mennesker er i en intervjusammenheng, og hvor mye de "åpner" seg.

Samtidig er det ønskelig å danne seg et *riktig* bilde av gruppen som studeres. Det innebærer et ønske om å få frem det mangfoldet av synspunkter, tanker og refleksjoner som faktisk finnes blant informantene. Ordstyreren bør derfor legge til rette for at alle slipper til uten å fortie seg (Silverman 2004: 179). Det er sjelden helt åpenbart hvordan en legger best mulig til rette for dette. En ordstyrer skal aldri presse noen til å avgi informasjon som de ikke ville ha avgitt helt frivillig. Informert samtykke er bakgrunnen for ethvert kvalitativt forskningsprosjekt (Thagaard 2003:23). I tillegg til å delta frivillig, skal deltakeren i et forskningsopplegg vite hva han eller hun har sagt ja til, samt hva som er formålet med forskningen. Det absolutt kravet om frivillighet kan være truet, dersom ordstyreren på noe vis presser en informant til å si noe vedkommende vegrer seg fra å si (Fangen 2004). Sett i ettertid opplevde vi det uansett ikke som et problem at noen sa veldig lite. Alle intervjudeltagerne kom til nytte, og bidro til å generere forskningsdata.

Feltarbeid

I tillegg til gruppeintervjuene ville jeg følge elgjakta i Aurskog-Høland via feltarbeid. Etter hvert var jeg så heldig at jeg faktisk fikk jeg tilgang til å gjøre nettopp det. Totalt sett var jeg ute på feltarbeid tre dager under elgjakta 2008; to ganger med det første elgjaktjaktlaget og én gang med det andre. I sum er ikke dette et veldig omfattende feltarbeid. Samtidig var det tydelig at tilgang til å følge bare ett elgjaktlag måtte anses som en bonus. Feltarbeid assosieres gjerne med en etnografisk tilnærming. Etnografi handler om studier av kulturgrupper (Cresswell 2007). I et etnografisk forskningsopplegg forsøker forskeren å beskrive de delte verdier, normer, symboler og språklige uttrykk som kjennetegner den aktuelle gruppen. En begrunnelse for å bruke feltarbeid som metode er kort og godt at det er på sin plass å observere de gruppene og folkene man studerer, idet de utøver det sosiale ritualet man ønsker å tilegne seg kunnskap om (Giddens 1993: 21). Når interesseobjektet er et jaktlag er det heller ikke kontroversielt å hevde at det er hensiktsmessig å studere laget i dets ”rette” element, ute på jakt. Et jaktlag er på mange måter en midlertidig sosial konstellasjon, som bare eksisterer i form av et ansikt- til ansikt-interagerende gruppenettverk så lenge jakten pågår. Hvorvidt jaktlaget også fungerer som et fellesskap ellers i året kan variere veldig. Studiet av et jaktlag som en sosial gruppe har et naturlig startpunkt ute på jakt; det er det en kan se det direkte samspillet mellom informantene som man forsker på (Wadel 1991). Den sosiale dynamikken

og de fellesskapsintegrerende mekanismene som finnes her kan være unike for akkurat jakten – og dermed vanskelig – eller i hvert fall ikke optimalt – å studere ellers i året.

Teori og metode er ikke to distinkt adskilte domener. I samfunnsforskning henger disse tvert imot uløselig sammen med hverandre, ikke minst når det gjelder feltarbeid (Wadel 1991: 196). Et viktig element i Collins sin teori om sosiale interaksjonsritualkjeder, er at alle store ritualer (på meso- og makronivå) består av mindre ritualer (på mikronivå). Det er de mindre ritualene som er fysisk observerbare. Elgjakta er intet unntak. Skulle jeg studere elgjakta som et ritual, virket det fruktbart å følge et lag under selve jakta. Feltarbeid virket dermed som en fornuftig metodisk tilnærming. Collins' radikale mikrososiologi fremholder at forskeren bør studere ritualer der hvor den situasjonelle energi faktisk skapes og oppleves (Collins 2004: 6). For min egen studie sitt vedkommende var dette naturligvis under selve elgjakta.

Triangulering – å kombinere ulike kvalitative innfallsvinkler

Et vanlig syn innenfor kvalitativ forskning er at ulike innfallsvinkler utfyller hverandre, og dermed er en styrke for datagenereringen. Derfor kan de med fordel kombineres i et forskningsprosjekt (Widerberg 2001: 17). Feltarbeid og intervjuer har et ganske logisk slektskap i studiet av et sosialt fenomen, på sett og vis så beslektet at kombinasjonen av dem ikke nødvendigvis *er* triangulering. Jakten som et sosialt og kulturelt fenomen, kan studeres fra flere vinkler. For det første var jeg interessert de deltagendes beskrivelse av det sosiale fenomenet de medvirker til å utgjøre. Samtidig ville jeg også studere fenomenet jakt på en måte der jeg kunne nyttegjøre min sosiologiske bakgrunn direkte i observasjonsprosessen. Alt i alt var det mye som talte for å kombinere intervjuer med feltarbeid. Denne trianguleringen sverget jeg til under hele arbeidsforløpet. En innvending mot triangulering (Silverman 2001) har vært at en slik metodisk tilnærming påhviler en forfeilet antagelse om at det finnes en *objektiv* sosial realitet, som man kan beskue fra flere vinkler. Kritikken er i liten grad treffende for min teoretiske eller metodiske innfallsvinkel. Ethvert fellesskap som lar seg observere er slik jeg forstår det *tentativt* eksisterende; dets eksistens er intersubjektivt og ikke objektivt fundert (jevnfør f. eks Widerberg 1995: 160). Dette gjelder naturligvis også for jaktlag og andre fellesskap bestående av jegere. I Collins sosiale interaksjonsritualteori, som studien har en betydelig teoretisk forankring i, er det et sentralt poeng (inspirert av Goffman) at ritualer *skaper* både fellesskap og individualitet. Collins' teoretiske premiss tilsier at en med fordel både kan snakke med jegere i en intervjukontekst og følge dem ute på jakt, dersom

man skal beskrive det fellesskapet de konstituerer på et så presist og grundig vis som mulig. Jeg så store fordeler og ingen reelle ulemper med å ty til metodisk triangulering.

Validitet og reliabilitet?

Når det gjelder kvalitative datas validitet og reliabilitet, finnes det ikke uventet også ulike formeninger innenfor kvalitativ forskningslitteratur. Widerberg (2001) argumenterer for at begreper som reliabilitet og validitet er lite egnede i kvalitativ forskningssammenheng. Med henvisning til Marshall & Romans (1989) og Morses (1994) skriver Thagaard (2003) at man kan bytte ut begrepene *reliabilitet*, *validitet* og *generalisering* med fordel kan byttes ut med *troverdighet*, *bekreftbarhet* og *overførbarhet*. Kvalitativ forskning har andre siktemål enn kvantitativ, og andre idealer må følgelig legges til grunn. I min oppgaves tilfelle var det et vesentlig poeng at det jeg forsket på hadde med norsk jaktkultur å gjøre. Derimot var det ikke et mål at funn som ble gjort i Aurskog-Høland skulle måtte samsvare med funn som tidligere eller senere ble eller vil bli gjort andre steder, under andre former for jakt. Tvert imot er det spesifisitet, og ikke generaliserbarhet, som er det bærende ideal, når en driver med kvalitativ samfunnsforskning (Widerberg 2001). I stedet for å tenke på at det jeg fant skulle være generaliserbart, var det hensiktsmessig å tenke på at det skulle være riktig og forankret i en best mulig datainnsamling og analyse. Jeg måtte derfor etterstrebe å beskrive de jegerne og jaktlagene jeg faktisk studerte på et mest mulig riktig vis ut fra de forutsetningene jeg hadde, verken mer eller mindre.

Bearbeidelse av intervjudata

Alle intervjuene ble altså tatt opp digitalt. Dette er en vanlig måte å lagre forskningsdata må, og forutsetter at en konsesjon fra Datatilsynet var blitt gitt oss i forkant. Konsesjonen var i orden per august 2008, før intervjuene var i gang. Deretter ble de fem gruppeintervjuene transkribert manuelt. Transkribering er tidkrevende, og mange velger mer ”høyteknologisk” bearbeidelse av digitale data i våre dager. At jeg likevel henfalt til gammeldags transkribering, skyldtes primært at jeg ikke hadde tilgang til noen annen software for bearbeidelse idet det første intervjuet var gjennomført. Standarden ble dermed satt idet jeg begynte å transkribere det første intervjuet, dagen etter at det ble foretatt. Manuell transkribering så jeg også for meg at ville fremtvinge en aktiv kognitiv prosessering av mine rådata, som kunne bidra til at jeg

husket viktige sitater og forskningsrelevante funn fra intervjuene godt (Bordens, Abbott 2005). Unntaket var naturligvis intervjuet som ikke ble tatt opp, det lot seg nødvendigvis heller ikke transkribere. Det manuelle arbeidet i etterkant av det intervjuet bestod dermed av å få nedskrevet et fyldigst mulig referat mens intervjuet satt ferskt i hukommelsen. I den forbindelse samarbeidet jeg med den seniorforskeren som var med på å gjennomføre intervjuet. Sammen fikk vi laget et fyldig referat, med mange poenger fra intervjuet. Uten dekning i rådata kunne vi likevel ikke bruke direktesitater.

Selv om jeg (med det nevnte unntaket) transkriberte intervjuene, beholdt jeg også opptakene under hele analyseprosessen. Visse poenger og ytringer som kommuniseres *kan* bortfalle idet man gjør om lyd til tekst, selv om transkriberingen er både grundig og omstendelig. Hvis det skulle skje er det naturligvis en datasvakhet; kvalitative forskningsdata er alltid kontekstavhengige (Fangen 2004: 175). Av nevnte årsaker kunne det tidvis være hensiktsmessig å gå tilbake til lydfilene, for å sjekke tonefall eller andre ikke-noterte dimensjoner ved de verbale ytringene. Slike detaljer kunne være av relevans. En slik langvarig oppbevaring satt naturligvis strenge krav til lagring innenfor forskningsetisk forsvarlige rammer, et poeng jeg skal komme tilbake til.

Forskningsetiske valg og refleksjoner

Praktisk talt alle former for samfunnsforskning vil innebære visse forskningsetiske problemstillinger. Jaktforskning er intet unntak. Fremfor alt var det viktig å være bevisst på at jeg bedrev datainnsamling på steder med relativt lave folketall, hvor det var tydelig at veldig mange kjente godt til hverandre. Hensynet til informantenes anonymitet blir vanskeligere, men også desto viktigere å ivareta under slike omstendigheter. Mange av jegerne hadde også tilhørighet innenfor ganske små og avgrensede interessefellesskap, for eksempel innenfor jakt og skytesport. Med det i bakhodet måtte jeg avveie hvor mange persondetaljer det var hensiktsmessig å ta med. Spesifisitet er et vanlig kjennetegn for gode kvalitative data. Samtidig er det åpenbart at jo flere detaljer man tar med om en informant, dess større er sjansen for at vedkommende kan identifiseres. I Aurskog-Hølands bygder er dette selvsagt en mer nærliggende fare enn i en millionby.

En rekke enkle grep kan gjøres for å styrke anonymitetskravet forskeren plikter å overholde overfor informantene. Et poeng i oppgaven, som jeg også nevner tydelig, er at jeg snakker om

forskjellige steder i Aurskog-Høland kommune. Det *er* relevant å få frem at jeg har snakket med mennesker fra flere forskjellige steder/bygder. Derimot anser jeg det ikke som viktig å nevne *hvilke* respektive bygder og steder det er snakk om. Ved å utelate disse stedsnavnene har jeg gjort det vanskeligere å identifisere enkeltpersoner, uten at det har gått utover dataenes verdi.

Under intervju- og feltarbeidsprosessen skrev jeg aldri ned informantens navn. Isteden ble disse gitt (tentative) nummer i mine transkriberings- og hukommelsesnotater, slik at jeg kunne holde systematisk rede på hvem av informantene som faktisk hadde sagt og gjort hva. Selv om informantene anonymiseres, skal de naturligvis ikke blandes sammen med hverandre. Gjennom transkriberingsprosessen ble disse numrene gjort om til fiktive navn. Alle informantnavn i oppgaven er altså 100% psevdonymiske.

Rasjonalet bak å bedrive deltagende observasjonsarbeid, er at det gir tilgang til å forske på en sosial gruppe i dets rette element. En forsker bør etter beste evne forsøke ikke å påvirke den sosiale dynamikken eller de sosiale relasjoner han eller hun studerer (Thaagard 2003: 77). Idealet er naturligvis ikke alltid mulig å etterleve i praksis. Forskeren bør i slike tilfeller forsøke å påvirke observatørene i *minst mulig grad* med sin tilstedeværelse. Ute på elgjakt var det ikke snakk om å gli inn i mengden, eller å observere alt ifra en slags ekstern posisjon. Min tilstedeværelse var synlig; jegerne la umiddelbart merke til at jeg ikke var en av dem. Det skulle også være full åpenhet om hvem jeg var og hvorfor jeg var med dem ut på jakt. Tilstedeværelsen min betinget til enhver tid jegerens samtykke, noe som nødvendigvis forutsatte at de visste hva de samtykket til.

For min del forelå det ingen fasit på hvordan jeg på best mulig vis kunne observere elgjakta, men samtidig påvirke elgjegerens sosiale dynamikk minst mulig. Jeg kunne ikke sitte helt taus og observere jegerne imens jeg tok notater. Slik adferd ville ha vært unaturlig og ville med stor sannsynlighet ha påvirket den sosiale aktiviteten som utspant seg i uheldig retning (jevnfør Fangen 2004: 107). Snarere enn å være helt passiv, forsøkte jeg å delta på mest mulig ”nativt” vis. Selv om jeg var der for å observere grupper jeg selv ikke var en del av, var den mest hensiktsmessige måten å gjøre det på å interagere med medlemmene på et sosialt, uanstrengt vis. Jeg stilte mange spørsmål når jaktlagene var samlet, dessuten fikk jeg stilt mange spørsmål igjennom samtale med jegere på tomannshånd når vi var ute og gikk på driv og lignende. Her var det ikke snakk om å stille strukturerte intervju spørsmål. Slik formalisert

dialog passet seg rett og slett ikke der ute i skogen. Å inkorporere intervjumetoden i feltarbeidsmetoden, ville ganske sikkert ha blitt både klønete og mislykket.

Da jeg var med det første jaktlaget medbrakte jeg kaffe og melkesjokolade som jeg delte med de andre i forbindelse med pausene rundt bålet. Ettersom jegerne fremviste en typisk delekultur selv, så jeg på det som uproblematisk og strengt tatt mer naturlig enn hva det ville ha vært bare å snylte uten å dele. Under feltarbeid vil man nesten alltid bli tildelt andre roller enn bare selve forskerrollen (Wadel 1991:20). Å insistere på å stå helt utenfor det sosiale samspillet som man observerer, vil derfor fort bli lite fruktbart. All forskerpraksis har en moralsk side ved seg, men man kommer langt med sunn fornuft og intuisjon. Visse prinsipper valgte jeg likevel å følge kategorisk og stivbent. Ved ett tilfelle sa jeg nei til å bære rifla til den ene jegeren, noe han ba meg om å gjøre imens han selv var gjorde hundene sine klare til et driv. Jeg hadde verken våpenkort eller noen avlagt jegerprøve, og dermed ville det faktisk ha vært lovstridig å bære et skytevåpen i ”offentlighet”, selv om det bare var snakk om en distanse på noen hundre meter. Sjansen for at det skulle dukke opp en politimann eller en kontrollør der ute i skogen var nok mindre enn marginal. De rent prinsipielle hensyn ved situasjonen veide imidlertid tyngre enn de juridiske. Slik jeg vurderte det ville det ha tatt seg dårlig ut å uttrykke et lettvint forhold til våpenlover og våpenvett, når nettopp normer omkring det lot til å være sterkt internaliserte blant jegerne selv. I samfunnsforskningssammenheng kan det være vesentlig å reflektere over ting som det ellers er lett å avfeie som bagateller og trivialiteter (Wadel 1991).

Derimot takket jeg ja til å holde hunden til den samme jegeren i bånd da han ba om det. Dette var helt i begynnelsen av dagens første drev, under det som for jaktlagets del var årets siste dag av elgjakta i 2008. Ved selv å følge hunden i bånd i søken etter elg, tok jeg utvilsomt aktivt del i jaktprosessen. Som forsker og observatør kan det virke feil, men i den aktuelle sammenhengen fremstod det som uproblematisk. Jegeren spurte selv om jeg kunne holde hunden, og jeg forstyrret verken jaktas forløp eller det sosiale samspillet mellom jegerne, som for anledningen foregikk helt og fullt over samband. Lovmessig sett var det heller ikke noe galt i å gå med en jakthund i bånd. Jeg hjalp også til med å frakte og henge opp nedskutte elg ved to anledninger, rett og slett fordi jeg ble bedt om å bidra. I ettertid ser jeg ikke på noe av dette som feil eller i strid med god forskningsetikk.

Sensitive tema?

Noen tema er selvsagt mer sensitive for informantene enn andre. Jo mer sensitivt det antas at et tema eller forskningsområde er, dess mer varsomt må forskeren forholde seg til det. Jakt som forskningsobjekt lyder ikke spesielt sensitivt i seg selv, men det var liten tvil om at vi tidvis var inne på temaer som frembrakte sterke meninger og følelsesladde ytringer. Spesielt gjaldt dette i forbindelse med rovdyr og konfliktene rundt dem. Fra før av visste jeg at Aurskog-Høland var kjent som et sted preget av betente rovdyrkonflikter. Videre hadde jeg blitt advart av en av mine kontakter når det gjaldt å stille spørsmål som vedrørte ulv. Min kontaktperson kunne fortelle at både trusler og voldsbruk hadde forekommet på grunn av ulverelaterte disputer. Lokalbeboere hadde tidligere blitt anmeldt for ulovlig jakt, heleri av vevsprøver og utsettelse av giftig åte. Dessuten var det flere som mente å vite at mennesker hadde satt ut ulver i kommunen. Ulven var åpenbart et ”minefelttema”, og jeg ble rådet til å trå varsomt i den forbindelse.

Under gruppeintervjuene spurte vi direkte om noen kjente til illegal jakt på ulv, et lovbrudd med strenge stafferammer. Slikt kan utvilsomt virke provoserende. Som samfunnsforskere er vår hensikt slett ikke å angi noen for lovbrudd. Riktignok kan det i spesielle tilfeller forekomme, at man må legge forskningen til side og innta rollen som samfunnsbevisst rapportør. Dette kan for eksempel være nødvendig dersom man igjennom sitt feltarbeid får kjennskap til voldshandlinger mot barn eller andre uskyldige tredjeparter (Fangen 2004:161). I vårt tilfelle ville det imidlertid ikke bli aktuelt å rapportere noen for å skyte ulv. Derfor kunne vi også gi uforbeholdne garantier om anonymitet. Et viktig formål med å drive samfunnsforskning på illegal virksomhet, er å erverve kunnskap om hva som ligger bak. Slik kunnskap kan også bidra til å forebygge og nedtone konflikter som for eksempel stridsspørsmål om ulv i fremtiden.

Likevel kunne det virke som om vår agenda med å stille spørsmål om dette ble trukket i tvil ved et par anledninger. Temaet vedrørte noe som flere informanter hadde et sterkt og livsstilsfundert forhold til. Da må man også anta at temaet er sensitivt, og stille de strengeste krav til profesjonell og skikkelig databehandling. Når vi spurte om lovbrudd understreket vi som nevnt ettertrykkelig at alt som ble sagt var anonymt, men også at det var helt og holdent opp til deltagerne hva vi kunne ta med. Vi presiserte tydelig at deltagerne også i etterkant av intervjuet kunne få strøket uttalelsene sine, dersom de henvendte seg til oss.

Kontaktinformasjon ble naturligvis også gitt til alle deltagerne i den sammenheng.

Kapittel 5: Sosial tetthet og hellig elgjakt

Med dette analysekapittelet vil jeg presentere og analysere utvalgte funn som jeg har gjort under mitt kvalitative forskningsarbeid blant jegere i Aurskog-Høland. Elgjakta vil bli viet spesiell oppmerksomhet i tråd med oppgavens problemstilling og fokus. Jeg hadde i forkant valgt å se spesielt på elgjakta, og dataene som ble generert gjennom mine intervjuer tilsa at dette var en riktig avgjørelse. Mine data styrker absolutt den forutforliggende antagelsen om at elgjakta har en helt spesiell betydning og posisjon i de aktuelle lokalmiljøene. Et viktig siktemål med analysekapittelet er å beskrive den lokale elgjakta som sosialt og kulturelt fenomen.

Samtidig har jeg ikke bare forsket på elgjakt, men på lokal jakt generelt. Dette vil også gjenspeiles i analysen som dette kapittelet inneholder. Analysen berører flere former for jakt som praktiseres av informantene, men også mer generelt om lokalsamfunnene. Når en søker å forstå og forklare hva elgjakta betyr for et lokalsamfunn, må man også tilegne seg en viss kunnskap om og forståelse av lokalsamfunnet i en mer generell forstand. Et sosialt fenomen må alltid analyseres i en kontekst. Derfor har jeg viet en del plass til informantenes fremstilling av lokalsamfunnenes historie, samt ulike fellesskapsfenomener som har fremkommet som relevante og viktige.

Ulike teoretiske perspektiver vil bli vektlagt for å analysere forskjellige aspekter som er knyttet opp til ulike deler av analysen. Collins' vil bli brukt flittig i analysen av feltarbeidet jeg utførte, mens Durkheims religionssociologi i større grad vil bli anvendt i identifiseringen av hellige og vanhellige objekter i de lokale fellesskapsdiskurser. I forbindelse med generelle fellesskapsbetraktninger vil teoretiske bidrag fra blant andre Lorentzen, Cohen og Christie også bli benyttet. Analysen er foretatt på bakgrunn av data fra alle de fem gruppeintervjuene, samt feltarbeidet som ble gjort under elgjakta høsten 2008.

Ludvig: Fra å kjenne alle her, så er det jo massevis jeg ikke kjenner....

Kai: Nei, man kjenner jo knapt nok halvparten.

Glenn: Ser man på tre på gata i Indre (lokalavisa for Indre Akerhus) nå, så kjenner jeg ikke dem som det står ***²⁰ på ...

²⁰ Navnet på gaupejegernes hjemsted er tatt bort, av hensyn til jegernes anonymitet.

Fredrik: Nei, det har blitt forskjell der ja ...

Kai: For ti år sida, så kjente jeg jo alle, men nå er det massevis av folk jeg ikke kjenner.

Ludvig, Kai, Glenn og Fredrik er fire jegere fra samme bygd i Aurskog-Høland. De ble opprinnelig rekruttert til oppgaven og prosjektet som gaupejegere, men alle fire jaktet både elg og mye annet vilt i tillegg. Jegerne kom med en tydelig beskrivelse av den demografiske utviklingen som har preget hjembygda deres de siste årene. Deres beretning var ikke unik. Under arbeidet med oppgaven snakket jeg med flere forskjellige jegere som var bosatt og hadde vokst opp ulike steder i (og til dels utenfor) kommunen. Jevnt over beskrev jegerne hjembygdene sine som sosialt tette, men mindre tette enn hva de pleide å være.

Mye har forandret seg

Jegere som var i 20-årene kunne beskrive selvopplevde demografiske forandringer. Noen av dem hadde selv flyttet fra bygda i forbindelse med utdanning eller jobb. Andre kunne fortelle om store forandringer som hadde skjedd bare de siste ti årene. Ikke uventet var det likevel de godt voksne jegerne som var mest opptatt av hvordan ting var annerledes før i tiden. En betydelig andel av mine jegerinformanter var over 50 år, de eldste var i midten av 70-årene. Mange av disse var født og oppvokst i bygda hvor de fortsatt holdt til, mens andre hadde flyttet hit for flere tiår siden. Jegerne som var bofaste i kommunen ga jevnt over uttrykk for å være kritiske til det som hadde skjedd i hjemtraktene de siste årene. Hjembygdene deres var blitt mindre oversiktelige og sammensveisede. Før i tiden kjente de som sagt "alle" i bygda. Nå var det ikke lenger slik, og det ble også lagt stor vekt på at folk som kjente hverandre hadde mindre med hverandre å gjøre i det daglige. Folk hadde rett og slett bedre tid til å være sosiale med sine naboer og sambygdinger før, mente mange av jegerne.

Et illustrerende øyeblikk som kom tidlig i det første intervjuet, var da Karin spurte Johnny, en annen jeger og grunneier i samme jaktlag, om når han sist hadde vært på besøk. "Måtte du spørre om det der?" svarte han. Lett humoristisk, men etter alt å dømme også med en alvorlig undertone. De to jegerne bodde like ved hverandre, slik de også gjorde da jaktlaget deres ble startet opp i 1984. Tradisjonelt sett hadde lagets medlemmer vært tett sammensveiset. Før var det vanlig at de avla hverandre uanmeldte besøk titt og ofte. Johnny og jaktlederen Benjamin pleide å drikke kaffe og angivelig løse mange verdensproblemer flere ganger i uka. "Det var

mye sosialt på gårdene den gangen” sa Johnny. Folk traff hverandre også over en kaffekopp på de lokale kolonialforretningene. Her møttes de gjerne tilfeldig idet de skulle handle og tok seg da tid til en kopp kaffe og en prat. Landhandelen i bygda hadde en trivelig atmosfære og ble en naturlig ramme rundt sosiale sammenkomster i hverdagen. På melkerampene møtte gjerne naboene hverandre i forbindelse med avlevering av melk om morgenen. Naboene tok seg ofte tid til å bli stående og snakke litt da også, fortalte Egil, en forhenværende bonde i midten av 70-årene, født og oppvokst i kommunen. Uanmeldte kaffebesøk forekommer praktisk talt aldri nå for tiden, kunne Johnny fortelle, for så å legge til at det egentlig ble dårlig med forhåndsavtalte visitter også. Mange av de sosiale institusjonene som før var både viktige og særtypiske for lokalsamfunnet der alle kjente alle, hadde gradvis forsvunnet.

Benjamin: Det har vært en veldig forandring på de siste tjue åra, femten-tjue åra. Da jeg var guttunge og gikk rundt og solgte lodd og julehefter og sånt, da kjente jeg samtlige som bodde i husa her. Jeg kunne navnet på samtlige! De aller fleste hadde arbeidsplassen sin hjemme. Og nå... nå er det nesten ingen igjen, som har arbeidsplassen hjemme.

Johnny: Det er kun én gård! Én gård som kan si at han er heltidsbruker. Det er landbrukspolitikken det ...

Moderne utvikling – stress og mas

Arbeidet opptar mer tid enn før, forteller jegerne. Jevnt over har man mindre kontakt med hverandre i bygda, slik det fremkom av beskrivelsene. For de fleste i kommunen har hovedarbeidsplassen blitt flyttet ut av bygda. Mange pendler daglig. Hverdagen i bygda beskrives som mer preget av arbeid og mas enn tidligere, og flertallet av informantene mener at de rett og slett har mindre tid og energi til sosialt samvær. Johnny brukte seg selv som eksempel for å illustrere denne utviklingen. Før 2001 hadde han aldri tjent én krone utenfor gården sin. I dag har han derimot flere forskjellige jobber, lokalisert ulike steder. Han må opp fem om morgenen og kommer ofte sent hjem. Kona hans jobber også lange dager. Da er det ikke verken tid eller energi til å være særlig sosial utenfor hjemmet, slik som han gjerne var tidligere den gangen alt arbeidet foregikk hjemme på gården.

Den geografiske avstanden fra Aurskog-Høland til storbyen er liten. Fra kommunens rådhus i Bjørkelangen er det cirka 37 kilometer til Lillestrøm og 58 kilometer til Oslo²¹. Derimot er det en nærliggende tolkning av jegernes fortellinger, at den *symbolske* avstanden alltid har vært stor (Ching og Creed 1997). Det utpreget landlige og rurale står sentralt i uttrykket for den lokale identitet, et poeng jeg kommer tilbake til senere i kapittelet. Tradisjonelle primærnæringer utgjør en stadig mindre del av det totale arbeidsmarkedet. Dermed har forskjellen mellom hverdagen i byer og bygder blitt mindre. Bygdefolk flest driver ikke lenger med jordbruk eller skogbruk, men jobber i servicenæringer. Når det gjelder Aurskog-Høland jobber dessuten mange utenfor kommunen, i stor grad i Oslo og Lillestrøm. Ifølge statistikk på kommunens hjemmeside, pendlet cirka 47,2 % av kommunens arbeidsstyrke i 2007, mens tilsvarende innpendling lå på 12%²². Likevel lever Aurskog-Hølands bygdesamfunn videre, med større inn- enn utflytting og en sterk lokal identitet. Som symbolske fellesskap virker de lokale bygdesamfunnene vitale, til tross for samfunnsomveltninger som nødvendigvis må skape store utfordringer for bygdenes konvensjonelle eksistensbetingelser. Lokale fellesskaps eksistens er ikke bare strukturelt betinget; de eksisterer også i en symbolsk forstand. Deres eksistens avhenger, mer enn noe annet, av at fellesskapets medlemmer har et perseptuelt forhold til fellesskapskulturen, og gjør det til en meningsfull enhet å identifisere seg med – en referent for deres identitet (Cohen 1985: 118). Én ting er at så mange lokale jegere beskriver gårsdagens bygdesamfunn som tett og sammensveiset. Vel så interessant som de rent deskriptive sidene ved disse beretningene er de normative sidene. Sosial tetthet fremheves som noe bevaringsverdig; et ideal for lokalsamfunnet.

Fortellingene om gårsdagens samfunn handler nok ikke bare om hva slags bygdesamfunn jegerne en gang levde i, men later også til å beskrive hva slags lokalsamfunn de faktisk *ønsker* å leve i. Slike fortellinger – eller narrativer – uttrykker et verdisyn som omhandler lokalsamfunnet og hva slags fellesskapsfundament dette bør ha. Lokal og regional identifikasjon har vært, og er fortsatt ofte en referanse med en betydelig moralsk appell (Skirbekk 2008:49). Vel vitende om at gårsdagens tette lokalsamfunn trolig aldri kommer tilbake igjen, legger ikke informantene skjul på at de savner sentrale sider ved det. Tiden der alle kjente til alle de traff på i nærmiljøet, fremstilles av mange jegere med et positivt fortegn.

²¹ Avstanden er angitt av nettjenesten www.visveg.no.

²² Dette er netttotaltall – man trekker altså ifra det antallet som pendler inn til kommunen.

Her kan det være grunn til å stoppe opp for en kritisk og nyanserende analyse av måten lokalsamfunnet blir fremstilt på.

Når det i kontrasteringen mellom ”før” og ”nå” legges vekt på hvor idylliske ting var før, er det gjerne karakteristisk for det *sosiale minnet* (Connerton 1989). Slike fremstillinger av gårsdagens lokalsamfunns sosiale tetthet og idyll *kan* være romantiserende.

Samfunnsstrukturelle endringer har med sikkerhet funnet sted, men det er mulig at forestillingen om gårsdagens tette samfunn er overdreven. Hendelser og skildringer som fremhever fellesskapets sentrale verdier blir gjerne fremhevet i en sosial minnekontekst (Connerton 1989:35). Når samfunnet har blitt mindre tett enn før, og flere av jegerne gir uttrykk for å bekymre seg over det, skal det derfor ikke utelukkes at forestillingen om gårsdagens lokalsamfunn tidvis idealiseres *fordi* det er savnet.

Samtidig er jegerne svært åpne for rasjonelle samfunnstilpasninger. Kai, Ludvig, Glenn og Fredrik uttrykte dette spesielt tydelig. Innledningsvis i intervjuet fortalte de om hvordan samfunnet hadde forandret seg over ganske få år, til et lokalsamfunn hvor det nå bodde mange mennesker de ikke lenger kjente. At man daglig omgås mange fremmede mennesker er et typisk modernitetstrekk (Christie 2004: 20). Bygda har først opplevd denne formen for modernitetsutvikling ganske nylig; fremmede mennesker har i liten eller ingen grad pleid å være et dagligdags innslag i jegernes stedlige nærmiljø. Nå var det ikke slik at de lokale gaupejegerne mislikte tilflytning av nye mennesker. Tvert imot forklarte de at det var livsviktig for bygda at den lokker til seg nye folk. De fortalte om at ”fraflyttingsspøkelset”, som er viden kjent som en trussel mot mang en bygds eksistensgrunnlag rundt omkring i landet, hadde preget bygda for noen år siden. Den lokale skolen, som alle de fire jegerne hadde gått på, sto i fare for å bli nedlagt. Brannstasjonen kunne fort lide samme skjebne. Skulle man unngå at bygda forvitret gjennom gradvis nedbygging, måtte det rett og slett gjøres noen grep slik at flere folk valgte å bosette seg der.

Slike grep ble da også gjort. En gjeng lokale ildsjeler startet opp et nytt snekkerfirma og begynte aktivt å promotere bygda som et bra sted å bosette seg. Initiativet var vellykket. En god del mennesker flyttet til bygda, blant annet flere barnefamilier som nok lot seg friste av romslige eiendommer med naturidyllisk beliggenhet til en overkommelig penge. Skolen *ble* reddet og er stadig i drift. Likevel var ikke begeistringen helt entydig blant jegerne vi snakket med. Tvert imot var det en viss bekymring å spore. Tilflytting var en nødvendighet, men de lokale jegerinformantene var ikke helt likegyldige til hva slags innflyttere bygda faktisk fikk.

Jegerne ville ikke bare beholde et konstant antall innbyggere, men ga også uttrykk for å ville bevare et lokalsamfunn basert på en lokal kultur hvor den nære relasjonen til den lokale naturen stod sterkt. Da var det viktig at innflytterne delte de mest sentrale av de dominante normer og verdier. Kun på den måten ville de bli inkludert i det lokale fellesskapet, snarere enn bare å være bosatte som fremmede i nærområdet. Fremmede naboer var ikke helt forenlig med det sosiale tetthetsidealet som ble kommunisert. Idealene som dette avspeiler konturene av, er i tråd med tidligere funn i små og oversiktlige samfunn. Ofte finnes det en skepsis mot at disse skal vokse nevneverdig i størrelse. Nettopp oversiktighet og utbredt personlig kontakt gjerne en sentral kilde til livskvalitet for de som setter pris på tilværelsen i små sosiale systemer som har forblitt relativt uforandret over lang tid (Christie 2004: 32). Dette var det ikke bare elgjegerne som var opptatte av. Noen av jegerne som kun jaktet på hare beskrev spesielt tydelig at innflytterne hjemstedet deres hadde fått jevnt over hadde mindre interesse for slike utendørsaktiviteter enn de som alltid har bodd der. Ronny, en godt voksen og svært erfaren jeger, fortalte oss at bygda han bodde i hadde fått mange innflyttere på kort tid. Slik han selv formulerte det var det i den forbindelse mye som var bra, men ikke alt. Han presiserte at han slett ikke antydte at det var noe ondsinnet eller kriminelt med de nye menneskene. Derimot var det snakk om mennesker som etter hans oppfatning i liten grad ble en del av bygdesamfunnet.

Glenn: (...) Det tror jeg gjelder de aller, aller fleste. Det er jo sånn som når vi prater oss imellom, om at de som ikke har noen interesse for jakt eller fiske, de har problemer med å bo her²³. Jeg kjenner nesten ingen, eller det er jo noen som ikke driver med det da, men de aller fleste er jo interessert i et eller annet som har med naturen å gjøre.

Jegerne kunne vanligvis ikke erindre når de selv hadde fattet interesse for jakt. Lidenskap for friluftsliv hadde de trolig utviklet før de kunne gå på egne bein, og flere jegere fortalte at deres foreldre hadde tatt dem med ut på jakt tidligere enn hva de var i stand til å huske. Her var det med andre ord ikke snakk om et tilfeldig interessevalg som de på et eller annet stadium hadde tatt, derimot hadde de fått videreført en viktig del av den lokale *kulturarven*. Jaktkulturen har lenge stått veldig sterkt i lokalsamfunnet. Samtidig kan og bør jaktkulturen sees på som en del av en mer generell lokal friluftskultur. Et viktig poeng innenfor den såkalte kontekstualismen, er at sosiale og meningsbærende strukturer går forut for all identitetsdannelse (Lorentzen 2004). I jaktsammenheng fremgår dette av måten jegerne snakker om å ha fått inn jaktinteresse med ”morsmelka”. Det blir lagt sterk vekt på lokale

²³ ”Glenn” sa navnet på bygda, dette navnet er fjernet av anonymitetshensyn.

tradisjoner og de lokale sosiale strukturers identitets- og verdiutformende relevans. Flertallet av de lokalt bosatte jegerne bruker også naturen til andre formål enn bare jakt. Det å bruke naturen aktivt fremgår av beskrivelsene som noe mer eller mindre selvfølgelig for de som har vokst opp i Aurskog-Hølands bygder. Friluftaktiviteter kan derfor sees på som noe konvensjonsstyrt innenfor den lokale fellesskapsdiskurs. Det anses for å være en uunngåelig del av den lokale oppveksten, og da ikke ganske enkelt et uttrykk for personlige preferanser eller valg (Lorentzen 2007: 62).

Før i tiden var hverdagen i Aurskog-Hølands bygder preget av en rekke ulike hverdagsritualer. Grunnlaget for flere av disse har bortfalt, og lokalsamfunnet kan sies å ha mistet noe av det som tidligere innehadde hellige fellesskapsfunksjoner. Hellighet må i denne sammenheng ikke forstås som noe gudelig, men om noe som er sosialt eller kulturelt *umistelig* (Durkheim 1912). Objekter er hellige fordi de antas å spille en uerstattelig rolle for det aktuelle fellesskapet. Folk i Aurskog-Hølands bygder har mistet de nedlagte men tradisjonsrike lokalbutikkene, slik de også har mistet flere andre møteplasser som tidligere var viktige. Når disse tradisjonsbærende småbutikkene har blitt erstattet med kjedebutikker, har lokalsamfunnene også blitt frarøvet noe av det lokalt særegne. Kjedebutikkene representerer ikke noe som er særegent lokalt og har ifølge mine informanter heller ingen sosial atmosfære. Naturligvis møter de både kjente og ukjente sambygdingene der, men butikkene anses ikke lenger som egner seg for opphold og sosialt samvær. ”Nå handler man seg bare ferdig og kommer seg ut, nå...” som Egil formulerte det.

Butikktilbudet har nok ikke blitt svekket, som følge av at landhandlerne har blitt byttet ut med kjedebutikker. Utskiftningen har likevel etterlatt seg et *sosialt* tomrom i nærmiljøet, slik jegerne beskriver det. Lokalsamfunnet har mistet en sosial møteplass som tidligere var viktig. Selv om de nye butikkene nok har nytteverdi i kraft av å være butikker, mangler de en fellesskapssamlende verdi (Lorentzen 2004: 28). Landhandlernes bortgang er bare ett av flere konkrete eksempler som nevnes på forvitrede lokale institusjoner. Flere andre sosiale arenaer har også mistet sine sosialt integrerende virkninger. Disse sosiale arenaenes livsgrunnlag har langt på vei forsvunnet, både i Aurskog-Hølands lokalsamfunn og ellers i landet. Melkeramper er overflødiggjort av ny teknologi, krepsering er et ikke-tema når krepserne de facto er utryddet²⁴, og gårdbaserte sosiale aktiviteter blir det mindre av når gårdene ikke lenger er

²⁴ Aurskog-Høland, som har en krepser som kommunesymbol, har hatt store problemer med krepsepest. Krepseringen har derfor over kort tid forsvunnet som et massefenomen.

folks daglige arbeidsplass. Alle de nevnte arenaene har mistet mye av grunnlaget for deres sosialt integrerende potensial.

Samfunnsstrukturelle endringer har skapt store utfordringer for det lokalfellesskapelige. Både i arbeids- og fritidssammenheng fremstilles lokalbefolkningen som mindre sammensveiset i det daglige. Ut fra jegernes beskrivelser var institusjoner som tidligere var viktige bærebjelker og lokalt særegne borte. Et redusert institusjonelt mangfold er ifølge Christie (2004: 27) karakteristisk for moderne samfunnsutvikling. Dette sammenfaller bra med fortellinger om hvordan møteplasser med stor sosial verdi har forsvunnet eller blitt mindre verdifulle. ”Derfor er det så fint at vi har elgjakt!” sa Egil. Like i forkant hadde han understreket at han tross alt ikke syntes at bygda, til tross for disse uheldige utviklingstrekkene, hadde blitt noe dårligere sted å bo.

Elgjakta – et sosialt interaksjonsritual

”Derfor er det så fint at vi har elgjakt!” er et kryptisk utsagn i seg selv, men informativt sett i sin sammenheng. Elgjakta ble omtalt som en erstatning, en sosial arena som kompenserte for mye av det som har gått tapt idet lokalsamfunnets tradisjonelle møteplasser har forsvunnet. Under elgjakta er den sosiale tettheten høyere enn noen gang ellers i året. Mange i lokalbefolkningen tar seg fri og setter av mange hele dager til jakting. Jaktingen innebærer mye sosialt samvær med mennesker som folk ikke har mye tid til i det daglige. Under elgjakta vender mange av de som har flyttet ut hjem igjen. Dermed bidrar elgjaktritualet til å *rekonstruere* konturer av gårdsdagens lokalsamfunn (Cohen 1985: 51). Naturbaserte aktiviteter kan utgjøre viktige motvekter til mas, stress og ”ufrihet” som mange til daglig opplever ute i samfunnet (Tordsson 2003). Ute i naturen kan det formes andre fellesskap og alternative livsmeninger kontra det som til daglig karakteriserer hverdagen (Tordsson 2003: 268). Relasjonen mellom lokal kultur og lokal natur er sterkt sammenknyttet for mange av beboerne i Aurskog-Høland. Under elgjakta uttrykkes det symbolske lokalfellesskapet spesielt tydelig. Selvoppfattelsen av lokalbefolkningen som et tett sammensveiset ”skogens folk” fremstår som sterkere og mer plausibel når elgjakta foregår enn ellers i året. For en del jaktlag er den sosiale funksjonen til elgjakta helt unik, i den forstand at de får tilbrakt mye tid med folk de gi uttrykk for at de tilbringer for lite tid med til daglig. Elgjakta kan dermed gjøre hjemstedet til et spesielt viktig forankringspunkt, noe som kan være viktig for en persons selvbilde og følelse av tilhørighet (Gullestad 1996: 230).

Elgjakta er å betrakte som et sosialt interaksjonsritual, i tråd med Collins' sosiale interaksjonsteori. Informantene med lokal tilhørighet var ikke i tvil om at elgjakta preger hele kommunen mens den pågår, slik den også preger mange andre skognære lokalsamfunn i Norge. Dermed bidrar den også til en gruppe- og fellesskapsfølelse på et lokalsamfunnsnivå. Elgjakta i Aurskog-Høland er med andre ord også et sosialt ritual ut fra Durkheims ritualbegrep. Et viktig grunnsyn innenfor Collins "radikale mikrososiologi" er at ethvert ritual på makronivå alltid består av flere ritualer på et mikrointeraksjonistisk nivå (Collins 2004: 3). Kunnskap om de små sosiale begivenhetene er nøkkelen til kunnskap om de store. Skal vi forstå hvilken rituell funksjon elgjakta har for hele lokalsamfunn, er det derfor viktig å forstå hvorledes jakten foregår sosialt og rituelt sett innenfor jaktlagene.

Rituelt preg under selve jakta

Jeg var med det første jaktlaget under årets første dag av elgjakta. Dagen startet med en liten velkomstappell fra jaktlederen til de tretten andre fremmøtte jegerne. Det ble sjekket at alle hadde betalt jegeravgift, samt at våpenkortene var i orden og årets skyteprøve var bestått. Deretter bar det ut på årets første drev²⁵. Etter halvannen times tid var det tid for kaffe- og matpause. Pausen var ikke noe slags "nødvendig onde" for hydrering og næringsinntak, ei heller var det noe som ble overlatt til tilfeldighetene. Som det meste annet ved jakten, fortonet pausen seg som et ritual. Kaffen skulle serveres fra kjelen som Egil bar på; en stor og tydelig aldersmerket kjele uten lokk. Kjelen hadde fulgt laget siden oppstarten i 1984, men lokket som hørte til hadde forsvunnet en gang på slutten av 80-tallet. Likevel var kjelens posisjon i laget ubestridelig. Kaffen skulle kokes over bålet, i likhet med maten som hver enkelt jeger hadde medbrakt. Her var det heller ikke snakk om hvilken som helst slags kaffe – kun kokmalt Evergood var tillatt i lagets kaffekjele. I denne konteksten forelå det tydelige og grundig internaliserte forestillinger om hva kaffedrikking dreide seg om. Slike kontekstavhengige regler for inntak av kaffe og andre former for mat og drikke har sterkt fotfeste i Norge, også innenfor ulike former for jakt (Ramslien 2006: 124, Døving 2003).

Stemningen steg merkbart da årets første pausebål var preparert. Etter at vann var hentet, ved var ordnet til og matlagingen var i gang, var det lett å observere at jegerne hadde det veldig hyggelig. Her så jeg langt på vei en bekreftelse på det noen av jegerne i laget hadde fremhevet

²⁵ Et drev er prosessen der jegere og hunder går gjennom et avgrenset område for å søke elg, og få den til å bevege seg til områder hvor den er lett og trygg å felle, og greit å hente ut.

i intervjusammenheng tidligere, nemlig at elgjakta mer enn noe annet representerte et stort *sosialt* høydepunkt. Under elgjakta tok deltakerne seg god til hygge og det rent sosiale. Jegerne som hadde uttrykt at de hadde for lite tid til å være sosiale med hverandre til daglig, hadde nå svært god tid til å konversere med hverandre mens de inntok mat og drikke rundt bålet. Det var ingen tegn til det stresset og maset som ifølge jegerne hadde blitt mer og mer fremtredende i hverdagen. Skogen og bålet lot tvert imot til å utgjøre perfekte kontraster til de mer negative hverdagskarakteristikkene som hadde fremkommet under intervjuet i forkant. Pausen fremstod ikke som et flyktig avbrekk fra jakten. Tvert imot virket det som pausene var like viktige og konstitutive deler av jakten som det å oppsøke elg. På ettermiddagen ble det faktisk skutt en elg, noe som betegnende nok ble markert med nok en lang sosial seanse rundt et nytt bål, få meter fra der hvor den falne elgen lå.

Jakten er altså rituell på mange områder, ikke bare når det gjelder det rent ”jakttekniske”. Tradisjonens autoritet veier tungt. Ting skal langt på vei gjøres slik de alltid har blitt gjort, det fremkommer som et poeng i seg selv når jaktlaget er samlet ute i skogen. Samtidig vil det være forfeilet å tolke det dit hen at innpass i et jaktlag handler om full internalisering av dets normer og verdier. Internalisering kan ofte være en forklaring på hvordan et individ blir en del av et fellesskap. Derimot kan det vanskelig forklare hvorfor eller hvordan slike fellesskap endrer seg over tid (Collins 2004: 13). Absolutt internalisering tilsier at noe er konstant og uforandret, noe som sjelden er tilfelle over tid. Blant annet inneholdt jaktfortellingene som ble fortalt rundt bålet, beskrivelser om hvordan lokale jegere jaktet før i tiden, og hvorledes dette på flere vesentlige områder avvek fra måten jegerne jakter på i dag. Det ble snakket en god del om hvordan det å drikke alkohol under jakten var regelen snarere enn unntaket før i tiden, med alt det medførte av svekket presisjon og dømmekraft. Slike beretninger kunne være morsomme, og ble dermed fortalt for underholdningens skyld. Samtidig kommuniserte de så vidt jeg kunne tolke det et seriøst normativt budskap. Dagens normer blir spesielt tydelig fremhevet når man sammenligner dem med fortidens normer. Historier om fortidens ansvarsløse og uregulerte jakt kan derfor fungere normdannende, og vie fokus til dagens strengt regulerte jakting. Fortellingene har en klar sosialpedagogisk effekt, hvor grenser settes og normer gis i en form som er forsonende og akseptabel – uten å være konfliktskapende eller belærende. Uansvarlig skyting og alkoholkonsum under jakten er ikke-akseptabelt i dag, mens det derimot ble beskrevet som en utbredt og langt på vei sosialt akseptert del av jakten på så sent som på 80-tallet. Mange jegere husker godt jakten fra den gangen, og humrer av det i dag. Interaksjonsritualer formes alltid på bakgrunn av tidligere ritualer, men det betyr ikke at

de nødvendigvis er kopier av dem. Sosiale interaksjonsritualer kan bidra til dynamikk, så vel som til å bevare det tradisjonelle (Collins 2004:32). Et jaktlag fastsetter heller ikke normer og regler helt uavhengig av andre samfunnsaktører. Noen av jegerne kunne fortelle at det hadde blitt et sterkere fokus i jegermiljøer på ansvar under jakten, både juridisk og mer uformelt. Slike tendenser vil fort gjenspeile seg innad i det enkelte jaktlag.

Rundt bålet var det også klare indikasjoner på at delt glede førte til *økt* glede. Jegerne delte med entusiasme de erfaringene de hadde gjort på egenhånd under jakten. Delingen av erfaringer hadde også rituelle sider ved seg. I et jaktlag kan ulike mennesker relatere til de samme fenomenene. Alle har en kjennskap til, og ikke en minst en interesse for naturens gleder og de sanseinntrykk en gjør seg ute i skogen. Et viktig aspekt ved Collins sosiale interaksjonsteori er at deling av erfaringer bidrar til intensivering av disse erfaringene (Collins 2004: 56). De sosiale dimensjonene ved en opplevelse kan medvirke til at sanseinntrykk får en tilleggsdimensjon. Selvopplevde hendelser under jakten deles flittig med jaktkamerater igjennom rituell praksis, rundt bålet eller i jaktkoia. Kanskje er det én av flere viktige årsaker til at noen av informantene sier de får en naturopplevelse under elgjakta som de ikke får i noen annen sammenheng – til tross for at de fleste av dem var mye ute i de samme skogene resten av året også.

I det andre jaktlaget var det også klare rituelle preg. Et eksempel var det som etterfulgte årets siste elgfall. Først hørtes et skudd, deretter ble jegerne kort tid etterpå varslet om at det var en fra laget som hadde avfyrt et vellykket og fellende skudd. Årets siste elg var dermed nedlagt for jaktlagets vedkommende. Jeg var ikke utstyrt med jaktradio selv, men forstod det slik at noen av jegerne ikke var videre begeistret for at elgen hadde blitt skutt akkurat der hvor den nå lå. Stedet lå ganske ufremkommelig til, noe som ventelig ville gjøre henting av den svært krevende. Umiddelbart kunne det virke som om det rådet en ikke ubetydelig irritasjon blant noen av jegerne. Like fullt samlet alle seg nede ved koia. Inne i koia gikk jegerne én etter én bort til skytteren, og gratulerte ham med et høytidelig håndtrykk. Deretter var det klart for å hente elgen, noe som krevde felles planlegging og en betydelig laginnsats. Håndtrykket hadde, slik jeg tolket det, en symbolsk forsoningseffekt (Cohen 1985), der småkonflikter som denne ble lagt til side før jegerne igjen måtte fungere som et lag. Konstruktiv samhandling som går utenpå interne uenigheter tyder på gruppesolidarit, som ifølge Collins' er et uttrykk for et vellykket sosialt interaksjonsritual (2004: 51).

Sosialt interaksjonsritual på lokalsamfunnsnivå

Bygdene i Aurskog-Høland er sterkt preget av elgjakta når denne pågår. På jaktlagsnivå er fellesfokuset lett å observere. Elgjakta som ritual strekker seg imidlertid lengre ut enn blant jegerne i Aurskog-Høland. Som vanlig er under større interaksjonsritualer deltar noen i ritualets sentrum, mens andre deltar i dets perifere utkant (Collins 2004: 55). Flere av jegerinformantene forteller for eksempel at deres ektefeller alltid vil være oppdatert på hva de har gjort ute på elgjakta, og fremstår som veldig engasjerte på vegne av jaktlaget – selv om de selv ikke er medlemmer og aldri har jaktet noensinne. Mange deler derfor et kognitivt fokus med jegerne og jaktlagene når elgjakta pågår, selv om de befinner seg langt unna der det skytes elg rent fysisk.

Intervjuer: Så lokalsamfunnet her blir veldig prega av det, når jakta pågår, eller?

Glenn: Absolutt. Hele bygda er jo...det er mange som er interessert i hvem som skaut hvor og hva og hvor den var truffet, hvor den vart skutt og...det er mange som sitter hjemme og får med seg sånt!

Ludvig: Ja, det er jo det. Småbedriftene her stopper jo opp, kan man si!

Jegerne som vi rekrutterte som gaupejegere, jaktet som nevnt også på mye annet vilt. Alle de fire jaktet også på elg. De hadde altså interesse for flere former for jakt, som de fortalte at var fascinerende for dem på flere ulike måter. Elgjakta var ikke noe spesielt interessant eller egenartet som jaktform, men ble derimot beskrevet som en ordinær form for jakt på linje med mange andre. Derimot var de ikke i tvil om at elgjakta var den jaktformen som betydde mest for lokalsamfunnet, og som satte desidert sterkest preg på lokalområdene mens den pågikk. Rent sosialt sett var det heller ikke tvil om at elgjakta var noe helt unikt, også for gaupejegerne. Jegerne ble fritatt fra mange av hverdagens forpliktelser. Ingen av dem var i tvil om at elgjakta var et høydepunkt, og at det preget lokalsamfunnet deres i svært merkbar grad imens den pågikk. For å illustrere dette fortalte Glenn en historie om en gang da det begynte å brenne skikkelig i pipa til et hus i bygda. Naboen til huset hvor det brant, forsøkte å kontakte brannvesenet. Det var imidlertid ikke én eneste lokal brannmann å få tak i. Alle sammen var nemlig ute og jaktet på elg, fortalte Glenn humrende.

Mange av de lokale samfunnsinstitusjonene ble beskrevet som midlertidig ute av funksjon under elgjakta. Lokale arbeidsgivere måtte også medregne at mange ville prioritere elgjakta når det gjaldt å ta seg fridager. Flertallet av befolkningen i kommunen er selv ikke aktive elgjegere. Likevel forteller jegerne at de fleste der de kommer fra har en grei oversikt over hva som skjer ute på elgjakta. Som et sosialt fenomen vies elgjakta et sterkt fellesfokus –

ifølge jegerne sterkere enn noen annen årlig begivenhet i lokalsamfunnet. Dette er også en viktig grunn til at elgjakta omtales som hellig i en lokalkontekst; den har prioritet overordnet alt annet for mange lokale jegere. Både ferier og sparepenger settes av til å jakte elg. Like lite som Durkheim mener nok jegerne at det er noe konvensjonelt gudelig over å jakte på elg. Derimot ble elgjakta omtalt som noe unikt, uerstattelig og umistelig. Det at akkurat elgjakta har blitt tillagt hellige egenskaper i en intersubjektiv lokalsamfunnssammenheng, skyldes etter alt å dømme flere sammensatte årsaker. En triviell, men viktig del av forklaringen, er at det rett og slett er mange elgdyr å jakte på i kommunen. 450 elg blir felt hvert år, og over 70 jaktlag tok del i elgjakta i 2008. Følgelig har elgjakta et godt utgangspunkt for å være en masseaktivitet i området. Aurskog-Høland har mange forskjellige typer jegere, og et stort mangfold av jaktpreferanser. Et par av harejegerne vi snakket med i Aurskog-Høland, syntes personlig at elgjakt var en veldig kjedelig jaktform, og fant langt større glede i å drive med harejakt. Likevel var de to ikke i tvil om at elgjakta var årets desiderte høydepunkt, også der hvor de bodde. Selv om harejegerne drev med en jaktform som ikke engasjerte veldig mange mennesker i nærmiljøet, snakket de en god del om lokal jaktkultur og lokale jakttradisjoner. Harejegerne var ikke personlig interesserte i å jakte elg, men kommuniserte en sterk kulturell samhørighet med lokale elgjegere. ”Den lokale jaktkulturen” ble til tider trukket frem som et fellesskapsnivå, selv om den inneholdt mange forskjellige typer jegere. Som det største jaktfenomenet i lokalområdet, kan det virke som om elgjakta er en samhørighetsreferent også for jegere med et distansert forhold til jakte på akkurat elg. I likhet med elgjegerne vi snakket med, var det ganske tydelig at harejegerne anså jaktinteressen sin for å ha en lokalkulturell forankring.

Informantene vi rekrutterte som gaupejegere jaktet mye annet enn gaupe. De fire var å betegne som ”livsstilsjegere”, som jaktet på nær sagt alt tilgjengelig vilt. Heller ikke de var i tvil om elgjaktas suverene posisjon, på spørsmål om det var noen jaktform som var spesielt viktig sosialt sett i deres hjemtrakter.

Ludvig: Det er elgjakta, det. Det er mange som ikke jakter noe annet, men som har elgjakta som årets store høydepunkt.

Fredrik: Ja det er høydepunkt, helt klart.

Ludvig: Det gjelder jo flere. Det er liksom den uka der du slipper unna kjerringa, og reiser bort og ligger på en hytte sammen med de som du, de derre man ser bare den ene gangen i året, de kameratene man ser bare en gang i året. Det er bare sånn det er ..

Som næringsgrunnlag spiller skogen en mindre viktig rolle enn tidligere. Prisen for tømmer har lenge vært lav. Ny teknologi har i løpet av få tiår redusert behovet for menneskelig arbeidskraft i skogen. Flere former for moderne utvikling, har i sum bidratt til at stadig færre kan leve av å drive med skogbruk på heltid. Landbruket og den dyrkede marken, er også mindre viktig og inntektsbringende enn før (Bye 2010). Kanskje har det gjort skogens rolle som et senter for rekreasjons- og fritidsaktiviteter desto større i skognære lokalsamfunn, som i vesentlig grad knytter den lokalkulturelle identitet til det skoglige og landlige. Noen jegere la sterk vekt på lokalsamfunnets *fortid* som viktige skogbrukssteder, samtidig som de vektla lokalsamfunnet i dag som et eldorado for friluftaktiviteter. Som en sterkt institusjonalisert og skogsbasert aktivitet, bidrar kanskje elgjakta til å styrke den historisk sett viktige kontakten mellom skog og lokalbefolkning, og videre en kontakt mellom en kontemporær virkelighet og en nostalgisk fortidserindring av lokalsamfunnet de bor i (Connerton 1992).

Elgjakta har blitt omtalt som en ”moderne tradisjon” (Aagedal og Brottveit 1999: 15). Noen av mine informanter har også forklart elgjaktas unike status med at det er jaktform som man har bedrevet i ”lang lang tid” i kommunen, gjennom utallige generasjoner. Tradisjonen er i realiteten ikke så lang, rett og slett fordi det ikke har vært spesielt mange elgdyr å jakte på inntil for ganske få tiår siden. Når det gjelder sosial funksjon, spiller det liten eller ingen rolle. Tradisjonens funksjon avhenger av hvorledes fellesskapet forholder seg til noe som en tradisjon; ikke hvorvidt dens tradisjonsstatus er fundert på et historisk korrekt grunnlag. Såkalt oppfunnene tradisjoner kan fungere like sosialt integrerende som reelle tradisjoner (Hobsbawm og Ranger 1992). Flertallet av jegerne var fullt klare over at det ikke var spesielt mange elg å jakte på så sent som ved inngangen til 70-tallet; flere av dem husket jo denne perioden veldig godt. Elgjaktas lokale status må sees i sammenheng med en rekke ting, blant annet det symbolske lokalfellesskapet. Oppfatningen av et distinkt lokalfellesskap som på vesentlige måter er forskjellig fra geografisk nærliggende områder, så ut til å stå sterkt blant jegere i Aurskog-Høland (jevnfør Cohen 1985).

Det symbolske lokalfellesskapet

Veistrekningen fra Aurskog-Hølands kommunehus i Bjørkelangen til for eksempel Lillestrøm er kort – cirka en halvtime med bil – og mange fra de lokale bygdene arbeider også der til daglig. Fellesskaps grensene, slik det ble fremstilt, var imidlertid klare. Selv om den geografiske avstanden til både Lillestrøm og Oslo er relativt liten, er det liten tvil om at de

kulturelle distinksjonene mellom by og land oppfattes som vesentlige og klare blant jegerne i Aurskog-Høland.

Benjamin: (...)Jeg sier det at...i Oslo har dem teater, og kino og alt...Narvesen og 7-eleven og alt dette her, rett på utsida av døra. Men man må frem med lommeboka. Mens jeg kan gå ut i skauen, og jeg behøver ikke å ha med lommeboka engang når jeg går opp der. Det går så fint, jeg peller sopp og bær og man får fine opplevelser. Senest i går kveld satt jeg nede ved fjøset, titta om det kom noen rev. Da så jeg fem rådyr, som kom direkte mot meg, og en elg! Så kom det to-tre gåseflekker over hodet på meg, og en flokk med hakkespetter. Det var to timer det, alene oppe ved skauen. Du vet da – da lader du batteriene!

Benjamin trakk altså uoppfordret frem Oslo som grensemarkør til hjembygda si, slik mange andre av jegerne også gjorde når de skulle beskrive forholdet til hjemstedene sine.

Tilværelsen der han bodde, bød på mange muligheter som folk i Oslo ikke har. Ved å trekke frem det urbane Oslo, kunne han med tydelighet forklare hva det var med den landlige stillheten og beliggenheten som for ham var svært verdifull der han holdt til. Det er vanlig at mennesker både i bygder og i byer overdriver forskjeller i sine fremstillinger av hverandre (Creed & Ching 1997: 3). Helt tilfeldig var det nok heller ikke at det urbane ble assosiert med penger og forbruk, mens skogene hjemme tvert imot bød på upriselige rekreasjonsmuligheter. Friluftaktiviteter har ofte blitt assosiert med kulturell motstand mot det moderne, herunder et økende fokus på kommersielle verdier (Tordsson 2003). Sammenligningene fremhevet den store symbolske avstanden til bymessige strøk som befant seg kort vei unna.

Lokalfellesskapet har sin egen identitet; en utpreget rural identitet som i stor grad handler om aktiv bruk av skog og natur. Tilgangen til naturen var en viktig årsak, tidvis fremhevet som den aller viktigste, til at informantene mine trivdes så godt som de gjorde i kommunen. For tilværelsen *ble* ofte omtalt i svært positive ordlag. ”Jeg kunne ikke hatt det noe bedre!” sa Eivind, en elgjeger i begynnelsen av 30-årene som hadde flyttet til bygda i relativt voksen alder. Han hadde giftet seg inn i til grunneierstatus, og dermed også til medlemskap i elgjaktlaget. I likhet med de andre i laget hadde han nå blitt en flittig bruker av den lokale naturen. Videre kunne han fortelle at han var på tur sammen med kone og barn han på tur i skogen hver helg. Et poeng med Eivind er at han som innflytter hadde opplevd det lokale ”bygdedyret”, slik han selv formulerte det. I begynnelsen hadde han et svært begrenset sosialt nettverk i bygda. Han opplevde lokalsamfunnet som litt lukket og som ikke veldig lett å bli en del av. Selv opplevde han derfor å ha svært lite kontakt med naboer og sambygdinger på fritiden. Dette endret seg idet han begynte å jakte elg. Som inngiftet grunneier hadde han fått

anledning til å bli med i jaktlaget som hadde jaktet i området siden starten i 1984. Han valgte derfor å avlegge jeger- og storviltprøven, slik at han kunne gripe denne nyervervede muligheten. Jaktlaget, som jo i hovedsak bestod av hans naboer, tok ham godt imot. Ute på jakt ble han raskt en del av det tette og nære jaktfellesskapet. Under elgjakta stortrivdes han, og etter kort tid var han også blitt en fullverdig del av det gode nabo- og lokalfellesskapet.

Elgjakta ble dermed et sosialt vendepunkt for Eivind. Ved å jakte elg opplevde han å bli en fullverdig del av lokalsamfunnet, og nå syntes han at bygda var et fantastisk bra sted å bo. Eivind fortalte at han nå ikke kunne tenke seg å bo noe annet sted; han kunne ikke forestille seg å ha det bedre. Som et ritual på mikronivå ble dermed elgjakta det som også integrerte ham inn i lokalfellesskapet. Ingenting uttrykker det symbolske lokalfellesskapet tydeligere enn elgjakta, slik jeg tolker det. Dermed er elgjakta også en uovertruffen arena for å bekrefte lokalkulturell og stedlig tilhørighet.

En av de viktigste egenskapene ved lokal- og verdifellesskap, er å utgjøre rammer for identitetsskapende prosesser (Lorentzen 2004).²⁶ Utviklingen av ens individualitet foregår i vesentlig grad i en kollektiv sammenheng, gjennom interaksjon med andre. De identitetsskapende prosesser avhenger dermed i betydelig grad av hva slags miljø man vokser opp i. Skogen er en viktig sosialiseringsarena for den lokale fellesskapskulturen i Aurskog-Høland. Viktige lokalkulturelle sosialiseringsprosesser, som det å lære seg å fiske, foregår ute i skog og mark. Sosialisering til lokale fellesskap henger nært sammen med utformingen av ens individualitet. Når en mann eller kvinne lærer å jakte, har dette fellesskapsdannende så vel som identitetsskapende relevans. Kontekstualismens allmenne budskap er at vi alle er forankret i sosiale/kulturelle referanserammer (kontekster), som påvirker hvordan vi tenker, ytrer oss og handler (Lorentzen 2004: 33). Når den lokale kulturarven viderefremmes over to generasjonsledd, påvirker dette både individualiteten og den kollektive tilhørigheten til den som kulturarven formidles til. Et uttrykk for dette, er at mange jegerne kunne fortelle at de ble tatt med ut på jakt tidligere enn de kan huske tilbake, og trolig også før de kunne gå på egne bein.

Et annet interessant funn som belyste dette, var at de jegerne som fremstod som mest nostalgiske og tradisjonalistiske på lokalsamfunnets vegne gjerne også var de som la størst vekt på verdien av individuelle og i utgangspunktet *asosiale* aktiviteter. Lange turer alene i

²⁶ Dette er en egenskap som tillegges "communities". Samtidig nevnes det at begrepet kan oversettes til og omfatte så vel steds- som verdibaserte fellesskapsformer.

skogen ble nevnt som en verdifull rekreasjonsaktivitet som regelmessig ble utført, gjerne av de samme som snakket mest om den sosiale tettheten som rådet i gamle dager. Mange av jegerne var tydelig bevisste på at de setter så stor pris på skogen, fordi de på et eller annet stadium har *lært* å sette pris på den. Selv høyst personlige erfaringer og gleder kan dermed tillegges viktige sosiale forklaringer. Verdsettelse av fellesaktiviteter og utpreget personlige opplevelser er med andre ord ikke motstridende; aktivitetene er derimot nært beslektede. Ifølge Collins vil ”nøkkelen” til å kunne verdsette enhver sanseerfaring alltid ha en langt på vei sosial forklaring, all den tid vi er sosialt konstituerte individer (Collins 2004: 374). Det understreker at individuelle preferanser vanskelig kan sees helt løsrevet fra ens kollektive opprinnelse og tilhørighet. Kanskje er dette en av flere forklaringer på hvorfor mange av informantene sier at de får naturopplevelser som de aldri opplever i noen andre sammenhenger, selv om de er flittige brukere av naturen også resten av året.

Bruksforankret naturverdi

Jakt er en del av en generell friluftskultur i Aurskog-Høland, som er en viktig referent for det symbolske lokalfellesskapet. Mange jegere la vekt på at de ville at den lokale naturen skulle bli brukt så flittig og som mulig. Soppsankere, bærplukkere og fiskere betraktet dermed ikke hverandre som konkurrenter, men beskrev hverandre som *allierte* innenfor det symbolske lokalfellesskap når de brukte naturen. Ulike lokalt praktiserte friluftaktiviteter kan sees på som forskjellige, men like fullt forenende ritualer, som alle bidrar til å utvikle en kollektiv fellesskapsplattform (Collins 2004: 47). Slik det ble fremstilt, var elgjaktas status så sterk og respektert i lokalområdene, at elgjegerne vanligvis fikk ha skogen helt i fred under elgjaktas første dag hver sesong. En jeger mente også at jegere ikke kunne tillate seg å bli sure, dersom de ble forstyrret på post av en soppsanker eller bærplukker. For lokalsamfunnets del var det viktig at brukerne la til rette for hverandre. Bildet som ble tegnet fremstod som særdeles harmonisk og konfliktfritt – det var grunn til å mistenke at fremstillingen var i overkant idyllisert. Likevel var det slående hvor utbredt bruksidealet av den lokale naturen ble fremmet. De viktigste sosiale integreringsprosesser i lokalsamfunnet, lot ut fra beskrivelsene til å være naturbaserte. Naturbruk fremstod dermed som veien til kulturell og sosial integrasjon i de lokale bygdesamfunnene.

Mange var også opptatt av at det var viktig å overføre den lokale naturbrukskulturen til den oppvoksende generasjonen. Ikke minst var gaupejegerne klare på at de så på oppveksten de

hadde hatt i lokalområdene som et privilegium. Dette privilegiet gikk de aktivt inn for å gi barn og unge tilgang til.

Glenn: Jeg er jo, jeg er jo av den gammeldagse oppfatningen, at jeg...må se, tanken min er at, nå har ikke jeg unger da, men når jeg kjøper gaver til jul og bursdag, så kjøper jeg heller en fiskestang eller noe sånt utstyr, enn spill til Playstation. Altså, sånn er jeg...man får komme seg ut!

Intervjuer: MHM. Men hvorfor er det så viktig, da?

Glenn:For ellers så blir du rett og slett...feit! Når du sitter foran tv-en ..

Den lokale naturbrukskulturen ble gitt en til dels nytterasjonell bevaringsverdi.

Livsstilsritualer uttrykker ofte sentrale verdier og holdninger, noe som også kan gjelde helsemessige sider ved ritualets karakter (Collins 2004: 340). Bruken av naturen har, slik det fremstilles, lystbetonte sider, men bidrar også sterkt til å holde folk i form. Fysisk aktivitet er som regel en viktig del av friluftsbaserte aktiviteter, og dette gjelder ikke minst jakt i diverse former. Dermed kan friluftstradisjonene også sees på som viktige for å forhindre overvekt og andre livsstilssykdommer som utgjør stadig økende samfunnsproblemer. Slik legitimering av friluftsliv som noe nyttig og meningsfullt har lange og sterke tradisjoner i norsk friluftslivssammenheng (Tordsson 2003), og er kanskje mer aktuelt enn noensinne i en tid preget av mye stillesitting og et eksessivt kaloriinntak hos stadig flere. Mosjonsgevinsten ved å jakte ble sjelden nevnt så eksplisitt som det Glenn gjorde. Derimot var det flere andre jegere som nevnte mosjonsaspektet som en slags sekundær bonus ved å jakte. Spesielt gjaldt dette blant de som kun drev med elgjakt. En konsekvens av de forandringene det norske samfunnet generelt og kanskje bygdesamfunn spesielt har gjennomgått de siste tiårene, er at flere og flere har byttet ut jobber som innebærer storstilt fysisk aktivitet med stillesittende arbeid. Følgelig har også det helsemessige behovet for å være fysisk aktiv på fritiden blitt større. For jegere som har erfart nettopp dette, vil elgjakta dermed også på det mosjonsmessige plan kunne utgjøre en korreks til det som anses for å være uheldig med moderne selverfart utvikling. Friluftaktiviteter kan innebære bevissthet rundt slike aspekter ved den kulturarven den påhviler (Tordsson 2003: 295). Som jeg tidligere har vært inne på, anser mange av jegerne den lokale kulturarven for å ha flere sider ved seg som er verdt å ta vare på. Flere former for moderne samfunnsutvikling anses for å være både negativ og uheldig. Elgjakt får mange i Aurskog-Høland til å bevege seg i en tid der mange mennesker har en livsstil som er langt mer stillesittende enn hva som regnes for å være helsemessig tilrådelig. Slike sekundære nyttegevinster tilsier også at elgjakta har en bevaringsverdi, som blir desto større jo mer

hverdagen blir utformet på storsamfunnets premisser. Helsemessige argumenter kan derfor også relateres til lokale samfunnsidealene og tradisjonisme.

Elgjakt og kjønn

Kjønnsdimensjonen bør ikke overses, og kan vanskelig neglisjeres i studiet av elgjakt som fellesskapsaktivitet. I likhet med jakt generelt er elgjakta i Aurskog-Høland et utpreget mannsdominert felt²⁷. Det blir sagt mye om at elgjakta samler befolkningen i ulike lokalsamfunn. Derimot er det lite fokus på at elgjakt samler menn i langt sterkere grad enn den samler kvinner, i den forstand at det finnes langt flere mannlige enn kvinnelige elgjegere (Myrstad 1999). I det første jaktlaget jeg fulgte var tre av de fjorten som møtte opp den første dagen kvinner. Derimot var det *ingen* kvinnelige jegere i det andre jaktlaget.

Steffen: Det er jo sånn da, for å si det sånn. Jeg bruker hver helg fra oktober og godt inn i november til elgjakt. Så det er klart at den som er igjen hjemme vil ha oppmerksomheten min når jeg kommer hjem igjen. Det er jo ikke noe å diskutere det, hehe.

Espen: Dette med "hjem til koner og sånne ting, det går jo også litt på hva slags kone en har.

Tom: Ja, om du har oppdratt henne eller ikke! (Latter)

Det ble mer enn antydning at det å ta seg fri fra kone og barn var en viktig side ved elgjakta for jegerne i det aktuelle jaktlaget. Jakt kan for noen handle om autonomi, på en måte som innebærer at jegeren bruker jakten som en frisonne fra hverdagens forpliktelser – inklusive forpliktelser overfor ektefeller (Krange og Skogen 2003). I tillegg kan jakt fungere som en maskulin identitetsmarkør og en viktig arena for å dyrke utpregede maskuline verdier i en tid hvor samfunnet stadig vekkes opplevs som mer gjennomfeminisert (Bye 2003: 145). Blant jegerinformantene jeg snakket med, var det flere ulike syn på dette med jakt og kjønnsroller. Noen av jegerne ville gjerne ha hatt flere kvinner med ut på jakt, et syn som også har blitt uttrykt av elgjegere andre steder i landet (Myrstad 1999: 135). Et poeng som ble nevnt av noen jegere, var at de trolig ville ha fått større aksept for å bruke mye tid på jakt dersom kona eller samboeren hjemme delte den samme interessen, i hvert fall til en viss grad. Andre jegere la derimot vekt på at elgjakta er den ene gangen i året hvor man er fri fra både kone og arbeid, for heller å tilbringe tid sammen med kamerater man kanskje bare ser den ene gangen i året.

²⁷ Antall jegere etter jaktutøvelse, kjønn og alder 2008/2009: <http://www.ssb.no/emner/10/04/10/jeja/tab-2009-08-06-03.html>

Det føyer seg inn i den lokale kulturen der elgjakta kontrasteres mot hverdagen, i dette tilfelle også hverdagen innenfor hjemmet. Elgjakt innebærer fritak fra en hverdag som beskrives som strengt regulert. Igjen er kontrasteringen mellom før og nå viktig. Arbeidsplassen har blitt flyttet ut av hjemmet, til dels langt ut. Dermed har den enkelte i Aurskog-Høland gjerne mindre autonomi i arbeidshverdagen enn hva som før var tilfelle. En kan se på dette som en slags institusjonell imperialisme; storsamfunnets normer og strukturer har fått dominans over hverdagen, også i bygdene (Christie 2004: 25).

En del av jegerne fremstår ut fra egne beskrivelser som flinke til å ta ansvar i hjemmet til vanlig; noen la vekt på at de tok et særlig stort ansvar med å passe barn og lignende like før og like etter elgjakta. Hensikten var å rettferdiggjøre fritak fra den slags forpliktelser mens jakten pågikk. Fritak fra hverdagslige forpliktelser fremkom som et av de viktigste uttrykkene for elgjaktas lokale hellighet. Det innebar også fritak fra mange av de strukturelle føringene som familien til daglig satte for jegerens daglige gjøremål. For mange av jegerne var det viktig at elgjakta også fristilte dem fra disse føringene. Elgjakta utgjør et solid unntak fra hverdagen, idet den fritar hver enkelt fra de daglige institusjonsreguleringer. Kanskje er det for en del av jegerne et viktig, om enn lite politisk korrekt poeng, at elgjakta også fritar fra de hjemmepliktene som den moderne mannsrollen medfører. Følelsen av autonomi har også tidligere vist seg å være en viktig side for menn som har jakt som livsstil (Skogen og Krange 2003).

Sosialisering i forbindelse med elgjakt begynner gjerne på et tidlig stadium, og går vanligvis fra far til sønn (Myrstad 1999: 135). I det første jaktlaget jeg fulgte var det altså tre kvinnelige jegere. En mor som jaktet sammen med sine sønner, en datter som jaktet sammen med sin far og sin bror, samt en kone som jaktet sammen med sin mann. De to ulike jaktlagene hadde ulike sosiale strukturer og rekrutteringsmekanismer. Det første jaktlaget bestod kun av grunneierfamilier, mens det andre jaktlaget hadde *en* grunneier og ellers var sammensatt på bakgrunn av grunneieren (som også var jaktleder) sin vennekrets. Selv om begge jaktlagene fremstod som godt sammensveisede fellesskap, var de altså satt sammen på forskjellige måter. Det sterke nabo- og familiepreget i det første jaktlaget gjorde det sannsynligvis mer strukturelt nærliggende å ta med kvinnelige jegere enn i det andre laget hvor kameratskap snarere enn slekts- og naboskap var det fellesskapelige grunnlaget. En av de tre kvinnelige jegerne i det første jaktlaget var dessuten grunneier. Hun var med på å stifte jaktlaget, som dermed hadde hatt kvinnelig innslag siden midt på 80-tallet. Av den grunn var det kanskje kortere vei også for andre kvinnelige interessenter til å bli med i dette jaktlaget.

I presentasjonen av elgjakt som et fellesskapsfenomen, ble det lagt lite vekt på den store maskuline dominansen. Riktignok ble det nevnt at mange damer som aldri hadde vært med ut på jakt, ofte var veldig interesserte i og godt oppdaterte på hva som foregikk ute i skogen under elgjakta. Kvinner i lokalsamfunnene har kanskje derfor et større fokus på jakt enn det kjønnsfordelingen blant jegere skulle tilsi. Fysisk tilstedeværelse er som jeg tidligere har beskrevet ikke et absolutt kriterium for deltagelse i et sosialt interaksjonsritual, men derimot et kriterium for å oppleve ritualet i intens grad (Collins 2004: 54). Kvinner som forholder seg til at elgjaktas hellighet fritar mannen i huset for hverdagens trivialiteter så lenge jakta pågår, tar også på sett og vis del i elgjaktritualet. Jaktas hellighet påvirker også de i lokalområdene som ikke jakter. Samtidig er jaktens lokale hellighet også *avhengig* av at mange ikke-jegere forholder seg til den som noe hellig. Ikke minst gjelder det de kvinnene som lar sine menn slippe en hel rekke forpliktelser fordi det er elgjakt. Sett i et slikt lys kan den lokale elgjakta også relateres til det Collins (2004:115) omtaler som et statusritual – ritualer som avspeiler sosiale hierarkier. Det finnes store variasjoner i graden av inklusjon og eksklusjon innenfor et ritual. Graden av deltagelse og inklusjon kan ikke minst være kjønnsbetinget. Elgjakta er et sosialt interaksjonsritual som fungerer som et holdepunkt for både kvinner og menn i lokalsamfunnet. Menn jakter imidlertid langt oftere enn kvinner, og befinner seg således oftere i ritualets sentrum hvor det sosialt integrerende og positivt emosjonelle utbyttet vanligvis er størst (Collins 2004).

Kommersialisering – en trussel mot det hellige?

Kommersialisering av elgjakta er et tema som tydelig provoserte mange av jegerne jeg snakket med. ”Det er klart at, begynner de å blande kroner og øre inn i dette her, så liker vi det dårlig” sa Johnny, uten å legge skjul på at dette var noe som vekket engasjement. Flertallet av jegerne jeg snakket med var engasjerte når kommersialisering som tema ble tatt opp, noe som antageligvis skyldtes sammensatte årsaker. For det første er jaktkommersialisering noe svært aktuelt, både i Aurskog-Høland og mange andre steder i landet. Jakt er ikke en del av den norske allemannsretten, men derimot en grunneierbasert rettighet. Derfor er det i utgangspunktet opp til hver grunneier å bestemme hvor mye det skal koste å jakte på hans eller hennes eiendom.

Historisk sett har det likevel ikke prisen for elgjakt simpelthen blitt overlatt til markedskreftene. Det har vært klare verdinormative føringer på denne prisningen. Slik

jegerne formulerer det, har prisen for jaktutleie pleid å være ”fornuftig” vedtatt. Ikke ut ifra et markedsprinsipp hvor tilbud og etterspørsel fastsetter prisen, men derimot ut ifra lokalkulturelle og intersubjektive overbevisninger om hva som er riktig å betale. Blant jegerne er det bred enighet om at grunneieren skal ha betalt, men det er like bred enighet om at ingen lokale jaktinteressenter skal miste muligheten til å jakte på grunn av for tynn lommebok. En ”fornuftig” pris innebærer således en pris som alle jaktinteresserte i lokalområdet er i stand til å betale. Retten til å jakte er en diskursivt²⁸ vedtatt rettighet som er knyttet til det å være en del av det lokale fellesskapet. Lokal tilhørighet er med andre ord det viktigste kriteriet som nevnes når det gjelder legitim tilgang til jakt. Slik er det også andre steder enn i Aurskog/Høland. Da Bjørn Egil Flø i 2005/2006 studerte elgjakta i Nord-Østerdal, var enkelte i harnisk fordi fire lokale grunneiere hadde planlagt å leie ut jaktrettighetene til pengesterke og betalingsvillige gjestejegere fra byen. ”Slik gjer ein berre ikkje her”, sa en av de engasjerte jegerveteranene. Nettopp at man ikke gjorde slik, var en leksjon som ble overbrakt de aktuelle grunneierne. De ombestemte seg, idet ”byggedyret” hadde gitt avgitt klar tale om at kommersialisering var uhørt der i bygda (Flø 2008).

Likheten var stor mellom det Flø beskriver og det jeg selv registrerte av holdninger blant jegerne i Aurskog-Høland. Aktiv og allsidig bruk av den lokale naturen var jo også en vært viktig del av den lokale fellesskapskulturen i Aurskog-Høland. At folk har mulighet og tilgang til å jakte, er et åpenbart og grunnleggende premiss. Inntil ganske nylig har ikke kommersiell jaktvirksomhet vært noe tema i Aurskog-Hølands bygder, ifølge mine informanter. I lokalsamfunnene har det ikke bare vært en stor sosial oversiktelighet; det har også vært mange og relativt små grunneiere. Skogressursene har dermed vært ganske så egalitært fordelt. Johnny sa at grunneierne i laget hadde alt ifra 30 til 1500 måls eiendom, men at små og store grunneiere var helt likestilte i jaktlagssammenheng. Alle hadde for eksempel den samme tilgangen til kjøtt, ifølge ham.

Noen elgjegere la vekt på at alle som ville jakte, historisk sett hadde fått tilgang til det. Det var nok en sannhet med visse modifikasjoner. Som nevnt tidligere beskrev Eivind elgjakta som en perfekt sosial integreringsarena for ham. Det var det ingen grunn til å tvile på. Samtidig hadde han giftet seg til grunneierstatus i et lag som egentlig hadde ganske strenge og lukkede kriterier for rekruttering. Noen av jegerne fra andre deler av kommunen la vekt på at det faktisk var veldig vanskelig for nyankomne til bygda å få tilgang til å jakte elg.

²⁸ Med ”diskurs” menes her regler og normer for hvordan for hvordan personer innenfor en kulturell sammenheng snakker om bestemte fenomener. (Jevnfør Thaaard 2003: 111)

Ludvig: Hvis en ikke kjenner noen, så er det jo vanskelig. Det er mange steder der en ikke får dagskort eller noe, hvis en ikke kjenner noen som er innenfor liksom ...

Glenn: Ja, det er nok ikke sånn veldig lett nei.

Forestillingen om at alle som ville jakte har hatt jakttilgang, så ut til å være litt skjønmalende. Det er liten tvil om at elgjaktlag kan ha svært viktige sosiale funksjoner for sine medlemmer. Samtidig fremkommer det at det ikke spesielt lett å bli medlem av et elgjaktlag, med mindre man har etablerte sosiale relasjoner til noen i laget fra før av. Selv om et jaktlag innehar et stort sosialt integrerende potensial overfor lokalsamfunnet, er det ikke nødvendigvis noen enkel sak for hvem som helst å få innpass i jaktlagets fellesskap. I Aurskog-Høland pleier det å bli felt 100% av de tildelte jaktkvoter. Det gir ventelig lite rom for å opprette flere jaktlag. Elgjakta som fellesskapsfenomen kan ikke uten videre vokse i størrelse eller inkludere alle som vil inkluderes. Akkurat kommersiell jaktutleie som noe potensielt ekskluderende har likevel blitt aktualisert ganske nylig. Flere jegere kunne fortelle at store skogeiere uten lokal tilhørighet har overtatt mer og mer skog i Aurskog/Høland og nabokommunene de siste årene. Tendensen er typisk for den eierskapsstrukturelle utviklingen i Norge for øvrig; det blir stadig færre men større land- og skogeiere (Bye 2003: 149). Tradisjonelt sett har normen i Aurskog-Høland vært mange små skogeiere med lokal tilhørighet. Ettersom de nyankomne og store skogeierne ikke har noe nært forhold til lokalsamfunnet, har de ikke nødvendigvis heller noe forhold til den lokale friluft- og jaktkulturen. Følgelig har de heller ikke vært gjenstand for de samme sosialiseringprosesser når det gjelder prissetting. Dermed er det ikke å forvente at skogeierne det er snakk om forholder seg til de samme normene som jegerne gjør, eller den lokaldiskursivt vedtatte ”fornuftige” prisen for jaktrettigheter.

Så vel Skogeierforbundet som landbruksministre har oppfordret skogeiere landet over til å bli flinkere til å se etter alternative inntjeningskilder tilknyttet sine eiendommer. Dette kan handle om gårdsturisme, men også om jaktrettigheter. Det ligger utvilsomt et uutnyttet inntjeningspotensial i jaktutleie i Norge²⁹. Mange pengesterke aktører er villig til å betale mer for jaktrettigheter enn hva lokale jegere tradisjonelt har hatt for vane å betale. I tråd med konvensjonell markedstenkning er dette ukontroversielt. Å selge til den som byr mest er et rasjonelt og utbredt markedsprinsipp. Et kommersielt og markedsbasert tanke sett er imidlertid

²⁹ <http://www.regjeringen.no/nb/dep/lmd/aktuelt/nyheter/2009/okt-09/landbruk-og-naringsutvikling-viltkjott-f.html?id=578976>

ikke forenlig med elgjakta, slik flertallet av mine jegerinformanter forholder seg til den. I begge jaktlag ble det økte fokuset på penger omtalt i klare vendinger.

Alexander: Nei, det er klart at sånn det har blitt nå med Norske Skog og sånt – det er ikke jakt for min del. En sånn type vridning på jakt..nei for min del, da er jeg borte! Hvis det skal begynne å handle om penger, da sier jeg takk og farvel.

Benjamin: Men det er jo klart det at hvis folk begynner å blande kroner oppi dette her, da blir det prat og diskusjoner om det. Det er det ikke tvil om. Men så lenge de bare driver med det på sin egen grunn, så er det jo opp til dem å styre. Men jeg hører jo også at det er noen jaktlag som leier ut jakt, og da betaler de faktisk det andre laget i det andre valdet – eller jaktfeltet som de heter nå; de betaler for å få de store dyra. Fordi at de selger jakt, de vil selge troféjakt. Da får de mye bedre betalt. Det har kommet nå de siste to åra. Så lenge de godtar det så er det jo greit, men det kan fort bli noe....ja.(...) Jeg er veldig motstander av å blande penger inn i dette her i det hele tatt.

Jegerne, også de som er grunneiere, gir uttrykk for å mislike at noen snakker om elgjakt som noe hvis verdi lar seg måle i kroner og øre. Både Johnny og Eivind la riktignok til at de kanskje ville hatt litt større vanskeligheter med å fordømme det dersom de hadde hatt de samme skogeiendommene og inntjeningsmulighetene som det de største grunneierne i kommunen faktisk har. Mellom linjene uttrykte dette kanskje at lokalsamfunnlig sosialisering likevel ikke førte til noen absolutt immunisering mot å tenke penger om elgjakta. Likevel uttrykte de sterk motstand mot å gjøre den lokale elgjakta til gjenstand for et kommersielt tankegods.

Karin: Jeg var på et sånt årsmøte i Skogeierforbundet, det var i Vrådal. Da var jeg på en sånn type omvisning; det var et sånt prosjekt de drev med. Det er utbygget veldig der siden jeg var der, da – det er noen år siden. Uansett, da skulle de sette en pris – i kroner og øre – på hver enkelt opplevelse. Jeg ble altså så provosert! De skulle sette kroner og øre på *mine* opplevelser! For da; da ble dem ikke noe verdt for meg altså ...

Kommersialisering og markedsbasert jaktutleie representerer således noe vanhellig, noe som er uforenlig med den helligerklærte elgjakta. Under elgjakta står de tradisjonelt sett verdsatte verdiene i sentrum. Derfor er det rett og slett uakseptabelt å innlemme elgjakta i et kommersielt tankesett for de som kognitivt forholder seg til dens hellige status. På den måten er trusselen som kommersialiseringsprosessen potensielt utgjør, et element som kan fungere sosialt integrerende så vel som splittende. Samlende i den forstand at mange elgjegere allieres i sin motstand mot denne trusselen. Samtidig kommer det frem at noen skogeiere har begynt med kommersiell jaktutleie, også innenfor Aurskog-Høland kommune. Dette vil opplagt kunne føre til splittelse og stor konflikt.

Elgjaktas lokale legitimitet kan trolig til dels forklares med hvem som tradisjonelt sett har jaktet på elg.

Erik: Vi må nok forvente at et blir mer kommersielt, med de verdiene som ligger i det. Det tror jeg er helt opplagt. Men i Norge har vi jo, når det gjelder elgjakten, blitt i veldig stor grad forskånet fra det frem til i dag. Det tror jeg henger sammen med, apropos penger og sånt, at elgjakt har aldri vært noe *fint*. Det å jakte på elg, det er noe som bønder har drevet med og noe man har gjort i matauk. Det som er fint, det er å drar til fjellet og jakter rype, det. (...) Elgjakten har vært folkets jakt. Det vil nok kanskje endre seg nå, når prisene stiger og det begynner å komme utlendinger på trofjakt...

Videre viste Erik til at fuglehunder nærmest var å regne som et overklassesymbol fra Vinderen og opp til Holmenkollåsen, selv om det nok var ytterst få av eierne som noensinne hadde tatt i en hagle. Nettopp det at jakten skal være folkelig, er et viktig poeng i norsk jaktkultursammenheng (Agedal 1999). Jakten symboliserer gjerne noe egalitært – noe som mannen og i noe mindre grad kvinnen i gata driver med. Denne delen av norsk jaktkultur bidrar trolig sterkt til at jakt jevnt over anses for å være legitimt. Kommersialiseringen som pågår kan ifølge jegerne true dette bildet.

Espen: Jeg tror du får en motstand også, hvis det blir for kommersialisert. Altså, du får en motstand i folk, hvis du dytter dem ut. Og så får du en sak som du har i Finland. I Finland leier de ut veldig mye jakt, og de tok ikke vare på rekrutteringen. De lot ikke ungdommen komme inn i jaktlagene, i stedet tok de for eksempel inn en rik tysker, som nærmest kunne betale for hele jakta. Så han satt der på sin brede bak, også forsvant han. Så døde de andre som satt på de andre stubbene, for de ble for gamle. Da var de ingen som skjøt elg, så da fikk en eksplosjon i elgbestanden. Noe som medførte at staten tok på seg å utdanne de som ville jakte. De fikk våpen, ammunisjon og jaktdress og tok over jakta. Så måtte de bygge opp alt sammen igjen ...

Fremstillingen om at det er vanlige folk som jakter på elg, later til å være viktig i representasjonen av elgjakta og de verdier som den tillegges. Det kan også relateres til hva slags verdier jakten assosieres med. Individualisering assosieres og sammenblandes til og med gjerne med konsumerisme. I vestlige samfunn er det tidstypisk at selvrealisering gjerne skjer gjennom konsumhandlinger; kjøp av dyre merkevarer, ferier og lignende viser hvem vi ønsker å være (Lorentzen 2007: 68). Den lokale jakten handler om en helt annen form for selvrealisering, forankret i andre verdier enn de konsumbaserte. Debatten om kommersialisering kan dermed også avspeile konturer av lokalsamfunnets kamp mot storsamfunnets verdiimperialisme. Som beskrevet tidligere i kapitlet, beskriver Christie (2004) et stadig redusert institusjonelt mangfold som noe karakteristisk for vår moderne samtid. Institusjoner er hovedinndelinger som ofte anvendes i samfunnsbeskrivelser og dreier

seg om sentrale verdier og normer som styrer menneskelig adferd innenfor det aktuelle virksomhetsområdet (Christie 2004: 25). Det fremgår som et svært viktig poeng at elgjakta som sosialt og kulturelt fenomen skal representere helt andre verdier enn de som lar seg kvantifisere i form av kroner og øre.

Flere av informantene kunne fortelle at et økende pengefokus preget hverdagen mer enn før, og at dette var noe av grunnen til at elgjakta var desto viktigere nå. Under elgjakta skrur tid tilbake, på den måten at mange jegere opplever å distansere seg fra hverdagens stress, mas og pengefokus. Elgjakta har dermed blitt omtalt som en institusjonell frisone fra det som alle forholder seg til, men ikke setter veldig stor pris på i det daglige. Når det likevel fortelles at det kommersielle tankesettet også har begynt å gjøre seg gjeldende rundt den lokale elgjakta, tyder dette på en slags institusjonell imperialisme. Det økonomiske tankesettet har også begynt å kolonisere elgjakta. Når dette provoserer jegerne sterkt kan det bero på at det krenker noen av elgjaktas grunnleggende verdier og derved også dens unike posisjon i lokalsamfunnet. Hvis pengesterke jegere uten lokal tilknytning begynner å overta på bekostning av lokale jegere, vil dette ifølge informantene ganske sikkert gjøre skade på jaktens lokale status og anseelse. Da er det også grunn til å tro at elgjaktas fellesskapsfunksjon er truet.

Egalitære og kollektive verdier

Første dag jeg var med ut på elgjakt ble det skutt elg. Jegerne i laget dro da ganske raskt til stedet, og samlet seg rundt elgfallet. Det var ingen som helst slags tvil om hvem av jegerne som hadde skutt elgen; det var bare én som hadde skutt. Likevel var det slett ikke denne jegerens enkeltmannsprestasjon som sto i høysetet under samtalen rundt bålet etterpå. Tvert imot ble det individuelle ved fellingen nedtonet, mens det kollektive aspektet ble fremhevet – tilsynelatende i litt overdreven grad i forhold til hvordan jeg hadde oppfattet det faktiske hendelsesforløpet. Riktignok var det et lagarbeid i forkant av det fellende skuddet. To jegere hadde tidligere sett elgen uten å få den på et tilfredsstillende skuddhold. Over sambandet hadde de informert over hvilken retning elgen gikk i. Derfor var skytteren forberedt på at elgen ville dukke opp nær posten han satt på. Avgjørelsen om å løsne skudd var etter alt å dømme hans egen. At skuddet satt der det skulle var også ene og alene hans fortjeneste. Like fullt var det en kollektiv fortelling som ble forfattet, om et lagarbeid der laget hadde operert som en enhet. Fortjenesten for det vellykkede skuddet ble attribuert mer til laget enn til

skytteren. I fortellingen om prosessen som førte til elgfallet ble nær sagt alle jaktlagets 14 jegere tillagt betydningsfulle og medvirkende roller. Kollektive sider ved jakten lot etter mitt syn til å bli overkommunisert, mens de individuelle elementene snarere ble underkommunisert.

Hvorfor dette fokuset på det kollektive? For det første var mitt overordede inntrykk at delt glede medførte økt glede under elgjakt. Den rådende likhetsideologien gjorde rett og slett jakten triveligere og bedre for alle jegerne. Tilsvarende funn har tidligere blitt gjort blant elgjegere i både Aust-Agder og Hedmark (Brottveit 1999: 63). Jegerne konverserte om så mangt rundt leirbålet og i jaktkoia. Mye handlet likevel om jakt. Fortellinger fra jakten i ”gamle” dager dukket ofte opp. Det var også mange muntre og til dels lett ertende kommentarer jegerne imellom. I tillegg var det ofte deling av egenopplevde inntrykk under jakten. Idet jegerne forfattet historien om elgfallet, var det tilsynelatende et viktig poeng i seg selv å gjøre det til en lagprestasjon. Slik iøynefallende fokus på det kollektive fremstår nærmest som noe motdiskursivt – sammenlignet med den moderne tidsånd hvor det gjerne er individualisme og selvrealisering som fremheves (Lorentzen 2004: 11). Sannsynligvis er det her en refleksivitet mellom det sosiale tetthetsidealet som fremmes på lokalsamfunnsnivå og det sosiale systemet på jaktlagsnivå. Elgjaktritualer handler mye om å dyrke verdier som anses for å være savnede og bevaringsverdige, og i noen jaktlag fremheves det sosiale samholdet som det aller viktigste med hele jakta. Fokus på individer vil kunne være forstyrrende overfor de verdier som elgjakta bekrefter og uttrykker. Så lenge elgjakta pågår, er det derfor rimelig å anta at jegerne inngår i en mer kollektivistisk ”modus” enn hva som er tilfelle til daglig.

Hellige og vanhellige objekter i lokalsamfunnet

Jegerne plasserte seg innenfor ulike vi-kontekster. ”Folk her ute” ble for eksempel trukket frem mange ganger. Andre ganger var det snakk om ”folk som driver med jakt”. I det sistnevnte tilfelle lot det gjerne til å være snakk om jegere i en nasjonal kontekst; alle som driver med en eller annen form for jakt i Norge. Når slike vi-grupper ble trukket frem, var det gjerne i sammenheng med menings- og verdipørsmål, hvor de aktuelle vi-gruppene ble tillagt kollektive meningshorisonter. Fremfor alt fremkom ”oss” og ”dem” som sentrale fellesskapsavgrensninger i forbindelse med spørsmål som angikk rovdyr. Skillet mellom de innenfor og folk utenfor er veldig klart når man snakker om rovdyr, og da spesielt ulv. Skogen

og Krange (2003) har tidligere beskrevet rovdymotstand som en ”symbolsk allianse” blant beboere i Østerdalen, der jegere som gruppe har spesielt sterke meninger. Det samme gjenspeilet seg i Moltzaus (2005) studie av holdninger til ulv i Aurskog-Høland, der et viktig poeng var at motstanden først og fremst ble rettet mot den sentralstyrte forvaltningen, og ikke ulven i seg selv. Slik den blir omtalt blant mine informanter i Aurskog-Høland, fremstår ulven som et vanhellig objekt innenfor den lokale fellesskapsdiskurs.

Ulven fremstilles som en stor trussel mot den lokale jaktkulturen. Som en sulten predator havner den i en åpenbar interessekonflikt med lokale jegere. Jo mer vilt ulven forsyner seg med, dess mindre vilt blir det for lokale jegere å jakte på. I tillegg utgjør ulven en stor trussel mot jakthunder. Jegerne fortalte at mange jakthunder har blitt drept av ulv, noe som har gjort ulvekonflikter veldig betente i Aurskog-Høland. ”Man må nok kunne si at de fleste her ute er imot ulv...” sa Glenn, til de andre gaupejegerens nikkende samtykke. Andre jegere var klarere og skarpere i sine uttalelser enn som så. Den rådende flertallsopfatning blant jegerne var tydelig – de ønsket ikke å ha ulv i sine nærområder.

Måten henholdsvis ulver og hunder fremstilles på av mange jegere, er et veldig godt eksempel på skillet mellom det vanhellige og det hellige i Durkheims sosiologi. Ulven har blitt fremstilt som en trussel mot hele lokalsamfunnet. Under et informasjonsmøte om hvordan folk skulle leve med rovdyr i lokalmiljøet, var det bred konsensus blant de fremmøtte om at de *ikke* hadde noe ønske om å leve med store rovdyr i sitt nærvær³⁰. Likevel er det tydeligere å identifisere den trusselen spesielt ulven anses for å utgjøre mot den lokale jaktkulturen. Et flertall av befolkningen vil ikke ha ulv, men motstanden er spesielt sterk og klart definert blant de som driver med jakt.

Benjamin: Det er ikke bønder som har mest imot ulv i Aurskog-Høland, det er jegere.

Egil: Ja, det er helt klart.

Benjamin: Jeg kan ikke forstå hvorfor det på død og liv skal måtte være ulv her, når det kryr av den borte i Russland. Og det er jo like borti her!

Jegere har klare egeninteresser i å holde de lokale skogene ulvefrie. Ulven er en trussel mot hundene; hunder som ifølge jegerne ikke sjelden verdsettes til sekssifrede beløp, ettersom eierne har lagt utallige dagsverk i både fysisk og ferdighetsmessig hundetrening. Vel så viktig er affeksjonsverdien som hundene har. Folk i området frekventer skogene med løse hunder

³⁰ Jevnfør ”tverrpolitisk rapport fra politisk komite 3, Februar 2006. Utgitt av Aurskog-Høland kommune.

nesten hele året, og skogområdene er ikke større enn at ulver med fast tilhold alltid vil være i relativ nærhet av én eller flere hunder. Dermed risikerer jegeren hundens liv og helse hver gang de sender den ut på jakt, en risiko mange hundeeiere har vanskelig for å ta med god samvittighet.

Glenn: Du kan si vi bor...det er mye skau, og spredt og de greiene der, men altså – ulven kommer tett på allikevel, for vi som er så mye ute. Før eller senere, hvis det slår seg til ulv her, så er det noen som ser. Det var jo observert rett som det var, da den var her.

Ludvig: Jaja, jeg så jo en tre-fire stykker ..

Glenn: Og da blir det plunder skjønner du, da blir det problemer med en gang. Noen blir redde, og når bikkjer ryker..sånt blir det skurring av. Å sammenligne Canada og de greiene der, det får så være ...

Fredrik: Det er jo bare tull, det ...

Glenn: Der har dem milevis uten folk...der kan dem være.

Kai: Det er liksom ikke så stort, liksom – du kan jo regne med at hvis det er ulv, og man er ute og jakter, så så man den jo flere gangerunder elgjakta blant annet.

Ulvekonflikten markerer tydelig det lokale fellesskapets symbolske avgrensning. Ulven utgjør en ytre fiende. Ikke fordi den er et rovdyr som følger sine instinkter, men fordi den har blitt påtvunget dem av forskere og naturvernmyndigheter, lokalisert i Oslo. Ulven symboliserer dermed en urban inntrenger (Skogen og Krange 2003, Moltzau 2005). Jegerne ser på ulven som en trussel mot den friluftskulturen og det naturidealet de representerer.

Flere jegere er også sterkt kritiske til det villmarksidealet som de mener at mange av deres meningsmotstandere i ulvespørsmålet representerer. Villmark regnes for å være noe som finnes i land som Canada og Russland, mens naturområdene i Norge er for små og for befolkede til at der er meningsfullt å snakke om norsk villmark. En del av jegerne mener derfor at tilhengere av ulv gjerne argumenterer ut fra et forfeilet virkelighetsbilde som tar utgangspunkt i at ulven kan frekventere de lokale skogene uten at det går på bekostning av lokalsamfunnets interesser.

Flertallet av jegerne avviser altså villmarksidealet. Slik de uttrykker det er ikke lokale naturens verdi forankret i at den er villest mulig, i betydningen umerket av menneskelig aktivitet. Det som gjør naturen verdifull for de lokale informantene, er tvert imot det at man som menneske kan bruke den aktivt og allsidig. Jakt, fiske, soppstaking eller rett og slett turer i skog og mark både bekrefter og tillegger naturen en viktig verdi for lokalinnbyggerne. For å forstå den lokale fellesskapskulturen må man forstå lokalbefolkningens forhold til bruk av natur. Jeg vil dermed påstå at jegere tar utgangspunkt i en lokal utmarksdiskurs. Diskursive

utgangspunkt avgjør hvordan man omtaler og forstår ett objekt (Desfor Edles 2002: 179). Ulven finnes for eksempel som et "objektivt" fenomen i kraft av å være et dyr, men den tillegges altså forskjellige og svært ulike symbolske roller innenfor ulike diskurser. Der mange ser på den som en berikelse for naturen, ser jegerne og mange andre i Aurskog-Høland på den som en destruktiv trussel mot lokale interesser og lokalkulturelle naturidealer (Moltzau 2005). Ulven tar for seg av det samme viltet som jegerne selv ønsker å jakte på. Den dreper jakthunder og er dermed en stor trussel mot den stolte lokale jaktkulturen, hvor bruk av løse hunder er en sentral del. I tillegg gjør den at folk føler seg mindre trygge i hjemtraktene sine, kan flere informanter fortelle. Når ulven beviselig har tatt hunder som har stått i bånd få meter fra der hvor barna til vanlig leker i sandkassene, føler folk ifølge jegerne at de blir frarøvet både livskvalitet og trivsel i det daglige.

"Det dummeste argumentet man hører, er jo det at ulven skal være utryddingstrua!" sa Johnny hoderystende. Verken han eller særlig mange andre jegere så noen rasjonell grunn til at man trengte å ha ulv på Østlandet, eller for den saks skyld i Norge. "Hvorfor skal en liten del av Norges befolkning betale for det som enkelte i Oslo synes at er så veldig stas?" spurte Erik i det andre elgjaktlaget retorisk. En av harejegerne kunne fortelle at han lenge hadde forsøkt å være *for* ulv. Tidligere forskning har vist at ulvemotstandere og ulvetilhengere deler mange av de samme oppfatningene om ulven (Figari 2008). Holdningen til ulv blant motstandere er da som regel også mer sammensatt og nyansert enn ren hatefullhet. Det harejegeren Ove fortalte, er like fullt illustrerende. Ove hadde tidligere forsøkt å argumentere for å ha ulv i områdene. Han ga uttrykk for å være veldig fascinert over ulven. I tillegg syntes han debattklimaet rundt slike spørsmål gjerne var altfor polarisert, han savnet nyanser og kompromisser mellom de innbitte motstanderne og forkjemperne i ulvekonfliktene. Derfor hadde Ove lenge prøvd å argumentere for en løsning som åpnet for å ha ulv, men uten at dette gikk på bekostning av lokale interesser. Ideelt sett ville han både la ulven få leve i naturen, men samtidig beholde både jakten med hund han selv praktiserte, samt allsidig bruk av naturen blant lokalbeboerne. Nå hadde han konkludert med at dette var uforenlige målsettinger. Ulven kunne rett og slett ikke leve side om side med den lokale friluftskulturen, hadde han etter hvert konkludert med. Lokalbefolkningen følte seg mindre trygg, og så på tilværelsen som mindre trivelig når de visste at ulven nærmest befant seg utenfor døra. Det var rett og slett ikke mulig å la ulven etablere seg i nærområdene, uten at det i vesentlig grad gikk på bekostning av mye av det positive som gjorde hjembygda til et bra sted å leve, mente både Ove og mange andre informanter.

Meningsdannelse foregår ikke som en isolert prosess. Tilhørighet i et tett lokal- og normfellesskap legger sterke strukturelle føringer på hvilke verdier og holdninger hver enkelt utvikler – særlig overfor hellige og vanhellige objekter i den aktuelle fellesskapsdiskurs (Desfor Edles 2002: 183). Jegerne i Aurskog-Høland kan vanskelig forholde seg helt likegyldige til spørsmål om ulv i nærområdene. Enda vanskeligere er det nok å være en sterk tilhenger av ulv, og samtidig tilhøre de sterkt sammensveisede jegermiljøene i området. Kollektive strukturer skaper en intersubjektiv plattform; folk innenfor samme fellesskap forstår verden på en felles måte (Lorentzen 2004). Dette forutsetter en velutviklet solidaritet. Solidaritet overfor den lokale jaktkulturen hører uløselig sammen med solidaritet overfor hundeeiere og hunder. Likeså hører solidaritet overfor ens sambygdingene sammen med solidaritet overfor de som faktisk føler seg redde og utrygge i ulvens nærvær. Dermed må det velges mellom enten å opptre solidarisk overfor de fellesskap en selv er en del av, eller å være tilhenger av ulvens lokale tilstedeværelse. Noe reelt valg kan det knapt sies at en jeger i Aurskog-Høland har.

Ulven er kanskje det objektet som aller tydeligst symboliserer en grensemarkør mellom lokale fellesskap og utenforstående grupper med andre interesser. Noen jegere mente at de med sikkerhet visste at mennesker hadde plassert ut ulver i de lokale skogene. Andre informanter stilte seg tvilende til dette. I det andre elgjaktlaget jeg fulgte, var det flere som kunne dra frem historier som inneholdt eksempler på årsaker til at tilliten til myndighetene var liten eller ikke-eksisterende når det gjaldt ulver. Flere av jegerne hadde sett ulv når de hadde sittet på jaktpost under elgjakt, også i perioder hvor de har blitt forsikret om at det ikke har blitt funnet én eneste ulv i nærheten.

Steffen: Nei, altså – rovdyr er jo noe vi må lære å leve med det. Det som skaper problemer, er at vi som bor i disse områdene hvor det skal være ulv, ikke har noen innvirkning. Hvis noen melder fra om at de har sett ulv blir de gjerne ikke trodd. Det var en som hadde sett tre ulver, så kom det en sånn 'rovdyrsekspert' og sier at "nei, her er det én". Du blir beskyldt for å ljuge, rett og slett. Og da...da blir det jo splittelser.

Espen: Jeg var jo en av de første som så ulv da den kom hit, kan det ha vært i 93-94? Uansett, jeg tok bilde av den. Så ringte jeg og rapporterte det. Han jeg snakka med sa "nei, det er ikke ulv i området". Jeg sa at da kan du komme, og han skulle jo komme for å se spor etter dyra. Men han møtte ikke opp. Det var jo ingen ulv der, ifølge ham.

De som utformer og fatter avgjørelser innenfor rovdyrpolitikken, tillegges svært liten legitimitet og troverdighet av mange lokale jegere. Samtidig forklarer de at den folkelige

kunnskapen – kompetansen om fauna og natur som jegerne har tilegnet seg gjennom mange, mange års flittig bruk av naturen, ikke blir tatt hensyn til i det hele tatt. At ”ekspertfelter” isolerer seg fra det virkelighetsbildet ”vanlige” mennesker opplever, har blant annet Habermas (1974) betegnet som et bekymringsverdig modernitetstrekk (Aakvag 2008: 184). Vedtak som angår rovdyrpolitikken fattes sentralt i Oslo, men rovdyrene holder til alle andre steder enn i byene. Rovviltspørsmål føyer seg dermed inn i konvensjonelle konfliktlinjer mellom sentrum og periferi i norsk politikk (Rokkan 1973, 2001: 46). Konflikten engasjerer sterkt og illustrerer tydelig at den symbolske avstanden til Oslo er stor, selv om den geografiske avstanden er liten. Ulven representerer en trussel mot mye av det som ifølge jegerne gjør lokalsamfunnet egenartet og bevaringsverdig og som derved skiller tilværelsen der fra tilværelsen i mer urbane strøk. Slik jegerne uttrykker det, handler konfliktene om ulv derfor om å forsvare noe av det viktigste og mest bevaringsverdige med den lokale tilværelsen.

Jakthunder

Hunder har også en viktig symbolsk funksjon i lokalområdene, men den er stikk motsatt av ulvens. At ulver er *vanhellige*, beror i stor grad nettopp på at hunder er hellige innenfor den lokale fellesskapskonteksten (Durkheim 1912). Ulver og hunder er biologisk sett samme art, men i Aurskog-Høland utgjør de kanskje den klareste symbolske dikotomien mellom det vanhellige og det hellige. Jakthunder representerer en stolt og tradisjonsrik kultur for jakt med løs hund. Aktiv bruk og utvikling av hunder, er for mange den absolutt viktigste delen av jakten. Spesielt harejegerne gav uttrykk for at det var tilfelle. Det hendte at disse ikke skjøt én eneste hare i løpet av mange dager på jakt, men det i seg selv sa ingenting om hvorvidt jakten hadde vært vellykket. Derimot var det svært sentralt for harejegerne å få til en skikkelig hundelos i løpet av jakten. Dersom de kunne høre at hunden loset hare i fem minutter, var den åtte timer lange dagen ute på jakt å betrakte som vellykket. Slike synspunkter har også blitt registrert blant harejegere andre steder i landet (Ramslien 2006).

Samtidig hadde hundene en spesiell status, også blant elgjegerne. Første gang jeg var ute på elgjakt, hørte vi et såkalt folkedrev fra et skogholt i nærheten. En (ut fra lyden å dømme) stor gruppe mennesker gikk på en rekke og lagde mye støy og bråk for å lede elgen i retning av en rekke med skyttere på poster. For anledningen var jeg ute og gikk med jaktlederen i laget. Han ristet på hodet og sa at det der var det han selv ville kalle for *slakting* – ikke jakt.

Metoden var effektiv, men effektivitet var ikke bærende verdi, verken for jaktlederen eller de andre i jaktlaget hans. Tvert imot var det for dem et viktig poeng at elgen skulle ha en real sjanse til å komme seg unna. Enda viktigere var det likevel at jakthunden fikk jobbet og trent opp ferdighetene sine. Om dens oppsøkende jobbing faktisk førte til at en elg ble skutt, var for ham av underordnet betydning. Det at hunden tilegnet seg erfaring og ferdigheter under elgjakta, var et viktig mål i seg selv.

En annen observasjon blant elgjegere, var at det fremstod som langt mer legitimt å skryte av hunder enn av jegere. Jakthunder var i noen grad løsrevet ifra de egalitære og kollektivt attribuerende normene som ellers stod sterkt under jakta. Hundeeiere høstet skryt når hundene dere viste progresjon og dyktighet. Derimot var det helt tabu å snakke nedlatende om andres jakthunder. Tilsvarende normer har også blitt registrert blant harejegere som bor og jakter i andre fylker (Ramslien 2006: 104). Selv i sosiale grupper hvor selvironi står sterkt som verdi og fornærmende spøk om nesten alt er tillatt, er det helt uaktuelt å spøke med eller kritisere kompetansen til andres jakthunder. Hunder er en særlig sterk lidenskap blant jegerne, og det later til å finnes sterke normer som regulerer hvorledes man kan og bør omtale jakthunder. Steffen i det andre jaktlaget jeg fulgte, sa at hunder hadde varierende grad av talent fra naturens side. Selv hadde han både hatt hunder han var svært fornøyd med, og hunder som aldri hadde utviklet seg forbi stadiet 'relativt ubrukelige til å finne spor'. Derfor avsto han også fra å attribuere andre jakthunders mangelfulle teft til eierens dyktighet; slikt hadde mye med flaks og tilfeldigheter å gjøre. En god jakthund er imidlertid ikke *bare* et produkt av gode gener. Bak en dyktig jakthund ligger det også utallige timer med trening og oppfølging fra dens respektive eier. Selv om elgjakta bare pågår en liten del av året³¹, beskrives det å trene opp en god elghund som en helårsaktivitet. Jegerne kjenner godt til dette, og viser sin respekt ved å være flittige med å dele ut ros til andres hunder når dette synes berettiget.

Jakthunden fremkommer først og fremst som et samlende symbol i lokalsamfunnet. Jegerne jeg har snakket med er typisk ikke bare interesserte i jakt, men også i annen og gjerne mer dagligdags bruk av naturen. Allsidig bruk av naturen er noe av det som legitimerer lokalsamfunnets fortsatt eksistens og unike verdier. Som tidligere bemerket uttrykker mange jegere ønske om at flest mulig mennesker skal ta naturen i bruk. Slike mål forutsetter en viss gjensidig tilpasning mellom de ulike brukergruppene. Av den grunn er det også stor toleranse for løse jakthunder, som løper rundt og leter etter spor langt ifra der hvor eieren befinner seg.

³¹ Elgjakta i Aurskog-Høland varte fra 05.10 til 31.10 i 2008.

Slikt plager ikke lokalbeboerne, kan jegerne fortelle. ”Her ute vokser man opp med løse hunder som en del av hverdagen”, som en gaupejeger sa det.

Hunder og sosiokulturelle skillelinjer

Samtidig kan også hunden skape sosial splittelse, men på en helt annen måte enn ulven. For folk som er innforstått med lokal friluftskultur er det helt normalt å se hunder som løper fritt omkring. Det plager ingen, verken sopplukkere eller mennesker på vei hjem fra fotballtrening, slik jegerne beskriver det. Løpende hunder har alltid vært en del av hverdagsbildet, kunne harejegerne fortelle. På samme måte som folk har lært seg å ferdes i skog og mark fra før de kunne gå på egne bein, har de blitt vent til jakthundenes plass i den lokale utmarkskulturen. Sett i en lokal kontekst, er derfor løse hunder der en symbolsk bekreftelse på at alt er som det skal være, og at den lokale friluftskulturen lever i beste velgående (Collins 2004: 42).

Samtidig er ikke alle dagens lokalbeboere innforstått med denne delen av den lokale kulturen.

Blant de innflyttede finnes en god del mennesker som ikke frekventerte de lokale skogene som barn, og som således aldri har blitt sosialisert inn i lokale tradisjoner og praksiser på samme måte som de som hadde tilbrakt hele livet i bygda. For folk som ikke kjenner til hvordan jakt med løs hund fungerer, eller hvor utbredt dette er i de lokale skogene, kan løpende hunder gi helt andre assosiasjoner. Mange andre steder betyr jo løse hunder at noe er galt, for eksempel at hunden på ulykksalig vis har kommet bort ifra sin eier. Gaupejegerne og harejegerne vi snakket med kom stort sett fra den samme bygda. Begge disse jegergruppene fortalte historier som illustrerte hvordan reaksjonen på løse hunder avslørte innflytternes mangel på lokalkulturell innsikt.

Ludvig: (...)Ja, for eksempel sånn som jakthunder kan du si, det er jo ikke uvanlig at det flyr rundt her, og det er ikke alltid at alle skjønner – som ikke har vokst opp her, at den flyr hjem, eller at den er ute på jakt, så den får lov til å fly det kan du si. Så det hender jo at den blir henta og kjørt bort til, hvor kjører den den hen da – Gardemoen?

Også harejegerne kunne fortelle om lignende episoder som de selv hadde opplevd. Folk hadde plukket opp hunder som var ute og sporet, for så å skape en skikkelig krisestemning. Dermed hadde de også fremstått som utenforstående; fremmede overfor lokalsamfunnets normer og hverdagslige praksis. Historiene fremkom morsomme i sine milde latterliggjøringer av innflytterne som ble omtalt. Deres motiver for å gjøre som de gjorde med hundene var sikkert de beste, antok jegerne. For folk utenifra er det nærliggende å anta at løse hunder betyr at noe

er galt; at hunden har kommet bort fra sin eier og at noen må ta ansvar for å få den tilbake i de rette hender. Samtidig er lite sannsynlig at noen i bygda ville ha gjort slike feilaktige antagelser for 20 år siden, den gangen alle mer eller mindre kjente alle i bygda. Når alle kjenner alle, er samtlige også innforstått med en så viktig del av den lokale kulturen som jakt med løse hunder er. Historiene om innflytternes misforståtte reaksjoner på hundene var altså ikke bare morsomme. Jegerne som fortalte dem gjorde det ikke uten en viss irritasjon. En nærliggende tolking er at historiene beskrev noe som var negativt og karakteristisk for den demografiske utviklingen som bygda hadde gjennomgått de siste årene.

Hvordan en person forholder seg til hundene, kan med andre ord avsløre hvorvidt vedkommende er en del av det symbolske lokalfellesskapet eller ikke (Cohen 1985: 73). Både gaupe- og harejegerne mente at de trengte innflyttere der hvor de bodde, og de hadde som tidligere nevnt gått aktivt inn for å tiltrekke seg flyttevillige mennesker. Samtidig var de ikke likegyldige til hva slags innflyttere de fikk. Sosial tetthet var stadig et mål, det sterke samholdet og de solide kollektive strukturene ble sett på som noe bevaringsverdig. Jegerne det var snakk om ønsket både å bevare hjembygda og den naturbruksbaserte kulturen de hadde blitt sosialisert inn i under oppveksten. Den gjensidige aksepten som beskrives mellom ulike brukergrupper i naturen hviler på at det er bred enighet om at utstrakt bruk av naturen er en bra ting. Slik særlig gaupe- og harejegerne beskriver det, har innflytterne jevnt over mindre interesse for slike utendørsaktiviteter enn de som alltid har bodd der. Selv fikk de interessen for slikt inn på et veldig tidlig stadium, det ble uttrykt som en sentral del av den lokale oppveksten. Gaupejegerne la vekt på at praktisk talt alle de kjente brukte naturen på én eller annen måte. Men så var det jo mange de faktisk ikke kjente i nærområdet blant dem som hadde flyttet ditt i løpet av de seneste årene. Mellom linjene fremstår det som en slags skrekkvisjon at de en dag ikke får lov til å la hundene løpe fritt rundt i de lokale skogene. De vet ikke hvorvidt folk som flytter til bygda vil internalisere de samme normer rundt friluftsliv som de selv en gang gjorde. Dermed står en viktig del av jaktkulturen i fare for å gå tapt. Det vil i så fall også frata lokalsamfunnet et viktig hellig objekt. Jakthundene er hellige, men det har i stor grad å gjøre med at de brukes i en form for jakt som engasjerer mange mennesker i lokalområdene. Hellighet er noe variabelt som skapes og bekreftes igjennom blant annet ritualer, ikke noe konstant (Collins 2004: 43). Hundene i bygda og kommunen for øvrig vil ikke forsvinne i fysisk forstand. Derimot kan og vil trolig deres symbolske status tape seg, dersom de blir fratatt muligheten til å utfylle sine praktiske roller som jakthunder.

Dette ble ikke fremstilt som noen stor trussel per i dag. Jaktkulturen og jakthundenes status står fortsatt veldig sterkt i bygdene hvor jegerne vi snakket med hadde tilhold. Særlig gaupejegerne uttrykte likevel bekymring for jaktkulturens fremtidige skjebne. Sosiale strukturendringer kunne frarøve jakten dens lokale legitimitetsgrunnlag, i hvert fall slik jakten ble praktisert i dag. Harejegerne jaktet hovedsakelig helt andre steder enn der de bodde. På fjellet hvor de jaktet var det svært vanlig å påtreffte mennesker som ikke hadde noe forhold til jakt. Ifølge harejegerne var mange av disse alt annet enn vennlig innstilte mot jegere og jakthunder. Én harejeger fortalte at han flerfoldige ganger har blitt kalt for ”lystmorder” og lignende på vei til harejakt. Fjellet var i stor grad dominert av turister fra urbane og høyere klasselag, beskrev en annen av harejegerne. Videre beskrev han at den nevnte gruppen ikke tolererte at det ble jaktet i nærheten av hyttene deres, spesielt ikke om morgenen. Slik han beskrev det måtte han som jeger til enhver tid ta veldig mange hensyn til de andre som brukte fjellet, men det var ikke snakk om at de andre tok hensyn til ham eller hunden han brukte til jakt. For eksempel hadde hunden hans flere ganger vært nær ved å bli overkjørt av store biler som råkjørte. Selv om harejegerne jakter et annet sted, bærer de med seg den lokale jaktkulturen fra hjemtraktene sine. I møte – eller sågar konfrontasjon – med andre kulturer blir man spesielt bevisst på og opptatt av sin egen kultur (Cohen 1985: 79).

Disse historiene tolker jeg blant annet som uttrykk for bekymring knyttet til jaktens fremtidige legitimitet og status i jegerens nærmiljøer. Harejegerne har bred erfaring med å jakte på steder hvor jaktkulturen står svakt og hvor jaktens legitimitetsgrunnlag ikke er den samme som der de selv bor. Slike erfaringer har gjort dem bevisste på hva det kan innebære om den lokale jaktkulturen skulle bli svekket. Tilflytting er nødvendig og ønsket, men innebærer samtidig store utfordringer når denne kombineres med ønsket om at det tradisjonelle verdifelleskapet og den lokale friluftskulturen skal leve videre. Ivrige jegere uttrykker derfor jevnt over at de ønsker innflyttere med verdier som går bra overens med lokale jakt- og friluftstradisjoner. På den måten kan de tilflyttede gli inn i det symbolske lokal fellesskapet med en fellesskapskultur som i sterk grad handler om et nært og personlig forhold til den lokale naturen. Kulturell og sosial integrasjon av nye sambygdinger antas tilsynelatende å være den beste måten å sikre den lokale friluftskulturens fremtidige eksistensbetingelser på. Denne friluftskulturen er det som flittigst fremheves når de fastboende jegerne blir spurt om hva slags forhold til de har til sitt respektive lokalsamfunn i Aurskog-Høland.

Et symbolsk lokal fellesskap er vanligvis et produkt av en bevisst overgeneralisering og overforenkling av likhet mellom dets medlemmer. Ifølge Cohen (1985: 21) er det typisk at

medlemmene gjerne *tror* at de har langt mer til felles med andre innenfor fellesskapet enn de har med folk utenfor. Selv om konstruksjonen av symbolske fellesskap (for eksempel nasjoner) har det med å fokusere sterkt på indre likhet og nedtone indre ulikhet, er det en innvending mot Cohens påstand at den nok er en smule overdrevet og unyansert. Innenfor jakt- og lokalfellesskap i Aurskog-Høland er det neppe noen som ikke vet at det finnes verdi- og kulturforskjeller, også innenfor de ulike bygdesamfunnene i kommunen. Mange av informantene legger stor vekt på å beskrive lokalbefolkningen som sosialt og kulturelt sammensveiset sammenlignet med mer urbane strøk, men samtidig uttrykkes det vel så klart at folk i bygdene ikke er like sammensveisede som det de pleide å være. Ulike jegere tilkjenner også at de har til dels ulike motiver for å drive med jakt. Noen av informantene beskrev seg selv som lidenskapelige jegere, andre beskrev seg som *relativt* interesserte i selve jakten, mens atter andre tilkjenner at de egentlig ikke var særlig interesserte i jakt per se, men jaktet fordi de hadde stor glede av det sosiale utbyttet jakten gav dem. Under intervjuene hendte det at noen fremla et idyllisert bilde av lokalbefolkningen som et sammensveiset folk hvor nærmest alle var aktive friluftsmennesker, for så uten oppfordring å nyansere dette bildet like etterpå.

Narrative presentasjoner av symbolske fellesskap har ofte normative dimensjoner over seg. I betydelig grad kan de gi verdiladede uttrykk for hva slags fellesskap folk ønsker seg; ikke bare hva slags fellesskap de faktisk har. Fokus vil naturlig ligge på de særtrekk som anses for å være positive og bevaringsverdige, sammenlignet med for eksempel mer urbane stedsfellesskap (Gullestad 1996: 230). Et sitat som ”Her går alle i skogen om søndagen” er neppe et uttrykk for et forfeilet virkelighetsbilde, men snarere en uttalelse som fremhever det som anses for å være mer karakteristisk for lokalsamfunnet enn for andre steder.

Gaupe og ambivalens

Gauper kan ikke enkelt betegnes verken som hellige eller som vanhellige objekter i Aurskog-Hølands lokalfellesskap. Blant mine informanter var det nemlig flere veldig ulike syn på gaupe og dens plass i den lokale naturen. Jegerne var jevnt over langt mer positivt innstilt til gaupe enn til ulv. Mye av forklaringen ligger trolig i at gauper vanligvis ikke angriper hunder; selv ikke jakthunder som løper løst langt inne i skogen. Som tidligere beskrevet var trusselen ulven representerte mot hunder det som oftest ble trukket frem som ankepunkt som ulven. Derimot ble det eksplisitt nevnt av flere jegere at gauper ikke utgjorde noen tilsvarende

trussel. Likevel er det åpenbare interessekonflikter mellom gauper og jegere, også i Aurskog-Høland. I likhet med ulven, tar gaupa tar for seg av det samme viltet som jegerne jakter på. Spesielt gjelder dette rådyr, kunne gaupejegerne fortelle. Et irritasjonsmoment for mange jegere er at gauper, i likhet med ulver, gjerne dreper langt flere dyr enn det de faktisk spiser. Flertallet av jegerne jeg snakket med, mente derfor at man måtte ha en ganske streng forvaltning av gaupestammen, selv om mange av disse jegerne syntes det var greit å ha en fast gaupestamme i skogen.

En annen vesentlig forskjell mellom gaupe og ulv er at det faktisk foregår kvotejakt på gaupe, hvor lokale jegere får lov til å delta. Flere lokale jegere har derfor fattet interesse for gaupejakt som en krevende, men også en svært interessant jaktform. Tre av de fire gaupejegerne vi snakket med sa at de satte veldig stor pris på utfordringen søking etter gaupe innebar. Det var tidkrevende og slitsomt, men også veldig stimulerende for en erfaren jeger.

Glenn: Det er jo en vanvittig fascinerende jakt, så det er klart at det hadde vært veldig stusselig.....dersom vi plutselig ikke hadde funnet noe gaupespor et år.

Ludvig: Ja, det er jo en spennende jakt!

Den yngste av gaupejegerne var uenig. For ham var verdien av råbukkjakten større enn verdien av gaupejakten.

Kai: Det er klart, jeg hadde ikke ligget og grått hvis ikke det hadde vært gaupe her. Da hadde vi hatt desidert mer råbukk, hadde det ikke vært noe gaupetraffikk i området ...

Gaupejakt foregår i et stort område, der flere kommuner til sammen fikk lov til å ta to gauper i 2009³². Selv om man skyter én, eller til og med begge disse gaupene i sin hjemkommune, er det derfor begrenset hvor mye man får redusert gaupestammens utbredelse og dens beskatning av den lokale faunaen. Likevel mener jegerne at kvotejakten har fungert konfliktdempende. Noen av jegerne har nettopp på grunn av denne kvotejakten utviklet en sterk fascinasjon for gaupejakt og dermed også for selve gaupa. Ut fra mine tolkninger er dette en medvirkende årsak til at konfliktnivået mellom gauper og jegere har blitt nedtonet i lokalområdene. De rent prinsipielle og symbolske aspektene ved at lokale jegere får lov til å ta del i forvaltningen av gaupe, kan nok også spille en betydelig rolle (Skogen og Krange 2003). Tilliten til Direktoratet for Naturforvaltning og andre statlige institusjoner var som nevnt lav blant de lokale jegerne når det gjaldt ulv og (den etter jegerens syn mangelfulle) forvaltningen av

³² Det ble riktignok skutt fire gauper – det dobbelte av den tildelte kvoten – i løpet av den første dagen av gaupejakta i det aktuelle området.

ulven i den lokale faunaen. Når lokale jegere selv får delta i gaupejakt, kan det tolkes som et symbolsk viktig uttrykk for tillit mellom jegerne og forvaltningsapparatet. Slik kvotejakt kan derfor medvirke til at de lokale jegerne opplever en viss lokal autonomi ved å få lov til å være en del av gaupeforvaltningen. Konflikter mellom gauper og representanter for de nevnte institusjonene erstattes med andre ord til dels av konsensus og samarbeid.

I tillegg kan gaupejakta, som mange lokale jegere setter pris på, bidra til sterkere sosial kontroll overfor illegal jakting i kommunen. Den ene av gaupejegerne var for eksempel veldig klar på at han ikke ville angi noen dersom de kom til ham og sa at de hadde skutt ulv. Derimot ville han bli provosert dersom han ble fratatt den legale gaupejakten fordi noen hadde skutt gaupe ulovlig. Hans holdningsuttrykk tyder på at det å vise lokale jegere tillitt, kan gjøre jegerne til verdifulle støttespillere når det gjelder å forebygge faunakriminalitet. Den sosiale kontrollen rundt ulovlig elgjakt ble beskrevet som veldig sterk. Noen sa rett ut at de personlig ville ta knallhardt tak i en person dersom de tok vedkommende på fersken i å skyte elg ulovlig. Symboler tillegges ulike meninger avhengig av praksisen de inngår i (Turner 1969). Kvotejakt på gaupe har et forvaltningsbasert siktemål, men dens meningsinnhold er også lystbetont og utfordrende for jegere med generell interesse for jakt. Av den grunn kan gaupa – ved å bli jaktet på – bli et positivt ladet og samlende symbol for de som deltar i jakten på den. Gaupa er sky, og svært vanskelig å spore opp. Gaupejegerne beskriver gaupejakten som et ”slit uten like”, et slit som innebærer mange timers trasking på truger i snøen. Slik det ble beskrevet var det stort sett de *ivrigere* jegerne som tok del i sporingsprosessen av gaupe. For dette jegersegmentet er det nærliggende å tro at gaupejakta førte til gruppesolidaritet dem imellom (Collins 2004: 374), og på den måten beriket den lokale jaktkulturen slik de opplevde det.

Samtidig må det også nevnes at gaupa, av andre jegere, ble fremstilt på et vis som ligger tett opptil et *vanhellig* objekt. Jaktlederen i det første elgjaktlaget kunne fortelle at hans mor ikke lenger turte å gå en skogsløype hun hadde gått regelmessig igjennom mange år etter at hun én gang påtraff en gaupe. For flere år siden hadde den stått midt i veien da hun kom, uten tegn til å ville skygge banen. Mange føler frykt for gauper når de blir nærgående. Jegerne forteller at det sjelden har skjedd, men ofte nok til at mange har blitt utrygge. For noen, eksempelvis moren til Benjamin, har denne frykten fratatt dem gleden over å ferdes i naturen. I slike tilfeller var det ingen tvil om at jegerne så negativt på gaupas lokale tilstedeværelse. Hvis noen lokalbeboeres forhold til naturen ble forringet eller ødelagt på grunn av gaupa, var den rett og slett uønsket av de overnevnte jegerne. Alt i alt var det utbredt ambivalens over gaupa

og den symbolske rollen den utspilte for jegerne. For noen føyde gaupa seg inn som en verdifull del av jakt- og friluftskulturen; for andre utgjorde dyret snarere enn trussel mot denne. Symboler er multivokale, og ett og samme dyr kan bety svært forskjellige ting for ulike mennesker innenfor relativt små stedsfellesskap (Shore 1996: 255).

Jaktansvar og jaktmotstand

Under intervjuene ble deltagerens spurt om sitt syn på jaktmotstand og jaktmotstandere. Temaet er relevant for studiet av jaktkultur, og derved også for HUNT-prosjektet. Selv ville jeg undersøke hvorvidt slik motstand var noe informantene forholdt seg til, dernest hvorledes slik motstand eventuelt bidro til sosial integrasjon eller splittelse. Harejegerens forhold til og erfaringer med jaktmotstandere har allerede blitt nevnt. Også intervjuene med de andre jegerne frembrakte imidlertid også refleksjoner om både motstand mot jakt og de som representerte motstanden.

Jegerne hadde et varierende syn på dette med motstand mot jakt. Noen mente at de ikke hadde noe bevisst forhold til folk som var imot alle former for jakt, og at de heller ikke klarte å ta slike holdninger på alvor. Enkelte påpekte at jaktmotstand *kunne* være både forståelig og legitimt – såfremt de som representerte denne motstanden selv ikke spiste kjøtt. Det sistnevnte synet var kanskje mest en retorikk som i realiteten heller ikke tok de omtalte motstanderne alvorlig.

Stort sett var det enighet om at jaktmotstanderne i liten grad var synlige i lokalområdene hvor jegerne selv bodde. Ett unntak som ble nevnt, var holdninger som rådet blant ungdom i den ene av bygdene. I det andre elgjaktlaget jeg fulgte i studien, gikk yngstemann i laget stadig på videregående skole. Han kunne fortelle at mange av hans jevnaldrende syntes jakt var både bestialsk og fullstendig meningsløst.

Daniel: På skolen må jeg være forsiktig med hva jeg sier om jakt, egentlig. Det er veldig få som driver med jakt, selv om de bor i skauen. Hvis jeg eller noen andre kommer inn på den banen, så blir det debatt med en gang. De aller fleste er jo motstandere der! (...) For å hindre videre motstand nå, så holder jeg munnen lukket.

Daniel var veldig ivrig i forkant av elgjakta, og fortalte at den var spesielt verdifull fordi han ikke fikk tid til å jakte så mye ellers i året. Skolearbeid, deltidsjobb, trening av hunder og orienteringstrening gjorde at han ikke fikk like mye tid til jakt som det han gjerne hadde

ønsket. Som svært jaktinteressert tilhørte han imidlertid et mindretall på skolen, hvor det som beskrevet var flere erklærte jaktmotstandere enn jegere. Flere av disse elevene mente ifølge Daniel at det var både meningsløst og moralsk frastøtende å skyte og drepe dyr. Daniel hadde derfor gitt opp å dele elgjaktentusiasmen med sine medelever på skolen; der var det liten eller ingen positiv respons å hente.

Daniel er naturligvis bare én enkeltperson som har opplevd lokal jaktmotstand på den måten, men samtidig kreves det bare ett slikt empirisk enkelttilfelle for å nyansere bildet av elgjakt som noe entydig sosialt integrerende i lokalsamfunnet. En ofte uttalt innvending mot durkheimiansk og funksjonalistisk sosiologi har vært at den i for stor grad tolker inntrykk selektivt for å finne det den leter etter (Collins 2004: 13). Elgjakta fungerer ikke sosialt integrerende for *alle* innenfor lokalsamfunnet. Dette er en selvfølge, så vel empirisk som teoretisk. Durkheim selv påpekte at full konformitet aldri vil forekomme, selv ikke i de mest sammensveide og tradisjonelle samfunn (Durkheim 1997, Cohen 1985: 36). Et norsk lokalsamfunn hvor absolutt alle deler de samme interessene, det være seg jakt eller annet, eksisterer neppe i virkeligheten. Når jaktmotstanden Daniel snakker om beskrives som lite synlig utenfor skolen, antyder det at den motstanden er ganske ubetydelig på et lokalsamfunnsnivå. Jaktmotstanderne er lite profilerte i området, og gjør lite ut av seg i de lokale mediene. For jegernes vedkommende er det grunn til å tro at disse motstanderne er spesielt lite merkbare og relevante når elgjakta faktisk pågår. Klasserommet og dets sosiale systemer er også (små) deler av lokalsamfunnet. Selv om jaktmotstand kan føre til distinksjoner og meningskonflikter innefor klasserom og andre mindre arenaer, trenger det ikke bety at denne motstanden er betydelig eller merkbar på lokalsamfunnsnivå. Det er den heller ikke, slik det fremgår av informantenes relativt samstemte beskrivelser. Dette kan tyde på en såkalt situasjonell stratifikasjon (Collins 2004: 258). Jaktmotstand finnes innenfor kommunens grenser, men slik det beskrives er den usynlig og umerkbar når elgjakta pågår. Elgjakta bidrar rett og slett veldig mye mer til samling og interesse enn til splittelse og konflikt i lokalsamfunnet. Motstand og likegyldighet til jakta finnes med sikkerhet, men den blir usynlig sammenlignet med den entusiasmen som finnes innenfor de lokale områdene. Ritualet elgjakta utgjør overskygger dermed eventuelle antiritualer (Collins 2004: 297); det vil si sosiale ritualer som oppjonerer mot det sosiale interaksjonsritualet som elgjakta konstituerer. Det er nærliggende å tro at det her er snakk om mikrosituasjonelle ritualer, som i sum ikke utgjør noe ritual med relevans for lokalsamfunnet. Hver gang elgjakta forløper som årets store høydepunkt i lokalområdene, avspeiler den sånn sett konturer av et lokalt makthierarki. I en

lokalsamfunnskontekst anses motstand mot jakt som noe normativt avvikende, i utakt med det lokale fellesskapets dominante verdier og normer.

Selv om motstanden mot jakt ikke anses for å være sterk lokalt, betyr ikke det at jegerne ikke forholder seg til jaktmotstand som en realitet og en trussel. Noen av elgjegerne så tvert imot på jaktmotstandere som en reell trussel og en velorganisert gruppe som kunne ha en betydelig politisk påvirkningskraft. Likevel anså de denne gruppen for å ha fotfeste i mer bymessige strøk. Relasjonen mellom jaktinteresserte og jaktmotstandere ble altså beskrevet som en konfliktlinje som i det vesentlig stod mellom by- og bygdebaserte aktører. I likhet med rovdyrkonflikter kan derfor konflikter mellom jeger og motstandere relateres til tradisjonsrike sosiokulturelle konfliktlinjer mellom by og land (Rokkan 1973, Krange og Skogen 2003).

Espen: Det har ikke vært så mange ”grønne” folk her ute, for det er jo snakk om byfolk. Det er jo i byen – i byene – at beslutningene tas, for oss som bor her vi bor.(...) *All* jakt er truet, for de som jobber mot jakt er dyktige lobbyister. De jobber organisert og har mange tråder å trekke i for å få gjennomslag for det de står for. De er en mye større fare for oss enn det noen ulv er!

En tydelig tendens var at jegerne koblet jaktmotstand til det ansvaret den enkelte jeger bar på. Første gang jeg observerte dette, var under Aurskog-Høland kommune sitt informasjonsmøte om elgjakt som ble avholdt i september 2008. Møtets hovedfokus lå på jaktansvaret – hver enkelt jeger representerte alle andre jegere hver gang vedkommende var ute på jakt. Flere skrekkeeksempler ble trukket frem når det gjaldt konsekvenser av mangelfullt ansvarlighet blant jegere. Året før hadde en elgjeger blitt ilagt en kraftig bot, i tillegg til at han mistet både våpen og jaktlisens i all fremtid. Bakgrunnen var at han hadde skadeskutt en elg som følge av grov uaktsomhet, uten å rapportere dette til den kommunale viltnemda. Denne historien ble også relatert til mer generelle tanker om den lokale jegerstandens omdømme. Jakt er et privilegium, ikke en rettighet. Hver eneste gang en jeger utmerker seg med negativt fortegn, ville det ifølge foreleseren bli utnyttet av jaktmotstandere for å fremme sin sak på et politisk nivå. Jaktansvar handlet altså om jaktas legitimitet, noe jegere vanskelig kunne forholde seg likegyldige til.

Espen: I Norge er det nok for mange råjegere. Vi glemmer litt det at vi er, vel, ikke en utdøende rase, men vi setter oss selv i en vanskelig situasjon dersom vi går ut og henger opp nærmest ”pornografiske” bilder av en vegg med ryper. Eller at vi ligger oppå elgryggen og avbilder oss smilende; litt som den gamle safarijegertypen hvor vi liksom skal vise oss frem på vegne av det vi har nedlagt. Den der ser jeg aldri utenlands. Jeg synes vi skal være veldig forsiktig med det, og grunnen er at de ”grønne” blir sterkere og sterkere, altså grupper som ikke ser noen hensikt i at vi skal bedrive jakt ...

Andre jaktlag ble tidvis omtalt som utgrupper. Når jegerne snakket om jaktlag som de selv var deler av, ble andre lokale jaktlag gjerne trukket frem som sammenlignbare kontraster. Det var for eksempel åpenbart en viss form for rivalisering mellom enkelte elgjaktlag. I slike sammenhenger ble gjerne måten andre lag jaktet beskrevet på ganske stereotypisk vis. Å trekke frem stereotyper for å markere avstand og understreke egen identitet er svært vanlig (Gullestad 1996). Noen jegere var også direkte uinteresserte i andre jaktformer og hva jegere drev med andre steder. I andre tilfeller ble det imidlertid snakk om ”vi jegere” og ”jegerstanden” – en svært inkluderende vi-kontekst. Særlig var dette tilfelle når det var snakk om jaktmotstandere. I konfrontasjon med jaktmotstandere blir jegere til et interessefellesskap som har en åpenbart nytteverdi i et betydelig samhold. Jegerne i jaktlaget til Espen uttrykte en tydelig bevissthet rundt at det å drive med jakt var et privilegium de ikke kunne ta for gitt. Muligheten til å jakte er noe en jeger forsvarer hver gang han eller hun jakter, rett og slett ved å opptre ansvarlig og i tråd med det gjeldende lovverket. I slike sammenhenger blir ”jegerstanden” et relevant fellesskap, selv om det er en fellesskapskonstruksjon som i det vesentlige består av folk som aldri noensinne kommer til å møte eller i nevneverdig grad interagere med hverandre.

Slike ”abstrakte” fellesskap, i den forstand at de ikke påhviler noen form for ansikt til ansikt-relasjoner, anses av enkelte for å være rent imaginære (Anderson 1983: 6). Spesielt et par av harejegerne uttrykte også tydelig at de ikke følte de hadde spesielt mye til felles med andre jegere. Samtidig er det tydelig at feilgrep fra elgjegere i Troms kan gå utover harejegerne i Hedmark, ettersom feilgrepet kan attribueres til norsk jakt generelt, og derved bidra til lovvedtak som går utover alle jegere. Dermed kan disse gruppene av jegere vanskelig forholde seg helt likegyldige til hverandres ansvar og jaktadferd, selv om de mener å ha lite til felles. Jegere er avhengig av at andre jegere oppfører seg i tråd med gjeldende lover, forskrifter og normer. Viltet må utsettes for minst mulig lidelse når det avlives. Derfor blir den nasjonale ”jegerstanden” – alle som driver med en eller annen form for jakt i Norge – et relevant fellesskap å identifisere seg med for de lokale jegerne som anser jakta for å være truet av dens motstandere. I en slik relasjonell kontekst nedtones de mange ulikhetene som finnes mellom jegere ulike steder i landet. Jegere som ikke anså jaktmotstand for å utgjøre noen reell trussel, var generelt sett mindre opptatte av representasjonsansvar på vegne av jegere de egentlig ikke hadde noe forhold til.

Samtidig har ulike jaktlag ulike måter å håndtere uønskede hendelser under jakta på. En av de som foreleste på informasjonsmøtet i 2008, brukte sitt eget jaktlag som eksempel. Der rådet

en kategorisk regel ved skadeskyting av elg som gikk ut på at synderen måtte betale 4000 kroner til klubbkassa i bot. Når boten var betalt skulle saken være ute av verden; det var ikke tillatt å kritisere vedkommende etter at han hadde gjort opp for seg, slik lagets vedtatte regler tilsa. Han kunne fortelle at dette etter hans inntrykk absolutt virket forebyggende.

Skadeskyting hadde nemlig ikke forekommet på flere år blant jegerne i det omtalte laget.

Steffen, som var til stede på det samme møtet, syntes dette var å gå litt langt. En slik praksis skilte ikke mellom uheldige og uforsiktlige. Selv hadde han gjort seg skyldig i å skadeskyte, til tross for at han konkurrerte i skyting på et meget høyt nivå. Skadeskyting kunne beviselig skje selv de beste skyttere med lang jakterfaring. Avstanden fra et perfekt fellende skudd til et stygt skadeskudd er ofte liten, og mye handler om å ha de små marginene på sin side. Erik, jaktlederen i laget til Steffen, kunne fortelle at skadeskyting selvsagt hadde forekommet i laget, men at dette aldri hadde blitt knyttet til noe kritikkverdige hos den ansvarlige. Følgelig hadde de heller aldri trengt å iverksette disiplinære tiltak.

I det første jaktlaget jeg fulgte, hadde de derimot måttet utestenge én person for en del år siden. Vedkommende hadde gjentatte ganger gjort seg skyldig i skadeskyting, uten noe tegn til anger eller vilje til å skjerpe seg. Hver gang måtte jaktlaget, i tråd med viltloven, avbryte jakta for å drive søk etter det skadde viltet. Viltet skal påføres minst mulig lidelse når det tas livet av, og et påskutt vilt som ikke dør må søkes etter inntil det er avlivet. I motsetning til selve jakta regnes ikke slike søk for å være lystbetont, men tvert imot veldig stressende. Søkene krever også gjerne mer tid enn hva som i utgangspunktet har blitt satt av til jakta. Jegerens uansvarlighet hadde dermed gjentatte ganger ødelagt hele jaktopplevelsen for de andre i laget. Historier om slik skadeskyting vil dessuten trolig raskt spre seg i nærmiljøet, tett og oversiktlig som det fortsatt er. Dette rammer ikke bare den skyldige, men også hele jaktlagets omdømme. Som en del av et tett sammensveiset sosialt system blir det kollektive attribuert sterkere enn det individuelle, også når det er snakk om negative ting. Jaktlag som opererer som en enhet, må også belage seg på å motta kritikk som en enhet. Kritikere av jakt kan ifølge jegerne også finne på å tilskrive skadeskyterens uansvarlighet til hele den lokale jaktstanden, spesielt dersom det er snakk om alvorlige tilfeller hvor viltet som har blitt påskutt har lidd sterkt og lenge på grunn av menneskelige feil. Den skyldige fikk etter hvert beskjed av Benjamin om at han ikke lenger var ønsket i laget. Noen mer formalisert eksklusjon behøvdtes ikke; vedkommende valgte ”frivillig” å erklære at han ikke lenger var en del av jaktlaget. Såkalt primærkontroll fungerer veldig effektivt i fellesskap bestående av tette sosiale strukturer, slik tilfellet var i dette jaktlaget (Christie 1982, 2004).

Det forhenværende medlemmet av jaktlaget som det var snakk om, hadde ifølge jaktlederen også mistet interessen for jakt- og skyteaktiviteter etter å ha blitt ekskludert fra jaktlaget. Dette til tross for at han i utgangspunktet hadde vært godt over gjennomsnittlig interessert i begge deler. Elgjakta kan være en arena for sosial utestenging, også i en videre fellesskapsforstand. Ritualer med et sterkt sosialt integrerende potensial kan også føre til det stikk motsatte. Når en person utmerker seg med negativt fortegn under årets viktigste fellesskapsfenomen, vil dette også kunne påvirke deres generelle anseelse og status i det impliserte lokalsamfunnet. Etter det som ble fortalt, hadde jegerne i laget lite med denne personen å gjøre i ettertid, til tross for at jegerne i laget jo bestod av naboer og familiemedlemmer. Den lokale elgjakta er et ritual som skaper stor ekstase, men den kan også føre til utfrysning. Overtredelse av et rituals kodekser skaper fort skarpe distinksjoner og kan raskt snu kollektiv solidaritetsfølelse til sinne og utstøtelse i retning av overtrederen (Collins 2004: 111). Resultatet er et klart skille mellom laget og den utstøtte; en form for sosialt desintegrerende skam.

Kapittel 6: Avsluttende betraktninger

Elgjakta er et svært viktig fellesskapsfenomen i Aurskog-Høland. Som et sosialt interaksjonsritual samler den lokalbefolkningen og skaper sterk solidaritet og felles fokus (Collins 2004). Ikke alle informantene har den samme personlige tilknytningen til elgjakt, og jakt er selvsagt ikke den eneste fellesskapsbæreren i noe lokalsamfunn, heller ikke i Aurskog-Høland. Alle informantene er likevel enige i at elgjakta er den viktigste jakta for lokalsamfunnets del, og sågar viktigere enn noen annen sosial begivenhet i de respektive lokalsamfunnene i kommunen. Den lokale friluftskulturens vitalitet kommer aller klarest til uttrykk under elgjakta.

Ett viktig funn er at elgjakta ble satt i sammenheng med lokalsamfunnets tetthet og historiske endringer. Elgjakta er en relativt ny tradisjon som i dagens form oppsto fra 1950-tallet, og dens rolle har blitt viktigere i tråd med måten samfunnet har endret seg på over tid. Kontrasteringen mellom før og nå er en viktig del av forklaringen bak elgjaktas status og betydning. Lokalsamfunnene jegerne bor i beskrives som tette, men mindre tette enn de pleide å være. Før kjente alle alle; nå kjenner de bare mange, ifølge informantene. En rekke tradisjonelle møteplasser har gått tapt, færre enn før har hjemmet som arbeidsplass, og mange opplever å ha betydelig mindre sosial kontakt med naboer og sambygdingene enn de pleide å ha. Samtidig er tette og oversiktlige bygdesamfunn noe som tillegges en sterk bevaringsverdi. Lokalsamfunnet der alle kjente alle erindres som noe positivt; viktige sider ved gårsdagens lokalsamfunn er savnet. Det har av den grunn oppstått en økt diskrepans mellom normativt ønskelig og faktisk grad av sosial tetthet og oversiktighet i nærmiljøene (jevnfør Christie 1982). Dette var et viktig funn i studien for å kunne forstå den sosiale og kulturelle konteksten for elgjaktas hellighet.

Under elgjakta skapes en spesielt sterk følelse av sosial tetthet og samhold. Elgjakta prioriteres høyt, og det settes av mange oppsparte feriedager for å tilbringe hele dager ute i skogen. Dette medfører mye tid til sosial omgang, som er en viktig del – ifølge det store flertallet av informantene den definitivt viktigste delen – av den totale elgjaktoplevelsen. Naboer og sambygdingene som forteller at hverdagen er mindre sosial enn ønskelig, beskriver at den sosiale tettheten er svært sterk mens elgjakta pågår. Den lokale elgjakta blir derfor ilagt et meningsinnhold som inkluderer både vennskap, naboskap og lokalt samhold. Antallet jegere som deltar har vært jevnt økende siden 60-tallet. Elgjakta *rekonstruerer* de savnede og

høyt verdsatte sidene ved gårsdagens lokalsamfunn i Aurskog-Høland, et ritual med en symbolsk rekonstruksjon av et tidligere lokalsamfunn som både erindres og savnes. I oktober måned gjør elgjakta avstanden mellom før og nå mindre; mye av det positive fra det sosiale minnet om gamle dager gjenoppleves under jakta.

Distinksjonen bygd/by er også viktig for den lokale identiteten. Aurskog/Høland kommune består av en rekke små og rurale steder, med kort vei fra byer på det sentrale Østlandet, der mange av kommunens innbyggere også har sine arbeidsplasser. Mange er fast bestemte på å bli boende, fordi bygda oppleves å være et veldig bra sted å bo. Flere av jegerne uttrykte både stolthet av bygda og takknemlighet over å kunne bo der de bor. Bygdefolkets arbeidshverdag er mindre autonom og mer regulert av storsamfunnets markedsdynamikk enn for få tiår siden. Selv om skogbruk og landbruk sysselsetter færre enn før, fremstår skog og natur likevel fortsatt som viktige referenter for den lokale identiteten. Mange av jegerne beskriver både oppveksten og sin kontemporære tilværelse i hjembygda som noe privilegert, med den sosiale tryggheten og naturen som sentrale aktivum. Kanskje nettopp derfor har fritidsbaserte friluftaktiviteter fått en desto viktigere rolle, sosialt og kulturelt sett. I Aurskog-Høland brukes skogen flittig og variert. Jakt inngår i den lokale friluftskulturen, det samme gjør fiske, bærsanking og generell turaktivitet. Verdien av elgjakta må forstås i sammenheng med denne friluftskulturen; naturbruk er viktig. Elgjakta er den aktiviteten som samler flest mennesker ute i skogen, og er således en spesielt velegnet lokal identitetsmarkør. Derfor er dens sosialt integrerende potensial unik sett i den lokale sammenhengen. Funnene viser et viktig fellesskapende trekk ved elgjakta som går langt ut over den tiden hvor jakta foregår, og har mange begrepsdannende forhold som knyttes til mange andre samfunnsverdier. Med den sterke endringen mot urbanisering og nye sosiale medier, med tap av dagens og den nære fortids samlingspunkter og gruppedannelser, vil det være viktig å følge hvordan disse verdiene kan bli bevart i årtiene framover.

Hellighet, vanhellighet og imperialisme

Når gårsdagens bygdesamfunn har forsvunnet, bærer det preg av det som Christie (2004) omtaler som institusjonell imperialisme. Storsamfunnet bestemmer over områder av livet som tidligere var mer autonom og utformet og kontrollert av lokalbefolkningen selv. Først og fremst har markedets verdier og logikk gjort seg gjeldende innenfor stadig flere områder. Profitt- og forretningsmessige hensyn beskrives som stadig mer dominerende i forhold til

andre hensyn, noe informantene forteller at de opplever til daglig. Symptomatisk for dette er at trivelige kolonialer har blitt erstattet av mindre trivelige, men presumptivt mer økonomisk lønnsomme, kjedebutikker. Dermed har lokalsamfunnene mistet viktige sosiale møteplasser som ikke har overlevd markedslogikkens fremvekst. Den institusjonelle imperialismen skaper trefninger mellom det Durkheim (1912) omtalte som hellige og vanhellige objekter. Her lar teoretiske perspektiver fra Christie og Durkheim seg forene på et gjensidig utfyllende vis. Imperialismen det er snakk om representeres i form av det som oppfattes å være vanhellig i lokalsamfunnet. I jegernes beskrivelser plasseres dyr som hellige eller vanhellige objekter. Ved å være gjenstand for tung symbolikk, kan dyr fortelle mye om både integrasjon og splittelse

Hellighet handler om umistelighet. Fenomener som symboliserer hellighet, regnes gjerne for å være helt sentrale deler av kulturen de inngår som deler av. Slike fenomener skaper sosial integrasjon, de fører mennesker sammen i et fellesskap. I min studie i Aurskog-Høland var jakt tema, og omtalte fenomener som fremstod som hellige hadde ikke uventet med naturbruk og friluft å gjøre. De hellige symboler og objekter konstituerer i sum det som utgjør en lokal kulturidentitet og anses for å være bevaringsverdige. I omtale av elgjakta bruker både jegere og andre lokalbeboere adjektivet ”hellig”. Meningsinnholdet ligger tett opptil den durkheimianske og funksjonalistisk-religiøse forståelsen av hellighet – elgjakt anses for å være noe lokalsamfunnet rett og slett ikke kan være foruten (Desfor Edles 2002). Her snakkes det neppe om lokalsamfunnet i rent eksistensiell forstand. Aurskog-Hølands bygder blir ikke tømt for folk, selv uten elgjakt. Derimot snakkes det om de lokale fellesskapene slik de oppfattes perseptuelt; forståelsen av hva det vil si å være en del av det lokale fellesskapet – rett og slett hvem lokalbefolkningen er (jevnfør Cohen 1985).

Det vanhellige villdyret – ulven

På den andre siden av den symbolske dyreforståelsen fremstår ulven som et vanhellig objekt. Ulven jakter på det samme viltet som jegerne, og dreper sågar jakthunder. Dermed representerer den en direkte og beviselig trussel mot noe av det aller helligste. Dikotomien ulv/hund viser veldig klart den symbolske distinksjonen mellom lokalt ansett hellighet og vanhellighet. Biologisk sett er det samme art, symbolsk sett er de tillagt helt motsatte roller og meninger, hunden en kontrollert og trofast tjener, ulven en vill og fiendtlig konkurrent. Blant jegerne finnes det et varierende og ofte svært nyansert syn på ulver, men det er ingen vil om at ulven i den vesentlige er uønsket i deres nærområder. Ulvens tilstedeværelse er ikke forenlig

med det normative naturidealet som råder blant informantene. Meningsdannelser foregår i en sosial kontekst (Lorentzen 2004), og den enkeltes holdning til ulv i Aurskog-Høland kan vanskelig sees uavhengig av den lokale fellesskaps- og friluftskulturen. I dette samfunn råder det sterk konformitet om viktige verdispørsmål, og i Aurskog-Hølands bygder vil solidaritet med sambygdinger veie tungt i ens holdning til ulvens tilstedeværelse. Konflikter om ulver avspeiler også en sentrum/periferi-konfliktlinje, og en distinksjon mellom en utmarks- og en villmarksdiskurs. Idealet om villmark avvises som forfeilet av de lokale jegerne. Aurskog-Høland, og for den saks skyld Norge, er ikke stort nok til å kunne omtales som villmark. Derimot ser jegerne ut til å forholde seg til en utmarksdiskurs, der helt andre idealer legges til grunn. Et overordnet utgangspunkt innenfor nevnte identifiserte diskurs er at naturen skal brukes aktivt og allsidig av lokalbeboerne. Forvaltningen av naturområdene, deriblant rovdyrstammen, må i tråd med denne diskursen utformes deretter. Hellige hunder har en rettmessig plass i de lokale skogene, vanhellige ulver har det ikke.

Vanhellige objekter representerer den institusjonelle imperialismen. Ulven tillegges rollen som representant for en urban verdiimperialisme. Forvaltningen av ulven utformes slik jegerne beskriver det sentralt, uten hensyn til den rurale livsstilen og kulturarven. Mange av jegerne oppfatter at de blir påtvunget å leve med ulv i nærområdene fordi visse aktører i Oslo ser på det som stas, uten at de selv blir hørt eller tatt på alvor i diskusjoner om ulven. Ulven symboliserer dermed ikke bare motstridende interesser mellom by og bygd, med to vidt forskjellige måter å forstå naturen på. Når informantene uttrykker spesielt sterke følelser i akkurat ulvespørsmålet, kan det bero på at ulven er det mest konkrete og lettest påviselige eksemplet på imperialisme utenfra. Rovdyr blir tillagt en veldig sterk symbolsk rolle, som representanter for en rekke mellommenneskelige konflikter, idealer og virkelighetsoppfatninger. Ulvene er også fysiske påviselige og synlige fenomener idet de frekventerer de samme skogene som friluft aktive mennesker og deres hunder. På den måten blir ulvene svært fremtredende representanter for uønsket utvikling og kolonisering av det høyt verdsatte.

Den hellige hunden

Hunder fremstår derimot som soldater imot den samme koloniseringen som ulven representerer. Interessesmotsetningen mellom hunder og ulver viser klart og tydelig konfliktpunktet mellom de lokale jegerne og makthaverne innenfor norsk rovdyrforvaltning. Mens ulven truer grunnlaget for den lokale jakt- og friluftskulturen, er bruken av hunder en

vital del av denne samme kulturen. Hunder som løper løst rundt i skogområdene er et godt tegn for lokale jegere. Løpende hunder som utfyller sin rolle under jakt bekrefter at ting er som de skal være – at stolte og viktige lokale tradisjoner videreføres (jevnfør Collins 2004). Naturen i Aurskog-Høland benyttes av flere mennesker og brukergrupper enn bare jegerne, og en sentral del av den lokale fellesskapskulturen er et ønske om at flest mulig skal bruke naturen aktivt på ønsket vis. Det forutsetter av og til en viss tilpasning mellom de ulike brukergruppene. Bruk av løse hunder inngår som en sentral del av den lokale jaktkulturen. Muligheten til å bruke løse hunder betinger også et samtykke fra mange ikke-jegere. Under startfasen av elgjakta får jegerne ha skogen mer for seg selv. Både bærsankere, sopplukkere og andre turgåere gir elgjegerne forrang da, av respekt for innledningen av årets store høydepunkt. Når dette uformelle, men viktige samtykket lenge har vært tatt for gitt, er det et uttrykk for lokal solidaritet og en lokal friluftskultur som lever i beste velgående. På den måten representerer hundene en lokalt forankret allianse og et vern mot imperialismen utenfra.

Oppbrudd av den sosiale solidaritet?

Hundene, og måten lokalbefolkningen forholder seg til dem, har imidlertid også kunnet illustrere hvordan ”alle- kjenner- alle”-samfunnene har blitt til ”alle- kjenner- mange”-samfunn. I senere tid har det hendt at innflyttere har reagert med uro på de løse, løpende hundene. Det er symptomatisk at ikke alle som nå bor i lokalområdene er innforstått med lokal jaktpraksis. Og ikke minst: det tyder på at oppslutningen rundt den lokale friluft- og fellesskapskulturen ikke kan tas for gitt i samme grad som før. Dermed kan hundene, og måten den enkelte forholder seg til dem på, også ilegges rollen som symbolske representanter for det sosiale tetthetsidealet. I tråd med den lokale utmarksdiskursen har hundene sin rettmessige plass der hvor jakt bedrives, og deres rett til å bevege seg fritt rundt i skogen tillegges langt større legitimitet enn rovdyrenes rett til det samme. Møtet mellom en lokal utmarksdiskurs og meningsmotstandernes villmarksdiskurs viser også konturene av et vern mot en livsstilsimperialisme. Vernet konstrueres på bakgrunn av solidaritet mellom lokalbeboere. Når utmarksdiskursen med dens klare oppfatninger av hva som er positivt og hva som er negativt har stor oppslutning i et samfunn, er det et produkt av sosial tetthet. Når den sosiale tettheten svekkes, bortfaller også garantien for slik solidaritet. Måten en forholder seg til jakthunder på kan illustrere dette i praksis.

Gaupa – kolonisering og berikelse

Gaupa er vanskeligere å plassere. Symboler får mening gjennom praksisen de inngår i. I likhet med ulven jakter gaupa på de samme dyrene som jegerne, og havner således i en interessekonflikt. De to dyrene har også det til felles at de har skapt utrygghet og redusert utfoldelsesrommet i naturen for flere lokalbeboere. Gjennom intervjuet med gaupejegere var det imidlertid like tydelig at gaupejakta ble ansett for å være noe veldig spennende og interessant, ikke minst for de som ble ansett å være særskilt ivrige og rutinerte jegere. Kvotejakt på gauper som lokale jegere får ta del i, ser ut til å ha nedtonet konfliktene rundt gaupas lokale tilstedeværelse. Gaupa som symbol og objekt er ubestemmelig, og det gjør den spesielt interessant. Mens ulven fremstår som en klar symbolsk grensemarkør mellom inne- og utenforstående i det gode lokale fellesskap, skifter gaupa mellom å være hellig og vanhellig innenfor den lokale fellesskapsdiskurs. I forbindelse med koloniseringsproblematikken kan dermed gaupa fremstå som både nyanserende og kompliserende. For noen beriker gaupa lokale jakt- og friluftsmuligheter. Som et spennende og krevende dyr å jakte på gjør den livsførselen rikere, noe som igjen vil medvirke i positiv retning med tanke på lokal solidaritet. Andre ser på gaupa som ødeleggende, både for jakt og tryggheten til andre som liker å gå i skogen. For lokalbeboere med dette synet kan således gaupa anses for å være en urban inntrenger, akkurat som ulven. De som ikke ønsker å ha gaupe i sine nærområder har liten innflytelse på rovdyrforvaltningen. Hvorvidt, og i hvor stor grad, gaupa skal være en del av faunen i de omkringliggende skogene, er i det vesentlige opp til aktører utenfra å bestemme. Kvotejaktas omfang bestemmes heller ikke av lokale jegere, selv om de er med på å utføre selve jakta. Gaupa kan være både hellig og vanhellig, og fungerer både som en representant for og et forsvar mot den institusjonelle imperialismen. Her finnes det ulike syn, formeninger og holdninger, selv innenfor tette lokale fellesskap hvor det i andre tilfeller råder en tilsynelatende sterk konformitet.

Elgjaktas hellighet

Mange av jegerne har stor personlig glede av å jakte elg. Jakt er i seg selv lystbetont. Når mange tilkjenner å ha en tidsregning før og etter elgjakta hvert år, skal det ikke neglisjeres at spenningen og gleden av selve jakta er en viktig grunn til det. I nyanserende henseende er det viktig å få med at elgjakta ikke bare handler om sosial stimuli, og at ulike jegere og jaktlag kan tillegge den en ulik sosial rolle. Det overordnede poenget, at det sosiale utbyttet ved

elgjakta er det som tillegges størst vekst og verdi, forblir inntakt. Flere av informantene drev med mange forskjellige former for jakt og friluftaktiviteter, og kunne fortelle at ulike jaktformer gav dem et ulikt utbytte. Andre gikk så langt som å si at de syntes elgjakt var direkte kjedelig, sammenlignet med andre jaktformer som de praktiserte. Ingen av informantene var imidlertid i tvil om at elgjakta var årets store høydepunkt, og den jaktformen som betød absolutt mest for lokalsamfunnet de bodde i.

Likevel handler elgjakta om mer enn bare hygge og moro. Å jakte elg er en god måte å bekrefte at den er en del av det gode lokalsamfunnet. Elgjakta viser hva slags lokalsamfunn som er ønsket, og utgjør derfor også et kraftig forsvar mot den institusjonelle imperialismen. Ritualet som elgjakta konstituerer skaper konturerer av et normativt idealsamfunn, der det gode ved den lokale tilværelsen vektlegges og rendyrkes. Få andre fellesskapsbegivenheter inkorporerer så mange hellige objekter og symboler i en og samme kontekst.

Lokalbefolkningen tar aldri så sterkt avstand fra en provoserende rovdyrpolitikk eller en kommersialisering av de lokale friluftstilbudene som når det jaktes elg. Bruken av hunder, både med og uten bånd, er for mange jegere og jaktlag noe av det aller gjeveste med elgjakta. Ikke minst utgjør elgjakta den klareste motvekten og avstandstaken til kommersialiseringen, den mest truende formen for imperialisme. Elgjakta består av en rekke sosiale interaksjonsritualer som i sum skaper en svært sterk lokalsolidaritet og distinksjoner mellom ”oss” og ”dem” på sentrale områder (Collins 2004).

Å jakte elg kan også være en god måte å bli en del av det gode lokalfellesskap på. Skal en bli kjent med sine naboer og sambygdingene, er elgjakta en gyllen anledning. Flere av informantene beskriver gårsdagens lokalsamfunn på nostalgisk vis, med en hverdag preget av godt naboskap og sosial idyll. Nettopp slik tett samhandling med sambygdingene savnes i hverdagen, men er lett å se under elgjakta, der sosialisering prioriteres spesielt sterkt. Ute på jakt var det ikke vanskelig å forstå hva jegerne mente med at elgjakta var årets store sosiale høydepunkt.

En av informantene brukte seg selv som eksempel for å beskrive hvordan elgjakta skaffet ham venner og godt naboskap. Som nyinnflyttet ble det elgjakta som gjorde ham godt kjent med naboene, hvilket igjen gjorde ham til en del av det gode selskap i bygda. Elgjakta ble rett og slett en sosialt integrerende kraft som gikk utenpå det ekskluderende byggedyret, som han selv fortalte at han, i hvert fall delvis, hadde opplevd. Samtidig er det også tydelig – om enn noe underkommunisert – at elgjakta i realiteten ikke er et veldig åpent sosialt system.

Personen det gjaldt hadde giftet seg til grunneierstatus og jaktlagsmedlemskap. Han var således ingen typisk innflytter. Det foreligger klare begrensinger for hvem som kan få bli med og jakte elg. Menn er veldig mye oftere med på å jakte elg enn kvinner.

Rekrutteringsmekanismene kan variere fra jaktlag til jaktlag, men ofte vil muligheten for å jakte elg avhenge av tilskrevne egenskaper. En betingelse kan være at en selv eier jaktarealer eller har familiær tilknytning til en grunneier, og dermed kan det være langt på vei umulig å få jaktet elg i Aurskog-Høland for innflyttere. Her finnes det et motsetningsforhold. Mange av jegerne ønsker at innflytterne skal bli mest mulig som dem, og mener at det å drive med friluftaktiviteter er den beste måten å bli lokalt integrert på. Samtidig erkjenner flere av de samme jegerne, både eksplisitt og implisitt, at det ikke alltid åpnes for at de skal kunne bli det. Fellesskap hvor alle kjenner hverandre godt kan ikke være altfor inkluderende uten at det går på bekostning av fellesskapets karakter. En viktig nedfelt norm i den lokale jaktkulturen er at retten til å jakte skal være uavhengig av størrelsen på ens lommebok. Å bruke skogen på ønsket vis, eksempelvis til jakt, er en lokaldiskursivt vedtatt rettighet som er forankret i lokal tilhørighet. Dette verdisynet bidrar til å utforme jaktas hellighet, og utgjør en skarp motsats til å innlemme jakta i et kommersielt tankesett. Samtidig har også den lokalt betingede retten til å jakte ekskluderende implikasjoner. Jegere som har vokst opp i Aurskog-Høland, men flyttet ut, beholder retten til å jakte. Det at disse returnerer til sine hjemtrakter under elgjakta bidrar sterkt til å gjøre elgjakta til et sosialt høydepunkt, og er dertil viktig for den symbolske rekonstruksjonen av gårdsdagens alle- kjenner- alle-samfunn. Derimot har ikke folk som har flyttet inn i nyere tid nødvendigvis den samme retten.

Rent praktisk foreligger det begrensinger for hvor inkluderende elgjakta faktisk *kan* være. Selv om elgjakta er den største og mest omfattende jakta som utøves, er også den av begrenset størrelse. Fellingskvotene i kommunen er alltid ferdigutdelt til de vel over 70 jaktlagene. Her foreligger det knapt noe rom for ekspansjon. Jaktlagene har sjelden behov for flere medlemmer, og i den grad de har det er det neppe aktuelt å ta med noen som ikke kjenner noen viktige personer i laget godt fra før av. Interessenter som allerede har tilhørighet til medlemmer i et jaktlag vil alltid gis forrang. Dette vil til dels ivareta, men også til dels motvirke, det sosiale tetthetsidealet som mange av informantene uttrykker. Innflytting er et faktum, akkurat som utflytting. Mange informanter vil at innflytterne skal ta til seg den lokale friluftskulturen, ettersom det er den beste veien til sosial integrasjon i lokalsamfunnene.

Elgjakta er den fellesskapsbegivenheten som lettest kan gjøre en til en del av det gode lokalfellesskap, men dens unike status medvirker til å gjøre den relativt utilgjengelig. Å gjøre

elgjakta mer ”åpen” for innflyttere og utenforstående vil være vanskelig, i hvert fall uten å true jaktas verdifundament. Krav om tilskrevne egenskaper gjør elgjakta vanskelig tilgjengelig. Samtidig er rekrutteringskriteriene en naturlig implikasjon av at elgjakta har en sterk lokal forankring og tradisjonsbærende funksjon. Hvis det skal gjøres lettere å komme med på elgjakt, vil det nesten måtte innebære en form for kommersialisering, altså en uakseptabel institusjonell kolonisering av den hellige elgjakta. Jaktas sterke lokalkulturelle forankring er nok også en viktig grunn til at mange som aldri har jaktet selv likevel tar del i, og har et stort sosialt utbytte av, elgjakta. Årets store høydepunkt er gjenstand for et sterkt fokus fra mange andre enn jegerne. Elgjaktas hellige status betinger oppslutning også fra de som ikke driver med jakt, og et uttrykk for dens hellighet er nettopp det at den påvirker den sosiale dynamikken i hele lokalsamfunn. Derfor *må* kanskje elgjakta forbli et relativt eksklusivt fenomen, hvis den skal beholde sin unike posisjon og betydning. Dens sterke lokalkulturelle forankring er en viktig grunn til at den er så sosialt verdifull og tradisjonsbærende i Aurskog-Høland.

Referanser

- Aagedal, Olaf (1999). "Jakta på elgjaktkulturen". I Brottveit, Ånund og Aagedal, Olaf (red)(1999). "Jakta på elgjaktkulturen". (Side 13-43) Oslo: Abstrakt Forlag.
- Aakvik, Gunnar (2008). "Moderne sosiologisk teori". Oslo: Abstrakt forlag.
- Album, Dag. (1996). "Nære fremmede " – pasientkulturen I sykehus. Oslo: Tano Ascheoug.
- Anderson, Benedict (1983). "Imagined communities – Reflections on the origin and spread of nationalism". London: Verso.
- Aurskog-Høland Kommune (2006). "Aurskog-Høland kommune som en del av den etablerte ulvesonen". Tverrpolitisk rapport fra politisk komite, februar 2006.
- Aurskog-Høland Kommune (2010). "Om Aurskog-Høland kommune". URL: <http://www.aurskog-holand.kommune.no/artikler/om-aurskog-hland-kommune>
- Barstad, Øystein (2008). "Changing welfare, living conditions and social integration". Dissertation for the degree of Ph. D. at the Faculty of Social Science, University of Oslo.
- Becker, Howard S (1998). "Tricks of the trade" – How to think about your research while you're doing it. Chicago: The University of Chicago Press Ltd.
- Birketveit, Arne (1999). "Elgjakt som overgangsritual". I Brottveit, Ånund og Aagedal, Olaf (red)(1999). "Jakta på elgjaktkulturen". (Side 105-127) Oslo: Abstrakt Forlag.
- Bordens, Kenneth S og Abbott, Bruce B ("005). "Research design and methods – a process approach". Sixth edition. New York (USA), McGraw-Hill Higher Education.
- Brottveit, Ånund og Aagedal, Olaf (red)(1999). "Jakta på elgjaktkulturen". Oslo: Abstrakt Forlag.
- Bye, Linda Marie (2003). "Masculinity and rurality at play in stories about hunting". Norsk Geografisk Tidsskrift – Norwegian Journal of Geography Vol 57, 145-153.
- Ching, Barbara og Creed, Gerald W (1997). "Knowing your place – rural identity and cultural hierarchy". New York: Routledge.
- Christie, Nils (1982). "Hvor tett et samfunn?". Andre utgave. Oslo: Universitetsforlaget.
- Christie, Nils (2004). "En passende mengde kriminalitet". Oslo: Universitetsforlaget.
- Cohen, Anthony.P (1985). "The Symbolic Construction of community". New York: Ellis cHorwood Ltd and Tavistock Publications Ltd.
- Connerton, Paul (1989). "How societies remember". Cambridge (UK): Cambridge University Press.

- Coser, Lewis A. 2003. "Masters of sociological thought" – second edition. Waveland Press Inc. Prospect Heights: USA.
- Collins, Randall (2001): "Four sociological traditions". Oxford: Oxford University Press.
- Collins, Randall (2004), "Interaction Ritual Chains". Princeton New Jersey: Princeton University Press.
- Cresswell, John W. (2007). "Qualitative inquiry & research design". London: Sage Publications.
- Durkheim, Emile (1912/2001). "The Elementary Forms of Religious Life". Oxford: Oxford University Press.
- Durkheim, Emile (1897/1978). "Selvmordet". Oslo: Gyldendal.
- Durkheim, Emile (1893,1997). "The division of labour in society". London (UK): Free Press.
- Døving, Runar. 2003. "Rype med lettøl. En antropologi fra Norge. Oslo: Pax Forlag A/S.
- Edles, Laura Desfor (2002). "Cultural sociology in practice". Oxford: Blackwell Publishers.
- Fangen, Katrine (2004). "Deltagende observasjon". Oslo: Fagbokforlaget.
- Figari, Helene (2008). "Konsensus i Konflikt". Masteroppgave i sosiologi, Universitetet i Oslo. "
- Flø, Bjørn Egil (2008). "Bygdedyret og elgen – ei stiavhengig analyse av næringsutvikling I elgskogen". Utgitt i Almås, Reidar. Haugen, Marit S. Rye, Johan Fredrik og Villa, Mariann (Red) "Den Nye Bygda". Trondheim: Tapir Forlag. Side 372-389.
- Forskning.no (2009). "Ett av tre gårdsbruk lagt ned siden 1999". URL: <http://www.forskning.no/artikler/2009/august/227764>
- Giddens, Anthony (1993). "New rules of sociological method". Cambridge (UK): Polity Press.
- Goffman, Erving (1982). "Interaction ritual – essays on face-to-face behaviour". UK: Pantheon.
- Gullestad, Marianne (1996). "Hverdagsfilosofer : verdier, selvforståelse og samfunnssyn i det moderne Norge". Oslo: Universitetsforlaget.
- Habermas, Jürgen (1974). "Vitenskap som ideologi". Oslo: Gyldendal.
- Hobsbawm, Eric og Ranger, Terence (1992). "The invention of tradition". Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- Hughes, John A. Sharrock, Wes W. Martin, Peter J (2003). "Understanding classical sociology". London (UK): Sage Publications.

Kalof, Fitzgerald & Baralt (2004) "Animals, women and weapons: Blurred sexual boundaries in the discourse of sport hunting". Artikkel publisert i *Society and Animals*, Volume 12, Number 3, 2004 . (Side 237-251).

Krange, Olve og Skogen, Ketil (2003). *Skudd i løse lufta? Unge jegere og rovdyrpolitikken*. I F. Engelstad & G. Ødegård (red.): *Ungdom, makt og mening. Makt- og demokratiutredningen*. (Side 255-283). Oslo: Gyldendal Akademisk,

Kutas, Marta og Federmeier, Kara D (1998). "Minding the body". Cambridge: Cambridge University Press.

Lorentzen, Håkon (2004). "Fellesskapets fundament". Oslo: Pax Forlag A/S.

Lorentzen, Håkon (2007). "Moraldannende kretsløp – stat, samfunn og sivilt engasjement". Oslo: Abstrakt forlag.

Luke, Brian (2007). "Manhood and the Exploitation of Animals". Chicago: University of Illinois

Manore, Jean L. og Miner, G. Dale (2007). "The Culture of Hunting in Canada". Canada: UBC Press.

Moltzau, Solveig (2005). "Holdninger til ulv i Aurskog-Høland". Hovedoppgave i sosialantropologi – Universitetet i Oslo.

Myrstad, Anne. "Blant skogens konger, sønner og enkelte døtre" i Brottveit, Ånund og Agedal, Olaf (red)(1999). "Jakta på elgjaktkulturen". Oslo: Abstrakt Forlag. Side 135-150.

Regjeringen.no: (2009) "Næringsutvikling:viltkjøtt for en halv milliard – og mer". URL:<http://www.regjeringen.no/nb/dep/lmd/aktuelt/nyheter/2009/okt-09/landbruk-og-naringsutvikling-viltkjott-f.html?id=578976>

Repstad, Pål (2007). "Hva er sosiologi". Oslo: Universitetsforlaget.

Repstad,Pål (1987)."Mellom nærhet og distanse: kvalitative metoder i samfunnsfag". Oslo: Universitetsforlaget.

Rokkan, Stein (1987, 7.opplag 2001). "Stat, nasjon klasse – essays i politisk sosiologi". Oslo: Universitetsforlaget.

Shore, Bradd (1996). "Culture in mind: Culture, cognition and the problem of meaning". Oxford: Oxford University Press.

Silverman, David (1997/2004). "Qualitative research – Theory, Method and Practice". London: Sage Publications.

Skinstad, Marianne (2008)."Facebooks forunderlige verden – en kvalitativ undersøkelse av Facebook". Masteroppgave i sosiologi – Universitetet i Oslo.

Skirbekk, Sigurd (2008). "Nasjonalstaten – velferdsstatens grunnlag". Bergen.: Kolofon Forlag.

Skogen, Ketil og Krange, Olve (2003). "A wolf at the gate: The Anti-Carnivore Alliance and the Symbolic Construction of Community". *Sociologia Ruralis*, 43(3):309-325.

Statistisk Sentralbyrå (2009): "Antall jegere etter jaktutøvelse, kjønn og alder". URL: <http://www.ssb.no/emner/10/04/10/jeja/tab-2009-08-06-03.html>

Statistisk Sentralbyrå (2009): "Antall jegere etter jaktutøvelse og bostedsfylke 2001/2002-2008/2009". URL:

<http://www.ssb.no/emner/10/04/10/jeja/tab-2009-08-06-02.html>

Statistisk Sentralbyrå (2010): "Befolkningsstatistikk. Befolkningsendringer i kommunene.1951-2010".

<http://www.ssb.no/emner/02/02/folkendrhist/tabeller/tab/0221.html>

Statistisk Sentralbyrå (2009): "Flere kvinner jakter". URL: <http://www.ssb.no/vis/emner/10/04/10/jeja/main.html>

Statistisk Sentralbyrå (2009): "Liten endring i utbyttet fra elgjakta". URL:

<http://www.ssb.no/emner/10/04/10/elgjakt/>

Statistisk Sentralbyrå (2009): "Tall om Aurskog-Høland".

http://www.ssb.no/kommuner/hoyre_side.cgi?region=0221

Statistisk Sentralbyrå (2009): "Vekst og velstand". URL:

<http://www.ssb.no/vis/emner/00/norge/okonomi/main.html>

Statistisk Sentralbyrå (2009): "Hver femte mann er jeger". URL:

<http://www.ssb.no/vis/samfunnsspeilet/utg/200904/01/art-2009-10-05-01.htm>

Sande, Allan (2000): "Friluftsliv som ritual i moderne virkeligheter". Fagfellelevert artikkel, utgitt i *Norsk antropologisk tidsskrift*, volum 11, år 2000.(Side 128-140).

Stets, Jan E, og Turner, Jonathan H (2005): "Handbook of the sociology of emotions". Riverside, California: Springer.

Thagaard, Tove (2003). "Systematikk og innlevelse – en innføring i kvalitativ metode". Oslo: Fagbokforlaget.

Tordsson, Bjørn (2003). "Å svare på naturens åpne tiltale – En undersøkelse av meningsdimensjoner i norsk friluftsliv på 1900-tallet og en drøftelse av friluftsliv som et sosiokulturelt fenomen". Dr.scient-avhandling ved Norges Idrettshøgskole. Oslo.

Turner, Victor. (1969). "The ritual process. Structure and anti-structure". New York: Cornell University Press Ithaca.

Vegvesenets Stifinner (2010). URL: www.visveg.no

Wadel, Cato (1991). "Feltarbeid i egen kultur". Flekkefjord: Seek A/S.

Weber, Max (1920,1995). "Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd". Oslo: Pax forlag.

Widerberg, Karin (2001). "Historien om et kvalitativt forskningsprosjekt". Oslo: Universitetsforlaget.

Widerberg, Karin (1995). "Kunnskapens kjønn – minner, refleksjoner og teori". Oslo: Pax forlag.

Alle kilder som er brukt i denne oppgaven er oppgitt.

Oppgaven er på 39 587 ord.

Vedlegg

Intervjuguide HUNT/ROSA 3

Start med info om prosjektet, fortell om hva vi vil med intervjuet (vi er ikke ute etter ekspertvurderinger), fortell om formelle rettigheter iht. NSD

Bakgrunn

(Vi ber ikke om personalia)

- Fortell om deg selv: arbeid, familie, fritid (få fram hverdagens praksis og ordninger)
 - Egen og slektas historie i bygda (inn-flytting/ut-flytting, grunner til å bli)
 - Nettverk: venner og familie og litt om deres virksomhet
 - Om egen og slektningers framtid: planer, drømmer, frykt, optimisme,

Landskap:

- Om naturens betydning i livet til den enkelte: Hverdag og fritid (turer, matauk etc.)
- Generelt om hvordan naturen utnyttes som grunnlag for næringer: Skogsdrift, landbruk, reiseliv (få fram informantenes egne erfaringer).
- Om fortidas landskaper vs. dagens – be om beskrivelser).

Jakt:

- "Beskriv hvordan en typisk dag på jakt forløper."

(Vi er ute etter alle jaktas elementer og hele dens innhold: Typer av jakt, hvor det jaktes, arter, våpen, klær, hunder, kjøttet, trofeer (gevir etc.), etikk, sosialt samvær, koia, maten, drikke, forvaltning, kvoter, jakttidsrammer, priser, eiendomsrett, jaktrett, kommersialisering)

- Jegere i familien/rekruttering
- Vurderinger av andres jakt og andre former for jakt (jaktturisme, "sossejegerere", Afrika, England, USA, rein troféjakt etc.)
- Vurderinger av jaktas stilling/betydning i samtida/samfunnet (lokalt, nasjonalt og internasjonalt)
 - vi skal forsøke å fange opp jaktas betydning for lokalsamfunnet
 - vi må eksplisitt inn på motstand mot jakt (hva syns jegere om sine motstandere?)

Rovdyr:

- Meninger om rovdyrspørsmålene: Dyra, forvaltningen og meningsmotstandere- Meninger om rovdyrjakt: Legal og illegal (er illegal rovdyrjakt en alvorlig forbrytelse?)

Informasjon til deltakere i NINAs jaktforskning

Norsk institutt for naturforskning (NINA) skal sette i gang en undersøkelse av nordmenns holdninger til jakt. Jakt er en aktivitet som har stor betydning for mange mennesker. Jakt er en viktig form for friluftsliv, jakt har stor økonomisk betydning og jakt betraktes som en del av den lokale kulturen i mange bygder. Jakt påvirker også naturmiljøet fysisk. Elgjakta og den jaktorienterte elgforvaltningen er et tydelig eksempel på det. Jakt er også kontroversielt, og det rettes kritikk mot moderne jakt både fra et miljøvernperspektiv og fra et dyrevernperspektiv. Noen avviser all jakt på et prinsipielt grunnlag, men det står også strid om bestemte jaktformer og jakt på bestemte arter. Blant jegere og grunneiere er det mange som bekymrer seg for at jakta mister støtte i en urbanisert befolkning, og for sviktende rekruttering av jegere.

Jakt er altså en viktig, mangfoldig og omstridt virksomhet. Likevel har det vært forsket veldig lite på jaktas betydning i det norske samfunnet, og på de holdninger som finnes til jakt. Dette skal vi nå rette på gjennom en ny samfunnsvitenskapelig undersøkelse.

Vi kommer til å intervjuer en rekke mennesker om deres syn på jakt. Dette vil foregå delvis som intervjuer med enkeltpersoner og delvis som gruppeintervjuer. Vi vil henvende oss både til jegere og ikke-jegere, og vi vil bestrebe oss på å få best mulig innblikk i et vidt spekter av holdninger – inkludert avvisning av jakt som uakseptabelt.

Undersøkelsen skal skaffe data til to forskjellige prosjekter, som har litt forskjellig innretning:

1) NINA er med i et stort EU-finansiert forskningsprosjekt ("HUNT") som skal kartlegge jaktas status og betydning både i og utenfor EU. Dette er et tverrfaglig prosjekt med biologer og samfunnsforskere, der både økologiske og samfunnmessige sider av jakt skal studeres. Det siste innbefatter både juridiske og forvaltningsmessige aspekter, samt jaktas økonomiske og kulturelle betydning. NINA har ansvaret for å koordinere forskningen på jaktas kulturelle betydning. Det legges vekt på at både jegeres og ikke-jegeres syn skal komme fram, slik at den fulle bredden i synet på jakt – i forskjellige land – fanges opp.

2) NINA har i en årrekke drevet med samfunnsforskning på ulike sider ved norsk rovviltforvaltning – ikke minst konfliktene rundt den. Dette har inngått i en serie tverrfaglige forskningsprosjekter (økologi og samfunnsvitenskap) under tittelen "Rovvilt og samfunn", forkortet "ROSA". Den tredje runden, kalt ROSA III, starter nå, og har fokus på jakt. Det som skal studeres er hvordan jakt påvirker økosystemer med og uten rovdyr, og hvordan jakt på rovdyr eventuelt også virker inn. Dette er biologenes jobb. Samfunnsforskerne skal prøve å finne ut hvordan jegere (og det er en mangfoldig gruppe) ser på sin egen rolle i naturen, og hvordan de ser den i forhold til rovdyrenes. Vi skal også undersøke hvordan jegere ser på rovdyrjakt. I dette delprosjektet skal vi også se på jaktas plass i ulike lokalsamfunn, det vil si at vi også skal intervjuer folk som ikke er jegere selv.

Vi ønsker å intervjuer (enkeltvis eller i grupper) folk som har forskjellig forhold til jakt – også folk som ikke synes de har noe forhold til jakt i det hele tatt. Alle som deltar vil være like viktige for prosjektet!

For å sikre datakvaliteten ønsker vi å ta opp intervjuene elektronisk. I tråd med norsk personvernlovgivning og alminnelig etiske retningslinjer i samfunnsforskning vil alle utsagn som refereres i rapporter etc. bli anonymisert. Det skal ikke være mulig for andre enn forskerne å identifisere noen deltaker i prosjektet. Unntak kan gjøres hvis informanten tydelig opptrer i rollen som offisiell representant for en institusjon eller organisasjon. Dette vil bli avklart i forbindelse med hvert enkelt intervju, hvis det er aktuelt. Alle har rett til å trekke seg fra prosjektet på et hvilket som helst tidspunkt, også etter at intervjuene er gjennomført.

Prosjektene avsluttes 31.12.2010. Lydopptak der informanten kan identifiseres vil da bli redigert med sikte på full anonymisering eller slettet. I tillegg til vanlig rapportering vil prosjektmedarbeiderne Camilla Kveseth, Pål Skaufjord og Anne Birgitte Seeberg skrive masteroppgaver i sosiologi ved Universitetet i Oslo basert på materiale fra prosjektene. Disse oppgavene vil bli omarbeidet til rapporter når de er godkjent. Selv om endelig sluttdato ligger et stykke fram i tid, vil publikasjoner med forskningsfunn begynne å komme ut høsten 2009.

Vi er svært opptatt av å gi god tilbakemelding om forskningsresultater til alle som deltar i våre prosjekter, enten de blir intervjuet eller hjelper oss på annen måte. Vi vil også stå til rådighet for organisasjoner, kommuner, og andre som har bidratt. Alle publikasjoner (rapporter, artikler, med mer) er selvsagt offentlige og kan distribueres til alle deltakere.

Med hilsen



Ketil Skogen

Seniorforsker

Bjørn Kaltenborn (sign.)

Seniorforsker

Olve Krange (sign.)

Seniorforsker

Karen Syse (Sign.)

Forsker