

RUSSEFEIRING

**Om meningen med rusmiddelbruk sett
gjennom russefeiring som et ritual**



Allan Sande

**Avhandling til graden
doctor rerum politicarum
Institutt for sosialantropologi
Det samfunnsvitenskapelig fakultet
Universitetet i Tromsø 2000**





HØGSKOLEN I BODØ

8002 BODØ

Tlf.: 75 51 72 00 fax: 75 51 74 57



REFERANSESIDE - RAPPORT

Tittel RUSSEFEIRING. Meningen med rusmiddelbruk og rus sett gjennom russefeiring som et ritual	Offentlig tilgjengelig: Ja	HBO-rapport nr. 1/2000
	ISBN nr. 82 - 7314 - 286 - 8	ISSN
	Ant.sider og bilag: 338	Dato: 22.9.1999
Forfatter Allan Sande	Prosjektleder (sign). Allan Sande	
	For forskningsutvalg (sign).	
Prosjekt Rus, ritualer og sosial endring. Avhandling til graden doctor rerum politicarum. Institutt for sosialantropologi, Det samfunnsvitenskapelige fakultet, Universitetet i Tromsø	Oppdragsgivere Norges Forskningsråd	
	Medisin og helse. Program for rusmiddelforskning.	
Sammendrag Dette er en sosialantropologisk avhandling om rusmiddelbruk og rus. Fenomenet blir forsøkt beskrevet og analysert gjennom deltakende observasjon i organsjerussefeiringen og rødrussefeiringen i to ulike lokalsamfunn i Nord Norge. Russefeiring blir her analysert med sosialantropologisk teori om kultur, symboler og ritualer. Både rusmidlene og handlingene blir studert som kommunikasjon om virkeligheten og som skapelsen av virkeligheten.	Keywords: Use of alcohol, intoxication, graduation parties, the ritual process and semiotics.	

FORORD

Denne avhandlingen er basert på materialet fra et tre års forskningsprosjekt finansiert av Program for Rusmiddelforskning (1991 - 1995) i Norges forskningsråd. Det nye program for Rusmiddelforskning (1997 -) i Norges forskningsråd gav meg i 1997 finansiering til å slutføre arbeidet med denne avhandlingen. Nordlandsforskning og Høgskolen i Bodø har også stilt interne midler til disposisjon for å finansiere forskningsarbeidet.

Jeg har fra august 1993 til våren 1998 vært dr. polit student ved institutt for sosialantropologi/samiske studier, Samfunnsvitenskapelig fakultet, Universitetet i Tromsø. Professor Lisbet Holtedahl, førsteamanuensis Tord Larsen og førsteamanuensis May Bente Bringslid har vært veiledere i skriveprosessen. Professor Fredrik Barth, professor Roy Wagner og professor Daniel Miller har også bidradd med kommentarer til artikler og arbeidsnotater som er brukt i denne avhandlingen. Forskningsleder Willy Pedersen, forsker Oddvar Hollup og professor Asle Høgmo har også bidradd med kommentarer og veiledning i skriveprosessen. Takk skal dere alle ha for all veiledning og kommentarer.

Både skoleundersøkelser og antropologiske feltarbeid krever vilje til samarbeid fra mange mennesker. Jeg vil takke dem som har gitt meg tilgang til deres virkelighet, som har stilt opp til intervju og samtaler, og dem som har svart på vårt spørreskjema. Forskningsarbeidet hadde ikke vært mulig uten et godt samarbeid med skolesjefer, lærere, elever, konsulenter, politikere, lokalbefolkning og foreldre i kommunene. Disse har gitt meg tillatelse til og biuradd med arbeid for å gjennomføre både skoleundersøkelsen og feltarbeidet. Data-tilsynet og Norsk Samfunnsvitenskapelige Datatjeneste har og gitt meg konsepsjon til å samle inn og oppbevare informasjon om personer.

Spesiell takk til samboer Jill Beth Otterlei, Lars Christian Sande og Jostein Greibrokk som har lest korrektur og til Bjarte Otterlei Sande som har styrt min forskningsfrihet og arbeidstid på Høgskolen i Bodø siden den 8 mars 1996.

00c 003242



INNHALDSFORTEGNELSE

DEL 1. TEORI OG METODE	1
1. RUSSEFEIRING	3
1.1 Opplevelser i virkeligheten	3
1.2 Rus er ritualisert opplevelse av livet.....	9
2. TEORIER OM RITUALER OG RUS.....	17
2.1 Kommunikative handlinger og opplevelse.....	17
2.2 Rusvaner i et krysskulturelt perspektiv	18
2.3 Rus er handling og opplevelse	20
2.4 Konstruksjon av identitet og fellesskap.....	25
2.5 Kollektiv kommunikasjon og individuell transformasjon.....	27
2.6 Ritualer som antistruktur til livet	31
2.7 Innstifting av ulikhet som likhetskapende proseess.	36
3. FLYTENDE GRENSER SKAPER STRUKTUR.....	41
3.1 Handlingen som forandrer.	41
3.2 Flytende analoge symboler som tegn på endring.	42
3.3 Konklusjon.	46
4. TEORI OM RUSMIDLER SOM SYMBOL.....	49
4.1 Symbolene.....	49

4.2	Flytende symbol i opplevelsen av liv.....	58
5.	METODE OG OPPDAGELSESPROSESSEN.....	61
5.1	Forskningsprosjekt i Norges Forskningsråd.	61
5.2	Feltarbeiderrollen.....	64
5.3	Grensekrenkelser av “selvet”	66
5.4	Fra rusopplevelser til vitenskapelige observasjoner?.....	68
	DEL 2 – EMPIRISKE BESKRIVELSER	75
6.	RUSMIDLENE OG RUSEN	77
6.1	Historien om rusmidlene og rusen.	77
6.2	Polariserte meninger om rusmidlene.....	83
6.3	Nye differensierte meninger om rus.	91
6.4	Konklusjon.	95
7.	OVERGANGSRITUALET TIL VOKSENLIVET I HISTORISK PERSPEKTIV.....	97
7.1	Historiske og kulturelle kontekster.....	97
7.2	Konfirmasjonen	98
7.3	Russefeiringen - Tradisjonen som ikke lot seg avskaffe.	102
7.4	Et motsetningsfylt og innovativt ritual.....	106
7.5	Russefeiring og geografi.....	112
7.6	Konklusjon.	113

8.	DRIKKEKULTUR I BYGDESAMFUNN	117
8.1	Fiskeriene, fiskevær og rusmiddelbruk.....	117
8.2	Fiskerikrise i "Fiskebygd"	119
8.3	Ungdom på jakt etter spenning.....	123
8.4	Ungdomsfyll i sentrum	126
8.5	Samfunnsendring og forandring i rusvaner	127
9.	ORANSJERUSSEFEIRING I BYGDA	131
9.1	Innledning til den rituelle prosess.	131
9.2	Forberedelser og sentrale deltakere	132
9.3	Russedåp og oppstart av oransjerussefeiringen.....	137
9.4	Russetreff i bygdebyen	138
9.5	Natten til 17. mai ute i busk og kratt.	143
9.6	Nasjonaldagfeiringen i "Fiskebygda".	147
10.	UTELIV I BYEN	157
10.1	Innledning.....	157
10.2	"Drabantby" og "Jordbruksbygd"	158
10.3	Soveby i utmarka	159
10.4	Ungdomsbråk i "Drabantbydel"	161
10.5	Offentlige rusmiddelbrukere i Glasshus	162
10.6	Ut på byen.....	164
10.7	Russeritualer i byen.....	166

10.8	Akademikere og livsstil	168
10.9	Konklusjon.	170
11.	RUSSEFEIRINGEN I BYEN	171
11.1	Forberedelser	171
11.2	"Vorspiel" og "Russedåp" natt til første mai.	172
11.3	Frigjøringsdagen den 8.mai.	173
11.4	Russerock i Geitvågen.	174
11.5	Tiårets russefest i Geitvågen. Helgen før 17. mai 1995.	177
11.6	Bodø sentrum lørdag formiddag 13.5.....	182
11.7	Oppsummerende inntrykk den 15.mai.	183
11.8	Mandag 15.mai. Kåring av eliteruss.....	185
11.9	Vorspiel 16. mai på Aspmyra fotballstadion.	189
11.10	17. mai feiring i Bodø.	191
11.11	Inntrykk fra videofilming av den 17. mai.	192
11.12	"Dagen derpå".....	197
DEL 3.	ANALYSE	201
12.	DEN RITUELLE PROSESS	203
12.1	Innledning.....	203
12.2	Episoder og sekvenser i den rituelle prosess.	204
12.3	Tid og rom i den rituelle prosess.	208

12.4	Flytende grensehandlinger.....	211
12.5	Ritualet gjør noe med deltakerne.....	216
12.6	Tematisering i ritualet.....	217
12.7	Konklusjon	224
13.	BRUK AV SYMBOLER	227
13.1	Innledning.....	227
13.2	Symboler i russefeiringen.....	227
13.3	Symboler som gjør noe og kommuniserer mening.....	230
13.4	Identitet og symboler.....	239
13.5	Symboler og sosial struktur.....	241
13.6	Symboliske nyhetskanaler.....	243
13.7	Symbolisk reversering av historisk differensiering.....	246
13.8	Forandring i bruk av kjernesymboler.....	247
13.9	Konklusjon	249
14.	FLYTENDE GRENSER	251
14.1	Innledning.....	251
14.2	Forskjeller og likheter mellom lokalsamfunnene.....	252
14.3	Ulikheter i russefeiringen.....	254
14.4	Forandring i identitet.....	256
14.5	Samhandling mellom ungdom og voksne.....	258
14.6	Fellesarenaene og ritualene svekkes	260

14.7	Konklusjon.	262
15.	FLYTENDE FASER.....	265
15.1	Innledning.....	265
15.2	Utviklingstrekk i rødrussfeiringen.....	265
15.3	Konfirmasjon og rødrussfeiringen som overgangsritual?	271
15.4	Dannelsen av fellesskap.....	277
15.5	Konklusjon	280
16.	RUSMIDDELBRUK OG MODERNITET	283
16.1	Innledning.....	283
16.2	Meninger og betydning om rusmiddelbruk i russefeiringen.	285
16.3	Rusmiddelbruk som tradisjon og modernitet.....	286
16.4	Individualisering av ritualer.....	290
17.	MODERNISERING OG SEKULARISERING AV RITUALER...291	
17.1	Forvitring av tradisjonelle religiøse overgangsritualer.....	291
17.2	Endringer i arbeidsliv og rusvaner	294
17.3	Modernitet, globalisering og rusmiddelbruk.....	299
17.4	Sekularisering av drikkekultur	302
17.5	Revitalisering av offentlige overgangsritualer?	304
18.	FLYTENDE OPPLEVELSE AV LIVET.	307
18.1	Meningen er opplevelsen.....	307

18.2	Fra overgangsritualer til innstiftingsritualer.	308
18.3	Innovative strukturelle grenser.....	312
18.4	Ritualer integrerer individer gjennom differensierte symbol.	314
19.	LITTERATUR.....	317

DEL 1. TEORI OG METODE



Rødrussen med en parodi på »Musinoksåkalsk», som er Bodøstudentenes musikkorps og duskedamer, «Noksårussikalsk i 1996.

1. RUSSEFEIRING

1.1 OPPLEVELSER I VIRKELIGHETEN

Bakgrunnen for å fokusere på russefeiringen, som et inntak til å forstå rusmiddelbruk, bygger på mine opplevelser i feltarbeidet blant ungdom og voksne i Nord-Norge. Jeg erfarte store metodiske og teoretiske utfordringer i studiet av hvorfor vi bevisst bruker rusmidler for å oppleve den nærmest ubevisste tilstanden rus. I feltarbeidet opplevde jeg det smertefullt å bryte usynlige grenser både overfor meg selv og andre. Forskningens metodologiske tvil satte både min og andres tro på den gode rus i fare. Verken spørreundersøkelse, kvalitative intervju eller deltakende observasjon gav meg empirisk materiale som gav ny innsikt i fenomenet. Tidligere teorier og forskning om rusmiddelbruk og rus gav heller ikke mye innsikt i mening og betydning. Både virkeligheten om rus og teoriene virket utilgjengelige og ugjennomtrengelige.

Jeg hadde imidlertid et stort lyspunkt i feltarbeidet som gav nærhet til fenomenet og legitim samhandling med deltakerne når de drakk og ruset seg. Dette kalte ungdommen selv for "**oransjerussefeiringen**". Da skulle alle ungdommene i bygda samles ute i buskene nede i Vika. Ute i buskene samlet bygdeungdommen for å oppleve livet og rusen. Jeg fikk også være med. For bygdeungdommen var deltakelse i "oransjerussefeiringen" en av det mest betydningsfulle opplevelsene i bygda.

I byen var ungdommen i stedet opptatt av "**rødrussefeiringen**" ved utgangen av den videregående skolen. Byungdom i 18-års alderen var opptatt av å planlegge, organisere og prate om hva som skulle skje i årets russefeiring. Russetiden er preget av stor livsglede, rus og fellesskap. For flertallet av ungdommene er dette en tradisjon som blir sett på som en betydningsfull opplevelse i livet. Denne tradisjonen gav meg mulighet til å gjøre feltarbeid blant ungdom og voksne om fenomenet rusmiddelbruk og rus. Russefeiring er en offentlig begivenhet som nettopp tar opp vårt forhold til rusmiddelbruk og opplevelse av rus. Navnet på tradisjonen spiller på en lek med ord der nettopp

rus er den grunnleggende metafor. Derfor valgte jeg russefeiring som et empirisk inntak til rusens mysteriet.

Temaet jeg vil her studere er meningen med hvorfor vi bruker rusmidler for å oppnå opplevelsen rus. Men fenomenet bør også studeres i lys av et historisk perspektiv. I vår kultur aksepterer vi bruk av alkohol i form av øl, vin og brennevin for å oppnå rus i spesielle anledninger. I helger, høytider og ekstraordinære situasjoner som vi kaller "fest", markerer vi vendepunkter i livsløpet med å bruke rusmidler for å bli beruset. Denne bruken har foregått i flere tusen år i forbindelse med viktige religiøse livssyklus- og årsyklusritualer (Sundt 1859, Douglas 1987, Qviller 1996). Det første brudd med den religiøse tradisjonen skjedde allerede i Hellas for over 2600 år siden (Qviller 1996). Grekerne bruke vindriking for å skape vennskap i symposia (Qviller 1996:1). Ifølge Qviller var drikkingen og vennskapet nært knyttet til politikk og utviklingen av vår kulturs førte demokrati.

I vårt samfunn utgjør drikking av alkohol, for å være sosial, et viktig samfunnsområde selv om drikkingen og vennskapet synes å være skilt fra samfunnsområder som forskning, politikk, kulturvirksomhet og religion. I denne avhandlingen vil jeg drøfte nærmere vår rusmiddelbruk for å belyse meningsaspektet ved praksisen. Jeg vil forsøke å belyse om det er en sammenheng mellom rus og religionsutøvelse. En måte å fortolke meningen med rusmiddelbruk, er å studere praksisen som en form for religionsutøvelse (Douglas 1987, Gefou Madianau 1992, MacDonald 1994, Sørhaug 1996).

I vår kulturkrets er rusmiddelbruk blitt omstridt som en meningsbærende handling i det 19- og 20-århundret. Bruddet i tradisjonen skjedde med den eksplosive brennevinsbruken og den offentlige fylla på 1820-tallet (Sundt 1859, Fuglum 1972, NOU:1995:25). Innføring av ny produksjonsteknologi og politisk liberalisering av omsetning av brennevin, revolusjonerte produksjon og salg av brennevin på begynnelsen av 1800-tallet. Brennevinsbruken og den sterkere beruselsen kom helt ut av sosial, kulturell og politisk administrativ kontroll i 1820-årene. Dette skapte de første større sosiale problemer med alkohol i vårt samfunn. Forskere antar at nordmenn på 1800-tallet gjen-

nomsnittlig drakk 15 liter rein sprit i året. Dette er dobbelt så mye som i dag med et årlig gjennomsnittsforbruk på 7.95 liter.

Bruken av brennevin som rusmiddeldrikk skapte store sosiale problemer. Denne opplevelsen med brennevinet mobiliserte medlemmer av nye frikirkelige menighetene på Vestlandet til å danne Det Norske Avholdsselskap i 1836 (Fuglum 1972). Selskapet arbeidet med å begrense brennevinsbruken. Samfunnseliten i Oslo arbeidet også mot brennevinsbruken og dannet på 1840-tallet i Den Norske forening mot Brennevinsdrikk. Disse foreningene døde ut på midten av 1800-tallet etter at totalavholdssaken kom som en ide med kvekerne fra England. I 1859 i Stavanger stiftet kvekeren Asbjørn Kloster Det Norske Totalavholdsforbund som vant oppslutning blant bønder og fiskere i bygdene og arbeiderere og lavere funksjonærer i byene. Avholdsbevegelsen har siden 1830-tallet aktivt arbeidet for å avskaffe tradisjonen med drikking av brennevin for å oppnå rus. Totalavholdsbevegelsen gikk mot alle former for rusmiddeldrikker som vin og øl. Høydepunktet i denne folkelige motstanden mot all rusmiddelbruk kom med folkeavstemningen om brennevinsalg i 1919. Et klart flertall av befolkningen stemte for forbud av salg av brennevin, og fram til 1926 var det forbudstid i landet.

Etter at den største folkebevegelsen i vår historie - totalavholdsbevegelsen - ikke fikk flertall for forbudslinjen i en ny folkeavstemning i 1926, har det folkelige engasjementet for avholdssaken avtatt sterkt. Både den store folkelige oppslutningen om totalavholdssaken på den ene siden, og den stigende oppslutningen om rusmiddelbruk på den andre siden, viser at det er uenighet om konvensjonene knyttet til rusmiddelbruk i vårt samfunn. Polariseringen av rusmiddelbruk i vår kulturkrets skaper derfor en annen dynamikk i sosiale feiringer i vårt samfunn enn i andre samfunn med sterkere enighet om koden med rusmiddelbruk (Turner 1967, 1969, 1987, Eco 1984). I ritualer som karneval og andre religiøse høytider, der rusmidler har stor betydning, blir ofte både kulturelle konvensjoner, faste kjønnsroller og autoritetsforhold i hverdagslivet snudd på hodet (Bateson 1935, Van Gennep 1960, Gluckmann 1956, Turner 1967, 1969, Eco 1984).

Uten en felles grunnleggende kode og lov å bryte er ikke slike begivenheter mulig. Umberto Eco understreker at både tradisjonelle overgangsritual, klassisk tragedie og komedie i teater og moderne karneval nettopp er basert på dette bruddet med en felles kode og regel (Eco 1984:6). Det som muliggjør bruddet er masken og rusmidelet som gjør deltakerne om til nærmest dyrelignende vesen eller klovner som bryter regelen med overlegg. I både komedie, karneval, og regiøse ritualer utgjør handlingen et brudd med hverdagslivet. Uten denne sterke avgrensningen hadde heller ikke tradisjonen vært virksom og levedyktig.

I vårt samfunn er det imidlertid få tilsvarende rituelle prosesser i "rite of passage", som eksplisitt spiller ut grunnleggende konvensjoner, verdier og som utgjør en egen antistruktur i forhold til normalsamfunnet som er beskrevet i andre kulturer (Turner 1969, Eco 1984, Bloch 1986). Et unntak i vårt samfunn er russefeiringen som offentlig manifesterer kulturelle konvensjoner knyttet til rusmiddelbruk og rus gjennom overdrivelse og rollereversjon. Slik jeg ser det, kan russefeiring være et inntak i virkeligheten for å studere hvordan vi kommuniserer mening om ruskonvensjonene i dagens samfunn, nettopp fordi at normalsamfunnets konvensjoner her blir overdrevet og spøkt med.

Russefeiring kan også fortolkes som et overgangsritual, som en symbolsk handling som forandrer individers identitet fra å være barn til å være voksne (Van Gennep 1960, Turner 1969, Pedersen 1992). Det som imidlertid kjenner utegner vårt samfunn og kultur er aktivt bekjempelse av slike ytre tradisjoner i religionsutøvelsen og det profane hverdagslivet. I den protestantiske og pietistiske Nord Europa har presteskaper og totalavholdsbevegelsen fjernet ideologien, liturgien og ritualene som skapte mening til rusmiddelbruken. I sosialantropologiske studier av rusmiddelbruk i Sør-Europa er et av hovedfunnene at det er nettopp de religiøse livssyklus- og årssyklusritualene, knyttet til dyrking av vinplanten og vinproduksjon, som skaper mening til rusmiddelbruken og rusen (Gefou – Madianou: 1992). Bruken av vin og rus er sammenvevd med katolsk kosmologi, og dette uttrykkes i den katolske nattverden.

Innføring av protestantismen og pietismen i Norden la i stedet vekt på å dyrke forholdet mellom Gud og menneske i den indre tro, og ikke i form av rusmid-

delbruk i et ritual. En av de viktigste sosiale og religiøse markeringer, som ble et "sort hull" i vår kultur, er barnas "rite of passage" til voksenlivet. For å fylle det sorte hullet og å manifestere den personlige styrken i troen på Gud, tvang både skolegang og konfirmasjonsundervisning seg fram som en plikt for alle barn i kongedømmet Danmark - Norge på 1700-tallet. I norsk historie er det konfirmasjonen i statskirka som har vært det offentlige "rite of passage" for barn og ungdom til voksenlivet (Johansen 1985, 1993). Selve grensen eller skjærsilden som novisene måtte igjennom, var å pugge utenat Pontoppidans 715 verselinjer om den rette indre tro til Gud. Den obligatoriske grunnskolen ble også til som menighetens opplæring i den rette tro, og en forlengelse av konfirmasjonsforberedelsene med høring av hver konfirmant av presten. Konfirmantene deltar i nattverden søndagen etter konfirmasjonsdagen. Nattverden, med drikking av vin og spising av brød for å symbolisere Jesu blod og legeme og styrken på egen tro, er både den protestantiske og katolske kirkes grunnleggende sakrament som initierer både det sakrale og profane fellesskapet.

I det moderne samfunn innstiftet elevene på egenhånd rødrussefeiringen i 1905. Eksamensfeiringen er en markering for avslutning av den obligatoriske skolegangen og gymnasiet, og overgangen til voksenlivet i borgerskapet og det akademiske kollegium. Denne offentlige markeringen var i utgangspunktet knyttet til overgangen fra gymnasiet til universitetsstudier, til overklasseguttene i Oslo som skulle bli borgere, til den nye nasjonalstaten Norge og til nasjonaldagsfeiringen den 17. mai. Den rituelle prosess som russefeiringen utgjør, har i dette århundret gjennomgått en rivende utvikling. Stadig flere ungdommer deltar i den nye tradisjonen som vektlegger rusmiddelbruk og rus.

For å komme på sporet av meningen med rusmiddelbruk og rus i dagens samfunn, har jeg valgt å studere nærmere overgangsritualet fra barndom til voksenaliv der konfirmasjon og russefeiring er de to store begivenhetene. Men en slik tilnærming reiser også flere teoretiske og metodiske utfordringer. Det er for det første hvordan en kan fortolke og forklare meningen med ritualer både som en kulturell og sosial prosess (Durkheim 1912, Van Gennep 1960, Turner 1967, 1969, Bart 1975, Bloch 1986, Bourdieu 1996). For det andre reiser også en slikt studie metodiske utfordringer i å studere symbolske og rituelle feno-

men i egen kultur (Douglas 1966,1975, Bringslid 1996). Slik jeg ser det, kreves det mer bruk av teori for å kunne objektivisere og analysere et implisitt fenomen som rusbruk er i vår egen kultur. Både opparbeiding av materiale og analyse blir derfor en form for kontekstualisering i forhold til ulike lag av kulturelle og sosiale prosesser (Turner 1967, Geertz 1973). Fortolkning av rusmiddelbruk og rus blir et forsøk å innskrive bruksmåter og meninger i lys av både kollektive rituelle prosesser og i lys av sosiale prosesser knyttet til individ og samfunn (Douglas 1966, Turner 1967,1969,1987, 1992). Ut fra dette perspektivet ønsker jeg å drøfte følgende spørsmål:

- **Hvorfor er det så viktig å bruke alkohol og oppnå rus spesielt i russefeiringen?**
- **Hva gjør slike ritualiserte handlinger med individenes identitet og tilhørighet i fellesskap?**
- **Hvordan formidles budskap og betydninger om rusmiddelbruk gjennom russefeiringen?**
- **Hvordan forandres meningsaspektet med rusmiddelbruk i konfirmasjon og russefeiring?**
- **Hvordan virker slike rituelle handlinger integrerende og differensierende i samfunnet?**

Disse spørsmålene vil bli forsøkt besvart i del 2 med å beskrive og fortolke hvordan deltakerne kommuniserer ulike budskap og fortolkninger i russefeiringen. Analysen i del 3 er et forsøk på å innskrive handlingene i de sosiale relasjoner og kontekster som handlingen foregår i i lys av teori presentert her i del 1.

Den rituelle prosess er studert i to ulike lokalsamfunn i Norge som utgjør sosial kontekster for å fortolke den symbolske handlingen. Materialet er skapt i samhandling med innbyggerne i et fiskevær og en drabantbydel i Nord Norge. Disse to lokalsamfunnene har jeg valgt som et utgangspunkt for å studere kulturelle og sosiale prosesser der lokalitet blir mer en kontekst for å fortolke handlinger og kommunikasjon om rusmiddelbruk og rus. Derfor ser jeg på lokalsamfunn som mer enn metodisk tilnærming enn et per se avgrensbart moralsk fellesskap som skaper mening og regulering til rusmiddelbruk (Cohen

1985). Jeg tar utgangspunkt i russefeiringen for å beskrive det sosiale livet i disse to lokalsamfunnene. Dette er et utgangspunkt for å komme på sporet av meningsaspektet med rusmiddelbruk.

1.2 **RUS ER RITUALISERT OPPLEVELSE AV LIVET**

I del 1 vil jeg drøfte sosialantropologisk teori om rituelle fenomen for å kunne analysere meningen med rusmiddelbruk. Rusmiddelbruk kan analyseres i lys av ritual og symbol som begreper. Ritualer kan defineres som en standardisert symbolsk handlingssekvens som gjentas som tradisjon med faste tidspunkt, steder og deltakere. I del 1 vil jeg drøfte ritual som et analytisk begrep for å forstå rusmiddelbruk. Sentralt i denne drøftingen er hvordan handlinger kan kodes med budskap og betydning. På samme tid har også ritualer evnen til å gjøre noe med personers identitet og sosiale status. I del 1 vil jeg drøfte ulike teoretiske retninger som forsøker å forklare hvordan ritualer brukes intensjonelt til å skape symbolske virkeligheter, hvordan ritualer fortolkes og skaper mening og hvordan ritualbegrepet kan brukes til å forene ulike analytiske nivåer.

Denne drøftingen tar utgangspunkt i V. Turners teori om at overgangsritual i det moderne samfunn forandres til fenomen som lek, sport, teater, forskning og fritidsgjøremål (1987). Disse fenomenene har fellestrekk med den liminale fasen i overgangsritualer. Slik kulturelle innovasjoner og personer definerer Turner som liminoid, som står for en situasjon der personlig og individualisert grensesprenging blir institusjonalisert i nye organisasjoner og livsformer. I moderne samfunn er det skaping av personlige tegn og koder som er drivkraften i utvikling av nye kollektive konvensjoner og ideologier (Wagner 1975, Turner 1987). Dermed er det også differensierede tegn- og kodeprosesser i samfunnet som virker integrerende av både individ og kultur (Wagner 1975) I del 1 vil jeg forsøke å drøfte og videreutvikle Turner sine teoriene omkring slike nyere moderne fenomen for grensesprenging og ritualisering av tegn og koder. Jeg vil videre bruke M. Douglas sin teori om forholdet mellom rituell form og sosialt liv (Douglas 1966 – norsk utgave i 1997). Dette perspektivet tar opp hvordan flytende og mangetydige sosiale og kulturelle forhold kan bli

omgjort til kollektive symbolske strukturer. Videre hvordan denne kollektive orden kan ødelegges og endres gjennom å bryte tabu og skape urenhet. Ritualer er i følge Douglas en slik prosess der kollektive systemer både ødelegges og skapes på nytt igjen.

Bruk av rusmidler er et flytende fenomen som har denne evnen til å fjerne grenser og ødelegge form. Derfor er studie av rus grensekrenkende og farlig. Innsikt i handlinger og hendelser med rus skaper individuelle og kollektive farer for å bli ydmyket og krenket. For å unngå krenkelser og reduksjonisme i beskrivelse og analyse av rus, vil jeg innskrive fenomenet i sosiale virkeligheter. I del 2 forsøker jeg i kapittel 6 å gi en beskrivelse av rusens historie i vår kulturkrets og samfunn. Denne gjennomgangen viser at rus både var og er en del av livssyklus- og årsyklusritualene og at rusmidlene er kodet som symbol på gudenes overnaturlige krefter. Fortolkningen av rusmidler og rus har vært koblet til ulike religiøse systemer og praktisert som ritualer. De store kulturelle brudd med innføring av reformasjonen, pietismen og nyere lavkirkelige praksis med totalavhold har skilt rusmiddelbruk og rus som en meningsfull del av religionsutøvelsen. Den generelle samfunnsutvikling har også brakt med seg en sterk sekularisering av samfunnet. Dette har også ført med seg mer differensiering der rusmiddelbruk og rus er skilt ut som et eget samfunnsområde.

Et annet utviklingstrekk i det sakale og profane liv er ungdom sitt forsøk å skape motbevegelser til den offentlige og private retorikk og praksis med rus. I kapittel 7 argumenterer jeg for at ungdom gjennom russefeiring selv har re-kodet rusmiddelbruk og rus til et offentlig ritual. Både opprinnelsen til ordet russ og russefeiring er en kreativ lek som har brakt elementene rus og ritualer sammen igjen. For å vise utviklingen av ritualet som en kulturell prosess med meninger og virkninger, forsøker jeg i kapittel 7 å beskrive historien om hvordan russefeiringen ble til som tradisjon. I fokus er opprinnelsen og utviklingen av russefeiringen i Oslo. Her begynte feiringen for noen få utvalgte elite-ungdom som avla examen artium for å begynne studiene ved Universitetet i Christiania (Johannessen 1982, Hjemdahl 1999). Den historiske gjennomgangen viser at det er eliten av ungdom som har brakt sammen igjen rusmid-

delbruk med rituelle prosesser og spredd praksisen til stadig nye og større deler av ungdomsgenerasjonen.

For å vise regionale forskjeller i måten “russefeiring” blir praktisert i landet, beskriver jeg først i kapittel 8 og 9 oransjerussefeiringen i en liten bygd på begynnelsen av 1990 tallet. Dette er russefeiringen for bygdeungdom i 9. klasse på ungdomsskolen. Her deltar lærerne, foreldrene og bygdefolket sammen med oransjerussen i planlegging og gjennomføring av feiringen. Feiringen foregår i en uke og avsluttes 17. mai. Elevene opplever en sterk nærhet og fellesskap i feiringen. De oppfatter feiringen selv som en overgang fra en fase i livet til en annen. I oransjerussefeiringen tar elevene opp og kommuniserer meninger om autoritetsforholdene mellom foreldre og barn, og mellom elev og lærer i lokalsamfunnet.

I kapittel 10 og 11 beskriver jeg elevene i 3 klasse i den videregående skolen i byen. Her er det ungdommen selv som står for hele arrangementet. Russefeiring kan fortolkes som et innstiftelsesritual (Bourdieu 1996:27). Ritens virkning er ifølge Bourdieu å skille mellom dem som har gått gjennom handlingen og dem som ikke har gjort det. Handlingen vigslar, legitimerer og anerkjenner det naturlige i en vilkårlig grense. Rødrussefeiringen som grensesettende handling er større både i lengde, tid, intensitet og omfang enn oransjerussefeiringen. Foreldre og lærere har ikke noen plass som deltakere i feiringen. Russen står for alt selv, og de ydmyker alle i lokalsamfunnet. Ydmyking foregår gjennom russerevy, russeavis, russespøker i russetiden og russetoget. Spøkene er rettet inn mot individer og fellesskap, personer med og uten autoritet, svake og ressurssterke grupper i lokalsamfunnet og mot lokale og internasjonale konfliktdimensjoner. Elevene skaper med bruk av pils og hjemmebrent den alternative ekstraordinære, massesuggererende rusopplevelsen. Russefeiringen har tatt form av et idrettsstevne i rusmiddelbruk der målsettingen er å bli mest mulig døddrukken. Det er denne sterke og smertefulle handlingen og opplevelsen som utgjør grensen i eget livsprosjekt. Men hva skaper russefeiring av vigsling, legitimering og distinksjon i den sosiale virkeligheten, vil jeg forsøke å gi svar på med en analyse av fenomenet i del 3.

I kapittel 12 analyserer jeg symbolske forntrekk ved den rituelle prosess. Jeg argumenterer for at bruken av rusmidler bidrar til å skape de kreative formløse og grensebrytende handlingene. Både tilskitning av russeuniform, påføring av vann og bruk av alkohol som rusmiddel fjerner identitetens grenser og skaper en situasjon av uddifferensiert uorden og kaos. Den rituelle form gjør den enkelte om til et lekende og øldrakkende barn i uniform. Dette symbolske monstret bryter viktige tabubelagte grenser for rus, sex og kultur i det offentlige rom i form av en lek. Bruddene blir premiert med symboler hentet fra barnas univers med gotterier og leker. Grensene som er brutt, visualiseres gjennom symboler på kjeledressen og i russelua.

I kapittel 13 analyserer jeg symbolikken og argumenterer for at alkoholholdige drikkevarer er framtrepende i russetida for å signalisere separasjon fra tidligere identitet som barn og elev. Bruken av vann på utsiden av kroppen og alkoholholdige drikkevarer inne i kroppen setter i gang grensebrytende handlinger i russetida. Disse handlingene er formet av knutereglene og symbolpremiene. Bruken av rusmiddel bryter ned de kroppslige grensene mellom det symbolske ytre og det personlige indre. Rusmidlene blir visualiserte indeksikalske symboler på den indre personlige styrke og kraft. Meningen med rus er å gjøre kroppens og identitetens form flytende, udefinert og formløs. Dermed frigjøres den indre personlighet og kreativitet til å skape grensebrytende handlinger som gir ny unik form for identitet. Bruken av russeuniform og russelue med dusk har også en tilsvarende mønster. Russeuniformen fjerner tidligere identitetsmarkører og gir den indre personlighet frihet til å skape et nytt visualisert ytre. Bruken av nøkkelsymbolene, vann, pils, spirt, skitt, russeuniform og russelue er nettopp kondensering av flytende substans og handling til fast form og ny struktur. Gjennom russetida skaper hver enkelt sin nye liminale identitet med grensebrudd, tilskitning av russeuniformen og opphengning av liminale symboler i russelua. Flytende handlinger og substans blir til fast form i russe-dressen og russelua.

I kapittel 14 analyserer jeg forholdet mellom rituell form og sosialt liv og konkluderer med at det er symbolske grenser for identitet som får økt oppmerksomhet i russetiden. I russetiden eksperimenterer og polariserer ungdommene forholdet til lærere, foreldre og andre, som en form for skismogene-

se (Bateson 1935). Med skismogenese menes en samhandlingprosess mellom ulike sosiale grupper som blir polarisert og skaper brudd i fellesskapet og som dermed løper løpsk fordi den er uten sosiale kontrollmekanismer. Analysen i dette kapittelet argumenterer for at oransjerussefeiring eller rødrussfeiring i dag ikke er et overgangsritual som fører barna over til den andre sosiale kategorien, voksen. Ungdommen organiserer sin egen initiering av en ny og spennende fase i livet: ungdomsfasen. Denne fasen og sosiale kategorien har en mer uklar initiering, oppstart og en mer uklar avslutning. Det kreative spillet igangsetter en skismogenese mellom ungdom og voksne i samfunnet som forsterker aldersskillene.

I kapittel 15 analyserer jeg historiske endringer i rituelle former og argumenterer for at rituelle former og symbolikk har brakt med seg formoppløsning. Tradisjonelle mønstre for overgangsritual er endret i denne prosessen. Formen er mer flytende uten faste grenser i ulike faser som separasjon, liminal og inkorporasjon. Parallelt har liminalfasen ekspandert på bekostning av inkorporasjonsfasen. Tyngdepunktet har flyttet seg til separasjon med mer liminale trekk. Den eksplisitte koblingen mellom ritualets form og samfunnets struktur er også mer flytende. Det er nettopp disse grensene russen utfordrer hvert år i knuteregler, ikonografi, liturgi, preformance og arrangementer. Samfunnsstrukturer og identiteter blir gjort flytende i en rituell prosess. Dermed kolapser også ungdommene grensene mellom de ulike differensierte kulturelle kategorier og samfunnsinstitusjoner. Det differensierte og motstridene samfunn og tankesystem blir kondensert til en handling og en symbolikk i russetida. Rituallet ødeligger faste former og strukturer og gjør dem om til en flytende og kreativ prosess for den enkelte og for russen som fellesskap.

I kapittel 16 analyserer jeg forholdet mellom endringer i strukturelle trekk i samfunnet og alkoholbruk og argumenterer for at bruk av alkohol som et rusmiddel har fått større mening som likhetsskapende og identitetskapende medium. Sett i lys av tidligere bruksmåter, er ytre kontekstmarkører blitt inderliggjort som en egen virkelighetsprodusent av den unike rusopplevelsen. Ungdommene tror at alkoholen er det initierende og handlende subjekt som skaper "livet" i russetiden. Bruken av rusmidler angriper våre kognitive kategorier om virkeligheten, vår ambivalens til bruken av rusmidler, og våre forestillin-

ger om hvordan identitet og sosiale fellesskap skapes. Russefeiring som et ritual bygger på en implisitt ide om hvordan alkoholen skaper berusende opplevelser med glede, kameratskap og det spennende livet. Det er denne mytologien om alkoholens evne til å skape rus og forandring i livet som elevene leker med og overdriver i det offentlige med overstadig beruselse og russespøker.

I kapittel 17 drøfter jeg videre hvordan større endringer i samfunnet påvirker ritualets form. Endringene forandrer ritualet fra å være tvunget handling i det offentlige til å bli frivillig indre rusopplevelse for individet. På tross av samfunnsendringene deltar nesten alle ungdom i tradisjonene med konfirmasjonen og i russefeiringen. Dette kan tolkes som at disse tradisjonene er revitalisert og tilpasset en ny tid og ny samfunnsstruktur. En av de viktigste endringene er at ritualene er demokratisert ved at det er deltakerene selv står for organisering og gjennomføring av ritualet. Dermed blir også både deltakelsen og budskapet mer individualisert og fjernet fra det autoritative, offentlige og kollektive i samfunnet. Denne endringen åpner også opp for mer liminalitet og liminoiditet i ritualet. Dette forntrekket går derfor sammen med utviklingen av den ekspressive individualismen i den globale kulturstrømmen (Wagner 1975, Turner 1992, Berkaak 1992, Klausen 1996). Disse trekkene i den moderne globale kulturen har ungdommene selv integrert i den rituelle prosessen i form av institusjonaliserte rutiner for å bryte normalsamfunnets konvensjoner og normer. Dermed virker også ritualet annerledes, men dette ritualet fungerer også integrerende og differensierende av individer og fellesskap i samfunnet. Ungdommene blir inkludert i et symbolsk fellesskap av ungdom, mens den flergenerasjonelle kontakten og de lokale fellesskapene svekkes. Overgangsritualet har blitt inderliggjort og individualisert på den ene siden, mens de tidligere sterke grensene for den rituelle prosess både i livsløpet og lokalsamfunnet blir mindre synlig. Derfor er denne tradisjonen ungdommens symbolske markering av deres framtidige samfunnssystem og identitet. Den flytende rituelle form og flytende identitet i russetida viser hvem som vil ha symbolsk makt og kulturell kapital i framtidens risikosamfunn.

I kapittel 18 forsøker jeg til slutt å analysere hvordan ritualisering virker integrerende og differensierende i samfunn. Innen den samfunnsvitenskapelige debatt er fenomenet ritualer forklart og fortolket ulikt. E. Durkheim fortolket

ritualer som en refleksjon av samfunnets struktur som ivaretok integrerende funksjoner av individ i samfunnet (Durkheim 1912). I sosialantropologi har denne forståelsen dannet grunnlag for fortolkning av rituelle fenomener (Douglas 1966, 1997). Ulike teoretiske retninger som strukturfunksjonalisme, strukturalisme og generative teorier forsøker på ulikt vis å fortolke ritualer. V. Turner fortolket liminalfasen i ritualer som en utløsende kraftsentrum for endring av samfunn (Turner 1967, 1969, 1987, 1992). Liminalfasen initierte mennesket som skapende kraft av nye bevegelser som videreutviklet samfunnsstrukturen. Et annet synspunkt på ritualenes sosial funksjon gir P. Bourdieu som hevder at ritualer er en innstiftende handling av ulikhet og forskjell. Ritualets hovedfunksjon er å innstifte, vigse og legitimere distinksjon og forskjell i samfunn (Bourdieu 1995, 1996).

Jeg konkluderer til slutt med at den moderne bruken av alkohol og rus har en annen karakter og brukes for å skape flytende grenser og et flytende individualisert identitetsprosjekt i livet. Ritualisering i det moderne samfunn består av å skape flytende former som gjør samfunnet om til mer flytende og fleksible strukturer for individet. Derfor konvergerer to ulike prosesser. For det første den indre personlige kraft som gjennom rusmiddelbruk og kreativitet løser opp identitetens og samfunnets grenser. På den andre side forandres samfunnets struktur og institusjoner form i overgangen fra industrisamfunnet til noe annet som kan være risikosamfunnet (Beck 1997). Det kollektive svaret fra ungdommene på individualisering og globalisering er ritualisering. Dermed møtes to ulike prosesser i en flytende form for liv. Det som er flytende er derfor symbol på det helhetlige, udifferensierte og formløse i det moderne samfunn; Livgivende og dødbringende.

2. TEORIER OM RITUALER OG RUS

2.1 KOMMUNIKATIVE HANDLINGER OG OPPLEVELSE

I dette kapittelet vil jeg drøfte teorier og begreper om ritualer som et analytisk verktøy for å analysere rusmiddelbruk. Med begrepet ritual menes en standardisert handling som både er kommunikasjon av budskap og forandring av individers posisjon i samfunnsstrukturen og naturen (Turner 1987;157). Mitt utgangspunkt er Victor Turnes teori av ritualer som en fortettet representasjon av samfunnets grunnleggende verdier, kulturell koding og sosiale kategorier (Bateson 1936, Turner 1967, 1969, 1987, Barth 1975, Bloch 1986). Ifølge Barth kan også ritualer studeres som skapelsesprosessen og vedlikeholdsprosessen av et samfunns grunnleggende koder, sosiale verdier, sosiale kategorier og identiteter. Turner knyttet denne skapende og genererende kraften av kultur og sosial struktur til liminalfasen av ritualene (1987:158). Slike ritualer eller seremonier er kollektive handlinger som symbolsk fører individet mellom ulike posisjoner, plasser og steder i den formelle samfunnsstrukturen. Ritualer har med sosial transformasjon mellom kulturelle kategorier å gjøre, mens seremonier er knyttet til posisjoner i formelle strukturer. Ritualer har en religiøs dimensjon mens seremonier mer er en verdslig handling uten denne religiøse dimensjonen.

Pierre Bourdieu kritiserer Turner for ikke å ha gjort stort mer enn å beskrive ritualets ulike faser. Han selv ser på ritualer som innstiftende handlinger av distinksjoner og grenser som skaper ulikhet og forskjeller i samfunnet (Bourdieu 1996:27). Riten vigsler forskjellen i posisjon og makt, den innstifter forskjellen og legitimerer ulikheten, i følge Bourdieu. Både V. Turner, P. Bourdieu og M. Bloch behandler teoretisk hvordan initieringsritual eller overgangsritual brukes av bevegelser, eliter og maktgrupper som symbolske og emosjonelle virkemiddel i skapingen av bevegelser, stater og nasjoner (Turner 1969, Bloch 1986, Bourdieu 1996, Klausen 1996). Å innstifte betyr å sanksjonere og helliggjøre tingens tilstand, og skape sosial orden. Ritualer legitimerer

merer ulikhet og skaper forskjeller eller distinksjoner i samfunnet som oppleves som naturlige.

Jeg vil analysere praktisering av “overgangsritualet” mellom barndom og voksenlivet i det norske samfunnet, for å kunne si noe om rusmiddelbruk som grense eller vigslende handling. Dette berører hvordan vi skaper, kommuniserer og fortolker rusmiddelbruk og rus som et meningsbærende fenomen i hverdagslivet og ved betydningsfulle begivenheter i livsløpet og samfunnslivet. Mitt teoretiske utgangspunkt er at offentlige ritualer som russefeiring og konfirmasjon er viktig samhandlingsprosesser og hendelesforløp for å studere meningen med rusmiddelbruk.

Ritualer er i sosialantropologisk litteratur definert som å gjøre noe annerledes med deltakernes bevissthet og identitet på den ene siden, og på den andre siden er ritualer et komplekst budskap om hvordan vi opplever virkeligheten (Douglas 1966 -1997, Leach 1976, Turner 1977, Bart 1975:209, Bourdieu 1996). I den rituelle prosess blir deltakerne ført fra en identitet til en annen, de er i mellom ulike sosiale og kulturelle kategorier (Turner 1967, 1969). Ritualer skaper et brudd i hverdagslivet som åpner opp for å være annerledes, sosial og å snu normalsamfunnets virkelighet på hodet. Dette bruddet utgjør et fristed for å kommunisere og formidle grunnleggende meninger, ideologier og konvensjoner mellom likeverdige medmennesker (Turner 1969, Eco 1984, Bloch 1986).

2.2 RUSVANER I ET KRYSSKULTURELT PERSPEKTIV

Med rusmidler menes ulike former for alkoholholdige drikkevarer, narkotiske stoffer og medikamenter som ved spising, drikking eller injisering i kroppen gir mennesket en annerledes opplevelse og bevissthetstilstand. Med rusmiddelbruk menes en bevisst handling der man bruker rusmidler for å oppnå opplevelsen rus. Rusmidlet må tas inn i kroppen for at det skal virke på sentralnervesystemet. Det er med andre ord et analytisk skille mellom aktivt å bruke rusmidler og rusopplevelsen som er påført biokjemisk av et rusmiddel. Å bruke rusmidler er en intensjonell handling mens opplevelsen er en indre

virkning som er påført av rusmidlet. I utførelsen er det mennesket som subjekt som er i fokus mens i rusopplevelsen er det mennesket som er et objekt for en ytre biokjemisk kraft. Hva denne annerledes bevissthetstilstanden er for noe, er ulikt fortolket i kulturer, psykologi og i biokjemisk forskning. I vår kultur er rusmiddelbruk og rus assosiert med fritiden der rusmidlene fører individet fra arbeid og samfunnsstruktur, over i fritidssfæren for rekreasjon og frihet (Gusfield 1987). I dette livsområdet er bruk av alkoholholdige drikkevarer sosialt og legalt akseptert som rusmiddel, mens bruk av narkotiske stoffer og medikamenter er sett på både som et normbrudd og et lovbrudd.

Studier av rusmiddelbruk fra ulike kulturer utenfor Europa, viser at bruk av rusmidler har vært sosialt regulert og kulturelt fortolket gjennom ritualer og religion (Heath 1987:24, Gefou-Madianou 1992:4, McDonald 1994). Tradisjonelt har rus i fremmede kulturer vært knyttet til religiøse trossystem og ritualer. Religiøs og moralsk kontroll av rusmidler og rus er beskrevet fra andre kulturer og etniske grupper i en global sammenheng (Heath 1987). I vår kulturkrets er folks bruk av rusmidler for å skape vennskap og rus, et eget virksomhetsområde utenfor religion og ritualer (Gusfield 1987, Qviller 1996). Denne separasjonen av rusmiddelbruken og rusen fra religion har ført til en annen utvikling i vår europeiske kultur enn i andre verdensdeler. Fenomen som fyll, alkoholisme og rusmiddelmisbruk er en europeisk innovasjon og som fenomen knyttet til "fyllebeltet" gjennom Russland, Nord-Europa og Nord-Amerika (Fekjær 1987).

Vår første samfunnsviter (og prest) Eilert Sundt, analyserte i 1859 "ædruelighetstilstanden" og årsakene til de sosiale problemene alkoholbruk skapte i Norge (Sundt 1859). Bruken av brennevin, rusen og de sosiale problemene blant vanlige folk har siden vært et sentralt tema innenfor samfunnsvitenskap og sosiologi. Men Eilert Sundts etnografiske beskrivelser av ulike regionale drikkeskikker og ritualer, er lite brukt i den problemorienterte, anvendt orienterte og kvantitativ metodiske dominerte norske sosiologien. I medisinske, psykologiske, sosiologiske og epidemiologiske studier av rusmiddelbruk er beskrivelser og analyser av rusopplevelsen og meningsaspektet nærmest "sorte hull" i den vitenskapelige kunnskapen om fenomenet (Gefou-Madianou 1992:5, Sørhaug 1996:182). Den rasjonalistiske, problem- og hel-

seorienterte tilnærmingen har i svært liten grad beskjeftiget seg med det som gir mening ved rusmiddelbruk og rusmiddelbrukens sosiale konstruksjon av virkeligheten.

2.3 **RUS ER HANDLING OG OPPLEVELSE**

Jeg har valgt å bruke ritualer som et teoretisk og metodisk inntak for å komme på sporet av meningen med rusmiddelbruk og rus. Dette skaper imidlertid teoretiske og metodiske utfordringer. Ritualer som et symbolsk fenomen er ikke et kodifisert budskap slik som språklige symboler (Sperber 1975). Dette gjør at deltakerne må ha en implisitt kunnskap om handlingen, eller selv skape en fortolkning for å kunne gi fenomenet mening og betydning (Lawson og MacCauley 1990, Toren 1993). Det er ulike teoretiske synspunkt på hvordan slike symbolske fenomen skal fortolkes analytisk. Innenfor vår vestlige tankeunivers er det en implisitt antakelse at ritualer og symbol er bærere av et budskap (Durkheim 1912, Turner 1967,1969, Bloch 1985, Toren 1993). Denne forestillingen avviser Sperber som et analytisk utgangspunkt til å fortolke slike metaforiske fenomen (Sperber 1975).

Det teoretiske spørsmålet er hvordan det analytisk kan kobles mellom den ytre sosiale handling, som kan defineres som ritual, og den indre kognitive tankeunivers av rusopplevelser, mening og betydning. Denne koblingen skjer sannsynligvis gjennom det kulturelle system som rommer ulike former for symbolsystemer og kosmologier (Douglas 1997). Ritualer inngår i religiøse system ved at de er standarder for samhandling, institusjonaliserte seremonier og lek. Det som analytisk skiller ritualer ut som et eget fenomen er troen på en overnaturlig kraft;

Religious ritual systems is their inclusion of culturally postulated superhuman agents among the class of eligible participants (Lawson and MacCauley 1990:5).

Ritualer er sosiale handlinger som rommer et overnaturlig fenomen og en tro på det guddommelige. Innen samfunnsvitenskap har E. Durkheim i boka "The Elementary forms of Religious Life" vært banebrytende i forståelsen av religion (Durkheim 1912). Durkheim definerte religion som et sosialt feno-

men av tro og praksiser som relaterer seg til hellige ting (Fields 1995; xxxiv). Disse hellige ting er satt til side og forbudt. Tro og handling forener, i følge Durkheim, individene i et felles moralsk fellesskap. Religion er i følge Durkheim et sosialt fenomen som kan observeres som levende tro og samhandling. For det andre utgjør religion et enhetlig system der tro og ritualer er internt organisert i forhold til hverandre. Denne troen og handlingene krever å bli behandlet som hellige ved at de er satt til side og forbudt av dem som er medlemmer i det moralske fellesskapet. Durkheim betraktet sågar ritualer som a priori før tro i skapelsen av religion og et kollektivt fellesskap. Utførelse av ritualer kunne i følge Durkheim ha to ulike funksjoner. Den ene er ved negative ritualer der ting eller folk blir satt til side som hellige fenomen. Slike handlinger skaper differensiering i samfunnet. På den andre side vil positive ritualer, der folk og hellige ting blir brakt sammen, skape integrasjon i samfunnet. For Durkheim er ritualer instrumentelle handlinger som skaper både individer, fellesskap og kollektiv tro.

Durkheims definisjon av religion og ritualer som levende sosiale fenomen har hatt stor innflytelse i utvikling av sosialantropologi og religionsvitenskap. Ritualer ble for Durkheim også som et symbol for sosiale prosesser (Douglas 1997: 38) Ritualer måtte ifølge Durkheim i) fortolkes som symbolske eller et metaforisk uttrykk. Ut fra dette kan ritualer sees på som formidling av kodete meldinger fra en sosial gruppe til en annen gruppe. Ritualer har i dette perspektivet et implisitt kodet budskap om en enhetlig kollektiv tro.

Ritualer kan også fortolkes som ii) handlende eksplisitte uttrykk. I ritualene er tale og skrift en del av handlingene. Språket uttrykker et eksplisitt budskap som inngår som en handlingssekvens i ritualer. Utfordringen i fortolkning av slike former for symbolsk kommunikasjon er om budbæreren representerer et annet objekt eller om det skaper objektet. Ifølge Lawson og MacCauleys fortolkning av språkfilosofen Austins teori, kan språket i rituelle handlinger studeres som en handling der subjekter bruker ordene og handlingene for å skape sosiale kontekster (Austin 1962). Både språket og handlingen i ritualen er her ikke metaforiske fenomen, men metonymiske og dynamiske helheter i den samme kulturelle konteksten som ritualen utgjør. Den rituelle prosess består av ulike elementer som er metonymiske elementer i forhold til hverandre.

Disse elementene skaper et enhetlig sosial sammenheng som er den opplevde virkeligheten.

Ifølge Leach er slike ritualer iii) kodet informasjon mellom sendere og mottakere (1976). Dette betyr at den rituelle prosess skaper en virkelighet som må fortolkes som metonymer. Et eksempel på dette er at brød og vin i nattverden blir fortolket av mange deltakere som en del av helheten Gud. Sett utenfra kan helheten i den rituelle prosess betraktes som en kodet form eller budskap. Hele sluttproduktet av den rituelle prosess kan sees på som metaforisk kommunikasjon. Helheten av ritualet viser f. eks. enheten mellom Gud og menneskene. Deltakelse i den rituelle prosess skaper derfor virkeligheten, mens det å være tilskuer, på utsiden av handlingen, skaper symboler som kan fortolkes metaforisk, det står for noe annet enn seg selv. For dem blir ritualet en menneskeskapt lillusjon. Ritualer, som metaforisk informasjon, er en kommunikasjon mellom fortid og nåtid, eller mellom ulike sosiale grupper i den sosiale strukturen.

Ritualer er innenfor generativ språketeori sett på som iv) et formelt system som er styrt av syntaktiske regler (Staal, ifølge Lawson and MacCauley 1990:56). I følge denne retningen er ikke ritualene symbolske uttrykk, men de er noe i seg selv som en primær aktivitet. Denne aktiviteten er styrt av eksplisitte regler for hvordan handlingen skal gjøres. Disse reglene er synonyme med syntaksregler for språklig kommunikasjon.

Dette synspunktet til Staal blir imøtegått av Lawson og MacCauley. De side-stiller kulturelle fenomen som ritualer og symbol med språklig kommunikasjon. Begge former for kommunikasjon er kognitive prosesser som kan analyseres som analoge fenomen. Deres synspunkt går derfor mot Dan Sperbers teori om den symbolske mekanisme (1975), som er forskjellig fra språklig kommunikasjon. De ser på ritualer som et kognitivt fenomen som både rommer språk og kultur som symbolsk kultursystem. Både individer, og samfunn som et fellesskap, har en kognitiv kunnskap om hvordan ritualer skal spilles ut som handling, og hvordan handlingen skal forstås. Ritualer er i deres teori både en kognitiv prosess inne i folks hoder, og et kollektivt kulturelt fenomen i den ytre verden.

Lawson og MacCauley lanserer en generativ teori for å analysere religiøse ritualer. Deres hovedsynspunkt er at handling er et analogt fenomen med språklige setningsuttrykk. I deres generative teori sees handlinger i ritualer som budbærer for et budskap. I teorien er det derfor i) en agent som skaper handlingsstrukturen, ii) selve handlingssekvensen og iii) objektet som denne sekvensen skal representere i prosessen. Deres teori bygger på en antakelse om at det er en syntaks som definerer de ulike kategoriene og symbolene i selve handlingssekvensen. I ritualer er det en aktør som transformerer både implisitte formregler for handling og kognitive begrepsmessig skjema (semiotikk) til en handlingssekvens. Disse forestillingene ligger i kosmologien knyttet til kristendommen som en verdensreligion og av institusjonaliserte autoritetsstrukturerer i religiøse fellesskap (som Vartikanet og paven).

Systemet av regler i et ritualer inneholder noen enkle prinsipp om at det er en agent som handler, og at enkelte ganger har handlingen et objekt, at noen bestemte egenskaper av disse agentene handler, og at objektet spiller en viktig rolle i vår forståelse av hendelsen som utgjør et ritual. Enkelte ganger er de egenskapene som er i fokus, en funksjon av tidligere igangsettende handlinger (Lawson and MacCauley 1990:92).

I deres ritualteori bestemmer "begrepsmessig tankesystem" (syntaksen) strukturelt ritualagenter, ritualobjekter og ritualeiendommeligheter. Dette er en strukturell beskrivelse av en ritualhandling som ligger til grunn for det ritual som materialiseres i virkeligheten. I den rituelle prosess, som foregår i virkeligheten, kan ulike sammensetninger av symboler (eller en bestemt sammensetning av eiendommelig handlingssekvenser) uttrykke en representasjon av et overnaturlige fenomen, som det "religiøse begrepsmessig tankesystem" ønsker å skape eller vise. Det begrepsmessig tankesystem sees i denne teorien som en manual for å skape det overnaturlige i virkeligheten.

Manualen for handling, definerer Lawson og MacCauley som formasjonsregler. Formasjonsreglene inneholder:

They hold that agents act, that sometimes these have objects, that certain properties of these agents, acts, and objects play an impor-

tant role in our understanding of these events, and that sometimes the properties in question are a function of previous enabling action. (1990:92)

Ifølge Lawson og MacCauley er ritualer et tilsvarende fenomen som språklige setninger. I religiøse system er det flere nivå med syntaktiske regler. Selve ritualer er fonetiske fenomen som folk skaper gjennom en bestemt grammatikk eller syntaks. Dette er et syntakssystem for å organisere de ulike elementene i ritualer. Ikke bare skal de rette agentene opptre i religiøse ritualer, men de skal opptre på bestemte steder, til bestemte tider, på bestemte måter og med spesielle remedier. Ritualer har derfor en egen grammatikk for sammensetting av ulike komponenter i liturgi og ikonografi. Disse analytiske komponentene inngår på ulikt vis i forskjellige former for ritualer. Mange ritualer har ikke alle disse elementene tilstede som en samlet totalitet. Dette henger sammen med at enkelte elementer er representert gjennom andre elementer. Den overnaturlige agenten kan være representert gjennom enten en handling eller et objekt. En prest sin preken er en handling som representerer agenten, mens vin kan være et symbol for guden i ritualer. Gjennom tidligere ritualer har den overnaturlige agenten vist seg, og dette blir koblet opp i ritualer av ulike delkomponenter.

I hvor stor grad en overnaturlig agent er til stede i ritualer kan brukes til å analysere hvor viktig ritualer er i det religiøse system. i) Dess mindre oppstartende andre handlinger som viser til en overnaturlig agent, desto mer fundamental er ritualer i det religiøse systemet. Nattverden er et sentralt ritual i vår religion ved at vin og brød er symboler for Guden. Nattverden danner grunnlag for mange andre religiøse ritualer i hverdagslivet Derfor er ii) de mest grunnleggende ritualer, de som trenger få andre ritualer for å bli virkningsfulle. Dette ritualer går igjen i andre ritualformer.

På tilsvarende måte kan også graden av sekularisering av et ritual analyseres ved å se på hvordan "overnaturlige fenomen" er representert i ritualer. Jo mindre spor i noen av de ulike komponentene av "ritual agent", desto mer kan en anta at det er et sekularisert ritual. Dette fjerner synlige og usynlige autoritetsstrukturer i ritualer og åpner opp for å forandre på ulike formkomponenter.

Det motsatte forholdet gjelder iii) når ritualer er et konstituerende element i vedlikeholdelse av systemet eller den sosiale struktur. En kan da forvente at både overnaturlige agenter og verdslige autoriteter er tilstede. Slike ritualer er mer fundamentalistiske og resistente mot sosial endring, som f. eks livssyklusritualer som bryllup og begravelse. En kan derfor anta at ritualer som involverer lite viktige guder eller som substituerer guder, lettere kan blir kopiert og brukt i andre kulturelle kontekster. Slike ritualer blir sekularisert eller kan bli substituert av andre former for ritualer.

2.4 KONSTRUKSJON AV IDENTITET OG FELLESSKAP

Jeg vil bruke teoriene om tegn- og kommunikasjonsprosesser for å analysere hvordan rusmidler brukes som tegn i konstruksjon av identitet og fellesskap. Tegn som ord, symbol og ritualer har en dobbelthet ved at tegnet både kommuniserer budskap og kan være virkelighetsskapende og identitetsproduserende (Douglas 1966, Larsen 1991). Dette kan gi analytisk innsikt til å forstå endringer i rituelle prosesser og hvilke implikasjoner disse har på konstruksjon av identitet og fellesskap. Identitet og fellesskap krever faste grenser og forskjelligheter for å framstå som en autonom enhet (Mead 1934, Bateson 1972, Cohen 1985, Sørhaug 1996, Bourdieu 1979, 1996). Det er forskjellen som viser grensen og skaper ulikhet og identitet. Slik jeg ser det, er identitet og fellesskap produkter av kommunikasjonsprosesser i ritualer, som er innstiftende handling av grensekryssinger.

Studiet av rusmiddelbruk og rus kan derfor sees på som et feltarbeid i personers subjektive rusopplevelser og skaping av personlig identitet. Med personlig identitet menes her hvordan "selvet" reflekterer og husker hva det har gjort i relasjon til hva det selv ønsker å gjøre (Mead 1934, Singer 1984, Madsen 1991, Giddens 1992). Denne selvrefleksjonen kan sees på som knutepunktet mellom ytre kulturelle prosesser og personlig læring (Sørhaug 1996:151). Med denne definisjonen blir personlig identitet, som et indre bilde av hvem en er, skapt av selvets dyktighet, viljestyrke og egenautonomi i kommunikasjons- og samhandlingsprosesser med andre og seg selv. Dette bildet skapes i relasjon til hva man tidligere har gjort og det man ønsker gjøre. Både opplevelsen

av identitet og det asymmetriske behovet som oppstår i nået mellom fortid og framtid, blir skap med kultur som kontekst og kodesystem. Ifølge Madsen må derfor identiteten være kontinuerlig over tid for å vise konsistens, og dermed vil alltid “jeget” være “tiden” og “rommet” i større kulturelle prosesser (1992). Denne lokaliseringen av “jeget” bygger med andre ord på tegnprosesser som skaper faste grenser og dermed konsistens og helhet. Det er nettopp disse personlige grensene for eget “liv” som subjektet utsetter seg selv for ved bruk av rusmidler og sterke rusopplevelser. Denne tegn- og meningsprosessen i selvets livsprosjekt er basert på kognitive systemer og kulturelle prosesser som subjektet er lært opp til i gjennom sosialisering (Mead 1934, Sørhaug 1996). Subjektet skaper sin identitet i et spenningsfelt mellom egen autonomi og avhengighet til de ytre omgivelsene (Sørhaug 1996:155). Når selvet setter sine egne grenser, for å skape seg selv, oppstår det et avhengighetsforhold i relasjon til den forskjellighet og de tegn som skaper grensen. Hvis identiteten f. eks. skapes med bruk av et bestemt ølmerke, blir også personen avhengig av å bruke dette ølmerket for å vise egen grense og forskjell fra andre persons smak.

Ritualer er initierende handlinger som setter i gang identifikasjonsprosesser og skaper grenser for tilhørighet i fellesskap. Ritualer knytter derfor bånd mellom personens indre selvrefleksjon, og livsprosjekt med opplevelsen og hendelsene i rituelle prosesser. Et fellesskap kan defineres som en gruppe individer som uttrykker en felles grense overfor “de andre” og utvikler en felles solidarisk følelse som “vi” (Lysgaard 1961, Turner 1969, Cohen 1985). Den symbolske grensen er normen for hvordan “vi” skal gjøre det sammen. Handlingen og opplevelsen kapsler inn og vigsler grensen som er naturlig for tilhørighet i fellesskap. Ritualer knytter derfor bånd mellom personers indre og fellesskapets ytre opplevelser. Ritualer er initierende handlinger som setter igang personlige identifikasjonsprosesser og selvrefleksjon og livsprosjekt med opplevelsen av personlig identitet og identifikasjon til et levende fellesskap.

Folks opplevelse av fellesskap skjer ofte i rituelle sammenhenger som ved rusmiddelbruk og seremonier. Slike ritualiserte handlinger bekrefter og styrker folks følelse av tilhørighet og lokalisering i et fellesskap (Cohen 1985:50).

Den rituelle prosess blir en symbolsk markering både gjennom inkludering av nye medlemmer, og ved markering av fellesskapet i seg selv (Douglas 1975, 1987). I både separasjonsfasen og inkorporasjonsfasen i et ritual er det de symbolske uttrykk for fellesskapets grenser som blir kommunisert og vist fram, mens i liminalfasen er det likheten og de solidariske følelsene som spilles ut gjennom det å være på utsiden og bryte samfunnets normer (Turner 1969, Eco 1984, Cohen 1985). Den symbolske reverseringen med bruddet til koder og roller i normalsamfunnet styrker individets solidariske følelse og det moralske fellesskapet som en enhet. Slike typer fellesskap kan være en vennekrets, familie, lokalsamfunn, etnisk gruppe, nasjon, nasjonalstat eller religiøs bevegelse (Turner 1969).

Fortolkningen og analysen av rituelle handlinger i sosialantropologi har vært preget av Emil Durkheim og Malinowskis funksjonalistiske perspektiv på religion og ritualer som vedlikeholdsprinsipp for samfunnet (Douglas 1997). Dette synspunktet kan imidlertid ikke uten videre forklare vår rusmiddelbruk og rituelle praksis i den norske virkeligheten. Både ritualene og rusmiddelbruken er kontroversielle praksisfelt, og nettopp russefeiringen er et eksempel på dette. Russefeiringen er ikke et autoritetsgodkjent autoritetsopprør som karnevalstradisjonen (se Eco 1984). Samfunnsautoritetene gir ikke lenger ungdommene lov til å bryte konvensjonene, og ungdommene gjør heller ikke et felles opprør mot autoritetspersonenes hegemoni. Derfor vil jeg forsøke å diskutere ulike teoretiske perspektiv på rituelle handlinger og komme med en alternativ måte å fortolke fenomenet på i mer moderne kontekster.

2.5 KOLLEKTIV KOMMUNIKASJON OG INDIVIDUELL TRANSFORMASJON

Ritualer er av Victor Turner definert som kollektive symbolske handlinger som innlemmer nye individer, bekrefter fellesskap og som fører individet ut av et fellesskap. De markerer viktige betydninger eller verdier, og markerer endringer i menneskets identitet og sosiale status i samfunnet (Van Gennep 1960, Turner 1967, 1969). I følge teorien markerer ritualer viktige hendelser i men-

neskets livsløp fra fødsel til død, som skaper grenser eller brudd i det kontinuerlige utviklingsforløpet i livet.

Utfordringen i fortolkning av ritualer ligger i om fenomenet er virkeligheten, eller om fenomenet er noe annet enn seg selv. Ritualer kan både fortolkes som et dynamisk metonymisk fenomen, og et metaforisk og dermed et kodet budskap. Strukturalistisk og strukturfunksjonalistisk teori legger vekt på dekodning av metaforiske handlinger og mytologiske kosmologier som abstrakte strukturer (Durkheim 1912, Levi Strauss 1958, Turner 1969, Bateson 1972, Leach 1976). Generativ teori derimot legger vekt på det enkelte menneskets kreative kognitive prosesser i skaping av både fonetiske fenomen og semiotisk betydning(Sperber 1975, Chomsky 1973, Barth 1987, Willis 1990).

Lawson og MacCauley(1990) forsøker å forene disse posisjonene ved å koble de kognitive og kulturelle prosessene. De hevder at ritualer er et analogt fenomen med språklige setninger. Det religiøse system blir, for dem, deler at det kulturelle system som er en kognitiv ramme for individenes fortolkninger og forklaringer på virkeligheten. I følge dem er det heller de større kognitive konstruksjonene og ikke de individuelle forestillingene som er bærere av mening(1990:154). Disse kognitive modellene, som ligger implisitt i religionen, kan i følge Lawson og MacCauley hjelpe deltakerne med å håndtere verden uten å referere til verden. Religiøse forestillinger og fortellinger er kognitive fleksible modeller og verktøy for å organisere fortolkning og mening i menneskelig opplevelser. Disse fortellingene ser ut til å forklare den opplevde virkeligheten (Lawson og MacCauley 1990:157) Religiøse fortellinger er så inkluderende, så ambisiøse og så uvanlige, at de er fleksible uten grenser mellom det uvirkelige og virkeligheten. Dermed gir fortellingene rom til å fortolke og forklare alt som meningsfullt.

Fredrik Barth, som kan sees på som eksponent for en generativ tilnærming, argumenterer ikke mot at ritualer er en hovedkanal for menneskelig kommunikasjon, men at de kognitive og følelsmessige sidene som blir kommunisert i ritualer, er en betydningsfull komponent for dets mening (Barth 1987:7). Ritualer er en innfallsport til å få tak i hvordan deltakerne skaper sin forståelse av ulike aspekter ved virkeligheten, enten det er sosiale eller naturlige forhold.

Fortolkning av ritualer er en analyse av hvordan kunnskap er innvevd i ritualer og symboler som levende praksis blant deltakerne i et samfunn. Ritualer er derfor analoge koder eller fenomen i virkeligheten, og ikke en symbolsk refleksjon av virkeligheten (Barth 1987:9). Analyse av ritualer blir, for Barth, studier av sosiale hendelser som forårsaker og former ritualmanifestasjoner (Barth 1987:23). Ritualstudier i et generative perspektiv er utforskning av lokale kunnskapssystemer og visjoner som har blitt kodifisert i symboler og ritualer, som er bærere av denne kunnskapen. Generativ analyse er derfor ikke opptatt av abstrakte strukturer eller koder **per se** (Barth 1987:46), men i stedet en konstruksjon av en empirisk modell av sosiale og kollektive prosesser. Prosessene har med både hvordan individuelle aktiviteter og gruppeaktiviteter er med å skape former av både ritualer og samfunn (1987:55). Religion og kosmologi, som materialiseres i ritualer, blir i dette perspektivet:

It provides a web of concepts, connections and identities whereby one's own attitudes are orientation to the various parts of the world are directed and moulded (Barth 1987:72).

Kosmologi utgjør en form for "kulturell struktur" som er med på å forme både den individuelle persepsjonen og sosiale organisering. Det som er studieobjektet, er de kommunikasjonsmessige konsekvensene av hendelser individene bruker kreativt til å skape sosiale former og personlige opplevelser (Barth 1987, Wagner 1975, Willis 1990). Dette perspektivet flytter oppmerksomheten fra abstrakte syntaktiske strukturer, som i strukturalistisk analyse, til å studere levende sosial praksis (Barth 1975, Bourdieu 1977, 1995). Å forstå hvordan praksis er meningsbærende, er å fortolke den i lys av levende sosiale organisasjoner og levende kommunikative handlinger.

Språket som tegn- og kodesystem både skaper og representerer virkeligheten. Virkeligheten formes gjennom vår måte å konseptualisere den på. Når det gjelder ritualer, tror jeg at dette fenomenet i enda sterkere grad handler om hvordan vi skaper virkeligheten. Dette synspunktet drøfter Lawson og MacCauley. De hevder at religiøse ritualer binder deltakere til andre tider og steder med en helt annen tids- og romdimensjon. Ritualer fører folk utenfor

grensene av de mulige fenomenologiske opplevelsene. (1990:160). Ritualer etablerer en ny relasjon mellom ting innenfor en verden av symboler.

Jeg vil derfor hevde at ritualer er fundert på analoge tegn og koder for å kommunisere mening. Objektet eller handlingen det formidles budskap om, er en del av tegnet i kommunikasjonen. Videre er det mindre vilkårlighet mellom tegnets utforming og budskapet det forsøker å formidle. Dette forholdet gjør at deltakerne har større muligheter til å skape egne fortolkninger og meninger av rituelle budskap. Rituelle budskap er derfor multidimensjonale og flertydige (Turner 1967). Dette aspektet åpner opp større rom for integrasjon av ulike meninger og subjekter i den samme symbolikken.

Språket sammenlignet med ritualer, er i større grad et metaforisk system som gir seg ut for å representere virkeligheten. Språket bygger i større grad på digitale tegn- og koder mens symboler og ritualer er basert på analog tegn og koder. Dette skaper større nøyaktighet og presisjon i kommunikasjonen av budskap, men det skaper også større vilkårlighet mellom objekt og betydning. Myter er ifølge Levi Strauss, kommunisert og bundet til språket som fenomen (Levi Strauss 1981:670) Som et metaforisk symbolsystem skaper dette kosmologier og ideologer om virkeligheten. Denne virkeligheten kan fortolkes som et semiotisk fenomen. Språket er bærer av et abstrakt kunnskapssystem (Elias 1989), som er arbitrært og diskontinuerlig i forhold til virkeligheten (Levi Strauss 1981:679). Ritualer blir vår måte å skape virkeligheten, som vi tror er virkeligheten. For Levi Strauss er ritualer en refleksjon av livet, men det er en refleksjon av livet som mennesket tror på. Ritualer er en respons av hva mennesket tenker om verden. I en rendyrket form, som en kryptologisk og hemmelig kodet handling, mister ritualet sin kobling til språket og tanken. På den andre siden starter ritualer med det diskontinuerlige i språklige metaforer, og forsøker å skape kontakt med livet som naturlig prosess.

Språklig kommunikasjon, i motsetning til ritualer og symbol, trenger ikke objekter i virkeligheten for å bli analysert (Eco 1976). Språk er digitale koder som formidler et budskap mer entydig. Ritualer derimot rommer ulike former budskap i en handlende prosess av virkelighet. For subjekter eller deltakere i

den rituelle prosess, kan meningen og betydningen analyseres som metonymier eller signaler i virkeligheten. Fenomenet er selve virkeligheten.

Ritualer kan i et generativt perspektiv analyseres som en kreativ prosess der deltakerne selv skaper både virkeligheten, fortolkningen av virkeligheten og forklaring på virkeligheten (Wagner 1986). Dette forholdet har ført til at Christina Toren har foreslått å droppe **a priori** forutsetningen mellom tegn og symbol i analyser av ritualer (Toren 1993:159). Ifølge Toren ligger ikke meningen som vi og deltakerne tilskriver i den rituelle prosess **per se**, men i utviklingsprosessen der personer lager mening ut av ritualer. Dette er en prosess som aldri blir ferdig, fordi mening alltid er mulig å brodere videre ut (Toren 1993:160). For henne er mening en kognitiv prosess som bare kan lokaliseres i tanker og tale i menneskelige subjekteters samhandling. Ritualer er virkeligheten som gir muligheter til å studere hvordan kulturelle kognitive meningsstrukturer blir både formet inne i individet som kognisjon/persepsjon, og i samfunnet på det ytre plan som samhandling og bruk av symboler. Ritualer rommer derfor både virkeligheten og budskap som et kontinuum, men dette er kognitive meningsstrukturer som blir utviklet både av deltakerne og forskerne gjennom lengre deltakelse i hendelsen som utgjør ritualet.

2.6 RITUALER SOM ANTISTRUKTUR TIL LIVET

Et kjennetegn ved ritualene, er at opplevelsen fokuseres omkring sentrale elementer ved den sosiale virkeligheten. Men det er viktig å understreke at denne fokuseringen foregår på utsiden av virkeligheten, i ritualets virkelighet. På grunn av denne grunnstruktur, har derfor ritualet tre ulike faser (Van Gennep 1960, Turner 1969). Dette er separasjon fra virkeligheten, på utsiden av virkeligheten i ingenmannsland og tilbakeføring til virkeligheten.

Ritualene er derfor sosialt organiserte grensekryssninger av ulike menneskeskapte virkeligheter. Grensekryssningen skapes gjennom bruk av symboler som f. eks. alkohol og narkotika, eller gjennom f. eks en pilgrimsreise. Det slike symboler og ritualer gjør, er å forandre deltakernes oppfatning av virkeligheten og endre individenes tilhørighet til sosiale kategorier. Ritualene som

kommunikasjonsmedium rommer derfor både intensjonalitet og fortolkning mellom sendere og mottakere. Ritualene kan sees på som menneskeskapte opplevelsestructurer som formidler ulike former for budskap, meninger og betydninger. Ritualene er derfor forskjellig fra språklig kommunikasjon, ved at handlingen rommer handlende subjekter som kommuniserer med analoge tegn, direkte med tilskuerne som også deltar i handlingen. Dette gjør at rituell kommunikasjon åpner opp for dialog på tvers av vilkårligheten mellom tegn og budskap.

Ritualene fokuserer på de mest grunnleggende sidene ved sosialt liv, samfunn og kultur. Det som kjennetegner sosialt liv, er nettopp bevegelse i tid og rom. Både individene, samfunnet og naturen er i kontinuerlig endring slik at formene og grensene forandres. Disse endringene blir markert i ritualene på ulikt vis. Ritualene kan derfor sees på som sosialt organiserte brudd eller grenseoverskridelser for å markere de sosiale og naturlige endringene. Disse markeringene skaper grenser, form, struktur og orden (Douglas 1966 - 1997). Slike markeringer har ofte et religiøst preg der fenomenene blir forklart og fortolket innenfor et trossystem eller kosmologi. Ritualene er derfor offentlige markeringer av grenser i både livsløpet, samfunnet og naturen, som skaper faste strukturer (Douglas 1966, 1997). De store verdensreligionene kan sees på som en form for institusjonalisert fortolknings- og handlingsramme i ritualene, som skaper orden og integrasjon i samfunnet (Durkheim1912).

I de moderne samfunn er religionens betydning svekket (Gullestad 1989). Denne utviklingen blir definert som sekularisering (Berger 1967, Moore and Myerhoff 1977, Gullestad 1989). Den religiøse rammen med religiøse symboler og ritualer blir frikoblet fra andre samfunnsinstitusjoners ritualer. Deltakere i moderne samfunnsinstitusjoner som skoler og bedrifter, lager også identiske handlinger som ser ut som ritualer. Slike fenomen som eksamensfest, firmafester og "hjemme alene fester", kan defineres som sekulariserte ritualer (Moore og Meyerhoff 1977). Det analytiske elementet som mangler, er subjektens tro på den overnaturlige agent som kommer til syne i religiøse ritual. Analytisk sett, har vi to hovedtyper ritualer. Det er religiøse ritualer og sekulariserte ritualer. Innenfor disse to hovedkategoriene har vi en rekke ulike typer ritualer.

"Rite of passage", religiøse ritual eller a) **Overgangsritualer.** Van Gennep og Victor Turners definisjon av ritualer plasserer alle ritualer inn i denne kategorien. Med overgangsritualer menes kollektive markeringer av naturlige og sosiale endringer. Overgangsritualer som "livssyklusritual" markerer offentlig endring i individenes livsløp. I overgangsritualer plasserer samfunnet eller fellesskapet individene i sentrum for å markere endring. Det som endres er individets plassering i samfunnsstrukturen enten som levende eller død, voksen eller barn, eller med og uten autoritet. I ritualene fokuseres det på samfunnsstrukturen gjennom å gi individene fritt spillerom til å bryte normene for samfunnsstrukturen. I disse ritualene blir enten novisene eller guruene ydmyket i overgangen som defineres som den liminale fasen i ritualet.

I den andre kategorien overgangsritualer som årssyklusritual markerer fellesskapet endringer i naturen. I ritualet er det forandringen i årstidene, fruktbarheten og det uforklarlige med virkeligheten som er satt i sentrum. Her er det hele fellesskapet som deltar i feiringen, både som tilskuere og deltakere. Det er ikke noen skille mellom tilskuere og deltakere. Slike markeringer som f. eks. St Hans og jule- og nyttårsfeiringen er derfor høystemte og feststemte der alle deltar på like fot.

Andre overgangsritualer plasserer elementer av samfunnsstrukturen i fokus. Her er det hele fellesskapet som fokuserer på vanskelige uforklarlige samfunnsstrukturer. Slike ritualer er f. eks. karneval, de dødes dag i Mexico, eller den store brennevinsdagen 25. mars i Lofoten. Slike ritualer har som hovedkomponent, et rollebytte der dem med lite autoritet spiller ut konfliktstoffet overfor dem med stor autoritet (Gluckman 1956). I ritualet er de som til daglige er passive svært aktive og omvendt. Alle disse typer ritual har en klar kobling til former for trossystem, som forklarer fenomenet som blir fokusert i ritualet. Noe annet gjelder ritualer som er blitt sekularisert i moderniseringsprosesser.

b) Sekulariserte ritualer.

Individualiseringsritualer. Med dette begrepet menes at individet skaper sine grenser og grensebrudd på egenhånd. Med dette menes at individet i utgangspunktet er dualistisk (Mead 1934, Singer 1984, Bråten 1992, Sørhaug 1996). Vi er både subjekter og objekter for oss selv. For å skape vår egen personlige identitet, må vi konstruere grenser for oss selv. De ytre grensene skapes gjennom kroppslige symboler med f. eks. reinhet og skittenhet, mens bruk av rusmidler fjerner de indre grensene mellom subjekt og objekt (Douglas Douglas 1966 - 1997, 1975, 1987, Sørhaug 1996). Individuell bruk av rusmidler transformerer personligheten, og dermed skapes det en personlig identitet. Individet som et subjekt, transformerer seg om til et objekt gjennom å forandre den indre opplevelsen gjennom et rusmiddel. Individet iscenesetter et ritual for seg selv for å markere hvem en selv er. Her er individet både deltaker, tilskuer og symbolet som skaper opplevelsen av det mytologiske objektet, som er det sakrale "selv". Slike former for ritualer kjenner vi igjen fra fenomener som alkoholisme og narkomani (Bateson 1972, Sørhaug 1984, 1996). Alkoholisme kan sees på som et individualisert ritualer der subjektet transformerer seg selv i sentrum som et indre objekt. Ritualer forandrer på individets oppfattelse av seg selv som et objekt.

Forbrødringsritualer er når individene plasserer seg selv i sentrum av et fellesskap utenfor en religiøs ramme (Skinhøy 1993, Elmeland 1994). For å være med i fellesskapet må man være identisk gjennom et felles symbolsystem. Grensen som skaper fellesskapet mellom individene, er f. eks. felles smak, rusopplevelse, utseende eller interesse (Bourdieu 1995). Dette er en felles grense i normalsamfunnet som brytes for å bli inkludert i fellesskapet. Gjennom felles grensebrudd forenes individene i et fellesskap. I dette fellesskapet blir alle som er outsiders transformert til insiders. I forbrødringsritualet er det ikke noe forskjell mellom de individuelle subjektene og det felles objektet som gruppen symbolsk utgjør. Denne gruppen er dannet på utsiden av samfunnsstrukturen som et kollektiv (Turner 1969, Lysgaard 1961). I forbrødringsritualer har fellesskapet en egen tidsoppfattelse som bryter med normalsamfunnet.

Lokaliseringsritualer er når individene bruker territoriale symboler for å danne fellesskap. Individene blir transformert fra å være "outsidere" til å høre

til et sted i geografien som en "insider" (Cohen 1978, 1985). I ritualet plasserer dette fellesskapet seg selv som deltakere i sentrum. Alle som deltar er også tilskuere til ritualet. Det er med andre ord ikke et skille mellom deltakere eller tilskuere. Alle som deltar i ritualet blir automatisk innlemmet i det lokale fellesskapet som markerer seg selv som fellesskap. Dette fellesskapet har grenser fundert eksplisitt på rom og tid som orienteringspunkt mellom individene. Subjektene må delta eller være tilstede over en lengre tidsperiode for å bli innlemmet som individ i fellesskapet. Lokaliseringsritualet markerer symbolsk når denne grensen er overskredet for å bli transformert fra outsider til insider.

Globaliseringsritualer er når lokale fellesskap skaper ritualer der den ytre verden er tilskuere til den rituelle begivenheten (Boissevain 1992). Ritualet er med andre ord iscenesatt av "insider" overfor "outsider" som ikke blir innlemmet i det lokale fellesskapet, selv om de deltar i markeringen over lengre tid. Outsiderne er turister og pressefolk som formidler begivenheten til verdenssamfunnet. «Insiderne» er de som spiller ut et fastfrosset ritual for å markere det lokale fellesskapet overfor en ytre verden. Ritualet skaper dermed en sterk grense mellom de som hører til og dem som ikke hører til i «insiderfellesskapet». Verdenssamfunnet blir et outsiderfellesskap som står i opposisjon overfor noen få «insidere» på et spesielt sted på kloden. I dette ritualet er både tids- og romdimensjonern opphørt. Det som er i fokus er det særegne og unike med stedets kultur som skiller det fra resten av verden. Dette særegne må oppleves gjennom autentisk deltakelse for å gi mening, identitet og opplevelse. De olympiske leker på Lillehammer kan sees på som et eksempel på et slikt ritual (Klausen 1994, 1996). Her ble verdenssamfunnet til outsiders i vår konstruksjon av noe som vi ville være.

Materialiseringsritualer er når abstrakte fellesskap bruker sekulariserte ritualer for å markere sin eksistens i virkeligheten. Dette kan være ulike moderne profesjonsgrupper som statsvitere og leger som møtes en gang i blant for å kommunisere om hvem som hører med i fellesskapet. Slike fellesskap har ikke symboler basert på tid eller rom for å markere grenser. Felles identitet er i utgangspunktet en abstrakt kategori, et ord. Slike abstrakte kategorier er fellesskap f. eks. av sosionomer eller sosialantropologer. Grensene som skal

brytes for å bli transformert inn i denne abstrakte kategorien, er å være til stede når guruene taler til novisene om fagets grunnleggende utfordringer og svar. Slike opplevelser skal være mest mulig autentiske og nære. Innlemmelsen skjer gjennom å ha felles interesser for et abstrakt tema som presenteres gjennom skrevet tekst eller andre abstrakte kommunikasjonskanaler. Deltakelsen og samtalen skaper en nær autentisk opplevelse av fellesskap. Slike ritualer er eksamen på ulike nivå i utdanningssystemet eller forskningskonferanser innenfor ulike fagfelt.

Disse ulike kategoriene ritual viser at både virkeligheten og konstruksjon av identitet foregår på ulike måter i moderne kontekster. Slik jeg ser det, kan disse mønstrene være et inntak til å studere hvordan integrasjon og differensiering foregår i de kontekstene jeg har forsøkt å beskrive og analysere.

2.7 INNSTIFTING AV ULIKHET SOM LIKHETSKAPENDE PROSEESS.

I følge Victor Turner er det leken som utløser individets skapende krefter i ritualer. Denne skapende leken er identisk fenomen med kreativiteten i kunst, spillelederen i teateret, grensesprengning i idrett, og opplevelsen i friluftslivet. Skapelsen av nye kulturelle og sosiale strukturer kan derfor studeres i rituelle prosesser og ritualiserte praksisfelt (Turner 1969, 1978, 1992, Barth 1975, Bourdieu 1977).

Det er imidlertid ulike former for aktiviteter som har et klart ritualpreg (Bourdieu 1978, 1979, 1996, Toren 1993). Noen av disse aktivitetsområdene og praksisene har jeg overfor kategorisert i ulike ritualformer. Disse handlingene skaper sterke opplevelser, forandrer individets oppfattelse av seg selv, og individenes oppfattelse av hverandre. Disse aktivitetstypene er organisert og institusjonalisert innenfor fritiden som ulike aktivitetstyper. Dette er aktiviteter som sport, friluftsliv, feriereise, selskapsliv, litteratur, teater og moderne media (Turner 1974, 1987, 1992, Bourdieu 1979, 1995, 1996). Alle disse typer aktiviteter skaper en alternativ virkelighet som er annerledes enn det som er normalt i hverdagslivet.

Moderne former for idrett og musikkfestivaler trekker også inn tilskuere og har dermed fellestrekk med overgangsritualer eller forbrødringsritual. De nyere formene for teater, film og nasjonale feiringer har, ifølge Turner, mange av de samme funksjonene som "rite of passage" i tradisjonelle samfunn (Turner 1974). Det som er forskjellig, er hvordan disse fenomenene er institusjonalsert og kontekstualisert i det moderne samfunnet. På mange måter er det disse ulike grunnstrukturene i de sosiale prosessene med modernitet som viser seg i liturgien i ritualene.

Emile Durkheim, B. Malinowski og Van Gennep betraktet ritualer som symbolske handlinger som integrerer individer i kultur og samfunn. Funksjonen av slike rituelle handlinger er å kollektivt føre individer fra en sosial kategori til en annen i livsløpet fra fødsel til død. Dette strukturfunksjonalistiske perspektivet har dominert de teoretiske perspektivene om ritualer i religionsvitenskap, sosialantropologi og sosiologi. Victor Turners videreutvikling av teorien om liminalfasen og ritualer som en kulturell prosess, åpner opp for å studere ritualer som den skapende og fornyende kraft i samfunn og kultur. Turner fortolket liminalfasen som en ustrukturert lek. Lek er en dekonstruerende - konstruerende prosess som river ut elementer og setter dem sammen igjen til en ny helhet. Dette perspektivet utfordrer ikke bare strukturfunksjonalistisk teori, men også strukturalistiske perspektiv i språkfilosofi, sosialantropologi og sosiologi.

M. Douglas, Victor Turner, Roy Wagner, Morice Bloch og Pierre Bourdieu videreutviklet strukturalistisk teori ved å vise hvordan individer og fellesskap er med på å konstruere alternative fellesskap eller hegemoniske sosiale og kulturelle strukturer i samfunnet. Praksisbegrepet til Bourdieu har fellestrekk med Turners begrep om den rituelle prosess og "liminalitet". I perspektivene til Turner og Bloch blir ritualer den skapende (og ødeleggende kraft) i samfunnet som forener det guddommelige med den menneskelige, i et praksisfelt eller en rituell prosess (Turner 1992, Bloch 1992). Den samme dobbelheten mellom det menneskelige og gudelige finnes i Bourdieus praksisteori med habitus- og doxabegrepene eller Turners liminal og liminoid begreper (Bourdieu 1977, Turner 1969, 1987, 1992). Men Bourdieu kritiserer Turner for ikke å ha

sett hvordan ritualer er den konstituerende handling av distinksjon og dermed ulikhet (Bourdieu 1995, 1996:27). Han hevder at overgangsritualer er initieringsritualer av ulikhet og hegemoni i samfunnet. Dermed er moderne ritualer, ifølge Bourdieu, innstiftingsritualer som skaper ulikhet og differensiering, og ikke likhet og integrasjon.

Ifølge Victor Turner fører modernisering til større skala, økt kompleksitet, mer arbeidsdeling, og mer skille mellom arbeid og fritid. Slike endringer forandrer form og stil i kulturelle og rituelle handlinger (Turner 1992: 156). Moderniseringen svekker religiøse ritualers hegemoni i hverdagslivet, og skaper rom for nye gruppers handlingsuttrykk og symboler. Disse nye personene og gruppene videreutvikler ulike elementer i ritualer til nye praksisfelt som revy, musikk og skjønnlitteratur. Det kreative liminale rom blir spesialisert, profesjonalisert og sekularisert til kunstvirksomhet og ruskultur.

I vår kulturkrest begynte denne prosessen for over 2600 år siden i Hellas. Grekerne utviklet religiøse ritualer til å bli drama i form av tragedie og komedie i teater, mens leken med de kroppslige grensene i ritualene ble til idrett med olympiade (Eco 1984, Klausen 1992, 1996). Teater og vitenskap var for Turner en spesialisering av liminalitet som han definerte med ordet "liminoid". Liminoid er en permanent og institusjonalisert individuell grensesprengning, og lek med konvensjoner og samfunnsstrukturer i begrensede tidspunkt og rom som revy, teaterforestillinger og forskningsinstitusjoner. Ifølge Turner fører modernisering til stadig mer differensierte og spesialiserte former for menneskelig ritualisering enten det er i sosiale ritualer, religiøse ritualer eller estetiske ritualer.

I Bourdieu og Wagners perspektiv er det markedsmekanismene i industrisamfunnet og livsstilskonkurransen i det liminoide rom (kulturlivet) som øker takten i denne kulturelle endringsprosessen. Kulturen og tradisjonen må stadig fornyes og finnes opp igjen av nye generasjoner, for å være livskraftig og meningsbærende. Den økende markedskonkurransen mellom nye symbolsystem, ideologer og kunnskaper, relativiserer og marginaliserer tradisjonelle ideer, praksisområder og ritualer.

Wagners teori om kultur som moderne innovasjon forsøker å forene integrasjons- og differensieringsprosessene i det moderne samfunn i tegnprosesser.

The differentiating acts and the roles of everyday existence create collectivity and community: the collectivizing acts of ritual and ceremonial create the identities, roles, and other differentiating aspects of ordinary existence. Because the alternation between these two modes is itself conceived dialectically, each set of relations can be understood as “working against” the other. (Wagner 1975:119)

Integrasjon og differensiering er kollektive tegnprosesser som virker i et dialektisk forhold. Sosiale prosesser i hverdagsliv skaper kollektive tegn og fellesskap, mens kulturelle prosesser i ritualer virker differensierende og individualiserende. Dette må sees i lys av Turners liminoidbegrep som også påpeker at det er individer som skaper nye tegn og koder i det moderne samfunn. I rituelle prosesser bryter individene kollektive tegn og koder for å skape egne konvensjoner. Dermed virker den rituelle prosess differensierende.

Når innovative tegn brukes ukonvensjonelt i rituelle prosesser, skapes en opplevelse som manifesterer tegn og objekt (symbol og referent) i øyeblikket. Dermed forsvinner grensen, og symbolet står for seg selv (Wagner 1975: 43). I en slik opplevelse transformerer subjektet seg selv til objekt eller visa versa i en prosess av objektifisering (Wagner 1975:44). Bruk av slike innovative og differensierende symbol i rituelle prosesser skaper differensiering av det kollektive og integrasjon av det individuelle til kollektive koder og fellesskap.

Wagners teori nyanserer Bourdieus teori om ritualer som innstiftende handling av ulikhet og differensiering. Bruk av individuelle og differensierende symbol i rituelle prosesser skaper kollektive og integrerende prosesser hverdagslivet. På den andre side vil kollektive og integrerende symbol i rituelle prosesser skaper individualisering og differensiering i hverdagslivet som sosial prosess. Wagner og Bourdieu knytter dermed bånd tilbake til Durkheims teori om to ulike kategorier ritualer (Durkheim 1912). Negative ritualer, som virker funksjonelt differensierende, er å holde hellige ting og folk fra hverandre i tabu. Positive ritualer er å bringe hellige ting og folk sammen for å virke funksjonelt

integrerende. I følge M. Douglas opererte E. Durkheim med en definisjon som skapte et skarpt skille mellom det hellige og det profane (Douglas 1997:38). I følge M. Douglas er hellighet en helhet som krever at hvert individ skal være i samsvar med den klassen den tilhører (Douglas 1997:67). Hellighet krever at forskjellige klasser av ting ikke blandes. Urenhet blir den andre ytterlighet der ulike ting blandes og blir skitne. Hvis en ser på individuelle og differensierte symbol som en del av det hellige og kollektive og integrerende symbol som en del av det profane, er det mulig å forende nyere og eldre teori om hvordan ritualer virker funksjonelt i samfunnet. Dermed vil kollektive ritualer som forsøker å tvinge kulturelle kategorier på individet, i nødvendighetens tilfelle føre til en opplevelse av urenhets. En blir skitnet til med en kategori som en ikke vil ha. På den andre side vil individuelle ritualer som forsøker å skape helhet, gjennom å oppløse kollektive kategorier, nødvendigvis skape en opplevelse av hellighet. Individet klarer å plassere seg i samsvar med den kulturelle kategori som en ønsker å tilhøre. Dermed er sosiale virkninger av ritualer "snudd på hodet" i forhold til E. Durkheims utgangspunkt. Dette må sees i lys av sosiale og kulturelle prosesser som står i et dialektisk spenningsfelt der de gjensidig påvirker hverandre. Dette vil jeg drøfte nærmere i neste kapittel.

3. FLYTENDE GRENSER SKAPER STRUKTUR

3.1 HANDLINGEN SOM FORANDRER.

Ritualer er en handling som forandrer individet til en annen posisjon eller tilstand i den symbolske strukturen. I slike kulturelle prosesser vises eksplisitt betydningsfulle klassifikasjoner, kategorier og motsetninger (Turner 1987:157). I dette kapittelet vil jeg drøfte teoretisk hvordan slike konvensjoner for endring skapes og forandres. I foregående kapittel drøftet jeg teoretisk hvordan den rituelle prosess i seg selv er en skapende kraft av kognitive kategorier (Wagner 1975, 1986, Turner 1987:158, Bourdieu 1995, 1996). Ritualer skaper i seg selv forandring som påvirker samfunnet (Douglas 1966 (norsk utgave 1997), Wagner 1975, Turner 1987). Dette betyr at sosialt liv påvirkes av rituell form. Her vil jeg drøfte Mary Douglas sin videreføring av E. Durkheim sin teori, om at ritualer skaper samfunn og et kollektiv kulturelt system. Hovedpoenget til Douglas, i følge Jorunn Solheim, er hvordan flytende og mangetydige sosiale prosesser blir til strukturell form (Solheim 1997:10). Den symbolske orden blir til, i følge Douglas, gjennom en kontinuerlig ryddeoperasjon med grensemarkeringer, eksklusjon og renselse. Den kulturelle orden er basert på differensiering mellom kategorier – en sortering og avgresning av ting som hører sammen og ikke hører sammen. Den symbolske orden er basert på disse skillelinjene, som holder orden og gir mening til tingene og handlingene. På samme måte vil det å skape en ny orden og sosial struktur innebære en sosial prosess der en ødelegger skillelinjer, inkluderer urene ting og en skitner seg til for å skape uorden (Douglas 1997: 103). Et slikt ritual erkjenner uordenes muligheter der en ikke lar seg definere, kategorisere innenfor kjente differensierte kulturelle kategorier. Skitt, lovløshet, obscenitet og grenseoverskridelse er en kraftkilde som ødelegger strukturell form og lager nye muligheter for å skape ny orden og struktur. Skitt er selve symbolet for kreativ formløshet mens renhet er en avvisning av slike skitne ting for å skape en symbolsk orden (Douglas 1997: 161)

Liminalfasen i russefeiringen kan fortolkes som en slik handling som symbolsk ødelegger strukturell form med å skitne seg til. Ritualet gir ungdommene mulighet til å slippe løs den destruktive skaperkraften både på kognitive kategorier, praksisfelt og strukturer i samfunnet. Russefeiring kan fortolkes som en kombinasjon av liminalitet og liminoiditet som et kollektivt livssyklusritualer, der liminalfasen har flere likhetstrekk med liminoiditet i det moderne samfunnet. Individet bryter bevisst kollektive konvensjoner og den kulturelle orden i den rituelle prosess. Dette trekket kan ikke forklares med Turners ritualteori (1969, 1990), som bygger på studier av overgangsritualer i tradisjonelle småskalasamfunn, eller liminoidbegrepet i studier av kunstneriske handlinger i komplekse storskalasamfunn. Turner forutsetter at religiøse ritualer forandres i moderne kontekster til kunstneriske uttrykksformer innenfor nye moderne insitusjoner. I følge M. Douglas vil moderne samfunn være kjennetegnet med stor grad av differensiering i mange samfunnsinstitusjoner (Douglas 1997:88). Differensiert tankemønste og kunnskapssystemer følger det differensiert samfunn. Tradisjonelle samfunn er ifølge Douglas kjennetegnet av det udifferensierte og helhetlige. Det jeg vil forsøke å argumentere for er at ungdom skaper nye former for ritualer, som har likhetstrekk med det udifferensiert og helhetlige i tradisjonelle overgangsritualer. I komplekse samfunn ser det ut til at individene har gjenskap kollektive former for liminalitet som også rommer de liminoide trekkene til det moderne samfunnet (Bois-sevain 1992). Individet isenesetter kollektive begivenheter for å endre seg selv. I denne prosessen oppløses gensene mellom differensierte kategorier for å skape den udifferensierte helthet.

3.2 FLYTENDE ANALOGE SYMBOLER SOM TEGN PÅ ENDRING.

Ritualer er ifølge M. Douglas en skapende kraft som tar opp som tema det kulturelle systemets grunnleggende kategorier og grenser. I tradisjonelle ritualer er tema og budskapene eksplisitte, mens moderne ritualer mangler et eksplisitt budskap som formidles i den ritulle prosess (Moore og Myerhoff 1977). Dette kan sees i lys av at moderne tankemøstre og kunnskapssystemer er differensiert og spesialisert. I stedet blir mer spesifikke handlingselementer eller

symboler mer betydningsfulle for å kommunisere budskap om grunnleggende grenser og grenseoverskridelse. Den rituelle prosess rommer nøkkelsymboler som for eksempel melketreet “Mudyi” og drikken “Nfunda” hos Ndebufolket (Turner 1967). Disse symbolene er mulivokale med mange ulike meninger, refererende tegn og konnotasjoner til andre kulturelle kontekster. Nøkkelsymbolene har en uendelig kraft til å kommunisere og utbrodere meninger og betydninger i kulturen (Turner 1967, 1992, Toren 1993). På samme tid er nøkkelsymbol en substans som virker fysiologisk på kroppens grenser. Denne virkningen har både sin rot i substansens fysiologiske egenart og i de kulturelle ideene om virkninger (Douglas 1966 - 1997, 1975, Fekjær 1987, Laberg 1992). Kultur kan derfor sees på som en raffinering av slike naturlige virkninger for å fokusere sterkere våre sanseopplevelser. Kroppen med dets organiske struktur og ytre grenser er, ifølge Douglas, et grunnplan for all symbolikk (Douglas 1997:163). Det som flyter inn og ut av kroppen kan være selve nøkkelsymbolet i det kulturelle systemet.

Babcock innfører et skille mellom multivokale symboler som uttrykker enhet, kontinuitet og sammenheng og symboler som skaper en prosess av “flytopplevelse” (Babcock 1978;297, i Turner 1992;158). Med flytopplevelse menes en hendelse som løser opp enheter, nøytraliserer kognitive kategorier, frakobler sammenhenger og fører en over sansemessige og kognitive grenser. Ekstremt friluftsliv som basehopping, fjellklatring og grotting, samt ekstrem narkotikabruk, skaper slike tidløse øyeblikk som kolapser kulturelle kategorier som tid, rom, person og samfunn. Dette øyeblikket definerer Babcock som en flytopplevelse. Slike opplevelser kan også skapes i rituelle prosesser.

Ritualer kan med andre ord både romme en økonomisk bruk av tegn eller en sterk inflatorisk bruk av tegn for å skape en ekstraordinær begivenhet, grenseoverskridelse og opplevelse. Utviklingsprosessen med bruk av pils og brennevin i overgangsritualet til voksenlivet i den norske virkeligheten er en slik inflatorisk bruk av tegn for å utvide grensene for opplevelse av liv og tidløse subjektets kreativitet. Inflasjonen i bruk av brennevinet skaper en uendelig differensierende prosess for å oppleve det unike øyeblikket. Sett i lys av tradisjonelle ritualer, er tegnet brennevin selve døden, urenheten, ulikheten, de

dyriske aspektene med kroppen på den ene siden, men også livet, renheten, likheten og de medmenneskelige sidene av livet. Disse egenskapene er kondensert i nøkkelsymbolet brennevin. Nøkkelsymbolet er, ifølge Turner, et symbolsk leksikon for kosmologien i kulturen og et praktisk pedagogisk instrument for å vekke novisenes sanser i handlingssekvensene (Turner 1992;50). I følge Turner er slike symboler mest fremtredende i forbindelse med begynnelsen og slutten, eller skapelsen og avslutningen av faser i livet. I tradisjonelle samfunn brukes de i livssyklusritualer og årssyklusritualer og i moderne samfunn i de liminoide grenene av fritidsaktiviteter.

I dette århundret har ungdommene gang på gang utfordret den nye hegemoiske samfunnsstruktur representert ved protestantismen, avholdsbevegelsen, borgerskapet og arbeiderbevegelsen, nettopp gjennom de årevisse konvensjonsbrudd i russefeiringen. Brennevin og hjemmebrent er nettopp et flytende nøkkel-symbol i overgangsfasen mellom barndom og voksenlivet, som gir hver enkelt kraft til å skape et alternativt liv og en alternativ sosial identitet på utsiden av det moderne organisasjonssamfunnet. Bruken av symbol er sterkest i skapelsen av den moderne ungdomsfasen med mye fritid løsrevet fra familiens, organisasjonssamfunnets og arbeidslivets sosiale kontroll. Denne flyten er sterkt inflatorisk, slik at stadig mer substans må til for at ungdommene skal kommunisere meningen, skape begynnelsen og sette igang prosessen med å skape en egen livsstil. Egenskaper ved nøkkel-symbolet er at det står for seg selv og kommuniserer mening, skaper transformasjon av virkeligheten når det brukes og automatisk skaper sin egen kontekst og virkelighet (Wagner 1986, Turner 1992: 61) Det er disse multivokale egenskapene ved brennevin som gjør at bruken er fram-tredende i overgangsfasen mellom barndom og voksenliv i den norske virkeligheten.

Brennevinets indre rusvirkninger fører til opphøring av refleksive dialoger hos "selvet". Når den interne selvrefleksjonen stopper opp, blir sjelen og kroppen til en sammensmeltet enhet. Det er med andre ord ikke rom for refleksjon, bare handling og opplevelsen av øyeblikket. I forrige kapittel drøftet jeg hvordan rusmiddelbruk nettopp er en nøytralisering av selvets indre og ytre grenser. Brennevinets sterke rusvirkning nøytraliserer selvrefleksjonen og fjerner skillet mellom "selvet" og kroppen.

Det refleksive “selvet” forsvinner i flytopplevelsen av symbolet. Alkoholen tar over som den subjektive kraften for “selvet” og skaper “livet” i den rituelle prosess. Dermed overforenkles valg og dilemma i hverdagslivet til en handling; rusmiddelbruk. Rusopplevelsen gir individet en følelse av total kontroll av både seg selv og omgivelsene. Russefeiring konstruerer et forenklet spill med en ukjent faktor som er lettere for individet å kontrollere i handlingen. Det overveldende marked av liminoide fenomen med ulike livsstiler og abstrakt kunnskapsystemer blir forenklet til en faktor ved brennevinet og til et øyeblikk i rusen. Handlingsalternativet er dermed helt entydig med hensyn til mål og krav til handling. Det er bare å drikke mere og mere for å bli fullere og fullere. Moderne liminoid kultur kan dermed sees på som en sterk kanalisering og forenkling av handlingsalternativer i ulike differensierte spill og livsstiler i fritidssektoren. I denne prosessen blir rusmiddelbruk som kulturell konvensjon naturalisert og kroppsliggjort til å utgjøre en rusopplevelse, et sansenstrykk eller en smaksopplevelse. I slike forenklede kulturelle handlingspakker er bruken av symbolet autotelisk, det er ikke noe behov, ikke noe mål eller noen belønning ut over opplevelsen i seg selv.

Et slikt nøkkelsymbol og en rusopplevelse fjerner både sosial identitet, sosial struktur og kulturelle kognitive kategorier. Alt blir til et øyeblikk i en opplevelse. Dermed åpner også flyten av symbolet opp for likeverdighet, fellesskap eller *communitas* på utsiden av den sosiale og kulturelle orden. I det moderne liv er det ingen mening med rusmiddelbruk og rus i seg selv utover, bare et stort magisk øyeblikk av glede. Øyeblikket og rusopplevelsen blir det motsatte av kosmologi og religion ved at handlingen mangler noen annen mening. Øyeblikket har ikke noe annen mening og gir ikke en eksplisitt ideologi. Mening er i følge M. Douglas bare mulig når det er et kollektivt system av distinksjoner og kategorier. Det udefinerte og udifferensierte er derfor uten mening. Formløshet er det fullstendig udifferensierte og en trussel mot de kategorier som er opprettet for å skape orden (Douglas 1997:160). Når meningen er øyeblikket, den totale opplevelsen, det udifferensierte og det flytende formløse, blir handlingen kryptologisk, magisk, kraftfull og skremmede. Både tid og rom opphører i øyeblikket og individet blir forhøyet noe som er helhetlig, udødelig og guddommelig. Øyeblikket og rusopplevelsen blir et

sort hull som absorberer alt som er meningsbærende i hverdagslivet. Dermed skapes et nytt nullpunkt og referansepunkt for å skape seg selv. Her slutes også ringen mellom det totalt flytende og formløse og blir til en forhøyet helhet. Dette bringer, som M. Douglas er opptatt av, den farlige formløse skitt og det hellige helhet inn som kontinuum i det kulturell system (Douglas 1997).

Utviklingen i bruken av hjemmebrent og brennevin i overgangsritualet til voksenlivet kondenserer disse aspektene ved det moderne liv. Denne flyten og kondenseringen av mening i et symbol fører med seg inflasjon av mening og ulikhet. Dermed ødelegges også meningene ved bruken av symbolet, når bruken flyter ut til å gjelde alle livsområder. Den flytende formløse substans må holdes til siden, for det første for å skape orden og for det andre med å være den hellige ting som skaper integrasjon og inklusjon.

3.3 KONKLUSJON.

Moderne overgangsritualer tematiserer individets seksualitet, forbruk, kreativitet og opplevelse av liv. Den rituelle prosess fjerner individuelle og kollektive grenser som begrenser handlefriheten og kreativiteten. Derfor er både separasjons-, liminalfasen og aggregeringsfasen frikoblet samfunnsstrukturen. Ritualet legger mer vekt på ytre likhet mellom personer med ulike kjønn, klassetilhørighet og etnisk bakgrunn. Tidligere religiøse guder, symboler og kosmologier er fjernet i moderne overgangsritualer. Dermed forsvinner også en eksplisitt ideologi og kosmologi ved tradisjonen. Meningen er i stedet kodet til et unikt øyeblikk og opplevelse i den rituelle prosess. Men disse handlingene og hendelsesforløpet i den rituelle prosess oppfattes heller ikke lenger som et ritual. Det blir vanskeligere å skille mellom ritual og handling, struktur og antistruktur, og sosiale og kulturelle prosesser. De rituelle prosessene og symbolsystemene trenger seg inn og former opplevelsen av "livet". Sekularisering av overgangsritualer fører med seg sakralisering av liminoide fenomen i det moderne hverdagslivet. Vi drukner i flyten av liminoide symboler gjennom alle nye former for skjenkesteder, kulturtiltak, popmusikk, kommunikasjon av kultur og nye massemedia. Skogen av symboler blir fortrent av byen med de naturlige ting.

Moderne overgangsritualer har mindre eksplisitt symbolsk betydning som markering av en overgang mellom to kategorier i samfunnsstrukturen. Den moderne transformasjon er et annerledes øyeblikk av formløshet og flytende ting, som skaper en ny referanse og grense i livet. Dette øyeblikket blir et nytt startpunkt for å skape seg selv som en unik kategori i forhold til “de andre”. Det er denne kreative egenskapen ved “selvet” som ritualet utløser. Sosiale kategorier er grenser som hindrer selvets livsutfoldelse. Bruken av drikkevarer med alkohol er selve nøkkelsymbolet for å løse opp og nøytralisere alle sosiale og kulturelle kategorier som begrenser “selvets” livsutfoldelse. Både brennevin og narkotika skaper stadig sterkere nær-døden opplevelser og unike øyeblikk som er identitetsgivende i det moderne liv. Disse øyeblikkene er uten refleksiv dialog og meningsfull kommunikasjon. Opplevelsen har ikke noen mening ut over seg selv. Derfor utvikler moderne overgangsritualer seg i motsatt retning av tradisjonelle livsløpsritualer. Slike tradisjonelle livsløpsritualer er en materialisering av religiøs kosmologi. Moderne ritualer mangler eksplisitt kosmologi og mytologi, bare øyeblikket og det formløse betyr noe. I den moderne konteksten er det sanseopplevelsen, “kikket”, smaken, spenningen og smerten i møtet med døden som gir livet mening. Dermed er det moderne menneske tilbake til utgangspunktet i det udifferensierte, formløse og skitne som ikke kan kategoriseres. Dette er en ustabil, farlig og kraftfull posisjon som kan både rive ned og bygge opp nye strukturelle former og kollektive kategorier.

4. TEORI OM RUSMIDLER SOM SYMBOL

4.1 SYMBOLENE.

Symboler er naturlige ting og menneskeskapt objekter, som kommuniserer å være tegn gjennom en kontekstualisering og kode som står for noe annet enn seg selv (Leach 1976). Symboler er gjenstander som kommuniserer et annet budskap enn seg selv. Slike gjenstander brukes kreativt til å skape mening (Sperber 1975). Men i motsetning til språket er symboler underkodet semiotisk for å kommunisere et budskap. Folk kan gjøre noe med symbolene, og dette gir dem kreative muligheter til å kommunisere, skape og fortolke mening. Symboler er multivokale og metaforiske, og de er ikke stringent definert som tegn (Turner 1967). Symboler er objekter som er underkodet som tegn, og dette tegnet refererer til en annen kulturell kontekst enn tegnet selv. Dette gjør det mulig å legge ulike budskap og betydninger i samme gjenstand. Det norske flagget står for noe annet enn seg selv, et budskap om nasjonalitet. Slike symbolske fenomen er en del av virkeligheten som refererer til en annen kontekst enn seg selv. Flagget er en del av virkeligheten ute på en flaggstang, men budskapet retter seg mot det nasjonale fellesskapet det skal representere. Synet av flagget skaper et bilde av 17.-maifeiringen inne i hodet mitt som jeg forbinder med å høre til i et nasjonalt fellesskap av nordmenn. Symbolene virker både inne i personer, i fellesskap og i virkeligheten. Også alkohol som flytende substans kommuniserer og virker på tvers av grenser og kulturelle kategorier, og kommuniserer budskap utenfor sin egen kulturelle kontekst.

Edmund Leach drøfter hvordan ulike elementer i virkeligheten kan bli til symboler og signaler i vår kultur (Leach 1976). Hans klassifikatoriske begrensning av symboler bygger på forholdet mellom objektet i virkeligheten som blir til en tegn for et budskap. Brødet og vinen i nattverden blir ilagt et budskap av både presten som bruker symbolet og menigheten som ser på symbolet.

Det som analytisk skiller ulike tegnsystemer blir forholdet mellom tegnet og budskapet. Ut fra dette skiller Leach ut fire ulike typer tegn som har symboliske elementer:

a) **signal** er når det er et automatisk forhold mellom tegn og budskap. Når du hører en bjeffelyd og ser en hund så fortolker du det automatisk som signal på at der er en hund. Det er et dynamisk forhold i virkeligheten mellom lyden og synsinntrykket. Signaler er også metonymiske ved at de representerer en helhet som er hunden.

b) **Indeks** er når tegn indikerer budskap. Røyk er en indeks for ild. Indekser er metonymisk, de inngår i samme kulturelle kontekst som dynamiske system. Ilden hører f.eks. sammen med flammer og røyk. Desto mere røyk desto mer flammer.

c) **Signum** er et tegn når det er et forhold mellom tegn og budskap på grunn av at de hører til i samme kulturelle kontekst. Det er et metonym ved at det står for helheten og det er kontinuerlig. Bokstaver i en skrevet tekst er signum som inngår i en helhet.

d) **Symbol** er når tegn står for budskap og når tegn og budskap hører til ulike kulturelle kontekster. Forholdet er metaforisk ved at symboler simulerer likhet med budskapet uten å være det. Vi sier at "nordmenn er født med ski på beina" for å beskrive oss selv. Ski på beina ute i snøen og fødsel på en fødestue er to ulike kontekster som ikke hører sammen. Slike beskrivelser er metaforiske ved at metaforen skaper tilleggskunnskap og betydninger som ikke ligger i den ene eller andre konteksten det refereres til. Et slikt symbol er abstrakt, du kan ikke ta på det, men meningen kan bare gjenskapes i hjernen som en ide. **Ikone** er når det er et planlagt forhold mellom tegn og budskap, som med et krusifiks eller et fotografi. Budskapet om at Jesus har vært et lidende menneske uttrykkes i den tredimensjonale figuren av tre. **Indeksikale symbol** er når det er planlagt forhold mellom tegn og budskap uten at budskapet uttrykkes i tegnet, som med det norske flagg, som står for det nasjonale.

Det som skiller symboler ut fra andre elementer i virkeligheten er at de er mindre vilkårlige enn språket i å kommunisere et budskap. Tegnobjekter, som blir brukt som symboler, står imidlertid for noe annet enn seg selv. Når folk bruker symboler eller fortolker symboler, skaper de nye betydninger som ikke ligger i tegnet. Dette forholdet med symboler gjør det vanskelig å fortolke budskapet som er kodet til symboler. En analyse må derfor se på både hvordan symbolet er utformet, hvilke intensjoner skaperen har med symbolet, når personen lager symbolene, og hvilke fortolkninger mottakeren skaper gjennom bruk.

Symboler brukes i rituelle prosesser, enten som kontekstmarkør som gir automatisk budskap, eller som virkelighetsprodusent. Symbol som kontekstmarkør setter i gang den rituelle prosess med å kommunisere budskap om at nå er handlingen i gang. "Fest uten alkohol er møte" som det heter i dagligspråket. Symboler spiller også en avgjørende rolle i skapingen av den ekstraordinære opplevelsen i rituelle prosesser. Med andre ord når tegnet er der, er objektet der også. Når det drikkes alkohol, er det fest og "vi" opplever "livet". Tegnet skaper automatisk objekt som er virkeligheten som kan føles og oppleves. I rusfeiringen brukes felles uniform og russelue for å avmaskere de ytre kjennetegn på den sosiale identiteten. Dermed er objektet ikke lenger med at tegnet er fjernet i kommunikasjonsprosessen. På den samme måten avmaskerer rusmidlene personlig identitet og moralske kjennetegn til individet (Madsen 1992). Rusmidlet som er tegn, tar over subjektets posisjon i kommunikasjonen, og dermed erstatter budskapet eller objektet. Kommunikasjonsteoretisk er rus en opplevelse av en situasjon der tegnet skaper objektet som står for budskapet. Tegnet er en subjektiv kraft som skaper mennesket om til et viljeløst objekt som kommuniserer budskap. Dette trekket ved rusmiddelet som symbol, mellom den indre opplevde rus og den ytre virkelighet, må sees i lys av teorier om symboler og kognisjon (Leach 1976, Sperber 1975, 1996, Bloch 1994, Turner 1967, 1969, Barth 1994, Toren 1989, Sørhaug 1996). I dette perspektivet er den kognitive tegnprosessen i hjernen løsrevet fra tegnprosessen i den ytre virkeligheten. Båndet er vilkårlig og kulturelt bestemt (Bateson 1972, Leach 1976). I følge M. Douglas er det moralisering og politisering av ritualer og tabu som skaper bånd og et kollektivt kulturelt system (Douglas 1997: 181).

I den ytre opplevde virkeligheten, som starter med symboler og skapes gjennom ritualer, utgjør symbolobjekter implisitte bærere av mening (Douglas 1975, 1987). Både gjenstander og handlinger kan være kodete tegn for å kommunisere mening, som ikke er så vilkårlige som språket. Slike tegn er i sterkere grad analoge med objektet som er det budskapet som søkes formidlet (Bateson 1972, Barth 1975). Kommunikasjon av mening foregår parallelt gjennom kollektive koder som ord (språk), ritualer (handling) og symboler (fysiske gjenstander). Menneskelig kommunikasjon om virkeligheten og hvordan mennesket skaper sin egen virkelighet og personlighet, foregår med et kulturelt system som både innebærer bruk av analoge og digitale koder (Bateson 1972, Barth 1975).

Ritualer og symbol er konkret mening som kan føles, oppleves og sanses av både hjerne og kropp til både sender og mottaker i det samme øyeblikket i form av en opplevelse. I en slik kommunikasjonsprosess er meningen med hva vi gjør, skaper og opplever noe som berører alle sansemekanismer i kroppen og kognitive strukturer i hjernen. Skaping og kommunikasjon av mening er fysisk arbeid som involverer hele mennesker i dialogiske samhandlingsprosesser. Dermed brytes også grenser som stenger mellom.

Symboler er metaforiske fenomen som gir stor mulighet til kreativitet ved at både meningen og objektet er underkodet. Slike symboler skjuler tegnfunksjonen, og dermed bærer symbolet mening og skaper sin egen kontekst og betydning. Tegnet er både objektet og budskap. Et eksempel på dette er nattverdsvin som både er drikkevarer til mat, Gud i levende live, budskap om å drikke til et hyggelig måltid og budskap om Guds eksistens og egen tro på denne. I endringsprosesser av tegnfunksjoner forandres symboler til magiske fenomen som skaper det hellige indre subjektet og den objektive opplevde virkeligheten. Med andre ord vil bruken av tegnet skape subjektet om til objektet som står for budskapet (Wagner 1975:43). Eksempler på dette er når individer ubevisst bruker språklige digitale koder og tegn som analoge koder og tegn i den levende virkeligheten (Leach 1976). Et eksempel på dette er når bruken av vin og pils utgjør selve "livet" i helg og høytid for ungdom og voksne.

Alkohol som symbol fokuserer, og transformerer over kroppslige grenser i rituelle prosesser. Bruk av rusmidler kan derfor analyseres som både kontekstmarkør og virkelighetsproduserende symbol. Bruk av rusmidler i russefeiringen kan derfor analyseres som både kontekstmarkør og som et virkelighetsproduserende symbol. I følge Sperber er det ikke tilstrekkelig å skrive inn symbolske fenomen i en sosial kontekst for å forstå budskap. Det er snarere omvendt; en kan fortolke en sosial virkelighet gjennom bruken av symbolske fenomen (Sperber 1975:70). Symboler brukes som virkemiddel for å organisere informasjon. Symbolene kommuniserer ikke noe i seg selv. De brukes kreativt av deltakerne for å skape meninger, fortolkninger, forklaringer og intensjoner (Wagner 1975, Barth 1987, Willis 1990). Denne kunnskapen er ikke ord eller ting, men hukommelsen om verden av ting (Sperber 1975:108). Det er denne prosessen med bruk av symboler som er den analytiske innfallsporten til å forstå kultur.

Roy Wagner drøfter Batesons teori om digitale og analoge tegn-koder og definerer en ny kategori symbol der dikotomien mellom tegn og objekt oppløses. Slike symbol skaper en ekstraordinær situasjon som manifesterer både symbol og referent samtidig. Når forskjellen mellom det som blir symbolisert og symbolet forsvinner, får vi ifølge Wagner et symbol som står for seg selv (Wagner 1986:43). Dette er en form for differensierende symboler som assimilerer eller rommer objektet det symboliserer. Ifølge Wagner trekker konvensjonelle symboler en grense mellom symbolet selv og det objektet som blir symbolisert. Innovative symboler derimot, fjerner grensen mellom tegn og objekt, og dermed kobles subjektene inn som et element av symbolet.

Dette poenget kan brukes analytisk i studier av kulturelle kjernesymboler. Ord kan være koder, tegn som refererer, eller analogier og symbol som hører til en enkelt relasjon (Wagner 1986:14). Symboler som er analogt kodet definerer Wagner som "trope". Trope kan oversettes som et billedlig uttrykk som automatisk framlokker mening i kommunikasjonsprosesser både for sendere og mottakere. Denne meningen er konstituert mellom grensen av ord og sansbare bilder. En trope er et verktøy og en framlokker av sanseintrykk (Wagner 1986:12). Mening blir dermed en form for å se, smake eller høre virkelighe-

ten gjennom menneskelige symboler. En slik trope står for seg selv, et refererende symbol kan bli sett på å stå for seg selv.

I det kulturelle system kan symboler endre karakter fra å referere, til å bli objektet det refererer. Denne symbolske transformasjonen av kode definerer Wagner som "**obviation**", eller fjerning av refererende tegn. Denne prosessen kan defineres som når ekspanderende refererende metaforer (refererende tegn i de kognitive strukturer) går over til å bli rammemetaforer (ytre persepsjon av bildelingnede uttrykk). Som et eksempel på dette, viser Wagner hvordan den kristne kosmologien knyttet til meningen med vin og brød i nattverden, er forandret opp gjennom ulike faser i den europeiske historien. Det første trinn i fjerning av refererende tegn er når den Irske munken Scoturs Erigen (810-77 e. kr.) definerer vin og brød i nattverden som et figurativt bilde på Gud (Wagner 1986:101). En ytterligere fjerning av refererende tegn er ifølge Wagner når Berengar (1059 e.kr.) definerte vinen og brødet som selve Jesus blod og legeme (Wagner 1986:102). Vinen, som er blitt omgjort til å bli nattverdvin, har gjennom ulike omkodingsprosesser blitt forandret fra å være et refererende tegn om Gud, til et virkelig objekt som er den levende Gud.

I denne teorien blir et enkelt fenomen, som meningene omkring nattverden, konstituerende element for kultur og den kulturelle kapasiteten. Denne formen eller tropen er sansing av mening innenfor kulturelle referanserammer. Slike troper (bildet av Gud vist gjennom brød og vin) blir et hologram av meninger som viser alle nyanser av kulturen med dets kosmologi. Slike troper kan i en analyse brukes til å forklare meningsstrukturer både i individer og kollektive fellesskap. Objektet innkapsler meningene i seg selv.

The force of the generic lies not in some "family resemblance" among the constituent images of a ritual, but in the holography of part and whole - the closure of the constituents to form a trope or metaphor in a larger frame of cultural significance. The whole is in fact, the condensation, via the order of the generic, of the constituents, and condensation becomes, in this way, the order of cultural construction (Wagner 1986:30).

En fortolkning av Wagners teori er at det kulturelle system ikke vises i abstrakte strukturer av mening, slik som f. eks. kultur forklares innenfor strukturalistisk teori, men at det kulturelle system er kondensert i konkrete metaforiske bilder som i bildet av Gud i nattverden. Disse bildene er substansielle symboler, som blod og vin, som kan brukes som et holografi for å vise alle sider med det meningsbærende kulturelle systemet. Et hologram kan defineres som et tegn som gjengir objektet hundre prosent riktig når det settes i fokus. Tegnet kondenserer alle egenskaper ved objektet det representerer og refererer til. Substansielle symboler blir i dette perspektivet et substansielt metaforisk bilde på kulturen med dets meningssystemer, forståelsesformer og sansemåter.

Wagner innfører tre ulike nivå av troper. De første to nivåene er:

Første orden trope er det som framlokker mening som en sanseopplevelse i det symbolske verdirommet, som en del av kulturell dialektikk av referanser i det kognitive (mikrokosmos) og det ytre bilde (makrokosmos). Et eksempel er når vin og brød symboliserer Gud og forholdet til menneskene gjennom nattverden.

Andre ordens trope; er tropen for sansing, figur-ground reverasjonen. Dette er prinsippet for orienteringsrelativitet og reversjon innenfor en kulturell dialektikk. Dette gjør at referansepunkt blir behandlet som bilder og visa versa. Et eksempel er når substansen vin og brød i nattverden blir sett på som et figurativt bilde av Gud.

Kultur er ifølge Wagner formet i storskala troper, som inneholder mening i en konstant flyt av gjenskaping og reproduksjon. Kultur er en konstant flyt av bilder og analogier, som ikke er direkte kommunisert fra hjerne til hjerne, men bare framlokket, ymtet om, og skildret gjennom et annet medium som substansielle symboler. Et slikt bildeuttrykk skapes gjennom nattverden i kirka. Nattverden er et innstiftet rituale der forholdet mellom Gud og menneske vises gjennom måltidet med brød og vin. Brødet og vinen er ifølge Wagner gjennomgått flere figur-ground-reversjoner. Disse endringene av symbolene i nattverden er ifølge Wagner historisk organisert, ikke vist gjennom forandring av ritualets handlingssekvenser og form.

Både tradisjonelle og moderne troper er skapt i relasjon til hverandre gjennom prosesser som konstruksjon av symbolske refererende tegn og fjerning av referendene tegn. Formingen av en trope tar alltid utgangspunkt i et annet fenomen når omskapingprosessen foregår som en rekoding av tegnfunksjonen i et substansielt symbol (Wagner 1986:123). Slike endringsprosesser i symboler skaper ifølge Wagner:

Taken as a whole, the meaning of this double trope is involute: it generates its own referential space, stands for itself, and is about itself (Wagner 1987:123).

Nattverden med substansen brød og vin er kjernesymboler som gjennom historiske prosesser har gjennomgått transformasjoner mellom å være metaforiske symbol eller reelle objekter (figur-groundreversal). Wagners analyse av vestlige kjernesymboler viser endringene innenfor religiøse, kosmologiske og filosofiske ideer om meningene om mennesket i forhold til Naturen og Gud, uttrykt gjennom vinen og brødet i nattverden. Den tredje fase i fjerning av tegnfunksjonen, ifølge Wagner (Wagner 1986:104-8), er når autoriteter i den katolske kirka definerte at omdanningen av substansen vin og brød til Gud skjer ved et mirakel. Det unike tilfellet er at Gud var et menneske i kjøtt og blod. Dette unike tilfellet av Gud som et levende menneske, er alt som er igjen av det opprinnelige vin og brødet. Det kirkelige fellesskap med Vatikanet ble i dette perspektivet kontinuiteten som vises gjennom substansen med Guds eksisens. Kirken blir den kontinuerlige substansen, mens Guden blir til et tilfelle i et under i en historisk episode. Et slikt gudebilde åpnet for et profant liv i luksus i nåden av et mysterium om at Guden hadde vært et levende menneske. I den Romersk - katolske kirka ble Guds substans menneskeliggjort, mens Guds åpenbaring ble naturalisert av vitenskapen (Wagner 1986:112). I dette perspektivet får relikviene i den katolske kirka enorm betydning i å vise Guds og helgenens mystiske eksistens med dets overnaturlige virkninger på menneskene.

Reformasjonen med Luther og Calvin kan sees på som en avvisning av den romersk - katolske kirkens gudsbilde. I denne avvisningen ble i stedet men-

neskets frelse og nåde mer avhengig av troen på ordene i skriften om Gud som en relativ abstrakt størrelse, enn som et absolutt mysterium med relikvier som i den romersk - katolske kirka. Reformasjonen innførte troen, ordene og skriftene som bærende substans bygget på en spesiell opplæring i tradisjonen og opptak i menigheten. Transformasjonen i gudebildet forandret fokus på frelsen fra et internt forhold i personene, til et eksternt forhold i det kollektive. Nattverden med brødet og vinen blir med dette heller symbolet på ordenes budskap før denne materialisering av Gudens substans i relikvier, brød og vin.

Disse endringene i religiøs kosmologi har i liten grad forandret nattverdens form som et innstiftet ritual i kirka. Transformasjonene i substansielle kjerne-metaforer har ikke blitt artikulert gjennom rituelle former. Wagners historiske gjennomgang av nattverden viser i stedet hvordan kjernesymbolene er omkodet som tegnobjekter for å kommunisere nye meninger og betydninger om menneskets forhold til naturen og Guden. I denne dialektiske og innovative prosessen har vinen og brødet i den sakrale konteksten forandret mening og persepsjon fra å være et symbol på Gud til den åndelige substansen Guden. Disse ulike meninger og sansemessige oppfattelser om vinen og brødet er ulike oppfatninger i ulike faser i den vestlige religionsutøvelse av kristendommen. Disse ulike oppfattelsene om Gud og vin lever videre i ulike religiøse retninger og menigheter i Europa (Gefou-Madienou 1992).

På samme vis er bruk av alkohol blitt omkodet innenfor profane sammenhenger i hverdagslivet. I nattverden som et sakralt ritual, er de substansielle kjerne-metaforene vin og brød, blitt naturalisert som gudelige fenomen. Den norske statskirka har fjernet alkoholen i vinen og sluttet å bruke usyret brød. Vin og brød blir sett på som objekter, som symboliserer budskapet i Jesu Ord. Mens i sekulariserte ritualer er på mange måter naturaliserte kjernesymboler, som forbruksvarene vin og sprit, blitt sakralisert som magiske overnaturlige krefter. Denne endringsprosessen foregår gjennom underkoding av symboler, (Eco 1976) eller fjerning av tegnfunksjon ved substansielle symboler (Wagner 1986). I slike sekulariserte ritualer forsvinner budskapet og ordene som symbolene er kodet med (Moore og Mayerhoff 1977). Symbolene i sekulariserte ritualer blir dermed ikke lenger bærer av en eksplisitt kosmologi og ideologi.

4.2 FLYTENDE SYMBOL I OPPLEVELSEN AV LIV.

Den rituelle prosess rommer nøkkelsymboler som f. eks. "vin" og "hjemmebrent" hos nordmenn. Disse symbolene er multivokale med mange ulike meninger, refererende tegn og konnotasjoner til andre kulturelle kontekster. Slike nøkkelsymbol er en uendelig kraft til å kommunisere og utbrodere meninger og betydninger i kulturen (Turner 1967, 1992, Toren 1993). På samme tid er nøkkelsymbol en substans som virker fysiologisk på kroppen. Denne virkningen har både sin rot i substansens fysiologiske egenart og i de kulturelle ideene om virkninger som er kodet til tegnet (Fekjær 1987, Laberg 1992). Kultur kan derfor sees på som en raffinering av slike naturlige virkninger for å fokusere sterkere på våre sanseopplevelser og kroppslige grenser. I denne prosessen er den aktive substansen i vin og øl blitt rendyrket til brennevin. Dette brennevinet gir en mye sterkere biokjemisk rusopplevelse og fokusering av livets grenser på den ene siden, men også større mulighet til forgiftning og død på den andre siden.

Babcock innfører et skille mellom multivokale symboler som uttrykker enhet, kontinuitet, sammenheng og symboler som skaper en prosess av "flytopplevelse" (Babcock 1978;297, i Turner 1992;158). Utviklingsprosessen med bruk av pils og brennevin i overgangsritualet til voksenlivet i den norske virkeligheten, er nettopp en slik inflatorisk flyt av tegn for å utvide grensene for opplevelse av liv. Inflasjonen og flyten av brennevinet skaper nettopp en uendelig differensierede prosess for å oppleve det unike øyeblikket. I følge Turner er slike symboler mest sannsynlig å finne i forbindelse med begynnelsen og slutten, eller skapelsen og avslutningen av faser i livet (Turner 1992;50). I tradisjonelle samfunn med livssyklusritualer og årsyklusritualer, og i moderne samfunn i de liminoide grenene av fritidsaktiviteter.

I vår virkelighet er hjemmebrent og brennevin et slik flytleksikon for moderne livsstilsidologi og som tradisjonell religiøs kosmologi. Flyten av brennevinet sprengte rammene for tradisjonelle livssyklus- og årsyklusritualer på 1800-tallet, og for moderne livsstilsritualer på 1900-tallet. Brennevin og hjemme-

brent er nettopp et slikt flytende nøkkelsymbol i overgangsfasen mellom barn- dom og voksenlivet, som gir hver enkelt kraft til å skape et alternativt liv og sosial identitet på utsiden av det moderne organisasjonssamfunnet. Flyten av symbol er sterkest i skapelsen av den moderne ungdomsfasen med utstrakt fritid løsrevet fra familiens, organisasjonssamfunnets og arbeidslivets sosiale kontroll. Denne flyten er sterkt inflatorisk og stadig mer flytende substans må til for at ungdommene skal kommunisere meningen, skape begynnelsen og sette igang prosessen med å skape en egen livsstil. Egenskaper ved nøkkelsymbolet er at det står for seg selv og kommuniserer mening, skaper transformasjon av virkeligheten og skaper sin egen kontekst og virkelighet (Wagner 1975, 1986, Turner 1992: 61).

Victor Turner trekker veksler på sosialpsykologen Mihaly Csikszentmihalyis (1975) teori om “flytopplevelser” for å forstå egenskapene med liminoide nøkkelsymbol og opplevelser i moderne fritidsaktiviteter (Turner 1992:61). For det første innebærer flytopplevelser 1.) opphør av refleksive dialoger hos “selvet”. Når den interne selvrefleksjonen stopper opp, blir sjelen og kroppen til en sammensmeltet enhet. Det er med andre ord ikke rom for refleksjon bare handling og opplevelsen av øyeblikket. I forrige kapittel drøftet jeg hvordan rusmiddelbruk nettopp er en nøytralisering av selvets indre og ytre grenser. Brennevinets sterke rusvirkning nøytraliserer selvrefleksjonen, og fjerner skillet mellom “selvet” og kroppen.

For det andre må flytsymbolet 2.) fokusere sansene til et begrenset stimulusområde der både fortid og fremtid forsvinner i en samtidighet. Det er bare øyeblikket som teller. Symbolet må begrense sansene og utvide bevisstheten til bare å gjelde i øyeblikket eller nået. Et enkelt spill om “livet” som alle forstår. Rumiddelbruken fokuserer oppmerksomhet mot et sanseintrykk som er beruselsen av alkoholen. Dette symbolsystemet skaper ny energi og utløser kreativiteten i den rituelle prosess.

Dermed 3.) forsvinner også det refleksive “selvet” i flytopplevelsen av symbolet. Alkoholen tar over som den subjektive kraften for “selvet” og skaper “livet” i den rituelle prosess. Dermed overforenkles valg og dilemma i hverdagslivet. Flyten og rusopplevelsen gir individet en følelse av 4) total kontroll

av både seg selv og omgivelsene. Handlingsalternativet er dermed helt 5) entydig med hensyn til mål og krav til handling. Det er bare å drikke mere og mere for å bli fullere og fullere. Denne tilstanden er et ekstremeksempel på hvordan kulturelle symboler brukes for å vedlikeholde selvets identitet. I slike forenklede kulturelle handlingspakker er flyten av symbolet 6.) autotelisk, det er ikke noe behov, ikke noe mål eller noen belønning ut over opplevelsen i seg selv.

Denne sterke flyten og kondenseringen av mening i et symbol fører med seg inflasjon av mening og ulikhet. Dermed ødelegges også i sin ytterste konsekvens meningene med bruken av symbolet når bruken flyter ut til å gjelde alle livsområder. Det flytende og udrifferensierte ting må begrenses igjen innenfor rituelle grenser for å igjen bli meningsbærende og skape en helhet og kulturell orden.

5. METODE OG OPPDAGELSESPROSESSEN

5.1 FORSKNINGSPROSJEKT I NORGES FORSKNINGSRÅD.

Norges Forskningsråd organiserer sin virksomhet gjennom femårige forskningsprogrammer. Et av disse programmene hadde i tidsrommet 1991 -1995 rusmiddelforskning som tema. For å finne ut hva som er meningen med rus, gav programstyret meg et treårig forskningsprosjekt. Prosjektet "Rusmiddelbruk i samfunn preget av omstilling" skulle studere sammenhengen mellom omstillingsprosesser i arbeidslivet og dannelse, vedlikeholdelse og endring i lokale ruskulturer. Det metodiske opplegget med prosjektet var å studere rusmiddelbruken blant ungdom og voksne i noen utvalgte kommuner i Nordland. De samme lokalsamfunnene og kommunene var tidligere undersøkt med kvantitative skoleundersøkelser blant ungdom om lokal rusmiddelbruk. Metodisk var planen å bruke feltmetodikk med en kombinasjon av feltarbeid i noen få utvalgte lokalsamfunn, intervjuing med ungdom og voksne om rusmiddelbruk og en kvantitativ skoleundersøkelse for å kartlegge ulike rusvaner. Ved å bruke denne framgangsmåten ville jeg finne ut meningsaspektet med rusmiddelbruk og rus.

Metodisk bygget forskningsprosjektet på feltmetodikk (Hammersely og Atkinson 1996). Dette er en metode som bruker flere teknikker for å beskrive generelle samfunnsprosesser. I denne metoden forsøker forskeren å kartlegge mange ulike aspekter ved sosialt liv på et avgrenset sted. Et sted er i denne sammenheng et sosialt definert rom, noe folk oppfatter som et fellesskap. En lokalsamfunnsstudie forsøker å kartlegge alle tenkelige sosiale dynamikker som er med på å påvirke og forme virkeligheten. Det handler både om indre og ytre faktorer, og det avgjørende er om forskeren kan observere og oppleve disse forholdene. I feltforskningen brukes skriftlige kilder, intervju, deltakende observasjon og kvantitativ statistikk. Metoden bygger på størst mulig deltakelse og innlevelse i det som foregår på stedet og som påvirker de sosiale

prosessene der. Utfordringen for forskeren er å få innpass i lokalsamfunnet og utforme en legitim rolle som gir forskeren "lov" til å være der over lengre tid. Selv et lite sted har en sammensatt og innfløkt virkelighet, som det er vanskelig å forstå og fortolke for utenforstående. Forskeren må bli kjent med menneskene og stedet for å kunne tolke hendelser og handlinger.

Det å bruke feltmetodikk på temaet rusmiddelbruk skapte større utfordringer enn antatt på forhånd. Det første hinderet kom fra Datatilsynet. Jeg ble pålagt å søke om konsesjon for å gjennomføre prosjektet. For å få konsesjon til å oppbevare personlig informasjon om rusmiddelbruk måtte jeg tilpasse opplegget etter Datatilsynets etiske regler for forskning. Disse reglene passer ikke et antropologisk feltarbeid. Etter flere måneders saksbehandling fikk jeg konsesjon til å gjennomføre prosjektet. For å kunne gjennomføre prosjektet måtte jeg gi meg til kjenne, fortelle om målsettingen med forskningsprosjektet, samt hente inn skriftlig samtykke av hver enkelt informant.

Jeg ønsket å intervju ungdom i 9. klasse på ungdomsskolene og deres foreldre i de lokalsamfunnene vi studerte. Kontakten ble opprettet gjennom en formell henvendelse til rektor på ungdomsskolene. Skolen ga tillatelse til at ungdommene fikk stille opp frivillig til intervju med oss. Dette er i tråd med retningslinjene fra Datatilsynet. Jeg fikk bruke en skoletime til å snakke med elevene om deres livssituasjon og bruken av rusmidler i bygda. Gjennom skoleklassene fikk jeg rekruttert frivillige ungdom til intervjuing. Flere av intervjuene foregikk med foreldrene til stede.

Gjennom tilgang til ungdomsklubbene og andre kommunale tiltak fikk jeg kontakt med andre ungdommer som jeg intervjuet. Dessuten intervjuet jeg arbeidsledige unge som jeg fikk kontakt med gjennom arbeidsmarkedsetaten. Ungdommene i undersøkelsen ble med andre ord rekruttert fra skolen, ungdomsklubbene og arbeidskontoret der min identitet og formål var gjort kjent kjenne.

I lokalsamfunnet har jeg også intervjuet nøkkelinformanter som er knyttet til formelle organisasjoner som skolen, lokale bedrifter, kirken, sosialkontoret, lensmannskontoret og frivillige organisasjoner. Utvelgelsen av intervjuerso-

ner foregikk ved at jeg aktivt oppsøkte og valgte ut nøkkelpersoner som sa seg villig til å bli intervjuet.

Underveis opplevde jeg to slags problemer som "rusforsker", som også illustrerte det problematiske med selve intervjuformen. For det første hadde flere av de unge vanskelig for å takle selve intervjusituasjonen. For det andre var jeg ute etter informasjon om noe som det er vanskelig å sette ord på -- blant annet stemning, glede og spenning gjennom rus. Dette tror jeg henger sammen med at våre tanker og ideer ikke harmonerte med ungdommens samtaler, språk og handlinger. Samtalen i intervjuet er kunstig i forhold til opplevelsene. Gleden, stemningen og spenningen kan bare reproduseres ved de symbolske handlingene i seg selv. Dette er fenomener som det er svært vanskelig å fange opp gjennom intervju, særlig fordi intervjuene foregår utenfor den sosiale sammenhengen fenomenet skapes i. Den symbolske handlingen skaper en stemning, og selve meningen ved handlingen er nært knyttet til denne stemningen. Når også beskrivelsen av handlingen skal omformuleres til vitenskapelig tekst, forsvinner enda mer av stemningen. Dermed blir også meningen ved handlingen fort borte i teksten.

Parallelt med feltarbeidet gjennomførte forskerteamet ved Nordlandsforskning en spørreundersøkelse blant 3 500 elever i ungdomsskoler og videregående skoler i fem Nordlandskommuner, deriblant de lokalsamfunnene jeg har studert spesielt. Undersøkelsen forsøkte å kartlegge unges bruk av rusmidler. Dessuten forteller materialet om en rekke andre forhold ved unge menneskers liv -- som materielle forhold, holdninger, fritidsaktiviteter og ungdommens forhold til hjem og skole. Disse faktorene bruker jeg til å kaste lys over hva som påvirker unges rusmiddelbruk, og hvilken rolle rusmidler spiller i unge menneskers liv under ulike betingelser. Skolene gjennomførte selve spørreundersøkelsen, og lot elevene bruke en skoletime til utfylling av skjemaet. Den enkelte elev puttet spørreskjemaet i en svarkonvolutt som ikke inneholdt personkjennetegn. Konvoluttene ble samlet inn av lærerne, og sendt samlet tilbake til Nordlandsforskning. Svarprosenten for undersøkelsen som helhet er ca. 80 % (Nikolaisen 1994). Jeg har i forskningsprosjektet brukt både kvalitative og kvantitative metoder i den samme virkeligheten. Dette gir mulighet

til å kombinere ulike beskrivelser gjennom tall og tekst når vi skal analysere rusmiddelbruken.

5.2 FELTARBEIDERROLLEN

Feltarbeidet krever, som nevnt, at forskeren får innpass i hverdagen i ulike lokalsamfunn og fellesskap. I dette prosjektet har jeg hatt en formell rolle som rusforsker i lokalsamfunnet med tilknytning til bestemte sosiale miljøer på grunn av Datatilsynets konsesjonsvilkår. De personene jeg kontaktet, visste i utgangspunktet hvorfor jeg var der og hvorfor jeg spurte om forholdene. Temaet rus førte ellers til ulike samhandlingsforløp i forskjellige sosiale miljøer. Blant ledende personer i lokalsamfunnet ble jeg utpekt og stigmatisert som "rusforsker". De må også ha følt at jeg stigmatiserte dem ved min tilstedeværelse. Samhandlingen med kjente ble beklemt. Jeg følte at samhandlingen ikke fungerte som før, og andre syntes også at min dobbeltrolle ble vanskelig. **"Du skriver vel ikke ned noe av dette her"**, ble det sagt flere ganger. Usikkerheten skapte en underlig ambivalens i forhold til meg. Mange unngikk meg i hverdagslivet; venner og kollegaer i lokalsamfunnet likte ikke å bli "forskert på" om sitt rusmiddelforbruk.

Et annerledes forhold oppstod mellom meg, ungdommen og lokale "outsidere". Her ble samhandlingen mer naturlig, og uten den usikkerheten jeg beskriver ovenfor. Et eksempel er "outsiderne" i "Fiskebygd" (Se Norsk Antropologisk tidsskrift 4. 1996), som ikke hadde noe imot å bli forsket på. **"Han skal skrive vår og Fiskebygds kulturhistorie"**, ble det sagt flere ganger i miljøet når min tilstedeværelse kom opp som tema. Jeg ga disse personene verdighet ved at jeg kom dit og deltok i miljøet. Avvikergruppen hadde tilsynelatende ingenting å skjule overfor meg når de drakk. Men det var svært vanskelig å få organisert et fortrolig intervju med noen av dem. Å skulle snakke om seg selv utenfor den trygge rusarenaen i hverdagslivet virket skremmende for dem. Denne redselen tror jeg henger sammen med frykten for at vi kunne krenke deres siste rest av selvrespekt og verdighet.

Rus som forskningstema skapte utfordringer for meg både i møte med "folk flest", og når vi møtte personer med høy utdanning og personer med verdighet i lokalsamfunnet. Før jeg startet feltarbeidet, ønsket jeg å utvikle en feltarbeidsrolle som skulle se på hele lokalsamfunn. Jeg var også opptatt av å se på menneskene som en helhet - ikke bare som "rusmiddelbruker" "alkoholikere" eller "rusmisbrukere". Hele tilnæringsmåten med et intensivt feltarbeid ble valgt for å unngå stigmatisering og la folk beholde verdigheten. Mitt motiv var å forstå rusmiddelbruk som meningsfulle handlinger ut fra folks livsbetingelser. Jeg ble forbauset over den usikkerheten jeg ble møtt med hos de "normale" og "verdige", og den hjertelige velkomsten jeg opplevde hos dem som hadde lite verdighet å miste. Denne erfaringen viser, slik jeg ser det, at rusmiddelbruk rokker ved noe grunnleggende ved det å være et verdig eller uverdige menneske. Rusen setter grenser for hva som er normal, sømmelig oppførsel og hva som er unormalt, avvikende og usømmelig.

Jeg fikk også en følelse av at jeg selv ikke helt mestret rollen som "rusforsker". Denne følelsen vokste under feltarbeidet. Gjennom lengre overveielser kom jeg til at bevisstgjøringen av alkoholbruk rokker ved noe grunnleggende også hos meg selv. Jeg tror dette er den samme følelsen som de hadde, de som ble forlegne av min tilstedeværelse under feltarbeidet. Å diskutere meningen med egen rusmiddelbruk er på mange måter et tabuemne. Slike diskusjoner kan true bildet av en selv som et verdig menneske og forsker -- og troen på alkoholens sakrale virkninger på sjelen. Rusmidler virker fysiologisk, men viktigere er personers fortolkning av denne virkningen. Rusmidler forandrer personligheten på en måte som kan ha uante sosiale konsekvenser. Det er på mange måter denne egenskapen ved rusen som er tabubelagt i vår kulturkrets. Å ruse seg er bevisst å gjøre noe farlig og nærmest magisk, noe som kan besudle ens verdighet og ødelegge ens selvbylde. Rus brukes i hverdagslivet som kulturelle metaforer for å skape livskraft og ånd. Dette er noe vi ikke snakker om, men alle vet at rusen har en ukjent og magisk kraft til å omforme vår personlighet. Å ta opp dette temaet i en samtale bryter tabuer og truer folks selvbylde. Ingen ønsker å se seg selv som en "verdslig skapdranker". Derfor virker det provoserende å bli stilt spørsmål om slike tema.

De utilgjengelige informantene var de som hadde en posisjon i det etablerte utdannings-, omsorgs- og behandlingsapparatet. Denne erfaringen understreker, slik jeg ser det, dilemmaet ved rusmiddelbruk. Dobbelttheten blir mer tydelig når den profesjonelle rollen ikke helt entydig kan skilles fra den menneskelige ikke-profesjonelle rollen i et lite, oversiktlig lokalsamfunn. Min tilstedeværelse og feltarbeid forsterket dette dilemmaet.

5.3 GRENSEKRENKELSER AV “SELVET”

Innenfor et antropologisk perspektiv, som jeg gjorde rede for i forrige kapittel, vil viktige grensesymboler utgjøre deler av personlig identitet eller “selvets” grenser. Dialog om rusmiddelbruk truer derfor selvets og fellesskapenes autonomi. Kunnskap om rusmiddelbruk visker ut grensene mellom myter og realiteter, og mellom verdslige og sakrale fenomener. Dette får betydning når en betrakter rus som en del av virkeligheten. Både språket, symbolene og ritualet må behandles som observerbare realiteter, som er med på å forme virkeligheten. Rusmiddelbrukens meningssystem oppstår og eksisterer når du og de andre deltakerne gjør det og tror på det. Dette betyr at man opplever fenomenet som en objektiv, naturlig og kroppslig realitet selv om både handlingen og opplevelsen er en subjektiv sosial konstruksjon (Bourdieu 1978, 1996). Det er tanker og ideer som påvirker virkeligheten ved rusmidlene, og utfordringene er å få tak i de trossystemene uten å redusere betydningene til verdslige og ubetydelige meninger. Forskning på rus truer både forskeren og deltakernes tro på at rusmiddelet virker. Dette har vært en smertefull erfaring for meg og ødelagt mitt eget forhold til bruk av rusmidler. Jeg tror ikke lenger at rus er noe meningsbærende og positivt. Forskning er med andre ord en dekonstruerende handling som relativiserer habitus og doxa for å bruke Bourdieus begreper om sammenblandingen av menneskelige, gudelige, sosiale og biologiske fenomen i en kroppslig praksis. Det å forsøke å fortolke trossystemer og praksis med rusmidler som rasjonalistiske fenomener, sekulariserer og naturaliserer i seg selv trossystemene og praksis. Meningen som bygger på å gjøre det, forsvinner når troen blir omgjort til et objektivt, forskbart fenomen. Det å sette ord på drikkingen reduserer den verdigheten som individet selv assosierer med rusopplevelsene. Meningen med handlingen er uløselig knyttet

til subjektet som deltar i opplever og tror på rusopplevelsen. Subjektets forhold til troen og ideene er ukrenkelig, sakral og tabubelagt i den personlige identiteten. Det var sannsynligvis dette grunnleggende som også virket skremmende for dem som ble utsatt for mine rusundersøkelser.

Jeg må derfor nøye meg med å se hvordan troen og ideene materialiserer seg gjennom språklige handlinger og ritualer som et ytre og kollektivt fenomen. Dette foregår på mange ulike måter. Nedenfor redegjør jeg for ulike tilnæringsmåter som gjør det mulig å studere trossystemene knyttet til rus.

a) Gjennom å gjøre det, det skjer og oppleves.

b) I selve rusen kommer troen og praksisen til uttrykk gjennom vitser, mytiske fortellinger og spesielle handlinger. Dette har sammenheng med emosjonelle opplevelser som skapes når mennesker bruker rusmidler sammen.

c) Rusens mytologi fanges også når nye medlemmer innvies og opplæres i ruskulturen. Ved å studere den rituelle handlingen, kan en se hvordan meningen med rusen overleveres til nykommeren. Meningen er helt direkte knyttet til rusmidlet.

d) Når det oppstår konflikt om praksis ved rusmiddelbruk.

Å bli spurt ut om sin egen rusmiddelbruk kan oppleves som krenkende, enten en selv bruker alkohol eller er avholdsmenneske. Når forskeren stiller sine spørsmål, kan personen velge å la være å fortelle (skjule), lyve eller underrapportere om sitt forhold til rusmidlet. For å få fatt i personens mening med rusmiddelbruken, kan forskerne love anonymitet, slik at svarene på ingen måte truer personens sosiale identitet. En annen teknikk er å arrangere gruppeintervju med flere personer til stede samtidig. Her kan det være tjenlig å snakke om rusbruk i tredjeperson - hva de tror om hvordan andre bruker rusmidler. Å forsøke å beskrive andres rusbruk kan åpne muligheten for å snakke om sine egne holdninger. Den sakrale stemningen i selve beruselsen kan også hentes fram igjen på møtet, for eksempel gjennom spøk, vitser og mytiske fortellinger.

I ettertid har rus og ritualer som fenomen vist seg svært vanskelig metodisk å avgrense som et forskningsfelt. For å løse metodeproblemene har jeg derfor valgt en framgangsmåte som bruker forskjellige teknikker for å komme i dialog med folk. Den viktigste måten å få til en kumulativ forskningsprosess på har vært å bruke sammenligning av ulike sosiale virkeligheter for å få fram forskjeller. Denne sammenligningen bygger på å gjøre feltarbeid i forskjellige sosiale virkeligheter for å få fram de underliggende kodene. Sammenligningen har også hentet inn historisk materiale og materiale fra andre samfunn for å kunne oppdage de implisitte og underliggende kodene.

Rus har vist seg å være et flyktig fenomen å fange inn og omdanne til et forskningsmateriale. Hele kontekstualiseringen av fenomenet bygger på teorier om kommunikasjon, tegnfunksjoner og koder. For meg har derfor feltarbeid innebåret enda mer behov for teoriarbeid. Fortolkningen og innskrivingen av fenomenet bygger på teori om koder, kommunikasjon og ritualer. I ettertid har det vist seg at de vitenskapelige grunnlagsproblemene med å studere rus var mye større enn jeg trodde da jeg begynte dette arbeidet.

5.4 FRA RUSOPPLEVELSER TIL VITENSKAPELIGE OBSERVASJONER?

Spørsmålet er om det er mulig å skape meningsfulle data innen samfunnsforskning om den subjektive opplevelsen "rus". Rus blir opplevd som et reelt fenomen av levende personer. Det å bare observere fenomenet som en tilskuer, gir ikke meningsfull observasjon som forteller noe om hvorfor folk bruker rusmidler. Personlig intervju når folk er "fulle" er også praktisk vanskelig å gjennomføre. Intervjuet ødelegger stemningen som vi benevner i dagligspråket med ordet "fest". Forskernes deltakelse med bruk av rusmidler og beruselse skaper også lite materiale i dagbøker og intervju. Dagen derpå husker forskeren og informantene lite fra "livet" og "rusen". I mine egne intervju med ungdomsskoleelever er dette et slående trekk; de gangene det var mest spennende med "liv", husket de minst dagen derpå. Spørsmålet er hvordan det er mulig å observere rusmiddelbruk og rus som en meningsfull opplevelse og en

intensjonell handling. Det andre spørsmålet som reises her, er hvordan det er mulig å konstruere en erkjennelse om handlingene og opplevelsene innenfor samfunnsforskningen.

Samfunnsforskning er observasjon av sosialt liv, fortolkning og forklaring av fenomenet i lys av perspektiv, teori og begreper. Det å observere innebærer å stille seg på sidelinjen som subjekt for å kikke på sosialt liv som et objekt. Forskningsprosessen oppretter en distanse til medmennesker for å skape dem om til studieobjekter. Det å objektivisere innebærer å gjøre sosiale fenomen til noe ytre eller tinglig. Durkheim betraktet sosiale fenomen og religion som identisk med fysiske objekt, som faktum (Durkheim 1912, Guneriussen, 1992, 1996). Observasjon krever på den andre siden nærhet til medmennesker som studeres. Skjervheims kritikk av samfunnsvitenskapen og naturvitenskapen retter seg mot relasjonen mellom subjekt og objekt. Ifølge Skjervheim ville alltid samfunnsforskerens rolle være både tilskuer og deltaker (Skjervheim 1959). Samfunnsforskningen har ifølge Skjervheim et kvalitativt annerledes forhold til sitt studieobjekt enn naturvitenskapen. Samfunnsforskeren kan gjennomføre dialog med reflekterte medsubjekter. Relasjonen er basert på forstående tilegnelse av intensjonale meningssammenhenger (Slagstad 1980:52). Andre mennesker er et medsubjekt med en symmetrisk relasjon til forskeren. Det er denne samhandlingen som er grunnlaget for å kunne observere. Samfunnsforskning blir i dette perspektivet en fortolkende eller hermeneutisk aktivitet (Slagstad 1980:53, Guneriussen, 1992, 1996).

Det å fortolke hva andre sier og gjør er ikke nok for at det skal bli sett på som forskning. For at det skal være forskning, må det være noe kvalitativt annerledes med måten forskeren samhandler med medmennesker på enn hverdagslig samhandling. Det at forskeren tar på seg en ny rolle som observatør skiller en ikke umiddelbart fra andre medmennesker. Det må derfor være noe forskjellig i hvordan observatøren observerer deltakerne. Det å observere innebærer å se, lytte og delta i samhandling blant folk i den sosiale virkeligheten (Løchen 1993). I følge Hagen er å observere å skille ut og betegne, og dermed skape mening eller betydning (Hagen 1993). De tegn som vi bruker til å lage distinksjonene med, blir for observatøren en blind flekk han ikke ser. Hagen påstår at det blir en absolutt autonomi mellom virkeligheten som objektene be-

finner seg i og forskernes empiriske tekster som bygger på forskningsbaserte distinksjoner. Forskeren konstruerer observasjoner med tegn som implisitt stenger virkeligheten ute som reelle fenomener i empirien. Slik jeg ser det, er det ikke noe brudd mellom observasjon og virkelighet. Forskning er en del av virkeligheten. Sosiologen Robert Elias hevder at språket er fysiske symboler som er en del av virkeligheten (Elias 1989). Symbolene representerer objektene. Språket er kollektive symbolkonvensjoner som representerer bestemte objekter i virkeligheten. Kommunikasjon av mening er bare mulig så lenge vi har standardiserte symbolkonvensjoner. Det som kjennetegner symbolsystemer er at symbolet er forskjellig fra fenomenet det representerer. Erkjennelsen er en del av virkeligheten, men den utgjør en annen dimensjon ved virkeligheten (Elias 1989). Det som kjennetegner mennesket ifølge Geertz, er at vi er spunnet i vårt eget nett av mening (Geertz 1973 : 5). Språklige symbolsystemer er med på å skape vår erkjennelse av virkeligheten. Slik jeg ser det, gjelder dette for både forskeren og deltakerne. Virkeligheten blir konstruert for personer gjennom en referanseramme av mening (Kuper 1992:4) . Både å handle, snakke, se og å lytte blir en fortolkende og meningsskapende aktivitet. Å fortolke er alltid meningsskapende. For både tilskuer og deltaker må virkeligheten fortolkes i forhold til tidligere meningsfulle opplevelser. Bevisstheten om en selv som subjekt oppstår i spenningsfeltet mellom tidligere meningsfulle opplevelser og i nåtidens mulighet til å velge framtidige handlinger (Madsen 1991: 186). Opplevelsen av seg selv kan sies å være en asymmetrisk relasjon mellom tidligere opplevelser og fremtidige muligheter. Det å være et menneske innebærer å fortolke seg selv som handlende objekt i virkeligheten. Tidsdimensjonen mellom det vi har gjort og opplevd i forhold til fremtidige handlingsmuligheter, er det som skaper en personlig identitet. Mennesket konstruerer sin bevissthet om seg selv gjennom kollektive symboler og referanser av mening.

Kommunikasjonen er bare mulig så lenge både sender og mottaker har denne samme relasjonen mellom tegn og objekt i form av en kode (Eco 1976). Meningsbærende informasjon skaper assosiasjon hos mottakeren som budbringeren. Den sosiale virkelighet er en konstruksjon skapt gjennom bruk av tegn som gir mening om objekter.

Språket, symboler og ritualer er tegn som er meningsbærende med kollektive sosiale konvensjoner (koder). Tegnene og kodene binder meningsbærende komponenter mellom subjektive opplevelser og objektive sosiale fenomener. Det er tegn og koder som binder mellom vår ideverden og virkeligheten. På samme måte blir sosialt liv og personlige tanker gjort offentlige tilgjengelige gjennom samhandling og dialog (Geertz 1973, Eco 1984, Singer 1984, Elias 1989). Den sosiale virkelighet blir konstruert som den vitenskapelige empiri gjennom meningsbærende dialoger og samhandling. Det som skaper observasjon er konvensjonene for å skape meningsbærende informasjon. Ifølge sosialantropologen Geertz er det ikke bare det å nedtegne hendelser og utsagn som tekst som skaper observasjoner:

the "thick description" of what he (forskeren, min tilføyning) is doing lies the object of ethnography: a stratified hierarchy of meaningful structure in terms of winks, twitches, fake-winks, parodies, rehearsals of parodies are produced, perceived, and interpreted, and without which they would not in fact exist, no matter what anyone did or didn't do with his eyelids. (Geertz 73:7)

Observasjon er ifølge Geertz en dekonstruerende handling mellom deltakernes assosiasjoner til tegn som representerer sosiale og fysiske objekter. Når forskeren har klart å tilegne seg konvensjonen mellom tegn og objekt, gir det en mening for han. Det er når koden brytes at det oppstår mening som kan transformeres om til observasjon i dagbøker og intervju materiale. Konstruksjon av observasjon i samfunnsforskning er med andre ord å gjøre sosiale handlinger og utsagn meningsbærende. Den metodologiske utfordringen er å lære deltakernes tegn, koder og konvensjoner for å kommunisere mening. Observasjon innebærer både en dekonstruksjon av deltakernes konvensjoner i virkeligheten, parallelt med å kontekstualisere handling for å gi den mer mening. Observasjon innebærer å tilegne seg de meningsbærende konvensjonene og transformere dette om til skrevet tekst. I samfunnsforskning er observasjon generaliseringer i tekst omkring konstituerende og kontekstualiserende informasjon. Både observasjoner og analyse av det empiriske materialet er ulike strukturelle nivåer for å tilskrive meninger til sosiale fenomener. I teksten forsøker forskeren som forfatter å gjenskape virkeligheten for leseren gjennom skriftspråket. Teksten skaper assosiasjoner hos leseren. Assosiasjonene bygger på at leseren som subjekt, både som medmenneske og eventuell medforsker, kjenner seg

igjen både som tilskuer og deltaker i samfunnet. Den empirisk teksten gir mening for leseren når den fortolkes i forhold til tidligere livserfaringer og annen vitenskapelig litteratur.

Jeg vil tilbake til mitt utgangspunkt om det er mulig å skape meningsfulle observasjoner om russefeiring og helgefylla i det norske hverdagslivet. Meningsfull dialog skjer i fellesskap der det er kollektive tegnkonvensjoner som representerer objekter. Meningsløse fenomen mangler denne koblingen og ligger derfor utenfor vår erkjennelse. Vi kan oppleve den, men kan ikke sette ord på den. Et sosialt fenomen trer ikke inn i vår virkelighet før vi kan sette ord på det, og dermed ha kodet tegnet med informasjon som gir mening. Ny erkjennelse blir til når medmennesker observerer seg selv og meddeler dette til forskeren. Forskeren må på sin side bruke seg selv som deltaker for å gjøre inntrykkene om til meningsfulle observasjoner.

Dette opplevde jeg sterkt når jeg skulle intervju ungdomsskoleelever om bruk av rusmidler. Da jeg ankom ungdomsskolen ble jeg møtt av en elev som solgte russeavis. Russefeiring er noe jeg assosierer med rødrossen i den videgående skolen fra min egen ungdomstid i Stavanger. Om kvelden da jeg forsøkte å gjennomføre deltakende observasjon på ungdomsklubben, ble det pratet mye om russefeiringen. En av dem som pratet mest til meg, virket temmelig ung for å delta i rødrossfeiringen. Jeg spurte han om dette, og fikk til svar at det var oransjeruss det var snakk om. Jeg spurte hva det var, og fikk til svar at det var en feiring for dem som gikk ut av den 9-årige skolen. Dette gav meg en meget sterk mening i feltarbeidet. Elevene som jeg intervjuet og observert, snakket om en stor hendelse natten til 17.-mai. Det var noe som foregikk nede i Vika denne natten. Jeg spurte videre, og fikk til svar at ungdommene på øya pleide å samles der ute i naturen på dette tidspunktet. Stedet er et offentlig friluftsområde med uberørt natur, og begivenheten skjer om natten til nasjonaldagen. Hendelsene her ble pratet mye om blant ungdommen hele året. Femteklassingene hadde til og med skrevet på buksa; Russ 96, og de "diltet", "etterapte" og "spøkte" hele tiden med oransjerussen i 9-klasse. Jeg ble etter hvert like fokusert på dette sosiale fenomenet som ungdommen var. Året etterpå stilte jeg opp med ungdommen i 17.-maihelgen og deltok i oransjerussefeiringen. Dette ble en sterk, positiv og gledelig opplevelse også

for meg. I Vika natten til 17.-mai materialiserte ungdomsfylla seg i sin fulle bredde. Ungdommene fra 12 til 20 år var svært så åpne og meddelsomme overfor meg. Det jeg observerte, kunne tolkes som et regissert overgangsrituale fra barndom til ungdom. Hjemmebrenten som flertallet drakk, ble kontekstmarkøren eller symbolet som førte barna vekk fra familien og skolens autoriteter inn i ungdommens frie fellesskap. Ungdommen drakk for å markere endring i identitet. Dette var den første dagen i livet at rusen fikk bestemte selv. For ungdommene ble dette erfart som en kjempestor opplevelse der de selv fikk en ny betydning. De følte for første gang at de var skikkelig venner med medelevene i klassen. Oransjerussen skapte liv og røre i bygda natten igjennom, for å markere denne kollektive løsrivelsen. Selve 17.-maifeiringen ble en kollektiv innlemmelse i de voksnes fellesskap. Oransjerusspresidenten holdt 17.-maitalen i bygda. Den symbolske innlemmelse skjedde gjennom en støyende oransjeruss, lenket sammen i en rekke som intervenerte fram og tilbake i bygdas 17.-maitog.

Det å drikke hjemmebrent var med andre ord, som en observasjon fra forskeren, et organisert rituale i lokalsamfunnet. Ritualet symboliserte ungdommens eksklusjon fra familien og skolen, og inklusjon i bygdas uformelle ungdomsfellesskap. Åpenheten som oppstod i den liminale fasen i ritualet gav meg også mulighet til å spørre dem direkte hvordan de som subjekter handlet og opplevde hendelsen. De drakk av fri vilje for å kunne delta i fellesskapet. Selve den fysiologiske rusen var for flere av debutantene en dårlig opplevelse. De opplevde rusen som kvalme og trøtthet. Rusen som fysiologisk opplevelser var for ungdommen en smertefull erkjennelse av kroppens grenser. Livet og det spennende oppstod i forventningene før selve hendelsen skjedde. Livet blir først meningsfullt i kontrast til den døddrukne tilstanden. Dødssymbolene gir livet og den frie viljen mening. Det å bli til et voksent menneske med en personlig identitet innebærer viljen til å velge og forme livet selv. Helgefylla ble i denne konteksten meningsbærende som symbolske handlinger for både meg og ungdommene. Denne erkjennelsen danner grunnlaget når jeg skal konstruere observasjoner om hvorfor ungdommen drikker offentlig og er fulle i helgene.

DEL 2 – EMPIRISKE BE- SKRIVELSER



Oransjerussfeiring i nasjonaldagen den 17.-mai 1993.

6. RUSMIDLENE OG RUSEN

6.1 HISTORIEN OM RUSMIDLENE OG RUSEN.

For å gi rusmidlene og rusen mening vil jeg i dette kapittelet beskrive med skriftelige kilder historien om rusen. Jeg er enig med M. Douglas at faktisk all kognisjon er politisert (Douglas 1997: 181). Hvordan vi opplever og fortolker verden som indre kognitive prosesser er formet av ytre politisk skapte kulturelle systemer. Derfor vil også fortolkningen av rus være preget av vår kulturs utvikling med differensiering og instusjonalisering av nye praksis og kunnskapsformer.

I ulike kulturer og samfunn er hemmeligheten med planters kraft som hallusinogener både kjent og brukt (Heath 1987). Sannsynligvis brukte våre forfedre rød fluesopp og cannabis som et rusmiddel for over 10 000 år siden (Qviller 1996). Tradisjonell bruk av rusmidler var sannsynligvis knyttet til rituell bruk i forbindelse med kurering av sykdommer/trolldom eller som gudelig kraft i tradisjonelle livssyklus og årsyklusritualer. I krysskulturell sammenheng har både narkotiske rusmidler og alkoholholdige drikkevarer vært brukt som viktige overnaturlige kosmiske krefter i ritualene (Heath 1987). Alkohol som rusmiddeldrikk oppstod antakelig i Persiabukten 5 000 år før Kr. (Qviller 1996). Ordet alkohol kommer fra arabiske ordet **alkhul**, som refererte til et øyekosmetisk finmalt substans (Melhus 1988:14). Mytologien om alkoholen referer til en arabisk alkemist som på 1200 tallet etter kristus klarte først å raffinere ut den virksomme substansen i vin og øl, som fikk navnet alkohol. I tropiske områder har dyrking dadler foregått i 7 000 år. Dadler har et meget høyt sukkerinnhold på 55% og saften av dadler setter igang naturlig gjæring. Dette er sannsynligvis opphavet til våre rusmiddeldrikker som øl og vin. Etter lengre kultivering ble den gjærede daddelsaften til vin. Denne "daddelvinen" ble sannsynligvis brukt til rituelle

formål som et levende manifestasjon av overnaturlige gudelige krefter. I kaldere områder begynte andre folkeslag noe senere å domestisere vinplanten med druer og brukte denne frukten som råstoff for å produsere en lignende rusmiddeldrikk med alkohol. Kunnskapen og praksisen med vindyrking og vinlaging spredde seg fra Midtøsten, til Krimhalvøya og videre oppover elevedalene i Europa. Vinen spillte sannsynligvis en stor symbolsk religiøs betydning i disse første vestlige sivilisasjonskulturene. I det gamle testamentets fortelling om Noa og Noas ark er det nettopp planting av vin som gjenoppretter den kosmiske orden etter syndefloden (Qviller 1996:20). Ifølge idehistorikeren Qviller er vingården allerede da blitt symbolet på sivilisasjon som overvinner kaoskreftene i naturen. Arkologiske funn av drikkebegre og ikoniske tegninger som simulerer drikkesituasjoner kan fortolkes at vin hadde en sentral plass i rituelle og serimonielle begivenheter i de gamle kulturene rundt Middelhavet og Midtøsten (Qviller 1996).

Det første bruddet med denne religiøse kosmiske drikketradisjonen skjedde allerede 800 f. kr. i Hellas (Qviller 1996:31). I bystaten Aten utviklet symposiene seg til en del av den politiske kulturen der drikkegildet blir et symbol på statsborgerlig frihet. I tidligere kosmologi bandt blodet og vinen sammen individene til familien og klanen i et fellesskap med forfedre og gudene. I den moderne bystaten Aten bandt vinen individene sammen i vennskap og frihet løsrevet fra gudenes åndelige innflytelse. Vinen som substans uttrykte vennskapet og det politiske fellesskapet som bystaten Aten utgjorde. På samme måte skapte Platon og Aristoteles det første filosofiske og vitenskapelige fellesskap gjennom symposier med diskurs og drikkegilde. For Platon var det å drikke vin sammen den beste virkemiddel til å finne ut hvilke menneskemateriale en har med å gjøre (Qviller 1996). Evig rus var for Platon belønningen for et dydig liv men for Aristoteles utgjorde drikkegildene utgangspunktet for å studere institusjonalisering av moderne bystater og sivilisasjon.

I Nord Europa nådde vinplantens og vinkulturene sin yttergrense. I vårt område har korndyrking med brygging av øl utgjort basisen for produksjon av alkoholholdig rusmiddeldrikk. I Norden er bruk av alkoholholdige rusmiddeldrikk beskrevet i både Heimskringla, Håvamål og de islandske

ættesagene (Melhus 1988). I norrønn tradisjon symboliserte ølet gjestfrihet og raushet i sosiale sammenhenger mens bruken av øl i rituelle sammenhenger uttrykte ofring til gudene i form av blot (NOU 1995:24, Kap 3). Alkoholen hadde en sentral plass i samvær, skaping av fellesskap og dyrking av norrøn gudekosmologi. Bruken var knyttet til religiøse ritualer som Mikkelsmess (høstønn) og Jolfeiring (vintersolverv). Ordet Jol er navnet på den på den "hedniske" vinterblotet som foregikk den 12 januar. Håkon den gode flyttet Jolfeiringen til den 25 desember. Olav Trygvaldson insitusjonaliserte disse gamle tradisjonene, med bloting til de norrønne gudene som takk for grøden og livskraften, til nye kristne høytider som jul, påske, St. Hansfeiring og Mikkelsmess (Melhus 1988, Qviller 1996, NOU 1995:24, Kap 3). Dermed fortsatte de norrønne drikketradisjonene med sterk beruselse av kornbaserte rusmiddeldrikk i forbindelse med de kristne høytidsdagene.

Ølet var den dominerende drikken i det gamle bonde- og fiskersamfunnet basert på sjølforsyning og naturalhusholdning. Innføring av brennevin skjedde med katolske munkers som produserte urtebrennevin. Både urtene og brennevinet hadde helbredene egenskaper mot en rekke ulike sykdommer og lidelser. Allerede på 1300 tallet hadde munkene brukt brennevinet som medisin mot alle innvortes sykdommer, og medisinen fikk det latinske navnet **aqua vite**, livet vann. Men denne tradisjonen døde med Svartedauden på 1350-tallet. Andre alkoholdrikker enn øl som rusmiddeldrikk var uvanlig i Norge helt opp til 1600-tallet. Etter reformasjonen tok bruken av brennevin seg opp igjen som et rusmiddel for å uttrykke det sosiale i de vertslige fellesskapene i tilknytning til de kristne høytidsdagene. Brennevinet var enklere å lagre, transportere og det gav en sterkere beruselse enn ølet. Etter unionsoppløsningen i 1814 vedtok Stortinget i 1816 en svært liberal politikk for produksjon og salg av brennevin (Fuglum 1972, 1979). Siktemålet for liberaliseringen var å skape nye næringsmuligheter på landsbygda i tråd med nyere markedsliberalistiske tanker fra Adam Smith og David Ricardo. Parallelt gav dyrking av poteter og nyere produksjonsteknologi med brenning mulighet for industriell produksjon av relativt billig og sterkt berusende høykvalitets brennevin. Virkningen ble en eksplosiv økning av brennevinsforbruket i tilknytning til hverdagslivet på 1820 og 1830-tallet i

Norge (Fuglum 1972,79). Den samme utviklingen skjedde også parallelt i Europa og Amerika. Høyere alkoholforbruk har det aldri verken før eller siden vært registrert her i landet. Brennevinets sterke evne til å skape rus utkonkurrerte det dårlige hjemmelagede ølet som rusmiddeldrikk på 1800-tallet. Vin har i vår kulturkrets vært koblet til nattverden i kirka og den kristne kosmologien. Kun rike elitegrupper i vårt samfunn har hatt tilgang til importert vin og til den åndelig beruselse vinen skaper. Derfor har ikke vin vært betraktet som et viktig rusmiddel i vår kulturkrets. Først på 1900-tallet, med økt tilgjengelighet av relativt rimeligere importvin til konsum, har bruken av vin som rusmiddel begynt å bli mer vanlig i befolkningen.

Det voldsomme forbruket av brennevin på 1820- og 1830-tallet skapte store sosiale problemer blant vanlige arbeidere, fattige bønder og fiskere (Sundt 1859, Fuglum 1972,79). Som en motreaksjon til at flertallet av befolkningen gikk konstant på fylla opprettet medlemmer av nye religiøse menigheter på Vestlandet allerede i 1836 Det Norske Avholdsselskab (Fuglum 1972). Den første avholdsbevegelsen, Det norske Avholdsselskap, ble stiftet i Stavanger i 1836, gikk inn for avhold fra brennevinet som rusmiddeldrikk, mens de gikk inn for bruk av brennevin til medisinsk bruk. Det første laget Stavanger Maadeholds Selskap sprang ut av et samarbeid mellom byens brødvenner og hugianerne. Byens ledende herrnhuter, fogden Daniel Schiøtz, ble foreningens formann (Fuglum 1972) Den første avholdsbevegelsen stod for måtehold i bruk av øl og vin. Impulsene og ideene om å danne en avholdsbevegelse og en lekmannsbevegelse kom med sjømenn sjøveien fra England. Stavanger var Norges største sjøfartsby som fanget opp tidlig nye internasjonale impulser som et mer demokratisert religionspraksis og moderne ideer om avhold fra alkoholbruk. Avholdsbevegelsen og lekmannsbevegelsen stod for noe radikalt nytt som provoserte både presteskapet og samfunnseliten i hovedstaden. En sentral forestilling i bevegelsen var forestillingen om at opplysning førte til makt. Bevegelsen formidlet et budskap om at brennevinet var et unaturlig nytelsesmiddel, et giftstoff som opprinnelig var brukt som medisin og med apotekene som det eneste naturlige salgsstedet (Fuglum 1979: 145) I 1850 var organisasjonen på sitt høydepunkt med omlag 30 000 medlemmer (Fuglum 1972, NOU 1995:24). Nærmest som en motreaksjon av den folkelige avholdsbevegelsen opprettet samfunnseliten i Oslo i 1845

Forening mot Brønnevinsdrikk. Initiativtakerne til Foreningen mot Brønnevinsdrikk var eliten som ønsket å begrense skadevirkningen blant allmuen. Presten og samfunnsforskeren Eilert Sundt og flere stortingsrepresentanter var aktiv medlem i denne foreningen som ikke fikk noen stor oppslutning i Oslo.

Den eldre avholdsbevegelsen arbeidet for å få fjernet bruken av brennevin i hverdagslivet til fiskerene, bøndene og arbeiderene (Fuglum 1972:194 -206). Med myndighetenes hjelp klarte avholdsbevegelsen å få fjernet brennevinet fra offentlige markeds plasser, skysstasjoner , fra dugnadsarbeid i jordbruket og fra sesongarbeidet i fiskeriene. Mest motstand møtte bevegelsen i å få fjernet den store brennevinsbruken fra livssyklusrituelene barkedåp, bryllup og begravelse og den store religiøse julehøgtiden. Spesielt i innlandsbygdene stod tradisjonen sterkt med mange dagers fyllekalas i forbindelse med bryllup, begravelse og julefeiring. Med disse religiøse begivenhetene var det vanlig at alle fra barn til gamle kjerringer deltok i flere dager sammenhengende fyllefest. Med myndighetenes lovgivning klarte avholdsbevegelsen å få begrenset ritualets lengde. Bryllupsfeiringen skulle vare i tre dager fra lørdag til tirsdag mens feiringen i begravelsene skulle reduseres fra hele 8 dager til kun en dag (Fuglum 1972). Myndighetenes innskjerping av salg og skjenking og avholdsbevegelsens suksess i å få fjernet brennevinsbruken fra hverdagslivet og isolert til viktige sosiale og religiøse begivenheter, førte til nedgang i brennevinsbruken og de sosiale problemene denne førte med seg. Dermed forsvant også grunnlaget for bevegelsens eksistens og arbeide. Denne første avholdsbevegelsen døde ut i 1860-årene som følge av lederkrise, manglende statlig finansiering av virksomheten og manglende folkelig oppslutning.

Virksomheten til Det Norske Avholdsselskap førte til nedgang i bruken av brennevin på 1840- og 1850-tallet. Eilert Sundt beskrev allerede i 1859 at ædruelighetstilstanden var på bedringens veg med brennevinet, men bruken av øl og vin i stedet tok seg opp igjen som rusmiddeldrikk (Eilert Sundt 1859). Alkoholbruken tok seg opp igjen i befolkningen når det ble lettere tilgang på bedre industri produsert øl og importert oppspritet vin (Fuglum 1972). Bekjempelsen av brennevinet og aksept for øl og vin var grunnlaget

for arbeidet til den første avholdsbevegelsen. Måteholdsstandpunktet passet ikke til den nye virkeligheten med økende øl og vinbruk som rusmiddel. I England hadde nye organisasjoner knyttet til kvekermenigheten lansert ideen om totalavhold av alle former for rusmiddeldrikker. Disse ideene inspirerte Asbjørn Kloster under et studieopphold på en kvekerskole i England. I 1859 startet kvekeren Asbjørn Kloster Det Norske Totalavholdsselskap i Stavanger. Totalavholdsbevegelsen møtte hardnakket motstand både blant finfolket og blant vanlige folk. Den nye bevegelsen skapte et sterkt brudd både med de urgamle folkelige tradisjonene med ølbruken i fest- og høytidsskikkene i bygde - Norge og med skikkene i finkulturen med vinens plass i selskapslivet. Motstanden var sterkest i de akademiske kretsene og blant aktive medlemmer i statskirka og de geistlige (Fuglum 1979:148). Totalavholdsbevegelsen knyttet bånd til den pietistiske lekmannsbevegelsen og til arbeiderbevegelsen i kampen for et bedre liv for vanlige folk. Rekrutteringen var i starten fra metodister, baptister, adventister og frikirkemedlemmer på Vestlandet. For totalavholdsbevegelsen var det totalavholdet fra alle sorter alkoholholdige rusmidler for den enkelte og totalt fjerning av alkoholproduksjon og omsetning fra samfunnet de viktigste virkemidlene i arbeidet med å realisere ideen om det gode liv. Bevegelsen fikk fra første stund preg av sosial reisning blant jevne mennesker i både by og bygd. Totalavholdsbevegelsen satte i gang å skape det gode liv innenfor det nyere organisasjonene som vokste fram i siste halvdel av 1800-tallet. Egne ungdomslag, sangkor, indrettsorganisasjoner, ritualer med troslofter om totalavhold og egne losjer utviklet seg til et levedyktig alternativ livsstil til fylla på skjenkestuen og i de religiøse ritualene knyttet til statskirka. Det var fra prestene i statskirka og eliten i hovedstaden Oslo at Det Norske Totalavholdsselskap møtte sterkest motstand.

Gjennombruddet for Totalavholdbevegelsen kom samtidig med at en rekke andre folkelige organisasjoner ble lansert fra 1880-tallet til 1900. Organisasjonssamfunnet vokste fram som et produkt av en eksplosiv urbanisering og industrialisering av fiskebondesamfunnet. De nye industristedene og byene sugde til seg undersysselsatt ungdom fra bygdene. I byene erstattet foreningslivet eldre tiders sosiale fellesskap som slektstilhørighet og grannefellesskap i bygdene. Foreningene fanget opp

rotløse individer på leting etter trygghet og menneskelig kontakt (Fuglum 1979: 152). Avholdsbevegelsen og Totalavholdsbevegelsen ble på mange måter forløperen og idealet for det moderne organisasjonssamfunnet med politiske partier, kvinnebevegelsen, nynorskbevegelsen, idrettsbevegelsen, arbeiderbevegelsen, fagbevegelsen og framveksten av nye kirkelige organisasjoner. Organisasjonen stod åpen for alle uansett yrke, livssyn, kjønn, alder eller preferanser til fritidsaktiviteter. Denne nye organiserte livsstilen i demokratiske medlemsorganisasjoner fikk dominans i mange lokalsamfunn og landsdeler som Sørlandet, Vestlandet og i Trøndelag. Minst oppslutning om Totalavholdssaken var det i Osloreionen og i Finnmark. I 1919 var Totalavholdsbevegelsen på sitt høydepunkt med 247 000 medlemmer som klarte å mobilisere et klart folkeflertall i avstemningen for forbud av omsetning av brennevin og hetvin. Mellom 1919 og 1926 var det forbundstid i Norge. I 1926 ble det igjen et flertall i befolkningen for å åpne opp for omsetning av brennevin og hetvin på et statlig organisert vinmonopol. Siden 1926 har totalavholdsbevegelsen vært på vikende front og tapt hegemoniet i organisering av folks hverdags- og helligdagsliv. Bruken av rusmiddeldrikker, offentlige skjenkesteder og utsalgssteder har raskt steget igjen i etterkrigsperioden med både kommunal og statlig godkjenning.

6.2 POLARISERTE MENINGER OM RUSMIDLENE.

For å forstå dagens meninger med bruk av rusmidler og rus må dette sees i lys av både tidligere lange tradisjoner med religiøs rusmiddelbruk i vår kulturkrets, totalavholdsbevegelsens enorme innflytelse i hverdagslivet og politikk på begynnelsen av 1900-tallet og nye moderne kulturelle innovasjoner med både bruksmåter og meninger i dette århundret (Qviller 1996, Fuglum 1972, 1979, Wagner 1975, Berkaak 1992). Det er fortsatt mange koblinger mellom alkohol og religion i vår kultur. Ordet "sprit" er for eksempel avledet av ordet "spiritus", som på norsk betyr "ånd". Ordene viser på mange måter opphavet til dagens ideer og meningsunivers om rusmiddelbruk. Studier av gamle religiøse tekster kan gi et innblikk i disse meningsstrukturene. I gamle mytologiske tekster er rusen og det rusgivende

stoff, gjæret drikk, plassert innenfor det “godes område”, forbundet med livskraftene, nytelsen og gleden (Melhus 1988:2) I hellensk mytologi dyrket grekerne vinguden Dionysos i ritualene. Vinen var i denne kultusen druens blod som symboliserte gudens blod. Vinrusen førte mennesket inn i ekstasen, et hellig vanvidd: entusiasomos (guden tar bolig i mennesket)(Melhus 1988:3). Romerene videreførte denne tradisjonen med Bacchuskulten. Men i eldre tekster kommer et motsetningsfylt forhold til bruk av vin som både en kraft, som gleder menneskets hjerte og som en drikk som volder støy og forfører folk. Dette viser seg også i navnetsetting på rusmiddelet som har variert fra *aquae vitae* til *aquae mortis*- livets eller dødens vann (Melhus 1988:13). Alkoholen er omgitt av tvetydighet og inngår på flertydige og motsetningsfylte måter i vår kultur (Melhus 1988:20)

Vin er i vår kulturkrets sterkt knyttet til dyrking av det gudelige både i den greske Dionysos, romerske Bacchus og den kristne nattverden. Men i eldre religiøse skrifter blir også drankeren framstilt som et ikke menneske - dyrisk og hedensk (Melhus 1988:49). I middelalderens kirkelover erklæres drukkenskap som syndig og Kirken utøvde vidtfavnende kontroll over drukkenskap og moral hos presteskap og lekfolk. Både før og etter reformasjonen er drukkenskap brudd på kantonisk lov og ligger under kirkens juristiksjon: drankeren skal tuktes og straffes av den religiøse makten. Etter reformasjonen framstår drikkingen som en del av kjødets synder og i slektskap med utukt, begjær, oppblåsthet og vrede (Melhus 1988:50). Luther så på drukkenskap som veien til fattigdom, død og helvete. Åndelige ledere og verdslige ledere måtte være måteholdseksempler i protestantismen. Luther innfører offentlig kirkebot og bannlysning overfor offentlige forseelser i gjøre og levnet. Ubotelig syndighet med drukkenskap blir tolket som et tegn på vantroen (Melhus 1988:55). Fram til 1600-tallet stod både den katolske og protestantiske kirka for den moralske kontrollen med rusmiddelbruken. I middelalderen delte Kongemakten og den geistelig makten drukkenskapsområdet mellom seg i lovgivingen. Tidsskillet oppstår når den verdslige makt overtar tidligere områder for den kirkelige restriksjon. I Norge/Danmark innfører Christian den 4 i 1629 en forordning om “Krichens Embede oc Mondihet mot bodferdige samt om atskillige Geistlighedens Forhold”. Dermed blir drukkenskap underlagt legal sanksjoner begrunnet i

lovgivningen. Dermed overtar Kongen og embedsmenn makt og juristiksjonen for verdslige synder som drikking i forbindelse med helligdager.

I Sør og Mellom-Europa oppstod det ikke et tilsvarende skille mellom bruken av vin i hverdagslivet og religionsutøvelse i katolisismen. I katolske land symboliserer vin ikke bare Jesu blod; Vin er den hellige ånd og geistligheten (Gefou -Madianou 1992:18). Vinen er et innvevd element både i trossystemene, praksis i hverdagslivet og i relasjonen mellom verdslige og geistlige ledere. Det er også sterke kosmologiske forbindelser mellom jordbruks - husholdsproduksjon av vin, religiøse trossystem og praktisering av årsyklus- og livssyklusritual (Gefou - Madianou 1992:18). Den katolske kosmologien som et trossystem er sterkt knyttet til både dyrking av vindruer, lagning av vin og ritualisert bruk av vin i viktige merkedager i årssyklus og livssyklus ritualene i familie og lokalsamfunnene i katolske land. Vindrue, vinen og rusen blir substansen som binder mellom kvinner og menn, livet og døden, naturen og kulturen, menneskene og Guden gjennom årstidene og kirkas ritualer i de katolske helligdagene og sakramentene.

Reformasjonen kan ses på som et opprør mot de katolske kirka religiøse praksis med sterk kobling mellom religiøs praksis, profan livsstil med overflod i bruk verdslige goder og hyppig rus i forbindelse med måltider i husholdet og religiøse ritualer i kirka. Men reformasjonen fjernet ikke koblingen mellom vin og praktisering av religion. Helt fram til 1800-tallet fantes det en nær kobling mellom kirken og alkoholkulturen i Norge og dette uttrykte seg spesielt i årssyklus- og livssyklus ritualene. Idegrunnlaget for rusmiddelbruk er sannsynligvis hentet fra denne religiøse praksisen og konteksten. Folkelig tro og meninger om alkoholholdige drikkevarer og rusopplevelser uttrykkes gjennom vitser, fortellinger og drikkeviser. Denne visa uttrykker noe av "grunnholdingen" til vin og overnaturlige evner til å skape rus i vår kultur:

**Til jordens lykke ble druen til,
skjænk i,
den dyrkes, presses og nydes vil
skjænk i,
og i det bæger, gud evan haver,**

**er guddomen blandet med jordens gaver;
Drig ut, skjænk atter,
Tøm glasset, skjænk atter,
drig ud.**

**Naar geisten slumrer, tag frem dit glas,
skjænk i,
Naar verden ikke er dig tilpas,
skjænk i,
din geist skal vaagne, din sjæl skal stige,
du dig med verden skal forlige;
Drig ud, skjænk atter,
Drig ud.**

Dette er et utdrag av drikkevisen "Evan", skrevet av sognepresten Jens Zetliz på 1760-tallet i Stavanger. Drikkeviser og koblingen mellom religion og ruskultur er glemt i dagens sekulariserte samfunn. På 1700-tallet derimot ble vinen sett på som symbolet på guddom blandet med jordens gaver. Vinen symboliserte det guddommelige og åndelige på jorden, sterkt knyttet til subjektets sjel. Det guddommelige i sjelen kunne gjenopplives ved at en drakk vin. Selve beruselsen ble sett som et tegn på at sjelen begynte å bli mer vitalisert, ifølge Jens Zetliz. Pietismen i statskirka stillte ikke teologiske spørsmål om forholdet mellom rusmiddelbruk av vin og religiøs praksis. Det var fortsatt drukkenskapen som ble sett på som synd og tegn på vantro.

Pietismen på 1700-tallet reiste spørsmålet om dyrkning av tro til et indre tros- og kunnskapsspørsmål i stedet for overdådige ritual. Dermed ble behovet for religiøse kunnskap skjøvet fram mens dyrking av troa i ritualene med rus som ekstatisk religiøs opplevelse kom i bakgrunnen (Se kap 7). Innføring av konfirmasjon i 1736 uttrykker nettopp denne ideologiske endringen i statskirka og protestantismen i Norden. Dannelsen av frikirkene i Norge på 1800-tallet var en enda sterkere motbevegelse mot den verdslige koblingen mellom vin og rus og religiøs tro og praksis. Frikirkene representerte den norske puritanske pietismen som stod for en sterk motstand mot alle fenomen som kunne stå i vegen mellom hvert enkeltes sterke tro og Gud. Den puritanske pietismen stod for en ekstrem indre individualisme i forhold til både troa og

rusen. Den norske puritanistiske pietismen angrep rusen som sosial samfunnsinstitusjon for at den stod i veien mellom Gud og menneske. Både det å være sosial og det å være ruset var en trussel mot troen og mot relasjonen mellom Gud og enkeltindividet. I den puritanistiske og pietistiske lekmannsbevegelsen ble brennevinet symbolsk kodet som selve djevelen og symbolet på arvesynden som stod mellom Gud og menneske. Arbeidet for den nye form for tro gikk hånd i hånd med arbeidet for totalavhold fra alle former for alkoholholdige rusmiddeldrikker. Den sterke folkebevegelsen med både arbeiderbevegelsen, totalavholdsbevegelsen og lekmannsbevegelsen stod felles for en naturalisering av rusmiddeldrikkene både i profane og sakrale områder i samfunnslivet. Både rusen og rusmidlene ble frakoblet enhver form for religiøs betydning og fra det gode liv. Brennevinet og fylla ble i stedet koblet inn som en forklaring på de store sosiale problemene som oppstod i kjølvannet av modernisering og industrialisering på 1800-tallet. Brennevinet ble symbolet for det meningsløse liv, gift og død. Bevegelsen gikk inn for total fjerning av drikkevarene både i hverdagslivet til den enkelte, fra den religiøse praksis i ritualene og i samfunnet som helhet.

Det var som sagt i presteskaper at totalavholdsbevegelsen møtte den sterkeste ideologiske motstanden i kampen mot de alkoholholdige rusmiddeldrikkene. Prestene så på bruk av alkoholholdig vin som det virksomme element i nattverden. Legitimiteten bygger på fortolkning av nytestamentenes beretning om innstifting av nattverden. Den norske statskirken bruker i dag fortsatt vin som symbol i nattverdsritualet, selv om det brukes i dag stort sett alkoholfri vin. Nye medlemmer blir innlemmet i Guds menighet ved rituell å drikke vin og spise brød som symboliserer Jesu blod og legeme. Denne liturgien skaper en intim og inkluderende stemning. Innstifting av dette grunnleggende ritualet er beskrevet i nytestamentet:

Lukas 22, 14-21;

Da timen så kom, la han seg til bords, og apostlene sammen med ham. O han sa til dem: "Jeg har inderlig ønsket å spise dette påskemåltidet sammen med dere før jeg lider; for jeg siere dere: jeg skal ikke spise det igjen før det blir oppfylt i Guds rike". Og han tok imot et beger, takket dem og sa: " Ta dette og sendt det

fra den ene til den andre blant dere: for jeg siere dere: fra nå av skal jeg ikke mer drikke av vintreets frukt før Guds rike kommer". han tok også et brød, takket, brøt det og gav det til dem og sa: "Dette betyr mitt legeme, som skal gis til gang for dere. Fortsett å gjøre dette til minne om meg". Og på samme møte begeret, etter at de hadde inntatt aftensmåltidet, idet han sa: "Dette beger betyr den nye makt i kraft av mitt blod, som skal utløses til gang for dere".

Dette sitatet fra bibelen forteller hvordan nattverden ble innstiftet. Innenfor den protestantiske kirka har diskusjonen om alkohol i vinen et sentralt teologisk spørsmål. Diskusjonen kan sees i lys av naturaliseringen av den kristne kosmologien som kom både med reformasjonen, pietismen, totalavholdsbevegelsen og senere påvirkning av vitenskapen. Den offisielle fortolkning av nattverden i Bibelen innenfor denne konteksten, er at i nattverden mottar man brød og vin, mottar Jesus legeme og blod. I denne reformasjonistiske kosmologien ber man om nåde og man får det i nattverden. Diskusjonen innenfor kristendommen er om nattverden er virksom som sakrament med alkoholfri vin. Følgende synspunkt er representative for dette i ulike retninger¹:

Torbjørn Olsen. (Tidligere prest i statskirka nå katolsk prest i Bodø).

Alkohol i nattverden:

Alkoholen i seg selv er ikke noe mening. Men det som betyr noe er det som Kristus har gitt oss. I sakramentet, hans ord og løfter er avgjørende for oss. Vi skal være tro og lydig mot hans innstiftelse. Det skaper problemer når en fjerner en del av naturlige del av nattverden. Hvilken autoritet har kirken overfor sakramentene, har den rett til å endre på det man vil ønske. Dette er for meg et stort tankekors.

¹. Sitatene er hentet fra NRK P1 fra programmet "På Kirkebakken" den 25.1. 1996.

Asle Dingstad, Prost i Larvik. En av stifteren av kirkelig fornyelse. De sloss om at kirka kan få servere alkohol i vinen i nattverden.

Når det gjelder om nåden blir ugyldig, hvis det ikke er alkohol i vinen, kan jeg ikke svare på dette. Her kan jeg bare vise til hva Jesus selv og til hans egen ord. Vi feierer ikke nattverden på våre betingelser, men på Jesus ord og han sa, Gjør dette som minne om meg.

Hva er så viktig med alkoholen?

For det første, har det med bibeltroskap å gjøre. Vi skal ikke mistro Guds gode gaver til oss. Vi kan i høyeste grad mistro menneskets omgang med alkoholen. Dette sier bibelen noen viktig om. Vi er enige om å bekjempe alkoholmisbruket, men når det gjelder Guds gaver som da vinen i nattverden er, da har vi ikke noe fullmakt til å ta alkoholen vekk.

Finn Kristian Martisen (Prest og medlem i Blåkors)

Det er hverken alkoholen i vinen, eller om brødet er usyret som gjør handlingen til et sakrament. Men når innstiftelsesordene lyder sammen med de synlige midler, de blir utdelt og brukt som Jesus legeme og blod, da er sakramentet virksomhet. Dette handler ikke om alkohol i vinen eller ikke, da handler det om vi bruker av vintreets frukt, sånn som Jesus gjorde. Jeg er fullstendig klar over at det sannsynligvis var alkohol i den vinen Jesus brukte. Det var ikke noe poeng med den vinen Jesus brukte. Alkoholholdig vin kan skape tenning. Dette kan skape sprekk, en uheldig virkning av nattverden. Tørrlagte alkoholikere forvisser seg på forhånd om at det er alkoholfri nattverdvin i meningheten de går. Er det ikke det, så holder de seg enten borte fra nattverdbordet, eller går til andre menigheter der de ikke blir utsatt for alkohol i nattverdvinen.

Diskursen viser at naturaliseringen av den religiøse kosmologien angriper kirkas mest grunnleggende ritual og fjerner alkoholen fra dets viktigste symbol. Meningsaspektet med vinen som åndelig rusmiddel er nærmest helt utradert i statskirka som fellesskap. For å bruke begrepene til Bourdiou har

rus som fenomenet beveget seg fra å være doksa til å bli en offentlig diskurs (Bourdieu 1978). Vin og rus blir ikke lenger sett på som noe naturlig del av et overnaturlig og magisk fenomen - Guden.

Parallelt med at naturaliseringen av vin innenfor religionen har forbruket av vin tatt seg opp i befolkningen. Både på slutten av 1800-tallet og i etterkrigsperioden har bruk av vin blitt viktigere i de øvre samfunnslag sitt selskapsliv (Fuglum 1972, Reinås 1991, SIFA 1995). Denne nye tradisjonen der spesielt kvinner bruker vin er ikke koblet til en eksplisitt religiøs kosmologi. For å komme på sporet av nye ideer knyttet til rusmiddelbruk av vin, kan visesangeres tekster være et utgangspunkt. Budskapet med vin og rusen uttrykkes i poplåten til visesangeren Jan Eggum i 1997:

E det bare vinen

**E det bare vinen
det følelsen eg kjenner
e det vinen
i blodet mitt som brenner
hører eg knirk
fra en rusten hjertedør
nei, dette e no bare vinen som gjør**

**E det bare vinen
som prøver å forføre
er det vinen
vi vet ka det kan gjøre
ligger du snart her på en arm
nei, det må bare vinen
som gjør meg varm**

**e det bare vinen
når sansene blir sterke
bare vinen
å kjenne lysten verke**

**nei, inne i deg e en rus
vel så fin
som e likedan som min:
mye bedre enn vin
(Jan Eggum, Dingli Bang. Grappa 1997)**

I poplåten skaper Eggum følelsmessige assosiasjoner mellom vin og kjærlighet. Vinen brukes som et uttrykk på kvalitetene på den indre kjærlighetsfølelse og i teksten hans blir vin et handlende subjekt som forfører følelsene. Denne kraften fra vinen skaper en indre lykkerus som river og sliter mot den indre kjærlighetsrusen. Jan Eggum klarer å uttrykke en merkelig ambivalens mellom kjærlighet og vin. E det vinen?.

Rus som semiotisk og kognitivt fenomen skapes av ideen om at alkohol har spirituelle evner. Vi har en forestilling om at alkohol skaper ny kraft og ånd, og dette er en metafor hentet fra religiøse kosmologiske forestillinger. Alkoholen gir mennesket en ny overnaturlig kraft som forandrer personligheten og følelsen overfor andre mennesker som Jan Eggum uttrykker det i popsangen. Denne kraften blir ofte assosiert med livet, med maskulinitet og med Den hellige ånd (Gefou-Madianou 1992, Bjeran 1992). Meninger om rusbruk i hverdagslivet har derfor fortsatt fellestrekk med religiøse forestillinger og trossystemer på tross av en sterk sekularisering av hverdagslivet. Teksten til Jan Eggum uttrykker nettopp et sekularisert mening om vinen og rusen. På mange måter har derfor rusbruken i hverdagslivet beveget seg i en annen retning enn det jeg beskrev ideutviklingen innenfor religion. Den tidligere diskursen til totalavholdsbevegelsen har forstummet og rus som fenomen har igjen beveget seg inn i sfæren av Doksa (Bourdieu 1977).

6.3 NYE DIFFERENSIERTE MENINGER OM RUS.

Meningen med rusmiddelbruk og rus har gjennomgått en rivende utvikling med den økte differensieringen av samfunn og kultur. Meningen var i begynnelsen udifferensiert og koblet til helhetlige ideer om det Gudelige i

livssyklusritualene. Modernisering har brakt med seg differensierte meninger om rusmidlene og rusen. Sett i et historisk perspektiv har meningen med alkoholholdige rusmidler og rus vekslet fra å være Gud og opplevelse av Ånd til å bli djevelens drikk som skaper sosiale problemer og lidelser. Troen på den helbredende virkningen er skiftet ut med oppfatningen av alkohol som spreder av den verste folkesykdom med ødeleggende virkninger på fellesskap og hverdagskultur. Ulike differensierte meninger om rus og rusmidler lever i dag side om side både hos enkeltpersoner og i samfunnet som helhet. Det er slike ulike sett med moralsystemer som preger våre forestillinger og meninger om alkohol og rusen. I offentlige sammenhenger er det rusen som sykdomsframkallende stoff og samfunnsproblem som settes i fokus, mens vi i private sammenhenger er opptatt av de positive, helse framkallende og identitets skapende aspektene. Disse motsetningene finner vi både i oss selv og i våre fellesskap. Motsigelsen er ekstra sterk når det gjelder bruk av illegale rusmidler som hjemmebrent og narkotika.

Bruk av alkoholholdige rusmiddeldrikker er det tradisjonelle og legale rusmidlet i vår kultur. Bruk av ulike planter som opiumsvalmuen og rød fluesopp har vært kjent men lite brukt. Slike midler har i vår kulturkrets vært brukt som medikamenter mot sykdommer og smerter. Brennevinet ble også fram til 1800-tallet kategorisert som først og fremst medisin. Den offentlige liberaliseringen av brennevinsproduksjon, omsetning og rusmiddelbruk med brennevin skapte uante sosiale og kulturelle endringer på 1800-tallet i hele den vestlige kulturkrets. En klar parallell til utvikling av brennevinet på 1800-tallet er nye bruksmåter av legale medisiner og narkotiske planter på 1900-tallet. Men i motsetning til brennevinet på 1800-tallet foregikk eksperimenteringen av nye medikamenter som en illegal virksomhet i kunstermiljø i den vestlig kulturkrets. Moderne bruk av stemnings- og bevissthetsforandrende stoffer som hasj, marihuana, LSD, ectacy og heroin er knyttet til ideologi i amerikansk popmusikk og massekultur. Denne ideologien ble utviklet av "outlaw" - miljøer i det amerikanske samfunnet som kunstnere, afroamerikanere, jazz-, blues og rockemusikere (Berkaak 1992:248, Lacago 1994, St. meld. 16.1997, Narkotikameldingen). Disse ulike gruppene skapte ideene om å bli stående som annerledes og forskjellig på utsiden av normalsamfunnet. Slike avvikergrupper, som for eksempel "beatgenerasjonen"

på 50-tallet, kalte den unike tilstanden de ønsket å oppnå for å bli "hip". Det å være "hip" var noe annerledes og unikt sett i relasjon til normalsamfunnets konvensjoner. (Berkaak 1992:247, Lacago 1994). Denne "hip"-tilstanden er svært sjelden, den er i konstant bevegelse og den er en skiftende substans som individene hele tiden må jakte etter. Denne formen for ekspressiv individualisme er omformet av moteindustrien til global popkultur og masseforbruk. Både nye klær, musikkstiler og nye narkotiske stoffer gir individet mulighet til å uttrykke sin form for selvstendighet. Hver generasjon ungdom har dermed ulike ytre symboler som brukes til å uttrykke det å være annerledes eller "hip". Vi fikk beatgenerasjonen, jazzmusikk og bruk av morfin på 50-tallet. På 60-tallet kom ungdomsopprøret med "rock and roll" - musikk, hasjrøyking og bruk av LSD. Etter at hippienes symboler hadde blitt omgjort til globale konsumvarer, fikk vi et nytt ungdomsopprør på 70-tallet. Punkerne gjennomførte et symbolsk opprør mot autoriteter i musikkindustrien, og vi fikk punkmusikk, øldriking og senere bruk av heroin. Parallelt med punken kom reggeamusikken fra Jamaica om rastafariideologi og mariuanarøyking. Det nyeste retningene blant ungdom er "rapp"- "hip-hop"- musikk og "houseparties" (ray-parties) med bruk av det kunstige narkotiske stoffet ecstasy som kom på 80- og 90-tallet (Lacago 1994, St. meld. 16.1997;91 Narkotikameldningen) . Den opprinnelige Hip-hop- og rapmusikken var en kulturell innovasjon i New Yorks getto mot dekadensen i popindustrien og den utstrakte destruktive narkotikabruken blant ulike minoriteter i forstandene til storbyene i USA. Gjennom radbrekkingen av gamle rockeplater og en politisk uttrykt opprør i praten over bassrytmene oppstod rap og hip-hop. Ideologien til "musikeren "Bambaata" og hans nye bevegelse "Zulu Nation" var at alle ulike folkeslag og religioner skulle gå sammen om å slåss mot undertrykkelse arbeide for idene om "frihet, likhet og rettferdighet for alle mennesker" (Lacago 1994, St. meld. 16.1997;91). Denne kampen rettet seg mot bruk av narkotika. Parallelt med at etnisk ungdom i gettoen radbrakk havymetallplater til hvit forstands ungdom og syntpop fra Europa til rap og hip-hop, utviklet middelklasse ungdom i England og Chicago gamle Kraftwerk og Tangerin Dream plater til tekno/house musikk. Med ny datateknologi kunne den eldre syntrocken omskapes til en nye musikkstil. Med utgangspunkt i bassgangen utviklet ungdom en egen musikkjanger som vektla dansing. Det implisitte budskapet var også her preget av antirasisme,

kjærlighet, toleranse, åpenhet og begeistring til ny teknologi for å skape unike stemninger. Denne retningen var mer party og nytelsesorientert og åpnet opp for bruk av nye eksperimentelle og konstruerte narkotiske/medisinske stoffer som fikk navnet ecteasy - den ekstatiske lykkepillen (Lacago 1994, St. meld. 16. 96/97:93). Ecstasy ble ungdomsgenerasjonen på 80 og 90 -tallets emblem på egenidentitet som LSD ble for hippiene på 60- og 70-tallet.

I etterkrigstiden har hver generasjon ungdom klart gjennom innovasjon i musikkuttrykk og utprøving av ulike medisinske medikamenter revitalisert både rock og illegalt narkotikabruk. Ideologien ligger implisitt i musikken og symbolbruken i de ulike retningene Disse nye innovasjonene i den internasjonale popkulturen er stort sett blitt gjennomført av sterke individualister og personligheter som har klart å skape et eget kunstnerisk uttrykk og et nytt budskap om å være unik, forskjellig og å oppleve den grenseoverskridende ekstasen. Allan Ginsburg og William Burrows er selve ikonet for beatgenerasjon, Elvis Presley for den første rockegenerasjonen, Bob Dylan og Paul Macartny er levende mens Jim Morrison, Janis Joplin og John Lennon er døde ikoner for hippiene og LSD-rusmiddelbruken, Jimmi Rotten og Bob Marley er døde ikoner for øl, hasj og heroni-rølpet på 70-tallet mens Public Enemy stor fram som et fyrtårn mot bruk av narkotika på 80-tallet.

Disse liminoide personene er implisitt innovatører for å gjenskape ideologien og budskapet om å være tilstanden "hip" i rusen og musikken. Dette representerer det samme fenomenet, individet er plassert i sentrum i et liminal og liminoid fase, og samfunnets kulturelle og sosiale grenser er oppløst (Turner 1969, 1987, 1992, Wagner 1975, Berkaak 1992). Individet skaper selv sin identitet og tilfredsstill selv sitt eget behov gjennom rus og musikkopplevelser. Denne moderne individualistiske ideologien læres gjennom bruk av rusmidler i et fellesskap på utsiden av samfunnet (Becker 1963).

Vår kultur er også sterkt preget av troen på alkohol og narkotika som sykdomsframkallende stoffer (Gefou-Madianou 1992: 21). Dette trossystemet dominerer i yngre frikirkelige menigheter, avholdsbevegelsen og den

offentlige rusomsorgssektoren. Vi finner disse oppfatningene igjen i folkelige meninger, i forskning og i offentlig alkoholpolitikk. I dette trossystemet blir alkohol og andre rusmidler sett på som et narkotikum. De må følgelig behandles som et sykdomsfremmende samfunnsproblem (Gefou-Madianou 1992: 5). Rusmidler kan skape avhengighet til stoffet. Avhengige personer er individer som blir syke når de bruker rusmidlet. Dette er sterkest representert ved Anonyme Alkoholikere-bevegelsens ideologi (Antze 1987:156). Rusmidlene blir framstilt som selve symbolet på gift, sykdom og død.

I de ulike trossystemer og kombinasjoner av meninger inngår i ulike fellesskap og bevegelser i samfunnet. Ofte er meningen med rus innvevd i selve trossystemet. Det gjelder i den katolske kirken i Sør-Europa, i Anonyme Alkoholikere-bevegelsen og også i vårt protestantisk dominerte samfunn i Nord-Europa. I vårt samfunn ble mange av de religiøse ritualene avskaffet med reformasjonen og pietismen, og i Nord-Europa og Nord-Amerika har vi i stedet helgefylla som et sekularisert ritual i høytider og helger. En kan også anta at disse ulike trossystemene, sett i et historisk perspektiv, er relasjonelle eller polariserte i forhold til hverandre i vår nord-europeiske kultur. De har oppstått som reaksjoner på sterke opplevelser folk har hatt i forhold til ulike gruppers omgang med alkohol og andre rusmidler.

6.4 KONKLUSJON.

I dette kapittelet har jeg forsøkt å vise hvordan meningen med bruk av rusmidler og rus i dag er et differensiert system innenfor ulike kulturelle og sosiale institusjoner. Dette henger til dels sammen med generelle moderniseringsprosesser og sekularisering av religion, men også politiserte prosesser rundt rusmiddelbruk på 1800- og 1900-tallet. Det moderne bruddet er nettopp Totalavholdsbevegelsen sitt forsøk i å avskaffe rusen både i religiøse og profane sammenhenger. Politiseringen av meningen med rusen har naturalisert og sekularisert rusmiddelbruken i religiøse og offentlige sammenhenger. Denne prosessen har også ført til en splittelse av rus og ritual som en enhet og helhet. Den historiske gjennomgangen viser at fortolkningen av rus var en politisert og styrt opplevelse gjennom rituell form. Pietistisk lekmannsbevegelse og to-

talavholdsbevegelsen har retorisk forsøkt å fjerne koblingen mellom biokjemisk rus og religiøse ritualer. Sett i rusens historie er rus indre kognisjon av ytre rituelle former og kollektive kulturelle strukturer. Både i form og prosess er det religionens struktur som har vært fortokningsrammen for dannelser av ulike meninger om rus som opplevelse. Frikoblingen av rus fra ritualer bør også sees i lys av reformasjonen og pietismens forsøk i å få fjernet ytre ritual og i stedet dyrke den indre tro i forhold til en abstrakt strevet tekst. Både ytre ritual og biokjemisk rus stod i veien og kunne ødelegge troa til Guden. Skapelsen av den moderne fylla i Nord Europa bør sees som en antristruktur til dette gudebildet og trosystemet. Helgefylla ble et alternativ med både både ytre rituelle former og indre rusopplevelser. Modernitetsprosesser har på sin side også revet dette mønsteret i stykker i stadig mer differensierte praksisformer og samfunnsinstitusjoner.

En ny trend i dette århundret er ungdomsgrupper, akademikere, musikere og kunstere som skaper nye rusmidler og rusopplevelser for å skape integrasjon, helhet og det hellige. Meningen med rus og rusmiddelbruk er derfor preget av det moderne samfunn og utgjør et differensiert tankemønster og kulturelt system som delvis er i strid med seg selv. I neste kapittel vil jeg derfor forsøke å vise nye samfunnsgrupper som bringer disse motsetningene fram i dagen forsøk på å skape udifferensiert mening med rus.

7. OVERGANGSRITUALET TIL VOKSENLIVET I HISTORISK PERSPEKTIV

7.1 HISTORISKE OG KULTURELLE KONTEKSTER.

Meninger om rus er som sagt skapt av moraliserte og politiserte kognitive og kulturelle systemer. I kapittel 3 drøftet jeg teoretisk hvordan flytende rituelle handlinger og symboler kan være med å skape strukturell form (Douglas 1997). Hovedpoenget til Douglas, i følge Jorunn Solheim, er hvordan flytende og mangetydige sosiale prosesser blir til strukturell form (Solheim 1997:10). I dette kapitlet vil jeg derfor forsøke i et historisk perspektiv se på hvordan endring i rituell form kan sees på som både skapelse og endring av meningen med rus. For å komme på sporet har jeg derfor valgt å gjøre en historisk studie av opprinnelsen til russefeiringen som et offentlige overgangsritual. Dermed støtte jeg også på behovet for å studere et annet viktig overgangsritual, som er konfirmasjonen. Russefeiring med russedåp gir mening når denne praksisen blir fortolket i lys av overgangsritualet konfirmasjon som er knyttet til statskirka. Russefeiringen, starter med en inverst handlingsekvens til barnedåp og konfirmasjon. Med dette menes at ungdommen ble fratatt sitt tidligere dåpsnavn, klær og kunnskapsgrunnlag og ført inn i en ny rolle som russ med et kallenavn og russeuniform. Russedåpen fjernet tidligere kunnskap og kjennetegn ved ungdommens personlige identitet. I dette kapitlet vil jeg trenge inn i den rituelle prosess sett i lys av vår historie. Dette kan kaste lys over strukturelle forhold med kategorier, tegn og koder, og dermed den implisitte meningen med dagens tradisjoner.

For å komme på sporet av meningen gjennomførte jeg en litteraturstudie av disse to ritualene. Materialet her er historisk kildemateriale og relevant fag-

litteratur som behandler russefeiring og konfirmasjon som overgangsritualer i den norske samfunnet. I dette kapittelet drøfter jeg derfor historien som ligger bak skapelsen av både konfirmasjonen og russefeiringen for å vise de implisitte koder og meninger i tradisjonene. Dette håper jeg kan gi svar på hvorfor bruk av alkohol og rus er grunnleggende konvensjoner i overgangsritualer i den norske virkeligheten.

7.2 KONFIRMASJONEN

Overgangsritualet til voksenlivet har i flere hundre år vært konfirmasjonen, som ble påbudt av Kongen i det Dansk-Norske kongeriket i 1736. Konfirmasjon er en høytidelig kirkelig handling som har sin opprinnelse i teologiske forhold. Ordet kommer fra latin og betyr "stadfestelse, "bekreftelse" eller "styrkelse" (Johnsen 1985:25, 1993, 10). Tradisjonen har sin opprinnelse i oldkirkens dåpsritual, og ble praktisert som et sakrament i den katolske kirka. Denne praksisen ble avvist av den lutherske kirka, som i stedet innførte en ny protestantisk konfirmasjonsliturgi. Denne tradisjonen lå til grunn for at en liknende tradisjon ble innført som et påbud i det Dansk-Norske kongedømmet, men over 200 år etter reformasjonen. Konfirmasjonen var en høytidelig forbedelse av de unges første altergang. Alt i 1759 ble det innført tvungen nattverd for konfirmantene søndagen etter konfirmasjonen. Konfirmasjon var en bekreftelse av dåpsritualet og troen, og ritualet symboliserte innlemmelsen i menighetens nattverdfellesskap (Aarflot 1986:11, Johansen 1993:402).

Reformasjonen og pietismen som åndsretning dannet grunnlaget for at danskekongen innførte konfirmasjonen ved lov i 1736 og obligatorisk skolegang for barna i 1739. Både de første latinerskolene og den obligatoriske folkeskolen sprang ut av prestenes undervisning i teologiske spørsmål i menighetene og opplæring av nye embetsmenn. Presteskapets og embedstatens oppslutning om protestantismen og pietismen skapte et nytt behov for opplæring i den rette tro, i tråd med Luthers og pietismens far Filip Jakob Spener (1635 - 1705) sin lære. Pietismens ideologi bygget på opplæring i den rette indre tro i forhold til Gud i form av veiledning i trosspørsmål. Religionen ble et indre kunnskaps- og trosforhold mellom mennesket og Gud. De profane sidene med ritual og hverdagslivets gleder stod derfor i vegen mellom Gud og men-

neske. Autoritetene og folkets oppslutning om denne retningen innenfor den lutherske kirka innebar avskaffelse av tidligere ritualer og de profane sider ved livet. Styrken i egen tro skulle vises med indre åndelig kunnskap og dermed kom de religiøse sidene til å dominere over mer profane sider ved livet. Fram til 1700-tallet hadde skolesystemet sitt utspring i kirkelige bispedømmesteder med katedral- og latinerskoler. Disse skolene var for de få som skulle utdannes til prester og embetsmenn. Presteskapets og kongedømmets oppslutning om pietismen og nye opplysningsidealer tidlig på 1700-tallet, økte behovet for mer kristendomsundervisning i den rette personlige tro for allmuen og spesielt for barna (Svend Svendsen 1935:45). Innføring av skolesystem og opplæring i skrive og leseferdigheter ble en oppgave for menighetene, presten og klokkerne. Danskekongen forordnet også at Pontoppidans forklaring **“Sandhet til Gudfryktighet”** var pensum i skolen. Pietismen som åndelig retning, og disse tre forordningene, har øvet den største innflytelse på utviklingen av vårt folks opplysning fram til dette århundret (Svendsen 1935: 59). Grunnlaget for hele det norske folks lese- og skiveferdigheter er konfirmasjonen og skoleordningene av 1739 og 1741. Det sterke båndet mellom skolen og kirka som institusjoner, varte fram til 1889. Opprettelsen av folkeskolen innebar at sammenhengen mellom skoleplikt og konfirmasjon ble opphevet (Svendsen 1935:64). Skolen har i dette århundret lagt større og større beslag på barnas tid og arbeidskraft, og konfirmasjonsforberedelsene og kristendomskunnskapen har kommet mer i bakgrunnen.

Pietismen i de folkelige lavkirkelige menigheter utviklet en puritansk retning på 1800-tallet. Denne pietistiske og puritanske trosretningen fikk stor oppslutning i den norske lekmannsbevegelsen, i de lavkirkelige menigheter i Norge, og i totalavholdsbevegelsen på 1800- og 1900-tallet. Den puritanske pietismen går inn for å avskaffe sosiale og kulturelle institusjoner som står i vegen mellom individets indre tro og Gud. Både rusmiddelbruken og rusen blir i den puritanske pietismen fortolket som et stengsel mellom den indre tro og Guden.

Verdslig fungerte konfirmasjonen som et ritual tar som overgangen fra barn-dom til voksenlivet (Johansen 1993:391). Den kirkelige handlingen fikk tidligere direkte sivilrettslige følger for den enkelte i det verdslige liv. Lovgivning slo fast at ingen kunne inngå ekteskap, være fadder ved dåp, vitne i retten eller

utføre militærtjeneste uten å ha gjennomgått konfirmasjonsritualet. (Johnsen 1985:25, 1993) Helt til 1911, da alle tidligere straffebestemmelser ble opphevet, var konfirmasjon et tvunget ritual for alle, men i dette århundret har den enkelte ungdom fått større frihet til selv å velge å delta eller ikke i ritualet. Det frivillige med konfirmasjonen har ført til at handlingen ikke lenger juridisk eller sosialt fører den enkelte over i voksenlivet. Konfirmasjon var før inngangsbilletten til de voksnes liv med borgerlige rettigheter i samfunnet. Ritualet gav statsmakten anledning til å utøve makt over enkeltindividet. Lovene slo fast at de unge skulle være 14-15 år gamle, og ikke over 19 år når de stod konfirmasjon. De som ikke stod konfirmasjon før de fylte 19, kunne bli straffet med tukthus. De unge som ikke hadde underordnet seg troen og ideologien ble ikke behandlet som voksne.

Selve konfirmasjonsritualet bestod av en todelt ordning. Før den kirkelige handling, som er selve konfirmasjonshandlingen, måtte de unge omhyggelig tilegne seg den kirkelige ideologi, som bestod av Erik Pontoppidans katekismeforklaring med 759 spørsmål og svar. Disse måtte konfirmantene lære seg utenat og svare på under konfirmasjonshøringen lørdagen før selve konfirmasjonen. I denne venteperioden, fra de unge ble innskrevet hos presten og mens de gikk til konfirmasjonsundervisning, var det satt strenge rammer for livsutfoldelse og handlefrihet. Det var ikke lov til å danse, drikke alkohol eller gjøre "kur" til det andre kjønn. Både de voksne og presten passet ekstra godt på konfirmantene i denne perioden. På den andre side utgjorde konfirmantene en tett kameratflokk, nesten som brødre og søstre. Ble imidlertid noen tatt for å gjøre ulovlige handlinger, måtte de ta konfirmasjonsforberedelsene igjen neste år. Konfirmasjonen var grensen mellom barn og voksne (Johansen 1993:392). Dette ble vist med at konfirmantene skiftet klær på selve konfirmasjonsdagen. Denne dagen skulle konfirmantene ha helt nye klær fra innerst til ytterst. Guttene skiftet de korte barnebuksene ut med langbukser, mens jentene fikk lange svarte skjørt. Endring i identitet ble vist med ytre entydige klessymboler. Tradisjonen med hvite konfirmasjonskapper ble først tatt i bruk i dette århundret for å skjule alle tegn på sosial differensiering og for å vise symbolsk likhet (Johansen 1993: 401) . Konfirmasjonen var derfor en svært kostbart og høytidelig ritual for både de unge og familien deres. Ingen ønsket å skille seg ut på kirkegulvet.

I dette hundreåret er konfirmasjonen preget av en sterk verdsliggjøring og demokratisering i kjølvannet av høyere velferdsnivå og modernisering. Dette henger sammen med at etter 1911 forsvant tvangsaspektet både med konfirmasjonsakten og nattverden. Konfirmantene fikk selv velge om de ville bekreftes troen offentlig i konfirmasjonsakten og delta i nattverden søndagen etter. Konfirmasjonen ble mer og mer omgjort til en festdag i hjemmet og familien, ikke en alvorlig høytidsdag i kirka, der de unge ble hilst velkommen i de voksnes rekker (Johansen 1985:100, 1993:395). I hjemmet stelte mor og far i stand til et familieselskap for å feire konfirmasjonen. Denne skikken kom først i de velstående hjem, men bredte seg til alle lag av befolkningen med økende velstandsvekst. I løpet av et par generasjoner er derfor konfirmasjon i større grad blitt lystelig selskap i familien, ikke som før et høystemt kirkeritual. Far og mors selskap med mat og drikke til slekt og venner, og deres presanger til konfirmanten, kom sterkere og sterkere i forgrunnen i dette århundret. Konfirmasjonen begynte å likne mer og mer andre høytider i familien og spesielt på brylluper (Johnsen 1985:112). Familien, selskapet og gavene fikk en stadig mer dominerende plass i konfirmasjonen.

Konfirmasjonen var tidligere en brå overgang fra barndom til voksenlivet (Johnsen 1993: 355). Voksenlivet innebar at de unge måtte reise vekk fra hjemplassen for å ta seg arbeid. Det ble forventet at de som var konfirmert skulle forsørge seg selv og ikke belaste foreldrene. De unge fikk derfor flere plikter, men de ble også behandlet som voksne når de var konfirmert i 14-15 års alderen. Med den voksende velstandsveksten ble det etterhvert mulig å realisere drømmen om mer utdanning. Konfirmasjonen ble dermed ikke lenger noen brå overgang til voksenlivet. I stedet ble de unge konfirmerte boende hjemme hos foreldrene mens de fortsatte i skolegang. Dette har gjort at de ikke lenger blir betraktet som voksne, men i stedet som noe annet, noe imellom barn og voksen, som ungdom (Mahler 1984). Denne fasen har bare økt i lengde og utbredelse for hver ny generasjon i dette århundret. På tross av denne samfunnsendringen gjennomgår omlag 90% av all ungdom den kirkelige konfirmasjonshøytiden. Konfirmasjonen er i dag ikke en bekjennelse av konfirmantenes tro, men er i stedet et kirkelig ritual der presten velsigner konfirmantene, og der menigheten oppfordres til å gå i forbønn for dem (Johansen 1985:163). Kirken krever ikke lenger at ungdommen skal avgi løfter om forsakelse og tro for resten av sin levetid. Hensikten er å gi konfirmantene en

kjennskap til tro og ideologi før de selv velger å delta i nattverdritualet. Konfirmasjonens innhold etter reformen av 1911 er ifølge Svend Svendsen:

Et vidnesbryd for menigheten om at de unge har tilegnet sig den forståelse og har nådd den modenhet som må være betingelsen for at de kan delta i høitidelige handlinger å bekjenne sin tro sammen med hele menigheten og motta kirkens velsignelse og være gjenstand for dens særlige forbønn.

Konfirmasjon har blitt en av de store festdagene i livet, som bærer preg av å være en form for overgangsritual (Johansen 1993:378). Grensene mellom barndom og voksenlivet har imidlertid, blitt mer og mer uklare. Uklare grenser skaper sannsynligvis større behov for ritualer. Konfirmasjon har i dette århundre i større grad blitt en verdslig familiefest som feirer de unges første skritt til voksenlivet. I takt med økt ungdomsfase og mer utdanning, har andre verdslige og sekulariserte ritualer fått en mer dominerende plass. Samtidig som konfirmasjonen ble avskaffet som tvungen ordning for alle, oppstod det et nytt ritual til voksenlivet i forbindelse med utgangen av gymnasietiden.

7.3 RUSSEFEIRINGEN - TRADISJONEN SOM IKKE LOT SEG AVSKAFFE.

Russefeiring er et fenomen som vi kjenner fra lokalsamfunn med ungdomsskole og byer med videregående skole. Men det er ikke mange som vet opprinnelsen til denne moderne tradisjonen med eksamensfest. Det er den gamle tradisjonelle akademiske skikk **cornua desiturus** som er opphavet til våre dagers russefeiring. Ordene er latin og betyr oversatt til norsk; å avlegge sine horn. Den siste stavelsen i det latinske uttrykk ble forkortet til ordet; **rus**. Med å tilføye en **s** ble ordet skapt. Dette ordet denoterer både fenomenet **rus** og dagens tradisjonen med **rus(s)efeiring**.

Utgangspunktet for dagens russefeiringen knytter seg til forhistoriske ritualer fra før 1800-tallet ved immatrikulering til Universitetet i København og universiteter i Tyskland. Russefeiringen er knyttet til innføring av et påbud om at nye studenter skulle avlegge en opptaksprøve, examen artium til Univesitetet i København i 1621 (Dansk Kulturhistorisk oplagsværk 1991, Hjemdahl

1999). Examen artium var den formelle og instrumentelle prøven av studenter mens i det symbolske initieringsritualet til det akademiske fellesskap på 1700-tallet ble de nye studentene utkledd som et dyr med et horn i panna. De eldre studentene ydmyket novisene med ulike former for spøker. Ydmykelsene endte med at eldre studenter rykket hornet av panna på novisene. Denne akten ble denotert i latin, **deponere cornua**, å avlegge hornene.

Betegnelsen **russ** har vært brukt i flere hundre år i Danmark og Norge om elever fra latinskolen som skulle immatrikuleres ved universitetene (Hellern 1983:112). Eldre elever holdt løyer og spøker med studenten (som skulle immatrikuleres og hadde bestått en opptaksamen, Examen Artium), og hornene ble rykket ut av panna. Utkledningen av studenten og spøkene tyder på at dette utgjorde den liminale fasen av initieringsritualet. I intieringsritualet måtte studentene symbolsk avlegge det rå uakademiske vesenet for å oppstå som verdige studenter innenfor universitetets fellesskap. I transformasjonen ble studenten transformert til et stygt dyr. Dette dyret jagde og spøkte de eldre studentene med. I den siste fasen optok Dekanus de nye studentene i universitetets fellesskap ved å helle litt vin i håret og drysse salt på tungen til dem. Vinen og saltet symboliserte visdom og det åndelig glede. Dette kan fortolkes som den tredjefasen i initieringsritualet; aggregering.

Objektene, horn, vin og salt stod for kraft, visdom og åndelig glede i ritualet. Deltakelsen i ritualet innlemmer novisene i fellesskapet med dets kunnskap og ånd. Denne kunnskapen ble overlevert fra de akademiske guruer til studentene som noviser. Ritualet symboliserte autoritet der de som er eldre og mer kunnskapsrike ydmyker og nedverdiger de yngre og mer dyriske. Denne overgangen, med ydmykelse fra autoriteter og påføres av ytre magiske krefter, forandret novisene fra å være uverdige dyriske mennesker til å bli verdige studenter i fellesskapet av akademikere. De viktigste symbolene i denne fasen er religiøse symboler knyttet til kristendommen. Skikken holdt seg lengst i Tyskland, hvor den gikk av bruk først på 1800-tallet. Dette var en tradisjon som ble praktisert ved Universitetet i København, for Ludvig Holberg skrev om "**russen**" i boka "Erasmus Montanus" alt i 1723. En kan derfor anta at embetsmennene i det Norsk-Danske kongedømmet gjennomgikk dette ritualet fram til 1800-tallet.

Denne tradisjonen ble tatt med hjem til Norge da Universitetet i Oslo ble opprettet i 1811, med opprettelse av immatrikuleringsfestivitas av nye studenter om høsten. Det var ikke mange som feiret russ, for i 1853 var det omlag 100 studenter som deltok i russelagene. Fram til 1883 måtte alle som ville studere, avlegge og bestå examen artium ved universitetet i Christiania (Hjemdahl 1999: 7). Nye studenter måtte avlegge først en dimmisjonseksamen fra gymnasen i begynnelsen av juni og deretter examen artium ved Universitetet i Christiania i august. Universitetet rekrutterte studenter fra hele landet og var på 1800-tallet en mannlig eliteinstitusjon. Det første studieåret ble kalt for "Russeåret" og førsteårsstudenter ble kalt russ (Hjemdahl 1999:8). Under opptaket til det første året holdt de nye studentene to russelag. Et av lagene var når den skriftelig sensuren falt i august og et når studentene var immatrikulert i begynnelsen av september.

Ifølge Johannessen (1982) var det Henrik Wergeland som var med å starte en ny "russetradisjon" i forbindelse med 17. mai-feiringen på slutten av 1820-tallet. Studentene i Christiania var pådrivere i dette symbolske opprøret mot svenskekongen. Tradisjonen som utviklet seg ved universitet i Oslo var bruk av svart lue med dusk under immatrikuleringshøytiden av nye studenter. Dekanusene var i svarte kapper og svarte luer. På 1880 tallet var det omlag 200 studenter som deltok i russelaget på Fredriksborg festning på Klingenberg. Studentene gjorde seg bemerket i Oslo med å synge studentsanger offentlig, ble konfrontert av politiet og feiret sin frihet med å dyrke vinguden Baccus og Venus (Hjemdahl 1999: 8). Russetiden ble sannsynligvis knyttet til opposisjon mot unionen med Sverige og en gryende norsk nasjonalisme. Russefeiringen på 1800-tallet var for et par hundre studenter i året ved immatrikulering ved Universitetet i Christiania og som et gryende "studentopprør" mot unionen med Sverige.

Dagens russetradisjonen med fargekoden "rød" dukket først opp i Norge i 1904 med noen tyske studenter som besøkte hovedstaden. De tyske studentene hadde røde luer på holdet. I 1905 kopierte 3.gymnasiastene som avla examen artium i Oslo denne skikken, og startet det første forsøk med russefeiring som vi kjenner i dag (Johannessen 1982;12). Dette var en rituell innovasjon som bygget på elementer av det initieringsritualet som ble praktisert ved Universitetet i Christiania, og impulser som kom med tyske studenter som be-

søkte hovedstanden i 1904. Denne nye tradisjonen som vi kjenner i dag, tok opp elementer av denne gamle akademiske tradisjonen ved Univesitetet i Oslo, og ved å kopiere en nyere form for initieringsritual fra Tyskland, der studentene som skulle immatrikuleres til universitetet brukte røde uniformsluer. Rødfargen kom med de tyske studentene mens pull og lang dusk hadde den sorte studentlua som forbilde (Hjemdahl 1999:12). Men i motsetning til de tidligere tradisjonen ved Univeristetet på 1800-tallet, foregikk den nye tradisjonen i forbindelse med avleggelse av examen artium på gymnasiet. I de tidligere tradisjonene foregikk initieringsritualet med immatrikulering eller examen depositiones ved Universitetet. Nå stod overklasseelevne (guttene) i Oslo, som skulle avslutte gymnasiet og fortsette på Universitetet, selv for organisering av ritualet og nå mer i tilknytning til avslutning på gymnaset. Det foregikk i forbindelse med nasjonaldagen den 17. mai, og det året Norge løst seg fra unionen med Sverige i 1905. Fram til 1940 var det spesielt ved nasjonaldagen at russen markerte seg i Oslo. I nasjonaldagsfeiringen drev borgerskapets barn både politisk agitasjon og humor særlig rettet mot bygdefolk og arbeiderklassen og der overkommuniserte middelklassens standardformer (Hjelmdahl 1999: 10). Russen gjorde narr både av målsaken og avholdssaken i russefeiringen.

I motsetning til den gamle russetradisjonen ved Universitetet, er det i den ny-laga tradisjonen "russefeiring" elvene selv som gjennom festlige spøker ydmyker alle former for guruer og samfunnsautoriteter. Russefeiringen var på 1880-tallet et initieringsritual i eliten ved Universitetet og foregikk innenfor rammen av autoritetsstrukturen ved Univeristetet i Christiania. Etter utdanningsrefomer i begynnelsen av 1900-tallet skulle elevene avlegge eksamen artium ved det lokale gymnasiet. Russefeiringen ble med dette en sosial markering for avslutning av skolegangen i gymnasiet. Russefeiringen ble sterkere koblet til nasjonaldagfeiringen den 17. mai og eksamen artium som en avslutning av mange års skolegang. Russefeiring med rød lue og dusk var avslutningen av skolegangen mens sort lue og dusk var tegnet på initiering av studentene i det akademiske fellesskap. Selve avslutning av russetiden ved St. Hans ble markert med russedåpen, hvor russen tok av russelua og satte på seg sin sorte studentlue (Hjemdahl 1999: 12). Rett etter krigen utviklet russen russedåpen til et en symbolsk renselese og avslutning ved at russen kollektivt brant russeluene og russestavene på Universitetsplassen (Hjemdahl 1999:12).

I løpet av dette århundret har tradisjonen med russefeiring spredt seg til alle videregående skoler i landet og til alle samfunnslag. Nesten all ungdom tar på seg russelue og russeuniform, og deltar i flere ukers offentlige festligheter i mai. I russetiden kan alle samfunnsnormer brytes gjennom russespøker.

7.4 ET MOTSETNINGSFYLT OG INNOVATIVT RITUAL.

Russefeiringen er et av de største feststemte høydepunkt i mange ungdommers liv, med russerevyer, russefester, russebiler, russetog og russetreff. I russetiden drikkes det mange ulike former for alkohol på offentlige steder. Russens fargerike innslag er like sikkert som at våren kommer i mai. For mange ungdom er russetiden en av de største opplevelsene i livet. Det er imidlertid ikke alle som er enige om dette. Guruene og dekanusene i den akademiske verden ser ikke lenger denne livsglede og visdom i feiringen:

Rektorkollegiumet i Oslo:

Forøvrig, sier kollegiet, driver ungdommene hemningsløst hærverk over hele landet straks de setter på seg røde luer. Rektorene forteller dette med gru, som om det dreier seg om en plutselig oppdagelse!. Men saken er ikke desto mindre at hele den norske befolkning lenge har visst om hærverket. Det er bare rektorene som ikke har reagert som andre normale borgere. For ifølge det aktuelle pedagogiske system har det vært "in" å finne seg i russens brutaliteter mot andres integritet.

Det at ungdom avslutter 12 års skolegang med en russefeiring er et omstridt tema i vårt samfunn. Ungdom og voksne har ulike meninger om hva russefeiringen står for. De voksne anerkjenner ikke lenger russefeiringen som et offentlig ritual. Grensene for hva ritual er, ser ut til å forsvinne i det moderne samfunnet.

Selv om handlinger mister sin eksplisitte betydning som meningsbærende fenomen, skaper handlinger som russefeiring sterke meninger i vår kultur. For russeren er flasker av pils blitt deres symbol på livsglede og ungdommelig livs-

utfoldelse. En av de største rusopplevelsene er nettopp russefeiringen. Slike opplevelser deler vi med andre når vi feirer noe betydningsfullt, som å avslutte 12 års skolegang i livet.

Russefeiringen er en omstridt tradisjon i dette århundret. På tross av motstand, er russefeiringen den tradisjonen som har økt både i omfang og intensitet. Det autoritetene som har forsøkt å begrense virkningen av denne tradisjonen, mens det er ungdommene selv som former innholdet. Sitatet nedenfor viser rektorenes syn på utviklingen av tradisjonen;

"Hva så med det farverike innslaget som russerne sies å representere hver 17. mai? Hva med vårt fremste nasjonale symbol på livsglede og ungdommelig livsutfoldelse? Jeg tror vi kan unnvære den form for livsglede en skrikende, halvfull og flau horde gir uttrykk for på vår nasjonaldag" (Hellern 1983:120).

Denne moderne tradisjonen har overlevd alle ytre forsøk fra samfunnets autoriteter på å endre dets form. Både skolereformer, perioder med manglende oppslutning, ungdomsopprør mot det etablerte voksensamfunnet og representanter fra skolemyndigheter og Kirke og Utdanningsdepartementet har forsøkt å avskaffe tradisjonen.

Den nye russetradisjonen ble oppfunnet blant 3.gymnasiaster i Oslo i 1905. På denne tiden var det bare en liten eksklusiv elite gutter av hvert årskull som gjennomgikk allmennutdanning. Det var stort sett gutter fra velstående familier fra handelsstanden og embetsverket som gjennomførte gymnasiet og fikk teoretisk allmennutdanning. Men tradisjonen ved gymnasene i Oslo ble fort kopiert og spredt til andre byer med gymnasium. Hellern forklarer denne spredningen av russefeiringen som et resultat av omlegging av eksamensordninger. Fra 1883 til 1903 skulle alle elever opp til eksamen i samtlige muntlige fag. Med reglementsbestemmelsene i 1903 ble det gitt anledning til å sløyfe eksamen i ett eller flere muntlige fag. Dette skapte, ifølge Hellern, mer fritid for 3. gymnasiastene, som dermed fikk mulighet til oppblomstring av russefeiringene. Feiringen var allikevel konsentrert rundt feiringen av nasjonaldagen 17. mai. I 1916 ble blårusssluen brukt for første gang, og i 1919 kom

den første rødrussavisen "**Sagbladet**" ut. I 1931 kom blårusen med russeavisen "**Aftenpotten**".

Fram til 1940 foregikk russefeiringen blant noen få utvalgte (helst gutter). I 1925 deltok 700 elever i russefeiringen (med Brynjulf Bull som formann), som varte fra 17. mai til St. Hans. Allerede da deltok rusen i Oslo i 17. mai-feiringen som i dag med russetog og russetale med russeformannen ved Wergelands-statuen (Johannessen 1982: 20). Eksamen var da etter 17. mai, og hovedinnholdet i russefeiringen var derfor etter 17. mai, i forbindelse med russetur til Drammen og rusседåp i forbindelse med St. Hansfeiringen. Hvert år var russestyret til audiens hos Kongefamilien i anledning Prinsesse Ragnhilds fødselsedag den 9. juni. I russefeiringen før krigen var også russestyret invitert til Sveriges og Danmarks ambassader. Russefeiringen var en troskyldig idyll på 20 og 30 tallet på tross av depresjon og nedgangstider. Denne tilstanden stoppet brått den 9. april 1940. Feiringen i maidagene 1940 ble det ikke noe av. Tyskerne forbød bruk av røde luer, og russefeiringen ble en undergrunnsbevegelse fram til frigjøringsdagene i mai 1945. Under okkupasjonen var feiringen strengt hemmelig uten røde luer (som var forbudt).

Desto større ble russefeiringen etter frigjøringsdagen 7. mai 1945. Over 4000 deltok i den improviserte russefeiringen i maidagene i Oslo i 1945. Krigen hadde satt sine tydelige spor i økonomien, så det gikk mer på hjemmebrent like etter krigen (Johannessen 1982:25). Mye av den tradisjonelle feiringen ble opptatt og videreført i den nye etterkrigsepoken, men nå var det større antall elever som deltok i en stadig mer påkostet og grensesprengende tradisjon.

Den nye tid viste seg allerede våren 1949 ved at noen ukjente menn klinte rødmalning på Vigelandsstatuens "**edle deler**" i Frognerparken (Salvelsen 1994:22). Denne episoden skremte "**øvriheten**" til å foreslå å forby russefeiringen i 1950. Rektorene ved gymnasiene i Oslo (rektorkollegiumet) foreslo overfor departementet å flytte skiftelig eksamen til etter 17. mai og forby russefeiringen. Dette året var Thorvald Stoltenberg valgt til å være russepresident. Russepresident Thorvald Stoltenberg klarte å overtale kirke- og undervisningsminister Lars Moen og statssekretær Helge Sivertsen til å ikke sette rektorkollegiets forslag ut i livet. Thorvald Stoltenberg lovet myndighetene at russefeiringen dette året skulle gå rolig for seg. Etter at russefeiringen var

over, gikk russen i hyldingstog hjem til en rørt statsråd Lars Moen. I memoarene til Thorvald står følgende å lese:

Russefeiringen 17. mai 1950 var preget av to forhold. - at Oslo hadde 900-års jubileum og at prinsesse Astrid var russ. Ute på Skaugum hadde kronprinsparet Olav og Martha invitert til stor-slått russefest for ca. 200 russ som ble hentet i busser ved Universitetsbiblioteket og kjørt til Asker. Ute på tunet var det reist et stort telt med koselige småbord og en stor disk "hvor særlig en kjempegryte med varme pølser dominerte blant de lekre aftenrettene"... Man var fornøyd med mindre dengang. Prinsesse Astrid førte opp til dans og tyven-tyven sammen med russepresident Thorvald Stoltenberg (Salvesen 1994:25).

Utover i 1950 og særlig i 1960 årene fikk russefeiringen stadig større dimensjoner, og dermed kom det også større offentlige debatter om tradisjonen. Dette kom delvis p.g.a. at det var flere elever i gymnasiet, men kan også forklares med økt velstandsvekst med mer penger og fritid blant ungdom. I 1966 kidnappet rødrossen statsminister Per Borten (etter på forhånd inngått muntlig avtale). Statsministeren ble ført til et hemmelig sted der de sammen drakk champagne. For å sitere; **Utpå kvelden ble Borten i rene triumfferden kjørt ned til russekroa, der han ble mykt tvunget til å holde tale for russen. Han hold seg sammen med oss lenger enn som så, men neste morgen lot vi ham i det minste gå på jobb (Johannessen 1982:40).**

Russefeiringen var ennå en liten troskyldig feiring innenfor de etablerte kretsene og med autoriteter som sentrale aktører i ritualet. Ungdomsopprøret og politiseringen av ungdom førte med seg mindre interesse for å delta i russefeiringen på slutten av 1960 tallet. Interessen tok seg raskt opp igjen etter 1969.

Utviklingen med økt intensitet i russefeiringen, gikk ut over skolens drift. Fram til slutten av 70-tallet var det vanlig å vente med russefeiringen til skriftlig eksamen var ferdig før 17. mai. Feiringen foregikk fra 17. mai-helgen til St. Hans. Men fra slutten av 70-tallet fram til i dag har russefeiring begynt stadig tidligere. På tross av at skriftlig eksamen ble flyttet til etter 17. mai tidlig på 80-tallet, har feiringen økt i intensitet, lengde og antall elever. På

70-tallet begynte feiringen å tilta i tid fra slutten av april til og med 17.mai. Forberedelsene startet allerede om høsten i 3. klasse. Jentene har siden 70-tallet også blitt en like sentral del i feiringen som guttene etter at også flertallet av jentene tar videregående utdanning.

Endring i russefeiringen kan sees i sammenheng internasjonale omstendigheter som har påvirket ungdom. Som en følge av ungdomsopprøret i 1968 avtok interessen for å delta i russefeiringen på 1970-tallet. Den radikale bølgen blant ungdom vokste i intensitet, med protester mot Vietnamkrig, EF- striden og folkeavstemningen i 1973 og med hippie-og rockebevegelsen. 70-tallet ble preget av en sterk radikalisering blant både skoleungdom og studenter. Denne radikaleringen førte til at interessen for russefeiringen dabbet av fram mot 1975. Men tradisjonen fortsatte som før likevel. Radikaliseringen av ungdom og studenter på 70-tallet førte i stedet med seg store endringer i universitetssystemet og de tradisjoner som knyttet seg til studenttiden. Studentopprøret første med seg avskaffing av tidligere tradisjoner som inneholdt ritualer/seremonier med autoritære og patriarkalske trekk. Innmatrikuleringshøytidene ved universitetene, med sorte hatter med dusk, forsvant med studentopprøret på 70-tallet. Studentbevegelsen fjernet nesten alle tidligere tradisjoner på universitetet og erstattet dem med politiske uttrykk, aksjoner og opprør mot samfunnsinsitusjoner og nasjonale symboler (Pedersen 1993). Første mai, fagbevegelsen og de internasjonale spørsmål tok over for det nasjonale som ble markert 17. mai. Kun sterke profesjonsutdanninger som f. eks. sivilingeniørutdanning (NTH) og siviløkonomutdanning (NHH), ivaretok tidligere tradisjoner med inititeringsritual og avslutningsfester. Studentbevegelsen nærmest avritualiserte Universitetet og Høgskolene på 70-tallet.

Fra slutten av 1970-tallet til midten av 1980-tallet skyllet høyrebølgen over ungdomskullene. Høyrebølgen fikk et sterkt fotfeste i den videregående skolen, i Norges Gymnasiastsamband (NGS), mens den radikale venstrebølgen fortsatte på universitetene og høgskolene et stykke ut på 80-tallet. Radikale studenter dominerte flertallet i Norsk Studentunion (NSU) og de lokale studenttingene på universitetene. I den videregående skolen dominerte sentrale Unge Høyremedlemmer, og ungdom som var knyttet til Fremskrittspartiets ungdom gikk inn i russestyrene og NGS. Denne sterke koblingen mellom høyresiden i politikken og russefeiringen kom også til uttrykk i avisinnlegg:

"Høyre er også det eneste parti med en representant på Stortinget som har talt russens sak. Vi trenger dette (russefeiringen) muntre innslag i vår grå samfunnsfunn. Etter 12 års skolegang i vår nivellerte enhetsskole fortjener ungdommen dette lyspunktet. Ungdommen slutter opp om Høyre og Høyresiden. Det er ingen tilfældighet. Vi ønsker ikke et gledesløst samfunn. Vi setter pris på farveklatter i hverdagen. Jeg pleier av og til å more meg selv og andre (og sikkert ergre noen humørløse) med å si at vi i Høyre aldri blir ferdig med russetiden. Vi ønsker det ikke. Vi beholder humøret og har sans for forfriskende innslag". (Asker og Børums Budstikke, 22.9.83)

Høyresiden knyttet russefeiringen til seg selv og til noe positivt. Dette økte interessen i å delta. Denne økte interessen for russefeiringen førte til revitalisering av russefeiringen blant ungdom som gikk mot høyre. Hellern beskriver er tiden med russefeiring slik på slutten av 70-tallet:

"Men fremfor alt så vi på nært hold at ølforbruket vokste enormt. Elevene kom beruset på skolen i april/mai, og særlig på den siste skoledagen før skriftlig eksamen utartet det mange steder. Elevene i 3.klassene ravet fulle og halvfulle rundt i korridorene og til dels sjikanerte lærere og forstyrret undervisningen i andre klasser". (Hellern 1983:111)

På denne måten griper russefeiringen stadig sterkere inn i skolens ordinære liv før eksamen. Flere rektorer på den videregående skolen i Osloområdet gikk sammen i en kampanje for å begrense det økende omfanget som russefeiringen fikk i den videregående skolens daglige liv. Debatten om russefeiringene på begynnelsen av 80-tallet førte til at Arbeidspartistyret i Kirke og Utdanningsdepartementet flyttet skriftlig og muntlig eksamen til etter 17. mai. Dette har imidlertid ikke lagt en demper på russefeiringen. Mange autoriteter i skoleverket regnet med at russefeiringen ville falle bort av seg selv når allmennfag ble gjort om til en studieretning i den videregående skolen. De siste reformene i den videregående skolen har i stedet økt antallet elever som gjennomfører ulike linjer i den videregående skolen. Tidligere var det ikke vanlig å arrangere russefeiring for elever som gikk ut av yrkesfaglige linjer. Tradi-

sjonen har bredt seg til disse linjene, i takt med økende teoretisk allmennutdanning i de ordinære yrkesfaglige linjer. Arbeiderpartiregjerings Reform 94 og stortingsflertallets oppslutning om denne har gitt alle ungdommer rett til videregående utdanning. Flertallet på omlag 90% av alle ungdom i hvert årskull gjennomgår på 90-tallet treårige videregående skole (SSB, Utdanningsstatistikk 1995). Store deler av årskullene fortsetter også videre innenfor universitets- og høyskoleutdanning. På tross av dette har russefeiringen både økt i omfang, og lengde i tid, og det omfavner en stadig større andel av hvert årskull ungdom. Russefeiringen er en stadig viktigere del av elevenes virksomhet og oppmerksomhet i den videregående skolen. Nesten alle ungdommer gjennomgår treårige videregående utdanning og en stadig større andel av hvert årskull fortsetter med universitets- og høyskoleutdanning.

7.5 RUSSEFEIRING OG GEOGRAFI.

Russefeiringen oppstod i Oslo i forbindelse med avleggelse av Examen Artium på Gymnasiet og immatrikulering på Universitetet i Oslo. Tradisjonen med russefeiring er først og fremst et fenomen i byene i dette århundret, og er knyttet til 3 årig utdanning i allmennfag og gymnasium. Det er derfor ikke uvanlig at tradisjonen er kopiert på de tettstedene og småbyene som har videregående skole. På de stedene som ikke hadde 3 årig gymnasium, utviklet det seg en tradisjon med grønnruss for dem som tok 2 årig utdanning utover grunnskolen. Dette var en tradisjon som var utbredt i distriktene utenfor bysentre. På 70-tallet ble det gjennomført en reform i grunnskolen, som innebar innføring av obligatorisk 9 årig grunnskole for alle. Med denne omleggingen forsvant grønnrussfeiringen. I stedet ble det etablert tradisjoner med oransjerussefeiring tidlig på 70-tallet i distriktene. Dette er en tradisjon som er en kopi av rødussfeiring i byene. Men på de stedene som har lengre tradisjoner med rød og blåussfeiring, forsvant oransjerussefeiringen som tradisjon. Dette ble en tradisjon for bygdeungdom særlig i Nord-Norge, der det var større tradisjoner med å gå rett inn i arbeidslivet etter endt grunnskoleutdanning. Oransjerussefeiringen står spesielt sterkt blant ungdom i Finnmark og på Svalbard, men også i rurale strøk av Nordland og Troms gir tradisjonen en sterk mening. Oransjerussefeiringen er noe som opptar både ungdom og voksne i disse områdene. Det samme forholdet gjelder også for perifere bygdesamfunn på

Vestlandet. I urbane strøk i Sør-Norge er oransjerussefeiring et ukjent begrep og tradisjon. Oransjerussefeiringen er en kopi av rødrussfeiringen i byene, og har også hatt en egen utvikling som tradisjonen i bygdene. Derfor har også denne tradisjonen blitt bekjempet av skoleledelse og kommunale autoriteter. I mange distriktskommuner har de voksnes intervensjon, i samspill med økt deltakelse i rødrussfeiringen, ført til at oransjerussefeiringen er blitt avviklet. Kommunens ungdomsarbeidere og kulturkontorer har prøvd å erstatte oransjerussefeiringen med alternative alkoholfrie rockearrangement natten til 17. mai. Disse utviklingstrekkene har ført flertallet av norske ungdom inn i tradisjonen med russefeiring i 3. klasse i den videregående skolen. Russefeiringen står ved utgangen av dette århundret, sterkere enn noen sinne blant ungdom. Men nå favner tradisjonen, både jenter og gutter, rike og fattige, og dem som bor på landet og de som bor i byen. Alle kler av seg sine personlige identitetskjennemerker, som de har brukt 18 år å bygge opp, og påfører seg en kollektiv russeuniform og russelue. Aldri før har så mange frivillig valgt å delta i den form for livsglede som en skrikende, halvfull og flau horde gir uttrykk for på nasjonaldagen. Aldri før har det vært så meningsløst å feire avslutningen av 12 års skolegang når mange allikevel fortsetter videre i skolegang.

7.6 KONKLUSJON.

I dette kapitlet har jeg forsøkt å vise at både utvikling av overgangsritualet og skolesystem har sitt utspring i teologiske forhold i den protestantiske kristendommen. Gjennom protestantismen ble de katolske ritualene avskaffet eller erstattet med nye, i form av mer åndelig transformasjon og vigsling i et skolesystem og konfirmasjon. For å få den rette kunnskap og å vise styrken i den åndelig tro, opprettet kongen og embedstaten konfirmasjonsplikt og skoleplikt. Pontoppidans forklaring **“Sandhet til Gudfryktighet”**, som bygget på Speners veiledning i teologiske spørsmål, har vært det obligatoriske ideologiske grunnlaget for folkeopplysning og kunnskapspredning i vårt samfunn og kultur. Barna måtte pugge utenatt **“Sandhet til Gudfryktighet”** for å få tilgang til det voksne profane livet. Konfirmasjonshøringen i kirka var selve skjærsilden og **“rite de passage”** til voksenlivet. I dette århundret er skolen skilt ut som en egen institusjon og er frikoblet fra konfirmasjon og statskirkas ideologiske grunnlag og praksis.

Den historiske gjennomgangen viser at konfirmasjon som et kirkelig ritual har fungert som inititeringsritual til både et verdslig voksenliv og opptakelse i et hellig trosfellesskap. Konfirmasjonen fungerte fram til dette århundret som en "rite of passage" til voksenlivet for alle unge mennesker. Ritualet var en offentlig høytidelig handling og «skjærsild» for konfirmantene. Selve ventetiden, som var mellom innskriving og selve konfirmasjonsakten, utgjorde en form for liminalfase der de unge ble passet på av alle autoriteter og presten gjennom konfirmasjonsforberedelsene i teologiske spørsmål og konfirmasjonshøring i kirka. På konfirmasjonsdagen skiftet barna klær og tok på seg de voksnes kjennemerker. Konfirmantene var tvunget til å delta i både konfirmasjonsakten og i nattverden, som inkorporerte de initierte i fellesskapet. Konfirmasjonen og nattverden var grensen mellom barn og voksne, og dermed også grensen for når barna kunne begynne å bruke alkoholholdige rusmidler. Bruken av vin i nattverden symboliserte en sterk kobling mellom Gud og åndelig beruselse. Bruken av vin symboliserte i statskirka Gudens eksistens, og deltakelse i nattverden viste individets styrke i troen. Selve ritualet var derfor en sterk autoritetsmessig styring av enkeltmenneskets meninger, opplevelser og liv. Selve den grunnleggende koden og meningen med bruk av vin i vår kultur blir vist i konfirmasjon og nattverd. Dette ritualet har mistet mye av sin betydning som overgangsritual til voksenlivet. Tvangsaspektet er fjernet, handlingen er frivillig og konfirmasjonen er omformet til en familiefest. Familien feirer barnas første skritt over til voksenlivet. Fellesskapet i kirka gir ungdom en innføring i kristendommen og trossystemet. På tross av sterk sekularisering og verdsliggjøring av konfirmasjonsritualet, gjennomgår omlag 90% av ungdommen i landet konfirmasjonsritualet. Men i motsetning til tidligere, er ikke konfirmasjonen grensen for rusmiddelbruk og den grunnleggende kode og mening med rusmiddel.

Parallelt med at konfirmasjon er svekket som overgangsritual har nyere ritual tatt over som ramme for ungdoms inititering til voksenlivet. Skolen som institusjon har ekspandert sterk inn i barna og ungdommens liv, og står for denne transformasjonen. I tilknytning til skolegangen har nye ritual med rusmiddelbruk oppstått i dette århundret. Dette er først og fremst russefeiringen som startet opp som en ny tradisjon i 1905. Russefeiringen er en kulturell kopi og innovasjon av et tidligere initieringsritual til universitetssamfunnet på 1700 og

1800 -tallet. I begynnelsen av århundret initierte russeritualen en eksklusiv elite på noen få hundre elever inn i det vitenskapelige fellesskap på Universitetet i Oslo. Både rektorene, kongefamilien, ambassadører, kirke- og undervisningsminister og statsminister hadde en sentral plass i russefeiringen. Russefeiringen gav de unge voksne den første mulighet i utprøving av voksenrollen gjennom russespøkene og russearrangementene. I motsetning til konfirmasjonen er det ungdommene som organiserer russefeiringen hvert år. Russestyret forsøker hvert år å utfordre normalsamfunnets grenser gjennom spøk og moro i russetiden. Dette blir vist med at ungdommen får et nytt navn og identitet gjennom russedåp. I russetiden har ungdommene fått stadig utvidet repertoar av handlinger og symboler som markerer den liminale status. Dette er russeluer, russeuniformer, russebiler, russeturer, russerevyer, russefester og russeaviser. Drikking av pils og brennevin på offentlige steder er et stadig voksende symbol i russetiden. Utvidelsen av det liminale rom og tid har ført til at autoriteter som rektorer, politi og skolemyndigheter har forsøkt gjennom ulike tiltak å begrense omfanget av russefeiringen. Russefeiringen mangler derfor autorisasjon av samfunnets autoriteter, men den blir tolerert som praksis. Intervensjonen fra voksne autoriteter har i stedet ført til økt oppmerksomhet og betydning av russefeiringen. Skolereformene har ført stadig større andel ungdom gjennom den videregående skolen. På slutten av dette århundret deltar nesten alle jenter og gutter fra alle samfunnslag i russefeiringen. På mange måter har dette ritualen tatt over funksjonen til konfirmasjonen som overgangsritual til voksenlivet, men innenfor en moderne og sekularisert samfunnskontekst. I dag dominerer de profane sidene ved overgangsritualet, og religiøse dimensjoner er marginalisert som ideologi for praksisen. Særlig har rusmiddelbruken og rusen fått en dominerende plass i det offentlige overgangsritualet rødrussefeiring. Denne moderne bruken ser ut til å være en motreaksjon til religiøsitet i konfirmasjonen og til den åndelige kunnskapen i den obligatoriske grunnskolen og videregående skole. Pils og brennevinsbruken i russefeiringen kommuniserer noe om ungdommeligheten og livet som er en kontrast til pietismen, totalavholdssaken og den åndelig kunnskap som formidles i skolen. Det ungdommene gjør er å bringe fram i dagen motsetningene i det kulturelle system i forhold til bruk av rusmidlere. Det er nettopp å bryte grensene og kategoriene mellom differensierte samfunnsinsitusjoner med å bringe fram rus som levende symbolsk handling for det udifferensierte, skitene og gudelige. Ungdommene har skapt en rituell form som viser ekspli-

sitt det formløse og flytende som bryter grensene mellom ulike samfunnsinstitusjoner. Dette skaper en opplevelse av helhet og mening og nye sosiale former for ungdommene på sin side mens voksne opplever dette konfliktskapende og grensebrytende.

8. **DRIKKEKULTUR I BYGDESAMFUNN**

8.1 **FISKERIENE, FISKEVÆR OG RUSMIDDELBRUK.**

I dette kapitlet vil jeg vise hvordan rusmiddelbruk henger sammen med fiskeriene og bygdekulturen i et fiskevær i Lofoten. Jeg vil spesielt se på hvordan endringer i fiskeriene påvirker ulike drikkemønstre i lokalsamfunnene. Skrei-fisket i Lofoten har gjennom mange hundre år samlet landets kystfiskere i vårhalvåret. Under Lofotfisket samlet fiskerne seg til fest. I vårt samfunn og kultur er det nettopp i fiskeriene og fiskerisamfunn at utstrakt rusmiddelbruk med brennevin er sterkt innvevd som praksis i næringsutøvelsen (Sundt 1959, Fuglum 1972). På 1800-tallet bekjempet representanter fra avholdsbevegelsen og lavkirkelige bevegelser denne rusvanen i kyststrøkene og fiskerisamfunnene. I fiskeriene i Nord Norge fortsatte tradisjonen med brennevinsbruk. Det har imidlertid vært sterke normer bundet til hvilke sammenhenger og på hvilke tidspunkter det kunne drikkes alkohol. Å drikke ombord har alltid vært moralsk fordømt, nesten tabubelagt. Festlivet hørte til det å komme i land, til høytid, til stor fangst og til den store brennevinsdagen 25. mars, Marias budskapsdag, som var høytidsdag. Denne høytidsdagen markerer i katolske land at det er ni måneder til Jesu fødsel. I Lofoten ble denne dagen brukt til å markere starten på det verdslige livet til Jesus. Skreiens liv starter også med gyting på denne tiden av i året på Lofothavet. Både religion, natur og menneske ble bundet sammen på denne høytidsdagen, og da kunne det drikkes i båten og på land. Den folkelige oppslutningen om pietismen og puritanismen i Nord Norge ble ikke så stor som i lokalsamfunnene i Sørlandet og Vestlandet (Sundt 1857). Eilert Sundts survey i 1857 om ædruelighetstilstanden i Norge, fant ut at det var høye alkoholproblemer i Troms og Finnmark, mens Nordland lå på landsgjennomsnittet. Forbedringen av tilstandene i mange lokalsamfunn i Nord Norge forklarte Sundt med Læstadianismens frammarsj. Den lavkirkelige og totalavholdsbevegelsen med kjerneområde på Vestlandet og Læstadianismen i Nord Norge fjernet etterhvert brennevinsbruk fra fiskerisamfunnene og fiskeriene.

I Lofoten har det imidlertid tradisjonelt vært, og er fremdeles, mindre motstand mot rusbruk enn det er i fiskerisamfunn på Vestlandet. Frikirkene og bedehusene har ikke dominert ideologisk i Lofotbygdene slik som på Vestlandet. Statskirken og ungdomshuset har rådd grunnen i bygdene, og de nye lavkirkelige menighetene fikk ikke hegemoni i fiskerisamfunnene i Lofoten. Hverken prest, væreier eller ande embetsmenn hadde noen sterk tilknytning til Totalavholdsbevegelsen eller lavkirkelige menigheter. Lokale væreiere og handelsmenn slo seg opp som lokale kapitalister med handelsprivilegier og rett til omsetning av vin og brennevin. Som en motkraft dannet fiskerne Norges Fiskarlag. Fiskerens interessepolitiske arbeid overfor myndigheter frambrakte nye velferdsordninger og Noregs Råfiskelag. Råfisklaget sikret fiskerne førsteomsetning på all fisk overfor fiskeoppkjøpere og væreiere, og de fikk dermed en bedre avkastning på fangsten.

De rike naturressursene gir grunnlag for en tradisjonell livsform som er sterkt knyttet til naturen slik som, fisket etter skrei, og naturalhusholdningsbasert jordbruk. Drikkemønsteret blant lokalbefolkningen er knyttet til egenproduksjon av drikkevarene øl og brennevin, og rituell drikking ved merkedager i jordbruket, fisket, i bygda og familien. Dette drikkemønsteret blant bygdefolket kan ses på som en kontrast til væreierens posisjon. Væreierne har hatt kontroll over den legale omsetningen av importerte merkevarer av hetvin og brennevin. Klassemotsetningene ble på mange måter materialisert gjennom disse to ulike drikkekulturene. Importert vin og brennevin ble servert hjemme i private og lukkede selskap hos væreieren, mens hjemmebrent ble drukket på bygdefestene og i hjemmene hos fiskerne og arbeiderne. I fiskeværene i Lofoten fikk både fiskarlaget, arbeiderbevegelsen og andre folkelige organisasjoner som kvinneforeninger og idrettslag, stor innflytelse på fritidsaktivitetene og dermed rusvanene. Bygdefestene og tilstelningene på samfunnshuset foregikk i regi av lag og foreninger. Dermed ble også brennevinsbruken sosialt regulert med de organisasjoner og fellesskap som stod bak de offentlige arrangementene. I Lofoten har dette drikkemønsteret vart fram til i dag.

8.2 FISKERIKRISE I "FISKEBYGD"

"Fiskebygd" er et slikt tradisjonsrikt fiskevær i Lofoten med omtrent 1 000 innbyggere. Fiskeværet ble grunnlagt på midten av 1800-tallet. Det er en tradisjonell nordnorsk bygd med en væreier som eier og styrer bruket, butikken, fabrikken, boligene og orbuene. Væreierfamilien har styrt næringslivet og bygda i fem generasjoner. Samholdet mellom folk i været er sterkt, og delvis bygd på arbeider- og fiskersolidaritet mot den autoritære væreierfamilien. Inntektene fra Lofotfisket har for mange vært basisgrunnlaget for årslønnen, i kombinasjon med inntekter fra jordbruk og industriarbeid. Fiskerikrisen i 1990 rammet fiskeværet hardt. Både kystfiskerne og trålermannskapene ble gående hjemme i lengre perioder av året. Dårlige tider gjorde at væreieren måtte stoppe virksomheten på fiskebruket. Fiskeriarbeiderne ble permittert. Fiskebruket sto, trålerne lå i opplag og kystfiskerne hadde landligge på grunn av små fiskekvoter. Hele eksistensen til "Fiskebygd" sto på spill.

Lokalbefolkningen ble mobilisert mot krisen for å berge den lokale sysselsettingen. Menighetsrådet i kirken mønstret støtte til dem i bygda som var rammet av krisen. Folk fra hele "Fiskebygd" samlet seg i et fakkeltog som gikk fra fiskeribedriften gjennom lokalsamfunnet til kirken. Der holdt sognepresten gudstjeneste, og folk fikk stå fram og fortelle om de problemene som kystkrisa hadde påført dem og deres familier. I fellesskap ble det bedt for lokalsamfunnet, fiskerne og styresmaktene.

Fakkeltoget og fiskemessa (gudstjenesten) ble en sterk opplevelse for de over 600 av bygdefolket som deltok. De som var rammet av fiskerikrisa, følte en sterk solidaritet fra folket i bygda gjennom fakkeltoget og fiskemessa. Denne solidariske masse mønstringen ble på mange måter vendepunktet for forfallet i næringslivet og forvitringen av fellesskapet i lokalsamfunnet. Nye ressurspersoner i bygda ble mobilisert til felles dugnad for å snu utviklingen. Grendeutvalget ble etablert på nytt, ny ungdomsklubb ble satt i gang, og nye aksjoner og flere kulturelle tiltak ble startet. Fakkeltoget og gudstjenesten ga ny livskraft til stedet: Kulturliv og turisme skulle skaffe mer aktivitet og nytt liv i "Fiskebygd".

Fiskerne i bygda er for det meste menn i 50-årene. I sommersesongen gikk mannskapet arbeidsløse og hevet dagpenger fra garantikassen for fiskere. Ungdommen ble presset ut av fiskerinæringen, og de eldre fiskerne fikk mer fritid på land. Denne fritida brukte de til oppgaver som hører til husholdet og hjemmet. Nesten ingen av fiskerne eller fiskeriarbeiderne brukte mer fritid til rusbruk på stedets to skjenkesteder; et av skjenkestene måtte til og med stenge på grunn av lite besøk. Fiskerne gikk sterkere inn i familielivet i hjemmet, mens mange av ektefellene deres gikk inn i fast arbeid innenfor tjenesteyting i kommunen og i private foretak.

Hjemmebrenning er en del av drikkekulturen blant menn i bygda, likedan som drikking av brennevin på samfunnshuset og merkevarer på hotellet. På det lokale planet gir det status å brenne skikkelige drikkevarer selv, men denne aktiviteten er skjult for rusforskeren, innflytterne og myndighetene. Den er likevel lett synlig på Samvirkelaget og ølutsalget. Pallen med sukker står fremst ved kassaapparatet på Samvirkelaget, og på ølutsalget selger de både hurtiggjør, litt teknisk utstyr til hjemmelaging og alle spritessensene, som er smaksstoffer tilnærmet identiske med orginalvarer. Hjemmebrentkulturen er utbredt i kommunen, og å drikke hjemmebrent er sosialt akseptert. I lystig lag er hjemmebrenning og kvaliteten på varene ofte samtaler blant menn. Hjemmebrenning blir sett på som en legal rett på lik linje med alles rett til å fiske skrei på havet til eget forbruk.

Det betraktes likevel som usømmelig å selge hjemmebrent for å tjene penger. Hjemmebrent lånes bort til venner eller spanderes på fester til gode kamerater. Tidligere var det ikke uvanlig å ha med seg hjemmebrent når det var fest på samfunnshuset. Tradisjonelle bygdefester er offisielt alkoholfrie arrangementer med salg av brus og kaffe. For å vise at en aksepterte dette, skjuler man hjemmebrentflaskene under bordet. Når det er private arrangementer, kan hjemmebrentflaskene stå oppe på bordet. Slike bygdefester på samfunnshuset, der alle mellom 14 og 90 år skal kunne delta, har forsvunnet i "Fiskebygd". Men både ungdom og voksne drar til nabobygdene som fortsatt har denne festtradisjonen.

I nabobygda "Utkantland" med 300 innbyggere er det kun hjemmebrent som er gangbar alkoholholdig drikkevare på de tradisjonsrike bygdefestene. Bygdefestene i "Utkantland" foregår på ungdomshuset. Medlemmene i frivillige organisasjoner som husmorlaget, idrettslaget og bondeungdomslaget bytter på å arrangere bygdefestene. Det er umoralsk for folket i bygda ikke å bidra med penger eller dugnad.

Arrangementer i Idrettshallen i sentrum av kommunen har også elementer av gamle tradisjoner fra bygdefestene. Voksne har med seg hjemmebrent som serveres i skjul ved at man heller den i kaffen eller brusen. Disse festene foregår i regi av private arrangører som forsøker å tjene penger til idrett. For mange voksne er det med tiden blitt mer unormalt å være til stede på disse "fyllslagene" blant ungdom i sentrum av kommunen. Den offentlige debatten i kommunen er preget av uro over økende "ungdomsfyll og bråk" ved de nye restaurantene i kommunesenteret.

Tidligere var drikkingen av alkohol i "Fiskebygd" knyttet til menn og deres arenaer. Med årene har det blitt mer vanlig at også jentene tar del i drikkingen av hjemmebrent, på samme måte som guttene. Det drikkes i helgene og på spesielle høytidsdager. Sesongfisket med fremmedfolk og mye penger i om-løp skaper også "liv og røre". Drikkingen foregår på stedets offisielle skjenkesteder og i rorbuanleggene. Fremmedfiskerne har bodd i og fisket ut fra "Fiskebygd" i flere generasjoner. Denne tradisjonen skaper vennskapsbånd til lokalbefolkningen og de lokale fiskerne. Det er ikke uvanlig at kontakten under Lofotfisket fører til giftermål.

Ved landligge er det viktig å utvikle vennskap ved å gå rundt og besøke hverandre i båtene, på kaia, i rorbua, på skjenkestedet eller på fiskarheimen. Det å utvikle kameratskap og høre siste nytt er forutsetningen for å være en dyktig fisker. Når det blir storfangst, kan det bli fest på land for å feire lott og samarbeid. Fellesskapet på sjøen blir markert med feiring og drikking av alkohol på land. Fremmedfiskerne og de lokale fiskerne drikker sammen i baren på hotellet, mens de mer intime fellesskapene mellom fiskerne foregår med drikking av hjemmebrent i båten ved kai og i hjemmene. Brukskonflikter i havet

og brudd på konkurransereglene kan også avgjøres over en dram eller en halvliter i baren på hotellet.

Mange unge, spesielt unge jenter, har blitt rekruttert til fiskeriindustrien fra andre kanter av landet. Ungdommen har bodd i væreierens hybelhus eller rorbuanlegg. Tilstrømmingen av fremmede ungdommer, lettjente penger og mangel på arbeidskraft preget stedet på 60- og 70-tallet. Baren på hotellet var full av ungdom som drakk pils og polvarer. Denne tiden, med høye inntekter i fiskeriene og mange ungdommer, ble på folkemunne kalt "Chicago" eller "islandske tilstander". Lønningsdagene ble feiret med intensiv drikking blant ungdommen, og fravær fra arbeidsplassen på grunn av drikking av alkohol var ikke uvanlig.

Denne tradisjonelle drikkekulturen knyttet til Lofotfisket er i ferd med å forsvinne på 90-tallet. Nye, effektive driftsformer og moderne båter gir lite rom for fester blant mannskapet under fisket. Mange av båtene er moderne sjarker med en eller to mann ombord. Det er lugar ombord i båtene, så fiskerne bor ikke lenger i rorbu. "Skårungene", det vil si førstereisgutter på Lofothavet, uteble sesong etter sesong, både fra "Fiskebygd" og andre lokalsamfunn langs hele kysten. Ungdommen forsvant også fra fiskeribedriftene på land. Filetbedriften i "Fiskebygd" trengte ikke ungjentene fra andre steder i landet for å ta unna fisken under Lofotfisket. Resultatet ble at mye av festlivet blant ungdom forsvant, og det ble lite tradisjonelt "liv og røre" i bygda under Lofotfisket. Det ble mangel på jobber i fiskeriene, og ledelsen av fiskebruket og filetbedriften kunne stille strengere krav til de ansatte når det gjaldt drikking på, og fravær fra arbeidsplassen. Ny teknologi og nye fangstmetoder reduserte behovet for arbeidskraft og svekket naturressursene i havet. Det ble mangel på jobber i fiskeriene og fiskeriindustrien. Kort sagt, de gamle arenaene, institusjonene og sosiale miljøene som var knyttet til fiskeriene under Lofotfisket forvitret. Den tradisjonelle brennevinnsdagen 25. mars blir ikke lenger brukt som festdag blant fiskerne i bygda.

I de tomme fiskebrukene og kontorene kom det etter hvert ny virksomhet. Nye arenaer og institusjoner ble dannet av innflyttere med høgskoleutdanning og profesjonelle kunstnere utenfra. Disse utgjør et eget lokalt nettverk av res-

surspersoner som skaper nytt liv i bygda. Gjennom sine kontakter med offentlige myndigheter får de lokalisert nasjonale tiltak til "Fiskebygda". Disse nye gruppene har brakt en ny form for ruskultur til bygda. Innflytterne møtes på skjenkestedet om kveldene på ukedagene. De kan ta seg en pils eller et glass rødvin midt i uka. Felles for de nye innbyggerne er at de hovedsakelig drikker merkevarer, og hjemmebrent er derfor et uvanlig rusmiddel for dem. Selv om de oppfører seg forskjellig fra de andre i bygda, både med hensyn til hva de drikker, når og hvor de drikker, blir denne gruppen akseptert av de mer etablerte fellesskapene i bygda.

Mange menn i bygda er blitt yrkespassive på grunn av nedgangen i de lokale fiskeriene. Få av dem er allikevel å se på puben og skjenkestedet. De fleste lever et tradisjonelt familieliv i hjemmet og deltar fortsatt i fisket med mindre fritidsbåter. Bygdas to skjenkesteder går dårlig, med lite besøk av lokalbefolkningen på ukedagene. Det er usømmelig for menn, og spesielt usømmelig for kvinner, å oppholde seg for ofte på skjenkestedene. Det er noen faste brukere av utestedene midt i uka. Felles for disse er at de befinner seg på utsiden av de intime fellesskapene i bygda. I helgene brukes både baren på hotellet og skjenkestua av lokalbefolkningen i forbindelse med dans og fest. Fremmedfiskerne om vinteren og turistene om sommeren bringer imidlertid flere besøkende til utestedene. Ellers er det temmelig dødt og søvndyssende.

8.3 UNGDOM PÅ JAKT ETTER SPENNING

På hverdagene møtes ungdommen langs veien og på den kommunale ungdomsklubben. Ungdomsklubben er opprettet av kommunen for at ungdommen skal ha et rusfritt sted å være. I hverdagssamtaler diskuterer de EU-saken og miljøpolitikk i en global sammenheng. Høy arbeidsløshet blant ungdom på øya fenger ikke som tema i samtaler blant ungdommen. Ungdomsmiljøet fanget opp impulser fra New wave-bølgen på 70-tallet, og har utviklet en felles gruppeidentitet gjennom en punk-image. Gruppas identitet blir kommunisert gjennom livsstilen. Dette skaper en forskjell fra og selvstendighet overfor annen ungdom og foreldrene. Utenom global politikk og rock er det festlivet på øya som topper hverdagssamtalen. Ungdomsklubben er en arena for dem

mellom 13 og 18 år. Det er de som ikke er mobile eller ikke kommer inn på de offisielle skjenkestedene som er henvist til å bruke ungdomsklubben. Ungdomsklubben er etablert ved dugnadsarbeid av ungdom og foreldre. Kommunen har ansatt en miljøarbeider for å drive stedet i samarbeid med dem. Ungdomsklubben har åpningstid tre kvelder i uka. Ungdommene bruker klubben hele uka, også utenom åpningstidene. De disponerer selv nøkkelen til ungdomsklubben. Alkoholforbudet blir håndhevet av ungdommen selv, men det prates mye om festlivet og spennende rusopplevelser på ungdomsklubben.

I forhold til ungdom bosatt i sentrum av kommunen (bygdebyen), er det høyere forbruk av alkohol blant ungdomsskoleelever i utkantbygder som for eksempel "Fiskebygd". Ungdomsskoleelevene i fiskeværene bruker gjennomsnittlig 1,3 liter alkohol i året, mot 1,1 liter rein alkohol blant ungdomsskoleelever bosatt i sentrum. Ungdomsskoleelever i "Fiskebygd" debuterer tidlig, i 12-13 års alderen, og har et alkoholforbruk på 1,7 liter rein alkohol i året. Ungdomsskoleelever i "Fiskebygd" har noe høyere forbruk enn de andre ungdommene i kommunen, og de drikker mest brennevin i form av hjemmebrent. 61,1 % av ungdommene i kommunen har smakt hjemmebrent, og 42,6 % av skoleungdommene syntes det er OK med hjemmebrent. Flertallet av skoleelevene drikker sammen med andre ungdommer uten at foreldrene er til stede.

Høydepunktet for mange unge i utkantstrøk er russefeiringen på nasjonaldagen. Nasjonaldagen er en offentlig folkefest som samler hele befolkningen i "Fiskebygd". Ungdommen i bygda, som i de fleste andre utkantstrøk, har en egen oransjerussefeiring ved utgangen av den obligatoriske 9-årige skolen. Denne feiringen er noe ungdommen planlegger og snakker om i flere år før de går ut av ungdomsskolen. Russefeiringen starter med at hver enkelt blir døpt med et eget russeavn helgen før 17. mai. Etter denne seremonien på skolen starter russefeiringen for alvor. Det er det samme uformelle opplegget hvert år. Under feiringen er det lov å gjøre ulovlige handlinger. Både foreldrene, politiet og lærerne gir uformelt samtykke til at ungdommen bryter vanlig skikk og bruk. De ulovlige handlingene blir premiert med knuter i russelua og seigmenn på russeuniformen.

Selv om det er ungdommen som organiserer oransjerussefeiringen, er foreldrene og lærerne med i kulissene. Før russefeiringen er det et felles møte mellom lærerne, foreldrene og ungdommen for at man skal diskutere organisering av russefeiring, skoleavslutning og skoletur. Læreren organiserer russedåpen, og foreldrene står for russefrokosten på skolen.

En av de viktigste ulovlige handlingene i russefeiringen er drikking av alkohol om kvelden 16. mai. Da møtes ungdommene og oransjerussen på det kommunale friluftsområdet med ølposene og sitronbrusflaskene med hjemmebrent. Ute blant busk og kratt oppstår et inkluderende fellesskap blant ungdommen i kommunen. Bruken av alkohol er sentral for å skape stemning. Alle som møter opp blir inkludert i den intime og åpne stemningen, selv om de ikke drikker. Det er ved denne anledningen at mange av ungdommene debutterer med alkohol. Elever i sjette, sjuende og åttende klasse er til stede, både som tilskuere og deltakere. En del eldre ungdom opp mot 20 år stiller også opp med brusflasker med hjemmebrent.

Det er, ifølge foreldrene og den lokale folkemeningen, et kollektivt drikkepress natt til 17. mai, som har ført til et alkoholmisbruk blant mindreårige i kommunen. Ungdommen ser russefeiringen som en kollektiv hendelse som sveiser dem sammen i en ellers kjedelig bygdetilværelse. De hevder at de selv velger å drikke alkohol denne dagen. Natten til 17. mai gir ungdommene en legitim anledning til å ta symbolsk igjen overfor autoritære lærere og foreldre. Sterk moralsk grensesetting i bruk av alkohol fra autoritetene i bygda øker ungdommens behov for å markere selvstendighet denne dagen.

Ungdommens rusbruk i helgene og ved seremonielle anledninger skaper konflikt med voksne i lokalsamfunnet. I kommunestyret og lokalavisen går det en heftig debatt om økende ungdomsfill i kommunen. Foreldrene ser likevel gjennom fingrene med drikkingen om kvelden den 16. mai. Ansatte i tiltaksapparatet og lærerne har forsøkt å gripe inn i 16. mai-feiringen for å gjøre den rusfri. 5 års forsøk med et alternativt arrangement har ikke ført frem. Rusbruken blant ungdom har økt, og lærerne har gitt opp. Skolen har forbudt elevene å gå i oransje russeuniform i skoletiden, og skolestyret innførte forbud mot å arrangere oransjerussefeiring i kommunen. Dette gikk ungdomsskole-

elvene sterkt imot, og fortsatte å arrangere oranasjerussfeiringen uten samtykke fra autoritetene.

8.4 UNGDOMSFYLL I SENTRUM

Ungdommens rusbruk blir etter dette forsøkt regulert av kommunen. Alkoholfrie restauranttilbud og ungdomsklubb i det nye kommunesenteret "Bygdeby" er tiltak som ble satt i verk i kommunen. At ungdommen drev dank og samlet seg i sentrum av "Bygdeby" mens de var ruset, ble sett på som et problematisk nytt fenomen av de voksne. Ungdom under 18 år opplevde spenning hver helg i forsøket på å komme seg inn på alkoholfrie steder i ruset tilstand. For unge jenter under 18 år førte det til større anseelse blant venner å komme inn på utesteder med 18 års grense. Unge gutter fikk høyere status blant kameratene dersom de i ruset tilstand klarte å lure seg forbi vaktene på ungdomsklubben. Ungdommen brukte både skjenkestedene og de rusfrie ungdomskubbene som en form for lekeplass. Spillet gikk ut på å klare å komme inn mest mulig rusa, og dommerne i dette spillet var dørvaktene.

Under intervjuene med arbeidsledig ungdom kom det fram at de syntes det var lite spennende å bo på stedet. De kjedet seg og hadde ikke noe å gjøre. De arbeidsledige ungdommene satt hjemme og ventet. Som en arbeidsledig jente på 20 år uttrykte det: **"Livet begynner klokka to på lørdagsnatta."** For henne var livet privatfester i helgen etter at utestedene hadde stengt. Hverdagslivet gikk med til å snakke om hva som hendte på festene i helgene, og hvor det kunne bli fest neste helg.

Ungdomskulturen i "Fiskebygd" er preget av diskusjoner omkring hendelser og handlinger ved bruk av alkohol i helger og store høytidsdager. Bygdeungdommen reiser til "Bygdeby" og andre tettsteder for å oppsøke livet i helgene. Når de disponerer bil, er de mobile i jakten på "liv og røre". Haiking og kameratkjøring er viktige elementer i ungdomskulturen. Ryktene sprer seg fort om hvor det er fest med "liv". Dette "livet" oppnås gjennom rusbruk. Det er det "å delta i noe som har åpne muligheter" som er det store livet i helgene. Spenning, opplevelse og fellesskap oppnås gjennom felles rus. I intervjuene

var det svært vanskelig å få ungdommen til å koble hverdagslivets kjedsomhet til endringene i arbeidslivet. Hva det spennende livet består i, og hvorfor tilværelsen ellers er så kjedelig, klarte de heller ikke å redegjøre for. Livet i helgene er noe flertallet av ungdommene er med på, uten å ha et bevisst reflektert forhold til hvorfor det er så spennende. Den personlige rusbruken til ungdommen blir skapt og vedlikeholdt gjennom festene i helger og på høytidsdager.

8.5 SAMFUNNSENDRING OG FORANDRING I RUSVANER

I dette lokalsamfunnet førte ikke utstøtning av menn fra arbeidslivet og utstegning av ungdom til nyrekruttering, verken i legale eller illegale rusmiljøer. Yrkespassiviserte og sesongarbeidsledige menn brukte småbåten og hjemmet som arena i egen identitetshåndtering. I lokalsamfunnet respekterte folk hverandre selv om de er i ulike livssituasjoner. Praten om Lofotfisket var noe som engasjerte flertallet av bygdefolket. Det å kunne prate om været og fisket er måten å bli med i bygdas fellesskap på, for både ungdom og eldre. De mennene som ikke mestret denne kollektive arenaen, havnet etter lange misbrukerkarrierer i lokalsamfunnets skyggeliv. Beskrivelsen fra lokalsamfunnet viser at folk som blir utstøtt av arbeidslivet har flere andre relasjoner til fellesskapet i bygda. For arbeidsløse er bygda et åpent fellesskap for alle. Arbeid eller arbeidsløshet betydde ikke noe for medlemskap i bygdefellesskapet. Utstøtningen foregår ved andre formelle mekanismer, som for eksempel eienomsrettigheter til båt med fiskekvoter. Noen få ble ekskludert på grunn av ødeleggende drikking i bygda eller på jobb.

Det var de som opprettholdt arbeidsplassen innenfor fiskeriene som endret sine drikkevaner. Den sterke selekteringen med konkurranse om jobbene ser ut til å ha ført til mindre offentlig rusbruk blant voksne. Drikkemønsteret blant de voksne var mer knyttet til hjemmet i helgene. Drikkingen foregikk privat i hjemmet, med den nærmeste familiekring og venner. Folk rapporterte også at de drakk mindre enn før. Endringsprosessen i arbeidslivet skapte en heltdsarbeidende gruppe som drakk mindre alkohol på fritiden, og ikke i det hele tatt i tilknytning til arbeidet.

Ungdommen ble utestengt fra arbeidslivet og fra foreldrenes rus i hjemmet. Ut fra dette kan en forstå en økende "ungdomsfull" ved de nye utestedene i helgene. Ungdommens rusbruk skapte uorden både for foreldrene, skolemyn- dighetene og sosialkontoret i kommunen. Ungdommen jaktet på spenning og opplevelser gjennom rusen. Høy arbeidsløshet og vanskelige forhold i arbeidslivet førte imidlertid ikke til utstøtning fra ulike grupper av ungdom. Det var den økende helgefylla og økte oppmerksomheten mot russefeiringen blant ungdom som var det nye trekket i den lokale drikkekulturen. Helgefylla og russefeiringen integrerte ungdommene i et fellesskap. For ungdommen selv var dette selve "livet" som ga mening i hverdagen.

De tradisjonelle bygdefestene på ungdomshuset og samfunnshuset foregår langt sjeldnere i dag i de fleste bygdene i Lofoten. Bygdefestene i "Fiske- bygd" foregikk tidligere i regi av en ideell organisasjon på ungdomshuset som var en arena for flere generasjoner. Alle var også forpliktet til å delta for å gi bidrag til det gode formålet. Det var en moralsk plikt å være der. Drikkingen av alkohol foregikk offentlig, og alle i bygda kunne se hva som foregikk. Det å drikke for mye, begynne å sloss eller ikke være til stede skapte sladder i bygdefellesskapet. Bygdefesten har tradisjonelt vært en sosial institusjon som har hatt regulerende virkning på alkoholbruken.

Utbyggingen av et moderne kommunikasjonsnett med busser, privatbiler, hurtigbåter og fly har svekket bygdefesten som institusjon. Folk kjører i dag med personbil til de nye offentlige serveringsstedene, pubene og diskotekene når de skal ut og treffe andre. I senteret i kommunen er det de siste årene blitt etablert flere nye restauranter og puber. Disse utestedene er offentlig god- kjente skjenkesteder som er rettet inn mot turistmarkedet og lokal ungdom. Den voksne delen av lokalbefolkningen så det som usømmelig å være der i ukedagene og helgene.

Bygdefestene blir utkonkurrert av nye, offentlige skjenkesteder i byene og moderne fritidsaktiviteter i hjemmene. Resturantnæringen er ikke en sosial institusjon som regulerer alkoholbruken mellom generasjonene slik ung-

domslaget tidligere gjorde. Det gode formålet med festene forsvant også da helgefylla flyttet fra ungdomshuset.

I dette kapittelet har jeg forsøkt å vise at tidligere var rusmiddelbruken innvevd både i hverdagslivets arbeid og i helligdagens religiøse praksis. Det første bruddet kom med nye folkelige bevegelser og organisasjoner som utfordret den ideologiske og tradisjonen. Både Fiskarlaget, fagbevegelsen, lavkirkelige menigheter og totalavholdsbevegelsen angrep og fortrenget brennvinsbruken knyttet til arbeidet, og skapte et alternativ i ungdomshuset, Fiskarheimen og folkets hus. Disse nye folkebevegelsene stod sterkt i slutten av forrige århundre og begynnelsen av dette århundret. I dette kapittelet har jeg forsøkt å beskrive hvordan omstillinger i arbeidslivet, og ekspansjon av utdanningssamfunnet, har ført til en forvitring av de mer folkelige organisasjonene som hadde ideologisk hegemoni om rusmiddelbruk. Det som har preget utviklingen i rusvanene er en slags autonomisering av rusmiddelbruken både fra arbeidslivet, organisasjonslivet og fra religiøs praksis. I de siste 20 år har det blitt etablert en egen restaurantbransje knyttet til urbane sentrum som har klart å fange inn den fristillte rusmiddelbruken til ungdommen. Rusmiddelbruken blant de voksne er fortrenget til de private hjem eller til disse nye skjenkestedene. Spesielt flertallet av ungdom som befinner seg i en utdanningssituasjon bruker disse offentlige stedene som festarena for å ble ruset. Denne nye formen for institusjonalisering av en ny ruspraksis. Den nye rusmiddelbruken knytter seg til den nye ungdomsfasen, kulturlivet, turisme og utdanning. I neste kapittel vil jeg derfor forsøke å beskrive denne nye praksisen vist gjennom et hendelsesforløp med oransjerussefeiringen i "Fiskebygd".

9. ORANSJERUSSEFEIRING I BYGDA

9.1 INNLEDNING TIL DEN RITUELLE PROSESS.

I “Fiskebygd” ble både de voksnes og ungdommens rusmiddelbruk og rusopplevelser snakket om i hverdagslivet. Spesielt de mindreårige sin rusmiddelbruk i forbindelse med natt til 17. mai var et samtaletema både blant voksne og ungdom. Beskrivelsen av rusmiddelbruken i bygda viser at menneskers rusmiddelbruk var fortrent fra offentlige arenaer til mer private arenaer i familien og husholdet. Jentene og kvinnene hadde blitt deltakere i private sammenkomster og i den offentlige rusmiddelbruken knyttet til skjenkesteder som før var for menn. Offentlige festarenaer som ungdomshuset og samfunnshuset hadde i “Fiskebygd” falt bort i konkurranse med “hjemme alene festene” og den moderne restaurantbransjen som hadde vokst fram i kommunesentrum. Endringen i rusvanene hadde også fjernet ungdommens tilgang til de voksenarenaene der rusmiddelbruken foregikk i lokalsamfunnet. Tidligere utgjorde konfirmasjon og oransjerussefeiring selve grenser for barna/ungdommen til å delta i de voksnes offentlige rusmiddelbruk. I denne lokale praksisen var det vanlig at ungdom i 15 til 16 års alderen ble kategorisert som voksne. Ungdommene kunne delta som likeverdige med de voksne i rusmiddelbruken i helgene. Rusvanene til lokalbefolkningen ble etter hvert mer umoralsk i lys av offisielle skjenkesteder med 18 års grense og et sosialkontor i kommunen med sosionomer som drev forebyggende arbeid blant barn og ungdom. Disse sosiale og kulturelle endringene hadde endret grensene for yngre ungdoms bruk av alkohol i “Fiskebygd”. Grensen for rusopplevelser var tidligere barnas deltakelse i konfirmasjon og oransjerussefeiring. Denne tradisjonen passet ikke lenger i de voksnes verden, men oransjerussefeiringen fortsatte som praksis i “Fiskebygd. I dette kapitlet vil jeg derfor beskrive den rituelle prosessen og rusmiddelbrukerne knyttet til “oransjerussefeiringen” i “Fiskebygd”: Beskrivelsen bygger direkte på mine opplevelser av hendelsesforløpet i maidagene 1993 beskrevet gjennom dagboksnotater og bilder.

9.2 FORBEREDELSE OG SENTRALE DELTAKERE .

Tidlig i feltarbeidet i "Fiskebygd" oppfattet jeg at "oransjerussefeiringen" var en viktig begivenhet som sterkt kommuniserte meninger om rusmiddelbruk i bygda og kommunen. Derfor bestemte jeg meg for å følge denne hendelsen over flere år både med intervju med sentrale deltakere og selv være deltaker i hendelsen. Beskrivelsen bygger primært på min opplevelse av "oransjerussefeiringen" i 1993. Før selve feiringen satte igang, fikk jeg intervju de viktigste deltakerne i ritualet. Dette var elevene i avgangsklassen, medlemmene i russestyret, læreren for avgangsklassen og noen av foreldrene til elevene i avgangsklassen på ungdomsskolen i "Fiskebygd". Alle parter var innforstått med mine intensjoner og lot meg delta på de arenaer og hendelser som var relevant i russefeiringen. Dette kapitlet er basert på mine dagboksnotater fra dette hendelsesforløpet.

Dagbok 12.5.1993

Jeg besøkte i dag avgangsklassen i ungdomsskolen, intervjuet russestyret og deltok på foreldremøtet om kvelden. På foreldremøtet deltok alle foreldrene og elevene sammen med læreren. Mitt inntrykk av læreren var at hun var autoritær og disiplinert i utføring av lærerrollen. Hun ville at jeg ikke skulle si noe om min rolle som forsker på foreldremøtet. Klassen var i følge henne grei og disiplinert. I følge læreren ville alle elevene i klassen fortsette i den videregående skolen i kommunen etter at de var ferdig med ungdomsskolen i bygda. Elevene, som gikk ut av ungdomsskolen dette året, var ordentlige og lærevillige i motsetning til årskullet året før. Hun hadde hatt lite ordensproblemer i denne klassen. Noen av elevene pratet mye mens andre holdt munn i timene, ifølge henne.

Læreren fortalte at de på foreldremøtet om kvelden også skulle ha elevene tilstede, for å diskutere gjennomføring av oransjerussefeiringen i forbindelse med 17. mai feiringen og skoleturen som avslutning av den obligatoriske 9 årige skolegangen. Læreren fortalte at hun trengte flere foreldre til å følge elevene på avslutningsturen til Trondheim. Ifølge læreren trengte elevene i klassen mer penger til å finansiere avslutningsturen til Trondheim. De skulle ha amerikansk auksjon på foreldremøtet for å skaffe mer finansiering av turen.

Jeg måtte derfor ha mye penger med hvis jeg skulle komme på foreldremøtet. Inne i møterommet hadde 8. klasseelevene allerede på formiddagen i skoletiden dekket på til kvelden for 9. klasse elevene og foreldrene deres.

Før jeg deltok på foreldremøtet, kjørte jeg til **“Fjorden”** for å ta med en av elevene som skulle på møtet. Inne i bilen pratet Karine mye om russefesten. De i klassen hadde kjøpt inn russeutstyr fra et firma i Sandefjord, med navnet **“Russeffekter A/S”**. Ifølge henne hadde oransjerussen det bedre i **“Fiskebygda”** enn i **“Kommunesentrum”**. I bygda ble ikke oransjerussen plaget av rødrossen. I kommunesentrum fikk de ikke være i fred. De måtte gjemme seg vekk for rødrossen. Flere oransjeruss ble tvangsmessig kjørt ut på badesanden og satt av. Ifølge henne ble det et for hardt press mellom rødrossen og oransjerussen. I bygda var de mer trygge på hverandre selv om det der også var både rød- eller oransjeruss. Oransjerussen i bygda skulle drikke ilag på natten til 17. mai. På turen tilbake igjen fra møtet begynte de to jentene å prate om hva de skulle kjøpe for å pynte seg.

Jeg møtte russestyret i klasserommet før foreldremøtet begynte på kvelden. Russestyret kom slentrende inn i klasserommet. De var litt tafatte i starten. Styret var valgt av klassen. Medlemmene i russestyret fortalte at de strevde med å få inn pengene som skulle betale russedraktene. I klassen hadde de funnet på russenavnet til hver enkelt som stod i russeavisen. Avisen var laget av mediagruppa i 8. og 9. klasse. Oransjerussen hadde ikke noen egne lokale knuteregler for usømmelig opptreden og drikking. Reglene for oransjerussefeiringen stod i sangheftet som de hadde fått trykt opp. Oransjerussen likte ikke at lærerene forbød dem å gå i russeuniform i skoletiden. Først på fredagen natt til 17. mai fikk de bestemme selv hva de skulle gjøre. Da gjaldt det å holde seg våken hele natten for å være med på **“livet”**. Deltakelse i **“oransjerussefeiringen”** måtte, ifølge russestyret, foreldrene bare godta. Ingen av styremedlemmene hadde heller pratet noe særlig om deltakelse i **“oransjerussefeiringene”** hjemme hos foreldrene. Dette var et **“ikke tema”** i familien. Ingen av foreldrene kom heller for å se på når de drakk nede i Vika natt til 17. mai. Noen av foreldrene bodde for nært og dette kunne ifølge russestyret lage et problem for oransjerussen i Vika.

Russestyret sin planleggingen av russefeiringen bygget på et tradisjonelt opplegg. Når det gjaldt arrangementet, så ville ikke eieren av **“Hotellet”** stå som arrangør for russefesten nå i år. I følge russestyret stod et selvstendig selskap for arrangementet i år. Russestyret slapp å gjøre noe med arrangementet natt til 17.-mai. Planen var å ha diskotek med dans på Samfunnshuset for oransjerussen i hele kommunen.

Programmet ifølge russestyret var som følgende: På torsdag før fredag den 16 mai var det russedåp på skolen kl. 20.00 med læreren i hovedrollen. Fredag hadde rektor gitt elevene lov til å stille opp med russeuniform i skolen. På russedåpen gjaldt det å ha en rein og ny russeuniform. Fredag var det videre russetreff for alle i Kommunesentrum på ungdomsklubben. Lørdag var det russetreff på ungdomshuset i nabobygda. Søndag, natt til 17. mai, var det samling av alle oransjeruss i kommunen, først på «forspiel» i Vika, og etterpå fest i Samfunnshuset i **“Fiskebygda”**. På 17.-mai var det opphenging av plakater om morgenen før russefrokosten.



(Ølutsalget i Fiskebygda natt til 17. mai, med oransjerussplakat i vinduet. Butikken holder til i en skarp sving der flere biler har kollidert i veggen, rekkverket eller kjørt inn i ølutsalget. «Stairway to heaven» spiller både på fyllekjøring og rusmidlene i butikken.)

Russefrokosten var kl. 6 om morgenen på skolen. Etter dette var det om å gjøre å holde seg våken til barnetoget. Da gikk oransjerussen som en slange rundt i barnetoget om morgenen. Oransjerussen skapte uorden i toget. Avslutningen av russefeiringen var et russetog i Kommunesentrum med alle russ i kommunen. Da gikk alle former for russ i et russetog og til slutt hadde russepresidentene (blå, råd og oransje) en tale hver.

I følge russestyret, bestemte den enkelte selv om de vil drikke alkohol for å oppnå rus natt til 17.-mai. De visste hvordan alkohol virket og skapte rus, for dette hadde alle i russestyret prøvd. Russen skulle selv bestemme om de skulle drikke natt til 17.- mai. Det var ikke noe snakk om noe annet. I følge dem levde foreldrene i "**god tro**" og spurte ikke om hva de skulle gjøre natt til 17.- mai. **«Vi er jo ute hele natta og kommer ikke hjem»**. Foreldrene visste derfor ikke noe om hva de gjorde. Russestyret mente videre at det var lett å få tak i alkoholholdige drikkevarer i bygda. Ungdommen drakk stort sett øl brygget av Nordlandsbryggeriet, og hjemmelaget sprit. Organsjerussen hadde penger fra konfirmasjonen året før, eller de fikk penger av foreldrene for å delta i feiringen. For hver enkelt elev kostet det omlag 500 kr. i russeeffekter i å delta i feiringen.

Foreldrene og elvene kom festpyntet til foreldremøtet om kvelden. Elevene i 8 klasse hadde pyntet lokalet for avgangselvene og foreldrene. Noen av foreldrene hadde med gaver som skulle gå til den amerikanske auksjonen. Gaverne var pakket inn for å være en overraskelse under utlodningen. Inntektene fra utlodningen skulle gå til å dekke utgiftene med avslutningsturen til Trondheim. Inne i lokalet satt de 21 elevene rundt ett stort bord mens foreldrene satt ved et par andre bord. Elevene serverte kaffe og kaker til foreldrene mens de selv drakk brus. Før utlodningen tok læreren opp organisering av 17. maifeiringen og avslutningsturen til Trondheim. Foreldrene måtte frivillig stille til dugnad med arrangering av russefrokost på skolen kl. fem om morgen den 17. mai. Tre av foreldrene måtte også bli med som ledsagere på turen til Trondheim. Læreren orienterte foreldrene om ordensreglene som elevene hadde godkjent for turen. Disse reglene var: totalt alkoholforbud, ro mellom 23 og 07, ikke noen form for bråk, røykeforbud, alle må møte opp, ingen får gå alene på tur og alltid i lag. I følge læreren ville ikke den endelige ordenska-

rakteren bli satt før 21 juni, som var etter avslutningsturen. Neste sak var helgens 17. mai feiring. Læreren orienterte om at elevene hadde skrevet stil om forholdet mellom ungdom og rusmiddelbruk for å bli bevisstgjort. Læreren delte ut et ark med hovedpunkter om forholdet mellom ungdom og alkohol til foreldrene. Ut fra disse punktene skulle foreldrene være trygge ifølge læreren. Ingen av foreldrene tok opp hva som skulle skje natt til 17. mai. I stedet begynte foreldrene å spørre om detaljer med skoleavslutningen. Foreldrene ville vite når de fikk vite hvilke fag elvene kom opp i. Dette fikk elevene beskjed om onsdag den 19 mai. Debatten om alkoholdebut og rus natt til 17. mai kom ikke opp. Dette syntes jeg var rart, i lys av at læreren og foreldrenes intensjon nettopp var å få stoppet ungdommens alkoholrus. Elevenes alkoholbruk ble underkommunisert, mens praktiske forhold med avvikling av 9 års skolegang i bygda ble overkommunisert. Avgangselevne satt troskyldige og hørte på læreren og foreldrene diskuterte praktiske oppgaver i forbindelse med 17. mai-feiringen og skoleavslutning.

Jeg stakk innom ungdomsklubben etter møtet med russestyret og deltakelsen på foreldremøtet på skolen. På ungdomsklubben var det noen av elevene fra avgangsklassen. Tre stykker som spillte biljard og pratet om russefeiringen. En jente i avgangsklassen var svært redd for å skitne til antrekket før russedåpen. Kameratene spøkte med henne og sa at det å bli skitten i russefeiringen nettopp var selve meningen. Hensikten var å få skitnet til russeuniformen. Jeg forsøkte å delta i samtalen om russefeiringen med å si at jeg også skulle møte opp i Vika natt til 17. mai. Da gjengen hørte at jeg skulle i Vika, sa de at de skulle boikotte meg. Jeg fortalte at jeg ikke skulle fortelle foreldrene om hvor mye de drakk. De ble litt mer lettet men mente at jeg kom til å få det vanskelig med å være tilstede i Vika natten til 17. mai. Ungdommene fortalte at de følte at "vi" var mer ett fellesskap under russefeiringen når "vi" hadde de samme identiske klærne. Gjengen var forbanna på at det ikke var lov å ha uniformene på skolen. Forbudet skapte bitterhet blant avgangselevne overfor lærerene i skolen.

9.3 RUSSEDÅP OG OPPSTART AV ORANSJERUSSEFEIRINGEN.

Dagbok torsdag den 13.5. 1993. Russedåpen på skolen.

Da jeg kom, hold russen på med dåpsseremonien inne i skolebygningen. Læreren døyte hver enkelt med å sprute en væske på dem. Hver enkelt russ tok på seg lua etter dåpen. Russen blåste i fløyte for hver av dem som ble døpt. Alle "smårollingene" stod utenfor og ventet på at russen skulle bli ferdige med dåpsseremonien. "Smårollingene" skulle sprute vann på russen. Læreren kom bort og stengte døren til yttergangen. Ingen utenforstående fikk være inne i aulaen der dåpen foregikk. Russedåpen var helt hemmelig. Runar, en som deltok i russefeiringen året før, sa at de fikk smurt noe fettstoff på seg da han var russ. Russen måtte drikke et stoff som var lugubert og mystisk. Læreren var kledd i oransjedress hun også. Alle hadde fløyte, kjeledress og lue. Ungene stod og hang utenfor inngangsdøren til skolen. Her var det tydeligvis stor spenning og forventning til at det skulle skje noe spesielt. Ungene var svært spent og opphisset.



Oransjerussen kom plutselig springende rundt hushjørnet væpnet til tennene med vannpistoler og vannposer. Med en gang full krig med barna. Barna hadde selv alt begynt å planlegge russefeiringen, "Russ 96" var allerede skre-

vet på buksa med tush. Det var en tidlig opplæring i hva russefeiringen skulle bli for noe. En guttunge på 11 år sa at de skulle ned i Vika. Han hadde alt vært der nede. Et par av jentene kom bort og ville ikke at jeg skulle ta bilde av dem forfra. Russejentene tok et "reid" mot meg og sprutet meg full med vann. Til stor latter fra alle som var russ. Russen opererte i flokk. En oransje horde med vannpistoler og fløyter. Skikkelig et fellesskap i russefesten. Avgangsklassen hadde blitt et fellesskap av "ville og gale" personligheter gjennom dåpsseremonien og påkledningen av en felles oransje uniform.

Jeg kjørte hjem til Rorbua. En time senere kom oransjerussen og banket på. Russen ville ha mer vann på pistolene, og de oppførte seg høflig og spurte om dette. Jeg måtte skrive hilsninger på ryggene på russedrakten deres. Jeg skrev på ryggen til en av jentene "**La ikke Drikkeline bli et forbilde**". Flere av russen visste ikke hvem **Drikkeline** var for en jente. De fløytet og bråkte i veg, men i en høflig tone overfor meg. Russen fortsatte bortover veien relativt støyende. Litt etter kom de tilbake til Rorbua. Et par av dem lot som de ville blotte seg. Det begynte å bli stemning i følget.

9.4 RUSSETREFF I BYGDEBYEN

(Fredag den 15.5.1993).

Russen samlet seg om kvelden utenfor posthuset, for de skulle på russetreff på Ungdomsklubben i "**Kommunesentrum**". Jeg kjørte ned til dem for å ta en prat. En av russen spurte hvorfor jeg kikket på dem. Jeg sa at jeg så på russefeiringen og skulle skrive bok om det. Å ja, (med undring) ble svaret. Flere av dem hadde tydeligvis drukket. Ingen av dem var synlig beruset. En av dem hadde en bag som tydeligvis inneholdt noen flasker. Flere av jentene hadde ransel med seg. Arrangøren skulle ha 50 kr. for å la dem komme inn på russetreffet.

En av russen fortalte meg at på skolen den dagen hadde det vært reine "kri-gen". De mindre skoleungdommene hadde hevet vann og steiner på russen i hele skoletiden. Situasjonen hadde nærmest vært utholdelig for russen. Inspektører på skolen hadde vært utrolig streng med russen i friminuttene. Læ-

terne hadde ikke fått til mye effektiv undervisning denne dagen. Russen skulle nå på kvelden ta bussen til "**Kommunesentrum**". Bussen kom, og alle hoppet inn.

Jeg kjørte etter og gikk til restauranten "**Pizzaen**". Det var lite ungdom å se foreløpig. Utenfor "**Pizzaen**" var russen fra "**Fiskebygda**", Sentrumsrussen og en del andre ungdommer som ikke feiret russefeiring. Flere av russen fra "**Kommunesentrum**" var synlig beruset og i "godt slag". Russen overspilte skikkelig "livet og fylla". Jeg pratet med russen fra bygda. Er dere her også? Ja, de skulle ikke åpne klubben for kl. 20.00. Russen ventet på at det skulle bli åpnet. Flere av jentene fra bygda var helt rosa i fjeset etter å ha drukket hjemmebrent. Russen sprutet vann på meg. Hun "**Sexløva**" tok fram et par flasker pils fra vesken og åpnet dem. Russen drakk på åpen gate uten å bry seg. Det var lov tydeligvis. Russen trakk inn mot rådhuset og jeg gikk inn på "**Pizzaen**". Betjeningen på restauranten hadde låst ytterdøren til venterommet ved siden av slik at en måtte gå gjennom **Pizzaen** eller kiosken for å komme dit. Inne i "**Pizzaen**" var det lite ungdommer. En "forsoffen" gjeng satt rundt et av bordene og noen ungdommer i 20 - 30 årene som spiste pizza. Ute var det stilt og rolig.

Plutselig kom en hvit bil med rød russ kom kjørende i stor fart rundt svingen. Bilen bråstoppen og tre rød russjenter stupte ut og sprang etter en ensom oransjeruss. Rødrussen tok lua til oransjerussen og rev av dusken til stor jubel. Rødrussen samlet på dusker fra oransjerussen. Andre ungdom i normale hverdagsklær skrev hilsninger på kjeledressen til russen. Russen hadde med tusj penn i lomma.

Mens jeg satt og spiste på "pizzaen" kom en gjeng oransjeruss gående. En av oransjerussen hadde drukket for mye. Han ble stablet på beina av en annen russ. Jeg så også en av de eldre guttene i bygda sammen med hu "**Sexløva**". De to var tydelig sammen. Han så på meg og forsvant med en gang. Russen bak rådhuset drev og drakk heftig. De sivile og russekledde ungdommene hang i lag i gjenger utenfor rådhuset. Russen samlet seg borte på plenen foran rådhuset. Et stort leven med ungdom. Jeg gikk bortover mot den nye puben "**Chaplin**". På vegen bort traff jeg oransjerussen igjen. De fortalte at arran-

gementet hadde blitt flyttet på kort varsel til et ungdomshus i nabobygda utenfor **“Kommunesentrum”**. Naboene hadde klaget på arrangementet. Russen hadde ikke bil, busser gikk det heller gikk ikke, og taxi hadde de ikke råd til. De ville forsøke å haike. Nå vistest det at flertallet av russen fra bygda hadde drukket. Et par av guttene luktet hjemmebrent. Flere drakk øl rett fra flasker. Et par av jentene var synlig påvirket. Russen skjemtes litt når jeg så på dem. Flaskene var i lomma eller i veska. Russen visste ikke hva de skulle gjøre for å komme seg bort til ungdomshuset. De ble ventende på at noe skulle skje. De var undervegs, men ble i stedet værende utenfor rådhuset.

Jeg gikk bort på Puben som var en liten og intim pianobar. En pianist spilte og sang gamle slagere. Inne i lokalet var det folk fra 20 årene opp til 40 årene. Hovedtyngden var ungdom i alderen omkring 30 år. Litt eldre folk enn jeg hadde antatt. Det var tydeligvis en "rølpet" stemning. To forsøkte å danse på det trange gulvet. Resultatet var at de gikk over ende. På ett av bordene forsøkte en gjeng gutter å gå helt amok. Glassene fløt utover. Kelnerne kom med en gang springende bort får å stoppe tilløpet til bråk. Pianomannen **spilte "å så svinger vi på seidelen i gjeng", og Er det liv her inne? Ja!** kom det fra publikum. Pianomannen skulle skape **“livet”** i lokalet. **“Livet”** bestod i å synge høyrøstet, med å gjøre bråe bevegelser og ha et løssluppet korpspråk. Det gjaldt å skape **"liv og røre"**. En del rødross kom inn i lokalet. De satte seg ned med noen de kjente. Russen fikk hilsninger skrevet på russe-dressen.

Jeg gikk ut og traff han **"Minisputnik"** og kameratene hans som ikke var russ. Han husket meg igjen fra intervju. Jeg pratet med dem. En gjeng stod og så på slåsskamper. En av dem hadde alt slåss to ganger. Buksene var skitnet til med grass og mold. Han var tydeligvis beruset. **"Minisputnik"** hadde kommet til øya for å oppleve 17.-maifeiringen. Det var mye bråk og ståk med ungdommen på plenen foran rådhuset. Hverken politiet eller foreldrene var å se noen plasser. Russen hang i et stort fellesskap rundt en telefonkiosk og på et bord utenfor rådhuset.

Jeg kjørte **"Minisputnik"** til ungdomshuset der hvor russefesten foregikk. Han kjente vaktene i døra. Vi fikk komme inn for å se. Det var lite folk inne i

lokalet, og kun en fra ungdomsgjengen fra bygda, "**Professor Trøbbel**". De andre kom seg ikke fram til ungdomshuset. Jeg satte meg ned og pratet med "**Professor Trøbbel**". Ifølge professoren drakk flertallet av elevene i klassen. Det var kun et par stykker som ikke drakk. Det med forebyggende arbeid fra kommunen hadde ikke hjulpet, de ville drikke uansett, ifølge "**Professor Trøbbel**". Professoren fortalte videre at vaktene var slepphendt med å slippe inn folk i lokalet. På samfunnshuset i hjembygda ville det også bli en slapp kontroll.

I morgen skulle "**Professor Trøbbel**" på fotballtrening kl. 11. Etterpå skulle han se på fotballkamp sammen med noen kamerater. De skulle ha "**plingfest**", som vil si et «forspiel» med øldrikking hver gang det plinges for mål i en av tippekampene. Han bodde hjemme hos faren. Moren hans var streng og gikk imot drikkingen. Faren var mer liberal. Han likte seg best hjemme hos faren. Faren jobbet på sjøen, og han drakk noen drammer konjakk når han kom hjem fra sjøen. Han hadde ikke noe problemer med faren når det gjaldt drikking.

Bestekameraten til "**Professor Trøbbel**" kom inn på ungdomshuset i dressklær, og hilste på meg. Han hadde sett meg før. Bestekameraten spilte også fotball. "**Professor Trøbbel**" sa seg enig med det jeg hadde sagt i klassen at han drakk fordi han var sammen med eldre kamerater. Han sa også at flertallet debutterer i 17.-mai feiringen. Flertallet i klassen gjorde dette. Det var i følge "**Professor Trøbbel**" 17. maifeiringen som var årsaken til den lave debutalderen og forbruket.

Han "**Steinar**" var diskjockey på lokalet. Flertallet av russen danset inne i det mørke rommet. Få oransjeruss satt ved bordene. Russen var i tydelig festslag. Her inne gjaldt det ikke å være for full. Flere av ungdommene var tydeligvis eldre, og de var uten russeantrekk.

Jeg gikk bort til døra og pratet med vaktene. Vakten virket litt brydd av at jeg kom og stilte spørsmål. Han sa at de slapp inn alle ungdom fra 9-klasse og oppover til 18 år. Vaktene slapp inn alle, så sant de ikke var synlig beruset eller hadde med seg drikkevarer. De 12 vaktene kjente jo flesteparten av ung-

dommene, så det var egentlig ikke noe problem med drikkingen. Problemene oppstod når rødrussen kom seinere på natten og ville inn, da ble det problemer. Mens jeg stod der og pratet, drakk en av vaktene av pilsflaska som han hadde på baklomma i boksa. Han drakk samtidig som han var vakt i døra. Vakten var tydeligvis litt brydd over at jeg så på ham.

Ungdommen rant inn og ut av lokalet gjennom flere sluser. Det var relativ stor spredning på alderen til ungdommene. Utenfor var det flere biler med folk som satt og drakk inne i bilene. De kom og gikk. Litt mer fart men ikke så mye som forventet. Jeg kjørte tilbake til **“Kommunesentrum”** og der var det ikke så mange igjen. En gjeng med ungdommer fra bygda samlet seg på plenen foran rådhuset. En av guttene i 8-klasse hadde drukket for mye. Han lå på plenen og ropte på pumping. Kjør meg til sykehuset til pumping. **“jeg tørr ikke reise hjem fordi da må jeg på barnehjem”**. En annen kar fra bygda rev ham opp og slo på ham og ropte: **“Du trenger ikke å dra til pumping. Du er ikke full nok”**. Han spratt opp og slåss med ham. Så ned i koma på plenen igjen. Jeg spurte dem hva de skulle gjøre med ham. **“Han pleier å være slik når han drikker. Blir helt tullat. Han som sloss med er likeens. Han sloss også på samme måten”**. Datteren til Steinar gikk imellom og forsøkte å stagge dem. Det hjalp litt. Russen spurte om jeg kunne kjøre dem til Ungdomshuset. Det kunne jeg ikke før vi hadde fått en løsning på hva vi skulle gjøre med denne guttungen. Han ble tauet bort til Forretningsbygget.

Borte på plenen foran Rådhuset fortsatte ungdomsbråket. Alle fra bygda spurte hva de skulle gjøre med han fyllebøtta som ikke tålte alkohol. Jeg tilbød meg å kjøre han hjem hvis noen ble med. Mens vi stod der og diskuterte, kom far til ungdommen kjørende. Guttungen klappet helt sammen når han så farens bil. De andre kjente igjen farens bil med en gang. Han ville sitte på med faren i stedet.

Politiet kjørt forbi uten å gripe inn. Dørvakten på Ungdomshuset sa rett ut at politiet var for feige og turde ikke gripe inn overfor ungdomsbråket. Det samme viste seg i kveld. Lensmannsetaten var fraværende. Et par fylle ungdommer satt på trappa til politiet og hoiet og skreik mens de drakk hjemmebrent.

Om morgenen møtte jeg en av foreldrene til russen borte på kaia. Ifølge faren hadde sentrumsrussen hadde gått avmøkk inne i Forretningsbygget. De hadde herjet og ødelagt inne. I følge ham hadde det vært mer ungdom utenfor rådhuset mens jeg ikke var der. Da hadde de sloss. Politiet hadde tatt hånd om en. Russen knuste mange flasker utenfor rådhuset. Ungdommen bråket mye i år.

Denne faren hadde sagt til sønnen at han ville kjøre for å se på russen, og hente sønnen hjem. Det gjorde familien to ganger. Første gang foreldrene kom hadde russen gjemt seg bak bensinstasjonen for å ikke bli sett. Foreldrene hadde sammen planlagt det slik at flere av russen skulle trene fotball om morgenen den 16 mai. Dette hindret ifølge foreldrene flere av dem å drikke. Ungdom som drakk ville automatisk bli tatt ut av laget. Fotball-laget skulle spille kamp på den 18 mai. Faren syntes det var galt at ungdom i 15 års alderen skulle drikke alkohol når de gikk ut av skolen. Det var helt unødvendig.

9.5 NATTEN TIL 17. MAI UTE I BUSK OG KRATT.

Vika lørdag kveld den 16.mai. Jeg gikk ned til Vika som er en åpen plass i et skogholt nede i fjæra mot Vestfjorden. Stien ned til plassen gikk rett forbi byggefeltet. Nede på plassen var det en lett blanding av ungdom. Jeg fikk en av dem til å peke ut hvem som var hva. Der har du 7 klassejentene, de stod edru og så på. Noen av guttene i 8 klasse var der også for å se på hvordan det foregikk i russefeiringen. Jeg traff Tom Erik, Jim og kompisene i ungdomsgjengen på 18 år. De skulle ned for å se på hva som foregikk. Gjengen holdt seg i bakgrunnen. Oppe på haugen satt en gjeng med 20 åringer og spilte gitar. De hadde jakken fyll av flasker med hjemmembrent. Jeg pratet med dem. Hun Marit var temmelig fyll. Hun drakk på hjemmelaget sprit. Hun kom bort og spurte hvorfor jeg hadde skrevet på ryggen hennes; **"Ikke se ned på Drikkeline"**. Dette kunne hun ikke forstå. Hun ville ha en forklaring på hvorfor jeg hadde skrevet det og hvem **"Drikkeline"** var. Jeg sa at alle visste hvem hun var i bygda. Han Espen sa at det var hun som alltid satt på **"Hotellet"** og drakk. «En kvinnelig alkoholiker». Hun er så feit. «Det var hun ikke», sa jeg. Å ja det må være datteren sa han Espen. Flere av ungdommene visste at

"Drikkeline " var sammen med **"Rørleggeren"**. Han **"Rørleggeren"** skamslår og mishandler henne så mye, kom det fra en annen.

En av jentene kom bort og spurte om hva jeg fant ut med å være tilstede. **Jeg sa at jeg fant ut hvem som drakk, og at jeg så på hva russetradisjonen inneholdt.** En venninne av henne kom springene ned. **Du må ikke ta bilde og fortelle dette til hun mamma?** Hun var livende redd for at jeg skulle fortelle hva hun gjorde den kvelden. Russen skrek og ropte på meg. De hadde tydeligvis funnet ut at jeg ikke var en trussel mot dem. Ungdommene syntes det var morsomt å ha med en voksen person på lasset. Jeg pratet med to av jentene fra "Kommunesentrum". De trodde at jeg var en ungdomsarbeider. Det var jeg ikke. Jentene trodde hele tiden at jeg kom fra Nordlandsposten. Til og med når en av kameratene kom bort, så sa de at jeg kom fra Nordlandsforskning.

Jeg spurte oransjerussen hva som hadde skjedd med oransjerussen som bodde i **"Kommunesentrum"**. Oransjerussen der hadde hatt russedåp en uke før 17. mai. Russestyret hadde selv stått for russedåpen. Elevene fikk ikke lov til å gå med russedress på skolen. Oransjerussen hadde herjet og knust så mye i Sentrum. De hadde knust på taket og inne i forretningsbygget. Problemene var ikke så store med rødrussen. Hun drakk øl sammen med venninnen. Jentene lurte på om jeg kom til å rapportere dette til foreldrene. I Sentrum skulle de ha privat russefrokost hjemme hos noen foreldre, som ikke brydde seg så mye om det med drikking. Dette var høydepunktet i russefeiringen. Det var en stor opplevelse å være sammen på denne måten. Russefeiringen skapte et godt fellesskap blant dem som gikk ut av ungdomsskolen. En stor opplevelse som de ikke ville gå glipp av. Drikkingen hørte med, og alle drakk den dagen.

En av russejentene stod svært ustødig. Hun hadde drukket for mye pils. I lua hadde hun en skje som signaliserte at hun hadde spist lunsj i rundkjøringen i Sentrum. Knutene var for å kysse politi og russepresidenten. Hun var temmelig rusa, og virket svært så løssluppen. Russen om stadig bort til meg og spurte om jeg forsket på dem. Russen var tydeligvis redd for at jeg skulle fortelle det videre til foreldrene. Jannicke kom springene bort til meg og sa at hun sprang rundt til alle og fortalte at jeg forsket på dem. De brydde seg ikke

så mye om det. «**Du har jo taushetsplikt**» sa Jannicke. Flesteparten av ungdommene drakk. Eldre gutter hadde med flere en og en halvliters brusflasker med hjemmebrent som var blandet med brus. Småjentene kom og fikk slurker av de eldre guttene. Flere av dem ble temmelig rusa. Jeg snakket med en jente i 7. klasse på ungdomsskolen. Hun syntes det ble for mye fyll blant ungdommene. Flesteparten drakk for mye. Hun tok avstand til det hele og drakk ikke selv.

Gitargjengen, en samling av gutter i 20 årene, skapte stemning med spilling og drikking. De unge russejentene svermet rundt dem, fri flyt av både musikk og sprit. Guttene likte seg svært så godt. Stilen blant alle var løssluppen med frikete klær. De tøffa seg skikkelig. Skyggelua, lærjakker og mørke solbriller. En av dem sa at han regelmessig brant sprit hjemme. Ifølge ham var det de høye polprisene som har skylda for all hjemmebrenningen. Han hevdet at det var helt utrolig med drikking av hjemmebrent her på øya. Helt abnormt. Datteren til en av de mest kjente kommunepolitikere i kommunen kom bort til meg. Hun spurte om jeg kjente faren og om jeg ikke husket henne igjen. Hun syntes at det var galt at mange av ungdommene drakk på "**Det kommunale forebyggingsprosjektet**"; hun selv hadde ikke gjort det. Nå i kveld drakk hun i stedet selv. Det gjorde alle. En av de eldre sa: **Du skal ikkje driv og ødelægg for "Det kommunale forebyggingsprosjektet mot rus"**. "**Det er et så godt tiltak**". Litt underfundig? Hun syntes at det var svært så moro at jeg var der.



Borte i buskene begynte han, han sloss utenfor rådhuset, å sloss igjen. Nå med en av oransjerussene. De slåss som fillene fauk. Han drylte til ham. Folk samlet seg rundt for å stagge gjengen. "Vi er venner igjen" sa han og sprang. Temmelig råhissig kar.

Jeg gikk ned til oransjerussen. De ville gå og ha med meg. En av dem kom hele tiden springende til og ville at jeg skulle gå med dem. Jeg pratet med Renate. Hun og tre andre drakk ikke. Det var Renate, Edle, Arve og en til. Flere av dem hadde ikke drukket så mye heller. Noen var temmelig rusa. Hun syntes det var litt for galt at de drakk så mye som de gjorde. Hun likte det ikke helt. I natt skulle de være med på Samfunnshuset fram til kl. fire. En av foreldrene skulle kjøre dem rundt så de fikk henge opp transparentene på butikken. Etter dette skulle de vekke lærerne.

Festen i Vika var en stor ungdomsfest der alle som ville kunne delta. Jeg ble også inkludert selv om jeg ikke drakk. Jeg fikk tilbud av flere om en dram. Et par jenter stakk av med hjemmebrent flaskene til guttene. Sønn til presten gikk rundt og ravet, han hadde drukket temmelig mye. Han "lille Roger" låg helt utmatta. Han hadde drukket for mye dårlig hjemmelaget sprit. Flere av russen hadde svimet av eller blitt kvalme av noe dårlig hjemmebrent. Anders

hadde plumpet i pytten og tok av seg på sokkene. Flere av dem hadde tryna skikkelig i møkka og dette var dagen alle så fram til.

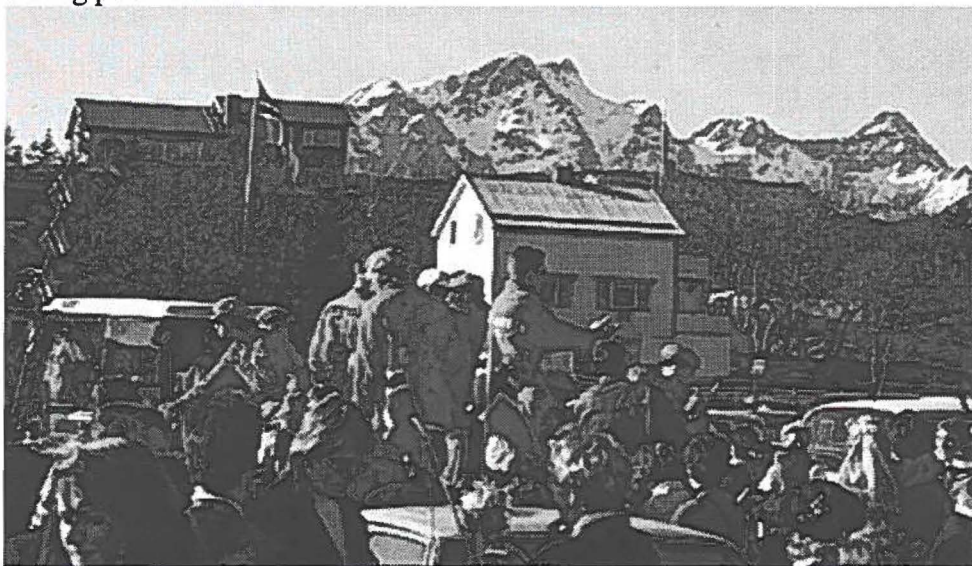
Festen i Vika var tydeligvis dominert av ungdommer fra 13 til 20 år. Alle som kom ned ble inkludert i fellesskapet, som ikke hadde noe entydig skille mellom ungdommene med og uten russeantrekk. Alle var med på den samme festen. Jeg ble også positivt inkludert i fellesskapet. Alle forsøkte å være "løsslupne og i godt liv". Mange ravet og ramlet rundt omkring. Flaskene stakk ut av lommene. Eldre gutter var på jakt etter yngre jenter, og yngre jenter speidet etter eldre gutter. Her var alt mulig og alle muligheter åpne. Stor stemning som alle så fram til. Dette var dagen da **"alt skulle skje"**. En åpen og hyggelig tone som åpnet opp for alle som ville delta. Jeg fikk tilbud om drinker hele tiden, men jeg skulle kjøre bil. Hun Marit ropte på meg hele tiden. Jeg hadde blitt en del av deres russefeiring.

Jeg ble med dem mot **"Samfunnshuset"** og støttet et par av dem. Tok tre av dem med i bilen. De satt foran. Det var en hel del folk langs vegen selv om det begynt å regne. Hele gjengen skulle på **"Samfunnshuset"**. Ingen av de fulleste regnet med å komme inn. Alle tok en sjanse.

9.6 NASJONALDAGFEIRINGEN I "FISKEBYGDA".

17. mai 1993. Nasjonaldagen ble litt av en dag med en utrolig god stemning for meg i feltarbeidet. For første gang følte jeg at jeg ble innlemmet i fellesskapet i bygda. Folk hilste og spurte hvordan det gikk. Dette skapte en god stemning. Bygdefolket virket interessert og lyttet til hva jeg hadde å si. Jeg fikk være med på det som foregikk. Koden for samhandling hadde skiftet karakter. Når var det hyggelig å prate med dem. Folket i bygda godtok meg som en «insider». Jeg tok bilder og dette gikk også lett. Både nattens opplevelser med ungdommen og dagens opplevelser med de voksne har gitt meg en utrolig god følelse av å være en del av deres fellesskap. Musikken, forventningene, lyset og humøret smittet over på meg. En utrolig optimistisk og sterk fellesskapsfølelse. Den gode følelsen bygget på at

jeg ikke ble avvist når jeg oppsøkte deres fellesskap. En herlig og løfterik dag på alle måter.



Etter at jeg sist skrev, så har det skjedd mye interessant. Jeg gikk tilbake til **Samfunnshuset** kl. 24.00. Et par av russen hadde blitt temmelig fulle for første gang i livet. De ble dårlige og måtte hjelpes av kameratene. Inne i lokalet var det tung damp og brillene dugget så jeg måtte tørke av dem. Russen danset rundt inne i lokalet etter musikk fra diskoteket. Det var eldre gutter som arbeidet på Hotellet som stod for arrangementet. De hadde med seg et par eldre voksne. Jeg slapp inn gratis, vaktene bare lo når da hørte at jeg ville betale. Ingen kontroll i døra med drikkingen. Flertallet hadde drukket før de kom og det var noen som var temmelig fulle. "**Laban**" og "**Marit**" var temmelig fulle. De satt på do og spurte hva de skulle gjøre for å bli kvitt den kvalmende følelsen. Jeg sa at de måtte bare sove ut rusen. Det var det eneste som hjalp. Russen så fortvila ut. Lokalrussen samlet seg rundt bordet inne i kroken. Der satt de og småsov. "**Sexløva**" lå over og hang med hodet. Det samme gjorde flere at venninnene. De var trøtte av å være oppe hele døgnet og å drikke sprit. Mange av russen danset etter musikken.

Det hadde vært mindre folk enn vanlig både i Vika og på Samfunnshuset i Fiskebygd. Det alternative arrangementet i "**Kommunesentrum**" trakk en del russ som ikke drakk. Inne i lokalet var det både yngre ungdommer og eldre. De var alle med på Russefeiringen. På samfunnshuset var det en tydelig dobbelhet i arrangementet. Det skulle være alkoholfritt, men var i realiteten en fyllefest blant mindreårige som var arrangert av litt eldre ungdommer. Ingen ble stoppet selv om de var fulle men heller ingen ble stoppet mens de drakk utenfor før de gikk inn. Vaktene passet på at ingen drakk offentlig inne i lokalet, og ellers så var det bare å arrangere og administrere festen. Russen fra **Kommunesentrum**, som drakk mest, hadde reist til bygda. Han Steinar var temmelig på fylla (drukket seg av føten). Han drakk mye på festen og røvet rundt i lokalet. En del av jentene var også døddrukne.

Dette var tidspunktet for å drikke seg full og andre usømmelige handlinger som var forbudt for ungdommen i bygda. Grå nattetimer i usømmelighetens- og uverdighetens navn. 4 til 5 av elevene drakk ikke av 21 elever i 9 klasse. Noen var overstadig beruset mens andre lett påvirket. Mange av russen danset i diskoteket, bak i lokalet låg mange russ rundt bordene. Bakerst foregikk det pølse- og brussalg. Mange av ungdommene travet inn og ut. Noen ville ikke inn fordi det kostet penger. Flere hang utenfor mens de ventet på at det skulle oppstå "liv". Flere hadde flasker gjemt i buskene utenfor lokalet eller satt og drakk i bilene. Flere av "typene" til russejentene stakk innom. En merkelig følelse av å være med, det kunne skje noe og være del av en opplevelse sammen. En skikkelig opplevelse av fellesskap. Det å trekke festen ut i de lyse nattetimer skapte en egen stemning og diskontinuitet. Her var alt mulig og alt kunne skje. Dette var natten som skapte den store opplevelsen i lag. Både avslutning av det gamle og begynnelse på noe nytt. Feiring av et fellesskap som nå gikk mot slutt i klassen.

Kulturkonsulenten i kommunen kom inn i lokalet. Han var med på å arrangere det alkoholfrie arrangement på ungdomshuset i "**Kommunesentrum**". Han pratet med venner og kjente inne i lokalet, og måtte hjelpe en av jentene som svimte av. Jeg og han kjørte sammen til lokalet i Kommunesentrum. Vi pratet om russefeiringen. Han fortalte at Steinar var mannen bak det ulovlige russearrangementet, hadde gitt seg ut for å være bridgeklubber som skulle ar-

rangere selskap på 16 mai. Foreldre og naboer hadde ringt og klaget på arrangementet til politiet. Kommunen og politiet hadde stoppet arrangementet en time før. Gjengen hadde flyttet festen i "all og hast" til ungdomshuset utenfor tettstedet. Der hadde det utartet seg om natten. Vaktene drakk og festet. Da det var slutt på skjenkestedene i Kommunesentrum, hadde ungdommene kommet dit opp. Da hadde fyllebråket tatt seg opp. Mer liv og røre. Politiet hadde dukket opp, og forlangt at det skulle avlyses. De hadde ikke lov til å være der og holde på etter kl. to.

Kultursekretæren var glad for at han ikke skulle arrangere et alternativt arrangement nå i år. Dette nektet han, så i år hadde foreldrene vært nødt til å skrive seg på liste, og stille opp natt til 17.-mai. Foreldrene var ansvarlige for arrangementet. Da vi ankom ungdomsklubben, holdt to ungdommer på med å slippe ut luft av dekkene til politibilen. De holdt på å le seg i hjel mens luften plystret ut av dekket. Kultursekretæren bad dem slutte, men de lo bare enda mer i fylla. I døra satt et par foreldre vakt. Foreldrene var utstyrt med et alkometer for å stoppe dem som hadde drukket alkohol. Mange av foreldrene var samlet inne i kantina. Vi gikk bort og pratet med dem. Foreldrene var svært opptatt av hvordan dette med foreldre virket inn på hvordan ungene drakk. En av mødrene fortalte meg at hun hadde hørt at familien betydde mye for hvor mye folk drakk. Hun som mor var så opptatt av at foreldrene måtte ansvarliggjøres for å få bukt med ungenes ruskultur. Jeg og kultursekretæren sa at ungene bare imiterte de voksenes ruskultur. De eldre ungdommene imiterte bare foreldrenes fyllefester.

Inne i lokalet var det få oransjeruss igjen. Noen få danset mens andre spilte bordtennis. "**Minisputnik**" satt oppe og var med på å spille plater. Jeg pratet litt med han. Han sa at det hadde blitt mer liv og bråk etter jeg hadde gått fra "**Russetreffet**". Politiet hadde kommet og stoppet festen.

Det var en temmelig rolig og daff fest med foreldre, politiet og andre øvrigheter tilstede. Russen hadde trukket ut i gaten. De av russen som drakk mest, hadde reist til Samfunnshuset i "**Fiskebygda**". Lensmannen sa at de skulle reise en tur dit til Samfunnshuset. Arrangøren hadde fått konsesjon for å ha opp til kl. 04 på natta. Han kunne ikke stoppe arrangementet før dette.

Jeg og kultursekretæren kjørte en tur i sentrum. Vi oppdaget en gjeng ungdommer som satt midt i rundkjøringa. De hadde store fremliters plastdunker med hjemmebrent. Ungdommen ropte og hoiet. På bensinstasjonen satt en del russ og hoiet. Lite liv i sentrum. Masse biler og russ utenfor skjenkestedet. Vi kjørte videre til bygda.

Jeg gikk inn i Samfunnshuset. Der hadde et par av russen, som hadde blitt kvalme av hjemmebrent, blitt mer edru. Hun **Marit** hadde blitt sølt full av vann av han **Laban**. Dette var hun blitt fly forbanna på. Han "**Professor Trøbbel**" satt ute og ventet på at en gutt fra nabobygda skulle komme ut, som han ikke likte trynet på. Det hadde alltid vært et fiendskap mellom bygdene. Han kom ikke ut. Inne var de enda mer trøtte og begynte å kjede seg. Han **Steinar** så ikke god ut i det hele tatt, temmelig fyll.

Arrangementet gikk mot slutten i tre tiden. Russen begynte å stramme seg opp. Det var tid for å gå rundt å vekke lærerene. Det begynte å regne skikkelig. Jeg kjørte hjem til Rorbua. Litt seinere kom russen larmende ned til rorbuene. De var på veg til å vekke rektor. De fløyta og sparket i veggen på rorbua. Rop og fløyter. De hadde smokker rundt halsen. De var babyruss. Jeg lot som jeg sov da de sparket i veggen hos meg.

Jeg våknet med hornmusikken i 9.45 tiden. Etter å ha stått opp, gikk jeg opp mot **Åsen**. På butikkveggene var det hengt opp vitsetegninger med grått papir og med oransje farge. Oppe på **Åsen** kom musikk- korpene fra hver sin kant av bygda. Hornmusikken kom fra kaien, mens det andre korpset kom fra kirka.

Russen kom. Noen hadde sovet litt på skolen eller hjemme hos foreldrene. Russefrokosten hadde gått greit. En av foreldrene hadde kjørt dem rundt i bygda for at russen skulle få å henge opp plakaten i butikkvindue. Oransjerussen var litt uthvilt etter nattens strabaser. De satte seg på trappa til lege-senteret. Der satt de for seg selv, fløytende og hoiende i et oransje fellesskap. Russen var trøtte etter 24 timer med russefeiring. Jeg spurte Laban hva som hadde vært høydepunktet i russefeiringen. Det hadde vært om kvelden i Vika.

Da var det stor stemning og forventninger til hva som ville skje om natten. Det var forventningene og mulighetene som utgjorde spenningen med russefeiringen. Han hadde drukket for første gang i livet og nå skulle han spille fotball på den 18 mai. Kunne derfor ikke drikke for mye i 17. Mai feiringen.

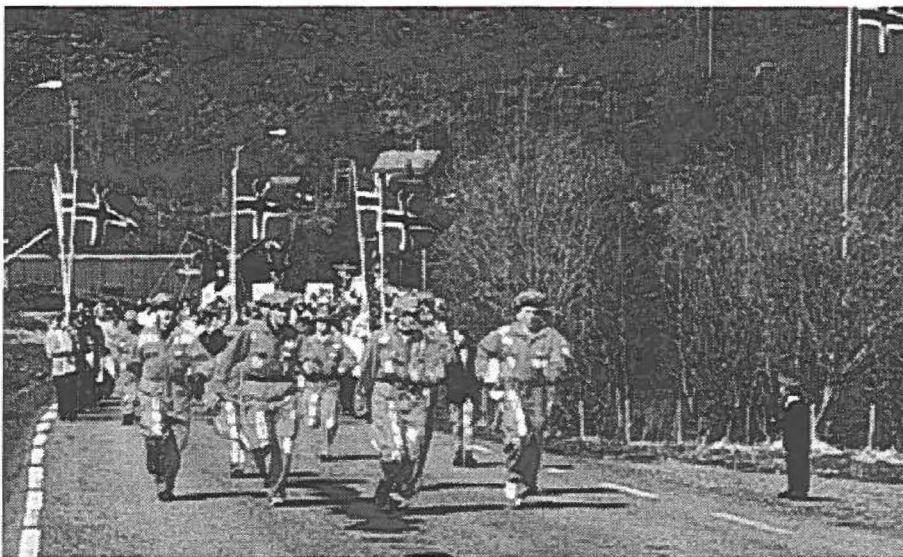
Den lokale **“Max Manus”** holdt talen om grunnlaget for feiringen av nasjonaldagen den 17.-mai. Russepresidenten holdt tale etterpå. Alle russene sprang opp til talerstolen og satte seg ned. De fløytet sammen og hun som var russepresident leste opp talen. Talen tok opp flere tema. Hun tok opp først resultatene av ungdomsklubben. Nå måtte lokalbefolkningen støtte opp så den ikke gikk nedom og hjem. Hun kom inn på at lærerne hadde herset med dem i 9 år og nå ville de ta igjen. Hun spurte bygdefolket om de kunne gi syndsforlatelse for at de hadde oppført seg usømmelig og drukket alkohol denne natten. Russefeiringen var en markering for slutten av skoletiden og de var nå var et stort fellesskap når de gikk ut av skolen. Russefeiringen var en markering av et stort fellesskap. Hun beklaget på vegne av russerne at de hadde vært uordentlige denne natten. De fløytet og gikk ned fra podiet.



Alle i bygda var godt humør og hilste høflig på meg. De likte tydeligvis at jeg var der. Inspektøren på skolen spurte hvorfor jeg egentlig var der. Jeg sa at jeg var der for å oppleve russefeiringen og for å delta i 17.-mai feiringen. Jeg fortalte om at jeg hadde vært i Vika. Det var en forbausende informasjon for han. Han trodde ikke at det gikk an. Jeg fortalte at det gikk bra så lenge jeg ikke fortalte dette til foreldrene. Dette var noe nytt for han og han ønsket å se hva jeg hadde skrevet for noe.

Han **Alf** sprang rundt og filmet hele 17.-mai festen. Han **Eirik** hilste på meg. Stor stemning. Rene **“17.-mai stemningen”**. Russen satt seg på trappa etter at alle hadde gått i 17.-mai tog fra **Åsen**. Alle var på veg til kirka, som ligger i den andre enden av bygda. Etter at toget var gått, forlot russen trappa, og gikk ned andre vegen. De stilte seg opp langs kanten av veien, og vinket og hoiet på barnetoget. De laget en slange og bølget fram og tilbake gjennom barnetoget i en lang lenke. Fram og tilbake i en lang slange i uorden. En av dem ropte at jeg måtte henge med. Russen hadde innlemmet meg i fellesskapet. Væreierfamilien gikk sammen i toget med resten av befolkningen. Hele gjengen fra ølbua var også med i togprosesjonen. Gudmund, Arne og de andre var der og gikk i følget.

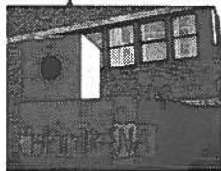
Russen samlet seg som tradisjonelt på toppen av knausen av kirka. De hoiet og fløyta. Et par av dem sprøytet med vannpistol. En av lærerne på skolen styrte på med flaggborgen inne i gangen av kirka. Læreren og elevene gikk inn til slutt i kirka. Russen satt i gangen og gikk ikke inn i kirka. Litt senere gikk de tilbake til skolen. Inne i kirka var det stappende fullt. Menigheten satte i gang å synge en Petter Dass salme. Jeg gikk nokså raskt mot skolen. Inne i kirka tok de opp kosovo albanerne i fellesskapet i bygda. Under gudstjenesten hadde presten offentlig gått mot bruken av borgerlig konfirmasjon. På slutten av messa hadde en av kosovoalbanerne revet i filler en dokke som for å symbolisere krig og dets virkninger på mennesket. Dette hadde satt i gang sterke reaksjoner i menigheten, og alle snakket om den rivende opplevelsen under gudstjenesten.



Jeg gikk ned til vegen da toget kom tilbake i ett tiden fra kirka. Prosesjonen gikk til ungdomsskolen. Oransjerussen stormet i forvegen og laget uorden igjen. På skolen gikk alle inn i aulaen. Der var det is, pølser, brus og kaker. Alle var igjen samlet på ett bord, i samme hus og i samme fellesskap. Jeg kom i snakk med en psykolog som var ansatt på lokalsykehuset. Jeg fortalte om forskningsprosjektet og hvordan jeg ble møtt i bygda. Jeg fortalte at jeg stigmatiserte lokalbefolkningen og lagde uorden i grensene for de verdige. Det var kun «avvikerne» som satte pris på min tilstedeværelse. 17.-mai var en befriende opplevelse for meg. Psykologen fortalte at han følte at det var litt for mye "terapeutghetto" her i bygda. Han hadde også registrert at det var avvikerne, terapeutghettoen og kunstnerne som holdt sammen på de offentlige skjenkestedene.

Jeg kjørte til Sentrum for å se på russetoget kl. 17.00. Der var all russen, både røde, blå og oransje samlet på ett brett. Toget gikk gjennom sentrumsgatene med rødrossen først, så blårossen og med oransjerussen bakerst i prosesjo-

nen. Det jeg la spesielt merke til av innslag, var et med båten



“Heimbrænna”.

Rødrussen hadde laget en stor hvalfangstbåt. Navnet på skuta refererte til hvalfangstbåten “Nybrenna”, som det samme året var senket i Lofoten av Paul Watson i miljøorganisasjonen “Sea Separds”. Senkingen av “Nybrænna” var en internasjonal nyhet med lokal forankring i fiskeværet. Fangst av hval er en næringsveg i kommunen som har møtt stor internasjonal motstand av miljøorganisasjoner og den internasjonal hvalfagstkommissjonen. Men “Heimbrænna” var et lokalt innslag om foreldrenes hjemmebrentkultur og som spilte på motsetningsforholdet mellom lokale næringsinteresser og globale miljøinteresser. Dette innslaget koblet både internasjonale spørsmål om hvalfangst med mer lokale spørsmål om bruk av hjemmebrent.

Jeg fikk snakket med russepresidenten. Feiringen hadde foregått i rolige former nå i år, i følge presidenten. Rød- og blårussen hadde hengt opp russeplakatene i vinduene på butikkene. Ellers hadde de holdt det gående i hver helg siden russedåpen den 1. mai på den offentlige badestranden. De hadde spist russemiddag om kvelden dagen før. Alle de ulike formene av russ gikk i det samme toget. Arrangementet ble avsluttet med en tale av russepresidenten på øya.

10. UTELIV I BYEN

10.1 INNLEDNING.

I de to foregående kapittel har jeg forsøkt å beskrive hverdags- og helligdagsliv i en distriktskommune preget av sysselsetting i primærnæringer og bosetning i små tette lokalsamfunn. I dette kapittelet vil jeg ta utgangspunkt i et større bysamfunn som er preget av et urbant sentrum med mange skjenkesteder, drabantbydeler, moderne utdanningsamfunn og velferdstat. Bakgrunnen for at jeg valgte å trengre lengre inn i mitt eget nærmiljø og by, var oppsiktsvekkende resultater fra skoleundersøkelsen i Bodø. Skoleundersøkelsen viser at ungdom i Bodø har den laveste gjennomsnittlige bruken av alkohol av ungdom i Nordland: 165 flasker pils i året. Ungdom som bor i sentrum drikker gjennomsnittlig 104 flasker, mens ungdom som bor i forstedene drikker gjennomsnittlig 65 flasker pils i året. Det er ungdom som bor i omlandskretsene som drikker minst: 38 flasker i året. Ungdom som bor i den nye "Drabantby" har et relativt lite forbruk; gjennomsnittlig 41 flasker i året. Jentene i ungdomsskolen drikker gjennomsnittlig mer enn guttene (under 15 år: gutter 58 flasker, jenter 68 flasker). Sett i lys av mine beskrivelser fra Lofoten og resultater fra surveyundersøkelsen var dette et uventet funn. Dette funnet vil jeg tolke ved beskrivelser av lokale kontekster og hverdagsliv i Bodø by. I dette kapittelet vil jeg derfor beskrive det urbane bylivet blant ungdom og foreldre. Spesielt i fokus er akademikerene og deres barn i den nye drabantbyen ute i utmarka til en eldre jordbruksbygd.

I løpet av 15 år er det vokst fram en ny bydel med ca. 4 910 innflyttere i utkanten av en gammel jordbruksbygd i Bodø. Denne nye bydelen er preget av utdannings- og kunnskapsbaserte arbeidsplasser. Bydelen er sentrum for den moderne akademikerlivsstilen, og om lag 40 % av de yrkesaktive arbeider innenfor offentlig og privat tjenesteyting. Mange av de som bor her er innflyttere fra ulike kanter av landet. I dette kapitlet vil jeg legge vekt på erfaringer fra feltarbeid i nærmiljøet der jeg selv bor og arbeider.

Det som slår meg, er at jeg får informasjon om det nye lokalmiljøet gjennom oppslag i lokalavisene. Jeg vet lite om naboene og det lokalmiljøet der vi selv bor. Det finnes heller ikke lokale fellesskap som regulerer bruk av rusmidler utenom jobben som lokalt fellesskap. Dette kapitlet er derfor et forsøk på å lokalisere drikkearenaer, ritualer og fellesskap blant ungdom og akademikere. Denne virkeligheten er ikke lokalisert til et bestemt ytre rom, en bestemt tid eller til et bestemt fellesskap i nærmiljøet. Derfor må jeg bruke egne livserfaringer for å komme på spor av regulerende fellesskap og ritualer i dette lokalmiljøet.

10.2 "DRABANTBY" OG "JORDBRUKSBYGD"

For 15 år siden var "Drabantby" utmarksareal til gårdene i "Jordbruksbygd". Der hvor gårdsfolket før hentet brensel, plukket bær og lot dyrene beite, står eneboligene og boligbyggelagsleilighetene nå tett i tett. Planleggingen av bydelen startet i 1973 med utlysning av en nasjonal arkitektkonkurranse. Nå bor det 5 000 innbyggere i det nye boområdet med ca. 1 500 boliger. På nedsiden av jernbanen ligger det gamle jordbruksområdet, som nå brukes mest til dyrking av grønnsaker og poteter. "Jordbruksbygd" er en gammel bygd der alle kjente alle, og et moralsk og kulturelt fellesskap der folk tok og ga ansvar i generasjoner. Bygdefolket identifiserte seg med bygda og idrettslaget. "Jordbruksbygd" var i gamle dager dominert av bøndene, idrettslaget, 4 H, bedehuset og ungdomslaget.

Idrettslaget og ungdomslaget arrangerte fester ved spesielle anledninger, til inntekt for lagene som hørte til i bygda. På bygdefestene møtte flertallet av dem som sognet til bygdesamfunnet, og dit tok bygdefolket med seg hjemmembrent. Denne ble servert i det skjulte i kaffekoppen og brusen. Flaskene ble skjult under bordet, i lommene til mennene eller i veskene til damene. Byungdommen dro til bygdefestene for å drikke seg fule og sloss med ungdommen på landet. Tidligere dro byfolket også ut på landet for å kjøpe landbruksprodukter eller feriere. Det gamle jordbrukssamfunnet har sakte men sikkert blitt forgubbet, og flere av gårdene er nedlagt.

Det nye nærmiljøet i "Drabantby" er sterkt preget av norske og utenlandske innflyttere som enten arbeider innenfor forvaltning og utdanning, er elever ved den videregående skolen, eller studerer ved høgskolen. Bølgene av innflyttere fra 70-tallet, med til sammen over 10 000 innbyggere i flere nye bydeler, har skapt nytt liv i bygda. Idrettlaget har blitt et lag for både bydelen og bygda med om lag 1 000 medlemmer. Flere av de gamle tradisjonene og arenaene i den gamle bygda har blitt bevart av de nye innflytterne. Noen ildsjeler fant på å starte "Bygdedagene" som kulturarrangement. "Bygdedagene" ble til i 1984, som et arrangement til inntekt for idrettslaget for at man skulle skaffe penger til nedbetaling av det nybygde Grendehuset. På "Bygdedagene" arrangeres det auksjon over gamle gjenstander, utstillinger, loppemarked, konserter, barneteater og revy for hele byens befolkning.

I dag er det streng regulering av bygdefestene på Grendehuset. Grendehuset har fått kommunal bevilling, og de som er med i ungdomslaget er forsiktige med bruk av alkohol i lokalet. Det er nå slutt på å ha med hjemmebrent og flaske på lomma. "Barkeeper" selger legale drikkevarer over disk. Grendehuset er også ofte utleid til lag og foreninger fra andre deler av byen. Det er imidlertid opprettholdt flergenerasjonelle bygdefester. Bygdefestene er lukkede selskaper med innbydelse etter "Bygdedagene" og juleball tredje juledag. Ved disse begivenhetene samles bygdefolket og de nye innflytterne som er aktivt med i idrettslaget og "Bygdedagene". Idrettslaget og kulturarrangementet har klart å mobilisere både det gamle bygdefolket, de nye innflytterne i bygdemiljøet og noen fra "Drabantbyen" i et lokalt fellesskap. Dette fellesskapet er imidlertid et lukket fellesskap som bruker innbydelse og aktivt medlemskap som kriterium for inkludering. Alle de andre innflytterne er tilskuere til bygdearrangementet, og de vet ikke om det lokale fellesskapet som bygger på det gamle bygdesamfunnet i nabolaget.

10.3 SOVEBY I UTMARKA

Når en intervjuer folk om hvorfor de bor i "Drabantby", nevner de enten nærhet

til arbeidsplassen eller nærhet til turterrenget i utmarka. Mange av beborene i "Drabantby" bor i borettslag. Et av borettslagenes styrer avholder julebord for beboerne på Ingeniørgården, et forretningsbygg i området. Her spises det julemat, og det drikkes øl og vin sammen med noen av naboene. Det er pils fra Nordlandsbryggeriet og vin og brennevin fra Vinmonopolet. Vi har aldri opplevd å prøve eller hørt snakk om hjemmebrent i nabolaget eller på høgskolesentret.

Resten av året er det lite kontakt med naboene. Vi hilser på hverandre når vi treffes på veien mellom husene. Hver enkelt familie har sine kontakter som går ut av nærmiljøet i borettslaget. De som har hunder eller barn har mer omgang med hverandre. Ellers er det lite fellesskap å spore mellom husene i nabolaget.

Det som er ganske slående er at det heller ikke finnes noen offentlige arenaer å møtes på. I den nye bydelen finnes det ikke noen offentlige kafeer, puber eller restauranter. Det er ikke noen som helst form for drikkearenaer i nærmiljøet. Sommeren 1992 ble det startet en pub og restaurant av noen lokale initiativtakere. Stedet "Bydelspuben" fikk skjenkeløyve av kommunen. Utestedet mobiliserte få beboere i nærmiljøet, og innen ett år var stedet gått konkurs. Besøkstallet var lavt i ukedagene og få ønsket å gå ut i nærmiljøet i helgene. Et halvt år etterpå forsøkte en ny eier å drive stedet under navnet "Byfanten". På tross av nærmere 3 000 studenter og 400 ansatte akademikere på stedet, er det vanskelig å holde liv i restauranten. Folk ser ikke ut til å ha noe tilhørighet til eller fellesskap i nærmiljøet, og de har lite behov for et skjenkested. I et intervju med lokalavisa sa den første familien som flyttet inn i lokalsamfunnet:

"Det er rolig her. Vi har naturen rett utenfor. Vi føler oss fri og trygge. Også på ungenes vegne. Folk kjenner hverandre, selv om ikke alle omgås. Vi som familie har ikke noe tilhørighet til "Drabantby".(Nordlands Framtid 8.3. 1994.)

Det er svært vanskelig å oppspore noen former for tilhørighet til nærmiljøet, fellesskap eller fellesskapsarena i "Drabantby". Bodø kommune forsøker, i samarbeid med Miljøverndepartementet, å skape et bedre nærmiljø. Det er ansatt egen prosjektleder for og gitt nasjonale midler til tiltaket i nærmiljøarbeid.

10.4 UNGDOMSBRÅK I "DRABANTBYDEL"

"Drabantby" er en stille og fredelig plass uten noe som helst bråk i nærmiljøet. Den høsten "Bydelspuben" åpnet, begynte det nattlige bråket. Utover den tørre og varme høsten i 1992 begynte nattelivet å ta seg opp utenfor kiosken og "Bydelspuben". Ungdom under 18 år samlet seg utenfor nattkiosken og "Bydelspuben" i helgene. Lokalavisene fulgte opp med hovedoppslag om "ungdomsbråk" i "Drabantby". Der var både tyveri, fyll og kriminalitet, ifølge avisene. Politiet i Bodø var sterkt bekymret over utviklingen, og gikk ut med advarsler til foreldrene. Medias sterkt negative fokusering førte til at Utekontakten arrangerte en ungdomshøring. Auditoriet på Høgskolesenteret var stappfullt, med over 300 mennesker til stede. Både oppmøtet og stemningen tydet på at temaet var noe som opptok ungdom og foreldre.

Varaordføreren i kommunen var møteleder. Utekontakten hadde organisert møtet med et ekspertpanel av politi og ungdom som var sentrale i miljøet.

På møtet ville ingen ungdommer identifisere seg med fyll og bråk, og ingen turde å si noe om det virkelig var alvorlige problemer i nærmiljøet. Ungdommen ville ha mer kontakt med og prate med voksne og politiet. Foreldrene ville ha flere kommunale arrangementer i området, og politiet ville ansvarliggjøre flere foreldre. Sosialkontoret ville ha flere aktivitetstilbud for ungdom, og ikke mer politi. Det var et godt miljø i "Drabantby", ifølge ungdommene selv.

Lokalavisen oppsummerte møtet med at det mest konkrete som kom ut av det, var ungdommens spørsmål etter bedre voksenkontakt og ønsket om en crossbane i kommunen.

"Både politiet og andre voksne skjønner ikke helt hva vi sier og mener. Og omvendt. Vi skjønner ikke helt hva de mener heller. Det er som vi snakker to forskjellige språk. De eneste vi kan prate ordentlig med er Utekontakten, sa en av ungdommene. Politiet provoserer der de kjører rundt i uniformerte biler. Kom ut og prat med oss, og-

så når det ikke har skjedd noe. Flere av ungdommene var opptatt av det gode miljøet ved kiosken. Foreldre og politi påsto at det fantes store problemer i "Drabantby", men at miljøet blant ungdom var bra. Selve debatten endte opp i en diskusjon om foreldrerollen i forhold til ungdom. Det ble ganske klart at de to generasjonene er redde for å ta kontakt med hverandre i redsel for å bli avvist eller å skape konflikter". (Nordlands Framtid 22.10. 1992.)

At ungdom samlet seg utenfor kiosken og "Bydelspuben", var på mange måter det første forsøket på å skape et eget fellesskap og en egen arena blant ungdommen. Dette fellesskapet ble imidlertid et blaff i høstmørket. Det nybyggede Glasshuset i sentrum tok over som offentlig arena for ungdom i byen.

10.5 OFFENTLIGE RUSMIDDELBRUKERE I GLASSHUS

Over Storgata bygget forretningsstanden, i samarbeid med Bodø kommune, et glasshus. Sentrumsarealet ble omgjort til en innendørsarena med glasstak og innendørs varme. Dette nye anlegget trakk til seg både flere nye restauranter og byens ungdommer. Glasshuset har blitt en offentlig storstue der folk møtes og treffes uformelt. Før Glasshuset sto ferdig, kom kongeparet på signingsferd til Bodø. Nordland fylke og Bodø kommune stelte i stand festlunsj i Glasshuset i anledning Kong Harald og Dronning Sonjas besøk. Det ble servert nord-norsk koldtbordanretning i Glasshuset. Til maten fikk kongefamilien og over 200 lokale øvrighetspersoner servert årgangsvin av de beste merker (Lacaotondo, årgang 1989 og Baenada Messian, årgang 1987). Storgata og Glasshuset ble stengt som offentlig gate for befolkningen under tilstelningen for kongefamilien. På torget stod byens befolkning og spiste canapeer og fiskeuppe i et ufyselig vær. På denne måten ble en nasjonal begivenhet og et overgangsrituale i kongefamilien markert med felles bespising og drikking av fine årgangsviner i Glasshuset.

At ungdommene også drakk på samme sted i helgene, ble et problem i offentligheten. Ifølge Utekontakten har avisene overfokuserert på problemer blant ungdommen. Ungdommen drikker ikke i Glasshuset. Det er en uformell, gratis og varm møteplass.

Før Glasshuset kom, var det ikke noen faste møtesteder for ungdom, ifølge Utekontakten. Inne i Glasshuset er det tørt, varmt, lyst og godt å være. Glasshuset er et møtested for å slå av en prat og bli kjent med nye folk. Der er et aktivt sosialt miljø. Det er et sted der andre regler gjelder enn ellers i byen, og med en åpen kode overfor andre ukjente. Utekontakten beskriver fellesskapet blant ungdom på følgende måte:

"I helgene opererer jentene i gjenger. De fordeler hvem som skal drikke seg full. Det er en arbeidsdeling der en er full, to halvfulle og en edru. Det er alltid nære venner med når en jente er fyll. Det er en som er edru og som hjelper. Det er en fast samhandlingsdynamikk. Det er veldig få av Bodø-ungdommene som haiker når de er ute på fest. Gutter som har drukket mye, kan fort bli utsatt for umotivert vold. Jentene spiller fulle offentlig. Det er en sterk norm om å være flere i lag".

Ungdomsmiljøet består av tette ungdomsgjenger som oppsøker arenaer som ungdomskubbene, bowlingen og Glasshuset. Gjengene har et tett indre samhold mot andre ungdommer, politiet og foreldrene. Det som preger mange ungdomsmiljøer er interessen for moter. Ungdommene er motebevisste, og de ulike ungdomsgjengene kjøper klær i bestemte motebutikker. Klær er viktige symboler for å identifisere seg med ungdomsfellesskap. Ungdom i ungdomskolen tør ikke gå på ungdomsklubben uten å ha merkeklær som Levis, Jack and Jones og Zucci.

Ungdommen drikker mest merkevarer fra Vinmonopolet og pils fra Nordlandsbryggeriet. Det er ungdom med lite penger som drikker hjemmebrent. Hjemmebrent som produkt er sterkest knyttet til bygdene. Det er yngre ungdom som kjøper og doserer smuglersprit og hjemmebrent, som de selger utdøsert til andre ungdommer. Mange unge er opptatt av å oppnå rus i helgene. Foreldre til ungdomsskoleelever mener at det er bedre å kjøpe en flaske champagne og sende med dem ut i helgene. Noen unge har fått med seg originalflasker hjemmefra ved spesielle anledninger som 16. mai og nyttårsaften. Spenningen ved å drikke virker forlokkende på mange ungdommer. Ungdom under 18 år samles utenfor de offentlige arenaene for ungdom for å drikke, ifølge en tenåringsfar og natteravn:

"Alkoholen blant de unge er som den alltid har vært. Det er et ritual som alle må igjennom. Når 13-åringene har fått det for seg at det er fest hver fredag, da er det ikke bare ungdommen som det er noe galt med. Da er det mange av oss som lager feil. Nå i vinter har det vært så kaldt og surt at det er utrolig rart at ungdom finner det interessant å stå ute om vinteren i fire timer og fryse. Jeg kan ikke fatte det. Ungdommen vet at de ikke kan komme inn, og de vet at de ikke kan gå hjem. Vi har sett at 13-års jenter har tatt en sup med hjemmebrent for deretter å gå til ungdomsklubben og bli avvist etter en alkometertest. Når småjentene gjør dette, blir de akseptert av guttene i 9. klasse. Da er det et ritual".

Glasshuset har satt problemene rundt ungdommens rus i fokus, men har også tilslørt problemene ved bruk av alkohol. Ungdom har skapt seg et treffsted i Glasshuset, som egentlig er en storstue som handelstanden har skapt med myndighetenes velsignelse. Det er to ulike holdningen til offentlig drikking i Glasshuset. Da Bodø Glimt ble cupmestere i fotball i 1993, var både spillere og ledere i Bodø Glimt samlet i Glasshuset til seiersfest sammen med ordføreren. Selvfølgelig ble det servert alkohol der. De voksne bruker Glasshuset som en storstue for å markere viktige samfunnsbegivenheter som signingsferd og cupmesterskap. Hele Glasshuset er ved disse viktige anledningene et stort skjenkested. Men hvis ungdommen drikker uformelt på samme arena, kvalifiserer det for bøter og anmeldelser.

10.6 UT PÅ BYEN

For å beskrive meningene med å gå "ut på byen", har jeg deltatt som natteravnner sammen med foreldene. Natteravnprosjektet består i at foreldre oppsøker ungdom på deres treffsteder i helgene. 15 foreldre i organisert team oppsøker hver helg offentlige skjenkesteder, ungdomsklubber og samlingssteder ute i naturen. Til sammen 700 foreldre deltar årlig som natteravnner. Foreldrene melder seg frivillig og møter opp i Politivakta kl. 20.00. Lederen for natteravnaksjonen orienterer om hvordan natteravnnerne skal oppføre seg når de er ute på byen blant ungdom. Foreldrene skal bare være til stede som levende symboler uten å gjøre noe. Tilstedeværelsen demper forekomsten av rus og

hærverk blant ungdommen. Ifølge lederen tror ungdom at "foreldretelegrafene" fungerer blant foreldrene. **"Det er fantastisk hvor mye du gjør bare ved å bli sett,"** sier natteravnlederen. Ingen foreldre har blitt truet eller mobbet som natteravnere. Som natteravnere fikk vi klar beskjed om ikke å hjelpe eller kjøre hjem sterkt beruset ungdom. Dette er en oppgave for politiet og barnevernet. Foreldre som er "natteravnere", skal bare ringe til politi eller ambulanse hvis det blir nødvendig.

Ungdommene møtes på ulike arenaer hver helg. Det er stedet som er "in", som trekker folk. Ungdomsklubben i Drabantbyen trekker ungdom fra hele byen. Natteravnpatruljene med frivillige foreldre sporer dem opp hver helg. Foreldrene prater mye i lag om sine egne tenårings aktive deltakelse i idrett og musikk. Det at annen ungdom kunne bruke narkotika virket skremmende, fikk vi inntrykk av når vi pratet med foreldrene som var natteravnere.

Ungdom fra hele byen var samlet utenfor ungdomsklubben i drabantbydelen. Mesteparten var på utsiden av lokalet. 90 betalende unge var inne, 30 var ute-stengt på grunn av drikking og minst 100 ungdommer befant seg til på utsiden. Som natteravnere gikk vi rundt senteret, og vi opplevde følgende:

"Mange unge sto og drakk eller pisset i smug. Drikkingen foregikk i gjenger. De to eldre ungdommene som arbeidet som vakter i døra, hadde mye å gjøre. De luktet på ungdommene og testet noen med alkometer. Mange av ungdommene hadde hjemmebrent på lomma. Noen drakk øl åpenlyst. Ungdommen brydde seg ikke så mye om at vi var der som natteravnere. Når jeg så på noen som sloss, sluttet de med én gang. Vi vandret rundt som symbolske skremsler. Vi "virket" bare ved å være der. Noen få syntes å være litt for mye beruset. Flere spilte helt klart beruset. De unge jentene ned i 13-årsalderen var mest tøffe og drakk hardest. Jentene var tøffere enn guttene. En av jentene på ungdomsskolen i "Drabanty" drakk utenfor. Jeg sa at jeg kjente henne igjen. Hun holdt på å dåne da jeg kjente henne igjen. Hun benektet sin identitet. Vi pratet med en ungdom på 17 år som drakk øl. Han spurte meg hva jeg gjorde når jeg var 17 år. "Det samme som du,"

svarte jeg. Da bare lo alle foreldrene". (Utdrag fra dagboka, 15.4.1994.)

Ungdom fra de ulike bydelene opererer i ulike gjenger. Gjengene "digger" forskjellig musikk og har en spesiell klesstil som fungerer som symboler på gruppeidentiteten. Undomsgjengene, "Kings", "Raiders" eller "Softgjengen", er kledd identisk med forskjellige ungdomsgjenger i USA, med caps eller skjerf på hodet. Ifølge dørvaktene er det småjentene på 13 år som er verst når det gjelder uniformering og drikking. De er utrolig tøffe og frekke. Alle ungdommene vet at de blir avvist når de drikker, dette er et nærmest avtalt spill. Dørvakten fungerer som en grensevakt for hvilke fellesskap som hver enkelt ungdom skal være med i. De prektige og edru ungdommene er inne, og de tøffe og avviste ute. Jentene som blir avvist, blir automatisk inkludert i fellesskapet blant de eldre guttene utenfor. Mesteparten av "livet" foregår på utsiden av ungdomsklubben. Inngangsbilletten til dette fellesskapet er å bli avvist i døra på grunn av drikking av alkohol.

Foreldrene forteller at mange unge lot være å gå ut når foreldrene var natteravnere. Mange av ungdommene ønsker at deres egne foreldre gikk natteravn i en annen bydel. Det er tabu å ha egne foreldre inne på ungdomsklubben. Ingen av foreldrene tør heller gå ut i helgene, i frykt for å treffe på sine egne fulle tenåringer.

10.7 RUSSERITUALER I BYEN

Ungdommen i Bodø arrangerte tidligere grønnrussfeiring ved utgangen av realskolen. Da den 9-årige skolen ble etablert, oppsto det ikke noen ny tradisjon med oransjerussefeiring i byen. De videregående skolene i byen arrangerer blå- og rødussfeiring. Organsjerussfeiringen har vært et bygde- og utkantfenomen i nabokommunene. Skoleelever i 9. klasse forbinder organsjeruss med ungdom i bygdesamfunn. 9.-klassingene synes ikke oransjerussefeiringen er meningsfull som avslutning av ungdomsskolen. De skal gå videre på skolen uansett.

Omlaggingen av den videregående skolen i mer teoretisk retning med Reform '94, har gjort at flertallet av ungdom blir rødruss. Hver klasse velger representanter til russestyret. Russepresident, festsjef, økonomiansvarlig, revygruppe og informasjonsgruppe blir valgt. Alle som er russ i den videregående skolen i byen, samarbeider om russefeiringen. Russefeiringen starter i begynnelsen av tredje klasse med en "bli kjent-fest". Før jul er det "grisefest". Tradisjonen er at alle som er russ må kysse et grisehode, og deretter får de tildelt en minirusse med grise medalje. Før påske er det "styggfest", som innebærer at alle skal kle seg styggest mulig. Selve russetiden starter opp med russe-dåp natt til 1. mai i byparken. Høydepunktet er en fest for russen ute på badestranden i helgen før 17. mai. Avslutning av russefesten er selve nasjonaldagen med deltakelse i borgertoget. Russen har uniform, og dette skaper en sterk opplevelse av samhold og tilhørighet. Alle som er russ tilhører et stort fellesskap. Russefeiringen er 17 dager med sammenhengende arrangementer der det drikkes mye alkohol. Ifølge russestyret er russefeiringen en tradisjon der det viktigste er å drikke seg "drita full". Ifølge russen selv tenker de på russefeiringen som en fest med "skøy og feiring" av at de har gått 12 år på skole. På spørsmål om hvorfor det er så mye drikking i russetiden, ble det svart slik:

"Folk har så mykje hemninger, så skal dei bli kvitt dem så må dei drikk. Folk slipp seg meir laus. Dei blir meir fri. Dei slipp å tenk. Det er folk som dreck 17 dager i russefeiringen. Det er mange som tror at det skal være sånn".

Under russefeiringen er det en vanlig oppfatning at russen kan gjøre ulovlige og tabubelagte handlinger. Dette er også organisert gjennom egne knuteregler. For å drikke en kasse pils får du en ølkork i lua, og for å kysse en politimann får du en seigmann i lua. Knutereglene bygger på å få poeng ved å bryte tabugrensene i drikking av alkohol og kontakt med det annet kjønn på offentlige steder. Hvorfor dette foregår i russefeiringen, kan ikke russen selv gjøre rede for. Russen har ikke noen eksplisitt uttrykt mening med feiringen utenom det å feire avslutning av skolegang. Russepresidenten og russestyret kunne ikke redegjøre for hva som var meningen med russefeiringen:

"Eg tror at du ikke finner noen mening; hvis eg kommer på noen mening skal eg ringe hjem til deg og fortelle den med en gang!"

Russefeiringen er en tradisjon som ungdommene kopierer fra dem som gikk ut av skolen året før. Mange skulle imidlertid fortsette utdanningen, og dette gjorde russefeiringen mindre betydningsfull.

Russetradisjonen blir organisert i et tett samspill med næringslivsfolk knyttet til restaurantnæringen og klesbransjen. Festene blant russen foregår på offentlige skjenkesteder i byen. Større arrangementer foregår ute i naturen. Russestyret diskuterer årets opplegg med skolens ledelse og politiet. Russestyret og ledelsen på skolen forsøker å koordinere arrangementer med eksamen, slik at russefeiringen ikke skal gå ut over skoleresultatene. Alle større arrangementer og knuteregler er, ifølge russen selv, godkjent av politiet. Foreldrene som gruppe er ikke inne i bildet. Pådriverne i russefeiringen er folk i næringslivet som tjener penger på ungdom, som for eksempel eiere av motebutikker og skjenkesteder. Russestyret arrangerer egne fester for elever i første og andre klasse for å finansiere driften av russefeiringen.

10.8 AKADEMIKERE OG LIVSSTIL

Hvis det finnes fellesskap, felles arenaer og ritualer for drikking av alkohol i "Drabantby", må det være i tilknytning til høgskolen. På onsdagene er det studentkro på høgskolen. Både ansatte og studenter bruker å være der for å drikke pils. Et slående trekk er at studentene sitter gruppert etter faglinjer på studentkroa. Det samme gjør de ansatte, og dette tyder på at det fins samhandlingsbarrierer. Studentene har enkelte helger studentkro med levende popmusikk. I kjelleren på kantina er det et hemmelig, ulovlig diskotek og en ulovlig nattklubb med alkoholserving. I helgene har studentene nachspiel til det gryn av dag. Denne festen er frikoblet fra alle uformelle og formelle regler og konvensjoner i samfunnet. Ingen autoriteter i familien eller ved høgskolen griper inn og setter grenser for nachspielet til studentene. De regulerer drikkingen selv, men i lokalavisens innringningsspalte har naboene klaget over bråk.

Akademikerne inviterer til selskapliv i sine private hjem. De nærmeste kollegaene i samme alder er sammen i fritiden. Samværet bygger på innbydelse

til middag i helgene og arrangering av fest ved spesielle anledninger, som fødselsdagsfeiringer, innflyttingsfester og feiring av spesielle begivenheter i forbindelse med arbeidet. De som kommer har med seg egne drikkevarer. Festene blir av og til et vorspiel, før de fortsetter ute "på byen".

En vanlig tradisjon er å gå ut og spise når det kommer gjesteforelesere og annet besøk til høgskolen. I den forbindelse drikkes det vin og øl til maten. Når det er nære, kjente kollegaer, er det vanlig å ta med gjesteforskere og samarbeidspartnere hjem på middag. Da hører servering av vin eller øl til maten med. Ved slike besøk i private hjem er det ikke uvanlig at gjesten har med original vin eller brennevin som gave til vertskapet. Det er heller ikke uvanlig at de som kommer på gjestebesøk i forbindelse med jobben, tar vertskapet med ut og spanderer middag.

Akademikere drikker også når de kommer sammen til større nasjonale og flernasjonale forskningskonferanser. I forskningsverdenen er det viktig å reise rundt på konferanser for å legge fram vitenskapelige artikler fra de forskningsprosjektene en arbeider med. Akademikernes bruk av alkohol er derfor i høy grad styrt av slike tjenestebesøk og tjenestereiser. Dette selskapslivet er ikke knyttet til bestemte steder eller tidspunkter. Festene knytter seg til eksamener ved høgskolene og universitetene og til større forskersamlinger. Slik blir en kjent med andre forskere og folk i felten ved å drikke og spise sammen.

I forbindelse med Høgskolen i Bodø og Nordlandsforskning er det også utviklet ritualisert drikking. Dette er ved det årvisse julebordet. Frivillige ansatte organiserer hvert år julebord på dugnad for alle ansatte med ektefeller og samboere. Høgskolen og Nordlandsforskning dekker noe av utgiftene. Tradisjonen er at hver avdeling starter med et internt julebord. Festen starter med servering av en velkomstdrink eller julegløgg. Man kan velge om man vil ha gløgg med eller uten alkohol. Til middagen får alle servert vin eller øl og akevitt til maten. Etter middag er det polonese fra hver enkelt avdeling og ned i kantina. Her er det felles dans for alle ansatte. Det er øl- og vinservering som hver enkelt ansatt må betale selv. Etter arrangementet i kantina forsvinner de som holder ut lengst tilbake til sine lokale pauserom for å ha nachspiel.

10.9 **KONKLUSJON.**

I dette kapitlet har jeg forsøkt å vise hvordan rusmiddelbruken i “Jordbruksbygd” ble forandret da byen med utdanningssamfunnet flyttet ut i utmarka til “Jordbruksbygd”. Før byen ekspanderte til bygda var det mange parallelle trekk med livet og rusmiddelbruken i “Fiskebygd”. Det som var forskjellig var at landbruksorganisasjonene stod sterkt i lokalsamfunnet og skapte mening og rammer til rusmiddelbruken i helg og høytid. Offisielt var det tidligere skjult bruk av hjemmebrent i høytidsdager og feiringer på grendehuset. Byens sterke innflytelse har fjernet dette mønsteret og erstattet bygdekulturen med kulturarrangement og offisielle skjenkeløyve til grendehuset. De tradisjonelle frivillige organisasjonene knyttet til jordbruket har vært tilbakegang mens moderne idrettslag dominerer det frivillige arbeidet både i bygda og den nye bydelen. Det gamle bygdelivet er i dag videreført som et kulturarrangement en helg i året for byens innbyggere.

I stedet har nye grupper skapt en ny livstil med utstrakt bruk av legale rusmidler som pils, vin og brennevin i tilknytning til nye primæraktiviteter som utdanning og kulturliv. Dette er elever i ungdomsskolen, videregående skoler, høgskolen og nye akademikergrupper som skaper nye praksiser i byens sentrums- restaurantgater og i tilknytning til utdanningsinsitusjonen i bydelen. I de tidligere fiskeri- og jordbrukssamfunnet var det både en sterk tiding og romming av hvor det kunne foregå rusmiddelbruk for å bli ruset. I det moderne bysamfunnet vokser det opp nye institusjoner som restaurantbransjen, russefeiring, fadderordning og studentuke som mer spesialiserte anledninger for å bruke rusmidler for å bli ruset. Det er i første rekke ungdom i en utdannings-situasjon som bruker disse stedene og anledningene for rusmiddelbruk. Bruken av rusmidler ser derfor ut til både å bli autonomisert som et eget virksomhetsområde, men også på samme tid blitt knyttet sterkere til moderne fenomen som ungdommelighet, utdanning, idrett og kulturviksomhet. I neste kapittel vil jeg derfor forsøke å beskrive meningen med denne nye praksisien med å beskrive russefeiringen som en rituelle prosess i Bodø.

11. RUSSEFEIRINGEN I BYEN

11.1 FORBEREDELSE

I foregående kapittel beskrev jeg et bysamfunn med noe ulike sosiale dynamikker enn i distriktet. Det som fattet min interesse for å følge opp rødrussfeiringen i byen var nettopp at denne tradisjonen var annerledes enn den jeg hadde opplevd i "Fiskebygd" og distriktskommunen. For det første feiret ikke ungdomsskoleelvene i byen oransjerussefeiring. For byungdommene gav ikke oransjerussefeiringen noen mening. Rødrussfeiringen hadde derimot stor betydning for ungdommene i byen. Det som preget samtalene blant ungdommene, og de voksnes mediaoppslag, var diskusjonen om hva som kunne gjøres og ikke gjøres i russetiden. Rødrussfeiringen i byen virket mer polarisert og omstritt enn oransjerussefeiringen på landsbygda. For å finne noe ut om likheter og forskjeller, bestemte jeg meg for å følge med på russefeiringen i Bodø i 1995. Planen var å intervju sentrale deltakere i og å følge på nært hold hele russefeiringen i 1995.

Dette ble imidlertid ikke så lett som forventet. Rektor, lærere, politi, elever og russestyret var ved min første kontakt motvillige til å bli intervjuet om fenomenet. De voksne ønsket ikke å uttale seg eller å ha noe med russefeiringen å gjøre, mens ungdommene forsøkte å unngå forskerens spørsmål og deltakelse. Både russepresident og flere andre sentrale elever i russefeiringen kjente jeg personlig på forhånd. Min interesse for deres russefeiring skapte distanse. Det ble nærmest umulig å få dem i tale både før, under og etter russefeiringen. Stadig nye unnskyldninger for at de ikke kunne møte opp. Feltarbeid fra innsiden i russefeiringen viste seg vanskelig å få til. Ingen ville heller stå fram som ansvarlige voksne som gav feiringen autorisasjon. Både skolens ledelse, politiet, 17.-maikomiteen og kommunens ledelse ville ikke ha noe med denne tradisjonen å gjøre. Spesielt ikke å bli intervjuet om temaet av meg.

Denne underlige erfaringen med å ikke få tilgang, kom overraskende på meg etter deltakelse i oransjerussefeiringen på bygda. Ungdommene i 15 års alde-

ren, foreldrenes deres og lærerne lot meg få være med på oransjerussefeiringen mens ungdommene i byen i 18 års alderen ville ikke ha meg med som en innsider og forsker i deres russetradisjon. Den eneste muligheten var derfor å møte opp og følge med på hva som foregikk. Jeg ble henvist til kikkeren og observatørens rolle i den rituelle prosess. Det var imidlertid her den andre overraskelsen kom. Når jeg utstyrte meg med videoapparat og fotoapparat, ble rødrussen med en gang interessert i å komme med på filmen og på bildet. Journalisten og pressefotografens rolle gav automatisk innpass til deres offesielle russefeiring. Beskrivelsen av russefeiringen blir derfor mer et utenfrablikk på hva som skjedde i løpet av den rituelle prosess i april og maidagene 1995.

11.2 "VORSPIEL" OG "RUSSEDÅP" NATT TIL FØRSTE MAI.

Rødrussen brukte fotballkampen i eliteserien mellom Bodø Glimt og Lillestrøm som vorspiel til russedåpen dagen før første mai. Rødrussen stod for seg selv i en stor flokk bak målet. Mange av dem gikk rundt i uniformen. Flere av dem hadde parkert russebilen rett utenfor porten av hovedtribunen. De hadde det tydeligvis "festlig" oppe på taket og inne i russebilen. Russen drakk åpenlyst oppe på taket av russebilen. Hele tiden overkommuniserte de at det var fest med måten de oppførte seg på fotballkampen. Flere av dem viftet åpentlyst med pilsflaskene og strålte av livskraft og energi. Ingen av dem hadde russelue for den skulle de få utdelt på russedåpen etterpå fotballkampen. Selv om russefeiringen ikke hadde formelt begynt forsøkte mange av russen å bevise publikum at de nå var i ferd med å bli fulle. De gikk kun i uniformen uten russelue. Den ene russebilen var en stor varebil malt til russebil. Den andre var en bobil. Inne i begge bilene satt russen og drakk. Etter en stund kom et par av vaktene bort for å få dem til å roe seg ned. Det gikk ikke, derfor tilkalte vaktene en politikonstabel. Politimannen forlangte at de fjernet begge bilene fra området. Han pekte også på ølflaskene, at de også skulle fjernes. Politimannen virket rolig og lot seg ikke provosere av den "festlige stemningen" russen var i. Russen forsøkte hele tiden å trenere bortvisningen. Politimannen pekte hele tiden bort mot parkeringsplassen. Russen begynte å dytte bilen bort. Stemningen var temmelig bisarr når russen på den ene siden

overdrev rusmiddelbruken mens politimannen rolig forsøkte å få dem fjernet uten å bry seg om deres ulovlige handlinger som alle kunne se. Politimannens håndtering av situasjonen signaliserte at politiet godtok rusmen lovbrudd så lenge de holdt seg innenfor politiets grenser. Den andre russebil kjørte vekk et lite stykke. De trakk inn i bobilen. Hele episoden tok nesten et kvarter før rusmen med mye "lott og løye" klarte å fjerne doningen. En av vaktene kom bort til en kjenning, som stod rett ved meg. Han fortalte om rusmen. Mange av dem hadde ryggsekk med hjemmebrent. Vaktene hadde forsøkt å ta fra dem flaskene uten så stor respons. Det fløt, ifølge vaktene, med hjemmebrent inne på tribunen.

Inne på stadion skåret en spiller på Bodø Glimt mål. Bodø Glimt ledet 3 -2 over Lillestrøm. Da stormet hele russejungen banen. De hang seg opp i målet. Vaktene kom stormende til for å få dem ut. Kampen ble stoppet et par minutter. På NRK-sportsrevyen om kvelden sa sportsjournalisten i NRK om episoden, "Og da begynte russefeiringen".

Etter kampen gikk rusmen bort til Reinsåsparken for å gjennomføre russe-dåpen. Jeg gikk hjem. Ifølge en informant ble hver enkelt russ døpt av russepresidenten i et svært kar med vann. Under dåpsseremonien fikk hver enkelt russ et eget russe navn og russe lue.

11.3 FRIGJØRINGS DAGEN DEN 8.MAI.

Gikk en tur bort til Bodin videregående skole. En del russ strømmet ut av bygningen i friminuttet. Inne vrimlearealet var elevene samlet. Rusmen hadde på seg uniformene på skolen. Jeg traff Åsa og Eirin. Jeg begynte med en gang å prate med dem om russefeiringen. De hadde liten tid til å være med på russefeiringen. Alle prøvene og avslutningen av skolegangen tok så mye tid og energi at det gikk ut over russefeiringen. Mange hadde nå klart å få til noe moro. De hadde nye knytregler ved f. eks. fly i lua. Den fikk de med å lempe bagasje på flyplassen. Ellers hadde noen, tradisjonen tro, sprøytet rødmaling på den store ikoniske bananen på taket til banangrosisten Bamas. No-

en russ hadde også begått innbrudd. Russen hadde gjort seg bemerket på fotballkampene når de stormet banen. Høydepunktet hadde vært russeåpen i Rensåsparken. Der hadde russepresidentene døpt hver enkelt russ i vann. Der fikk de utdelt luene. Ellers så samlet russen seg i glasshuset ut over nettene. Dette skapte et godt fellesskap blant russen. Bodørussen hadde også vært invitert på fest på Fauske. Det hadde vært artig, men det hadde også vært tyveri der. Ellers foregikk det en liten krig mellom elevene i de lavere klassene mot russen. Krigen var uskyldig med vannsprøyting. I fjor hadde russen tatt og tegnet på elvene med tusj penn. Ifølge dem godtok lærerne at elevene gikk med russeuniform i skolen.

Høydepunktene nå i år ville være russeåpen i Reinsåsparken, helgen ute i Geitvågen den 9.5 til 12.5 og selve 17. mai-feiringen. De hadde ikke startet planleggingen av innslagene i borgertoget i det hele tatt. Dette kom sikkert til å bli tatt på sparket i dagene før. Resultatet ville bli like dårlig som året før.

Mens vi pratet kom rektor Woie i treningsdrakt. Han skulle lede fredsmarsjen, som skulle gå som en markering av frigjøringsdagen den 8. mai. Han proklamerte 2 minutters stillhet som markering. Alle elevene ble stående oppreist helt tyst. Han proklamerte at markeringen også var til minne om dem som falt under krigen. Flertallet av russen fulgte lojalt opp feiringen av 50 års dagen for frigjøringen.

11.4 **RUSSEROCK I GEITVÅGEN.**

"De Lillos 12 mai, Rednex og Raga Rockers 13 mai. Russen ved Bodø Videregående skole inviterer hele landsdelen til storfest i Ausvika".

Dette stod på trykk i en av lokalavisene to uker før 17. mai helgen. Ifølge intervju med arrangøren i russestyret forventet han storinnrykk:

**Vi er litt usikre på om vi skal åpne arrangementet for alle. Tryk-
ket utenfra vil bli for stort... Et slikt arrangement får veldig
fort negativ omtale fordi det er en russefest med forventet fyll og
bråk...**

**Det er mye bedre å samle russen et sted. Det er viktig for byen at
vi arrangerer et slikt treff. Det er en positiv massemonstring. Og
vi vil selvsagt også markere oss i bybildet. Russen setter farve på
tilværelsen. Får vi til arrangementet i vår, kan dette bli en årviss
sak. I andre deler av landet er det tradisjon med slike russetreff.
Ausvika kan bli Nord Norges møtested. Det er mye bedre å feire i
kontrollerte former. Det er lettere å holde styr på en gruppe.**

Bak russerocken stod en arrangementkomite på 15 stykker. De stod for alle sider ved arrangement. Få av dem hadde tidligere stått for et slikt arrangement. Året før hadde russestyret arrangert en tilsvarende, men mindre, tilstelning for russen i Bodø. Dette året tok russetyret sikte på å plassere arrangementet både på "norgeskartet" og som en del av historien. Festen skulle bli den største i historien. I arbeidet møtte komiteen på offentlige hindringer. For det første kunne ikke kommunen gi russen tillatelse til å avholde festen i Ausvika p.g.a. for stor slitasje på vegetasjonen i friluftsområdet med badestranda. Arrangementet ble istedet flyttet til Campingplassen i Geitvågen. Kommunen kunne ikke gi russen tillatelse til ambulerende skjenkebevilling under arrangementet. Dette forholdet gjorde at arrangementkomiteen gikk ut i lokalavisa. Dette førte til hovedoppslaget:

Truer med flatfyll etter øl nei. Nordlandsposten 6.5. "Vi fraskriver oss ethvert ansvar for ødeleggelser som oppstår under arrangementet. Kritikk som måtte komme over flaskeknusing og tilgrising og skader må rettes mot Bodø kommune, ikke oss".

Oppslaget i avisa skapte reaksjoner hos ansatte både i ordenspolitiet og kommunen. Leder for ordensavdelingen i politiet ba om møte med russestyret omkring saken. Et par dager stod det en uttalelse av russepresidenten i lokalavisa:

"Russen tar ansvar. De som har sagt noe annet har gått utover sitt myndighetsområde. Det skal være blåst i Geitvågen søndag kveld uansett hvordan ølserveringen skjer, sier russepresidenten.

- Det har vi informert politiet om, og vi regner med at vi får arrangere som planlagt NP 10.5".

I den andre lokalavisa stod følgende synspunkt fra en betjent i ordensavdelingen i politiet:

"Jeg ønsker ikke å komme med masse pekefinger til russen. Jeg har nemlig vært ung selv og vet hva russetida er, forsikrer han. - Likevel synes jeg dere skal ha i bakhodet at det ikke finnes noe eget lovverk for russen. Knuser dere flasker, drikker dere på offentlig plass eller blotter dere, så gjelder akkurat de samme lovene for russ som for resten av byens befolkning. Fylleearresten ser heller ikke forskjell på klesdrakten til folk. Om den er rød blå eller hva som helst betyr ingenting, avslutter Politibetjent". (NF 10.5)

Debatten mellom russen, politiet og ansatte i kommunen viser at de samme lover og regler gjelder for russen under russefeiringen. Dette blir godtatt av både russen og myndigheter. På samme tid blir det implisitt kommunisert at det godtas tøyning av reglene i selve russetiden. Det er med andre ord en dobbelthet mellom normalsamfunnets regler og reglene i selve russefeiringene. Debatten viser at disse grensene blir forhandlet om mellom partene. Russen vil bli akseptert som likeverdige med de voksne.

Representant for russestyret:

Kommunen legger svært dårlig til rette for russen. Både næringslivet og kommunen har trukket seg helt ut av feiringen. Ingen andre grupper vil heller være med å hjelpe russen med arrangementene. Vi har også problemer med politiet. Ingen av de ulike autoritetene i Bodø vil være med å sørge for at det blir en positiv avslutning på 13 års skolegang. Det er utskuddene i russefeiringene som gjør livet surt for alle russen. Disse ødelegger for alle som er russ.

Når det gjelder arrangementet, er det åpenet opp for ungdom mellom 18 og 30 år. Dette har vi gjort for å få det til å gå rundt. Det koster for mye å ha så mange band. De har ikke noe annet enn musikk å presentere fra scenen. Noe annet har de ikke hatt tid til å få i stand. Det er lite "Guts" fra næringslivet. Ingen vil være hovedsponsor for russefeiringen i byen.

Ifølge informantintervju med russepresidenten var det ikke så mye som skulle skje før den store festen i Geitvågen. Det var muligens noen av russen som drog ut til Geitvågen og festet på onsdagskvelden. Russepresidenten hadde ikke noe med arrangementet å gjøre. Dette var overlatt til en egen administrasjonskomite som stod på egne bein utenfor russestyret. På mandag skulle de kåre eliteruss i Reinsåsparken. Ellers skulle det være jazz på «Den fjerde gang». På tirsdag skulle det være Raveparty på den fjerde gang. Når det gjaldt borgertoget, så ville det som vanlig bli planlagt i full fart dagen før. Det var opprettet en egen togsjef som skulle forsøke å få orden på opplegget. Toget ville bli bygget opp rundt russebilene.

11.5 TIÅRETS RUSSEFEST I GEITVÅGEN. HELGEN FØR 17. MAI 1995.

Dagbok: Kjørte ut til Geitvågen. Der var det lite folk å se. Sikkert ikke mer enn ca 50 russ på plassen. Mere vakter, sanitet og politi tilsammen enn det var av russ. Inne på plassen var det fotograf og journalist fra Nordlands Framtid. De skulle laget et oppslag om burstagsfeiringene til 18 åringene der restaurantene gav gratis alkohol til ungdom, etter tips fra meg. Både ungdommen og resturantreierne hadde bekreftet opplysningene. En ungdom hadde til og med blitt full av gratis sjampanje at han ikke kom inn på de andre plassene etterpå.

Snakket med en av vaktene. Han sa at de hadde utsatt oppstarten p.g.a. lite folk. De visste ikke så mye de heller om hva som skulle skje. Gikk bort til bua. Der satt administrasjonskomiteen. Virket rotete og kaotisk. Ingen klarte å gi meg program eller informasjon.

Traff han som hadde trukket seg som russepresident og nå var ansvarlig for arrangementet borte på festplassen. Han sa at oppslagene i avisen ville skremme vekk en del russ. Russ i Oslo hadde trukket seg når de hørte at arrangementet kanskje kunne bli avlyst. De trengte opp mot 1 000 betalende for å komme i havn økonomisk. Det måtte komme 700 russ og 300 ungdommer fra byen. Han sa at russearrangementet er en massesuggesjon. Det er umulig å stå imot. De måtte bare være med å kjøpe både klær, bil og alt det andre som hørte med. De gjorde nesten ikke noe på skolen mellom 1 mai og 17. mai. Bare tull og tøys i avslutningen. De festet utelukkende for å feire 12 års skolegang. Det har alltid vært slik i Bodø at feiringen foregår i 17 dager, ifølge ham. Russen ville stå for arrangementet selv. Voksne skulle ikke blande seg inn. Han selv hadde lært mye av det å stå for arrangementet. Russen ville ha en storslått markering som skulle sette en ekstra spiss på det hele i et historisk lys. Dette var mye bedre enn det de hadde fått til i Ausvika året før. Nå skulle det bli et permanent arrangement. Skulle være for alle russ i Nord - Norge.

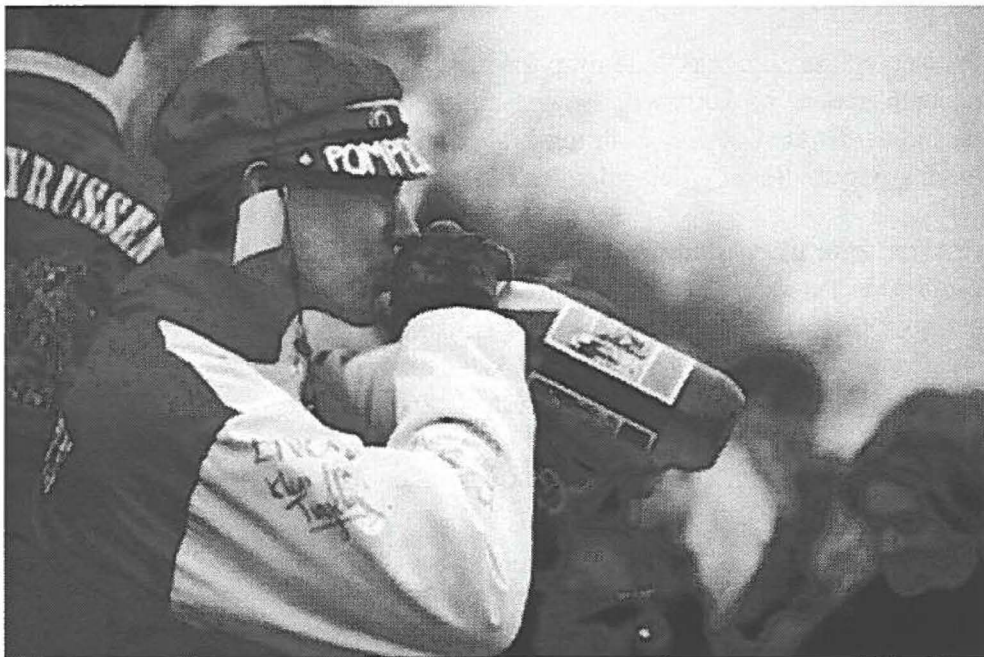
Arrangementkomiteen måtte trekke inn andre ungdommer for å få arrangementet til å i økonomisk balanse. Han hadde ikke tenkt på dette som et problem med arrangementet at det var andre ungdom som ikke var russ tilstede. Russen fartet rundt på alle utestedene i byen der alle ungdom er uten at det skapte noen problemer for noen. Det var helt naturlig at rusen brukte alle skjenkestedene i byen. Jeg spurte ham om russefeiringen var en markering av at de nå var voksne, og dette spørsmålet forstod han ikke noe av. Helt fremmedtanke.

Administrasjonskomiteen bestod av 15 personer. Hele gjengen hadde stått på ved siden av de andre gjøremålene. Medlemmene hadde heller ikke noen erfaring med et slikt arrangement. De ville gjøre alt selv, men hadde hjelp av noen få voksne. Tydeligvis ikke mye overlevering av kunnskap og erfaring fra rusen i 1994. Komiteen ville gjøre dette arrangementet i år til noe stort. Festen i Geitvågen måtte bli en tradisjon hvert år for rusen i Nord - Norge.

En av vaktene kom bort og spurte om de skulle starte. Vaktene kunne ikke vente lenger. Vaktene spurte hvem som holdt igjen rusen. Russen satt hjemme og hadde vorseil. De kommer i 22.00 tiden.

Gikk en tur bort til broen. Et par av vaktene kom og spurte hvem jeg var. Ikke journalist. Han fortalte at det ikke skjedde noe før kl. 22.00. Folk kom sent. I fjor hadde det vært et dårlig arrangement. Ikke hadde det vært innhold i arrangementet heller. Det satt små grupper med russ og drakk i bilene oppe på parkeringsplassen.

Det som var mest slående var russens pressekåthet. Russen ville helt tiden bli tatt bilde av. **Hvilken avis kommer du fra?**- Når jeg svarte Nordlandsforskning, ble de paffe. Russen kunne ikke forstå hvorfor jeg var der. Ikke fikk de heller bilde i avisen. En russ kom bort til meg for å bli fotografert. Han hadde klart å komme med på TV-sendingen til "Norafør" i NRK 1 på tirsdag. Dette satte han tydeligvis stor pris på. Jeg spurte han om hva foreldrene ville si til dette innslaget? Det visste han ikke noe om fordi han hadde ikke vært hjemme siden forrige lørdag. Han var bare her for å drikke seg fyll.



Det var flere russ nå en tidligere på kvelden. Den lave temperaturen ned mot 0 grader og kalde nordavinden gjora at russen fortrakk å bli i russebilene. Tydeligvis bedre der inne i varmen. Et lokalt band spillte først. Når DeLillos begynte å spille, kom det strømmende til med flere russ fra parkeringsplassen. Russen virket helt i ekstase når DeLillos begynte å spille. DeLillos spilte sitt vanlige tradisjonelle program og forholdt seg ikke til at det var et russetreff.

Konfransieren forsøkte i stedet å trekke igang stemingen. Han fortalte historier om de ulike russetypene. Trakk igang allsang om "**å så havner vi på fyllefest igjen**". Russen hadde tydeligvis satt seg selv i forbindelse med den nasjonale rockmusikken. Alle virket ville og glade med DeLillos. Ungdommen virket nærmest i ekstase. Flesteparten drakk pils. Mange hadde også med hjemmebrent på brusflasker. Hverken vaktene eller politi gjorde noe forsøk i å stoppe drikkingen. De forsøkte hele tiden å hindre ulykker med glass-skår, pissing og personskader. Et gjennomorganisert arrangement på alle måter. Vaktene hadde sorte russeuniformer laget spesielt av «Russeservice».

Pressen spilte en avgjørende rolle for russen med at journalister og fotograferne satte russen "på kartet" og i nyhetsbilde i det lokale media med aviser, TV og radio. Russen ønsket å bli tatt bilde av pressen. Flere russ forsøkte hele tiden at jeg skulle ta bilde av dem og intervju dem.

Rocken førte til en sammensmelting til et dansende fellesskap foran scenen. Forbrødringen skjedde gjennom pilsdrikking og rockmusikk. Forbrødringen ble symbolsk vist med å skrive navn og hilsninger på russeuniformen. Russen hadde en stor tusj penn i lomma for å skrive hilsninger. Det var få ungdommer fra byen som fant veien ut til russefesten. Da jeg gikk hjem, ville flere eldre ungdommer dra hjem. De kjedet seg de også. Russen var samlet i en liten gjeng på Geitvågen. Ute i naturen mens månen kom opp og sola som gikk ned.

Hele arrangementet var organisert av russen selv. På festen skapte ungdommen stemningen. Mye var lagt vekt på å gi inntrykk av en stor fest. Russepresidentet gikk rundt og smilte på arrangementet.

Dagen derpå stod det i Bodøavisene:

"Fuktig russefest". Flatfyll og kaldt vær preget russetreff 95 i Geitvågen i helgen. Fire russ bevisstløse av alkohol ble i all hast fraktet til Nordland sentralsykehus for å bli pumpet. Seks andre som fortsatt var i stand til å gjøre rede for seg måtte politiet ta seg av likevel betegner politiet russehelgen som rolig."

Hovedoppslag i Nordlands Framtid 15.5.

Russen skal feste i mai, slik er det bare. I tiden rundt 17. mai skal "kjekk norsk ungdom på tur". Det er om å gjøre å drikke mye, danse og ha det gøy. Årets russ er intent unntak fra denne årlige tradisjon... I det store og hele var nok "Russetreff 95" en liten skuffelse. Det kalde været la en demper på aktivitetene. Men rusen i Bodø støttet ikke helhjertet nok opp om arrangementet. Når så næringsliv og kommune holdt seg unna, sier det i grunnen sitt. De ansvarlige, som gjorde en kjempejobb, får sannsynligvis en "dagen derpå" på grunn av sviktende oppmøte og billettsalg. Så er det bare eksamen som gjenstår, rusen får iallefall ståkarakter i festing. (NF 15.5 Erling B. Roseth.)

FYLL, ROCK OG MINUSGRADER.

Bodø: Mellom 1300 og 15 00 mennesker var innom Geitvågen løpet av helgen. Folk flest kom ikke til konsertområdet før det nærmet seg De Lillos og Raga Rockers. Det førte til forskyvninger i programmet. Det ble en helg preget av fyll, rock og minusgrader.

VELDIG FYLLE. Drikking og fyll preget naturlig nok russefesten, men vaktene var veldig aktive og veldig observante og tok hånd om folk før de stupte. Hyppig spaning i terrenget var nødvendig på grunn av kulden. De er viktig at vi tar hånd om folk som sover. Å sove i denne temperaturen er direkte farlig sa lederen for Røde Kors teamet (Nordlandsposten 15.5. Rune Slyngstad).

Russefeiringen toppet som hovednyhet i lokalavisene i flere dager i strekk. Både arrangementet og musikken bli anmeldt, til og med med terningskast. Allikevel ble ikke arrangementet en så stor suksess som russen selv håpte på. En av grunnene var at russen i Harstad lagde et konkurrerende arrangement i landsdelen. En annen grunn var sikkert at arrangementet ble for stort og kostbart. En pris på over 300 kr. ble sikkert for mye for ungdom i utdanning. Resultatet ble at tiltaket gikk med tap.

11.6 BODØ SENTRUM LØRDAG FORMIDDAG 13.5.

Dagboknotat: Mange av russen var på bytur på formiddagen. En gjeng stod inne i glasshuset utenfor Agamat. En del av dem satt i små gjenger. Gikk bort til en gjeng som satt på en parkometerplass på torget. De hadde kjøpt parkometerplass på tid. For å få en parkometerlapp i lua, måtte de sitte i tre timer og lese pornoblad. En bilist ville jage dem vekk uten hell. Jeg filmet dem og satte igang å prate med dem. De viste meg alle symbolene de hadde fått i lua. Alle ble forklart hva som måtte gjøres for å bli oppnådd.

Jeg tok noen foto av dem. De ville ha bilder, jeg fikk russekort av dem. Folk i klassen skrev hilsninger til hverandre på russeuniformen. Det var helt vanlig å få hilsninger fra kjente og kjære på russe drakten. De limte også spesielle merker på uniformen for å vise hva de var. En egen genser med Russ 95 hadde de også. Ungene vrimlet rundt dem hele tiden for å få russekort.

Pratet med en annen gjeng på en annen parkometerplass. De var 7 stykker i samme russebil. I bilen hadde de innført egne knuteregler utenom dem som gjaldt i Bodø. Reglene ble stadig vekk tøffere og tøffere å innfri. Ble vanskelig å bli eliteruss nå i år. Spesielt på drikkingen var det vanskelig å innfri reglene. Skulle drikke en kasse pils på 12 timer. En annen regel var å drikke pils gjennom en OB. Ellers var det vanskelig å få gjennomført salg av kølapper for Vinmonopolet. Det var nærmest umulig å få solgt femten lapper for fem kroner stykket. Det kom ikke til å bli mange eliteruss.



De syntes at russefeiringen var veldig artig. Masse morsom «fjotting» å være med på. De selv rakk ikke å være med på alt. Tok pauser av og til, hvis det ble for mye. Det kostet også mye å være med. Uniformen kostet 1100 kroner og russebilen kostet 1600 kroner på hver av de 7 i bilen. Det gikk mye penger til alkohol og arrangementer. Det kostet sikkert mellom 5 til 10 000 kroner å delta i russefeiringen. Selve russefeiringen ble en "massesuggesjon". De slapp seg helt løs når de fikk på seg uniformen. Russefeiringen skapte en sterk nærhet mellom elevene i klassen. De ble skikkelig sveiset sammen i et fellesskap.

11.7 OPPSUMMERENDE INNTRYKK DEN 15.MAI.

Ungdommene organiserte russefeiringen selv. Voksne autoriteter er med på å holde de ytre rammene mot normalsamfunnet intakte. Dette er politi, kommunen og skolen. Russefeiringens innhold er rettet inn mot forbrødring mellom de som deltar i russefeiringen. I denne forbrødringen brytes en rekke konvensjoner og koder i normalsamfunnet. Disse konvensjonene blir brutt

gjennom knuteregler og kåring av eliteruss. Russefeiringen kobler seg opp til det lokale og nasjonale mediafokus. Russen satset helt bevisst å komme i medias søkelys. Både gjennom å delta på ulike arrangementer og å skape egne arrangementer som fikk det offentlige fokus. Hele russemoraa rettet seg inn på å fange det offentlige rampelys. Dessto mer oppmerksomhet dess bedre. Russen stormet til avisene for å se om hva som var skrevet om dem selv og hva som stod på trykk.

Mange moderne elementer og symboler er tatt inn i russefeiringen. Russen deltar som publikum på fotballkampene i eliteserien. På fotballkampene forsøker russene å fange publikums og medias fokus. Bruk av hjemmebrent var framtrede på kampen. De stormet banen etter et Bodø Glimt mål. Dette skapte bilder på NRK TV. Russedåpen foregikk i Reinsåsparken natt til første mai hvor hver enkelt russ fikk tildelt russelua og døpt i vann. Russedåpen åpnet russefeiringen. Arrangementet i Geitvågen hadde rockemusikk som hovedelement. Russen ble forbrøddret gjennom rockearrangementet med steinhard rock og rusmiddelbruk. Hendelsen ble fokusert som et drama i de lokale media. Både lokalavisene og NRK-Nordland dekket arrangementet. Russen fikk satt seg selv på første side i lokalavisene.

Forbrødringen og personlig fellesskap ble symbolsk vist med å skrive hilsninger på russeuniformen. Vennegjengene kjøpte også russebil som de brukte som reisende fellesskap i russetiden. Russebilen ble et liminalt rom på vandring. Bilene fikk også egne navn som f. Eks. "**Lille Promille**". Natt til 17. mai arrangerte russene et **Rave-praty**. Dette arrangementet knyttet dem til de nyeste trendene i popkulturen. Russefeiringen ble et offentlig sirkus der russerne improviserte over et ritualisert skuespill overfor media og lokalbefolkningen. Skuespillet var å bryte samfunnets normer litt mer provoserende enn russekullene årene før. De av russene som gjorde dette, fikk spesielle symboler i lua.

Russen plasserte seg inn i samfunnet ved siden av de voksne med å bryte de voksnes spilleregler og fellesskap. Russefeiringen tok hele tiden forholdet til lokalbefolkningen, politiet og lokale media. Ungdommen ville bli akseptert som likeverdige med de voksne. Men de ville også ha friheten og det å være

forskjellig. Russen ønsket å være ordentlige russ, men samtidig bryte grensen mest mulig. Russen skulle overgå fjorårets russ. Det var en konkurranse mellom hvert årskull russ. Det skulle være tøffere, større og bedre hvert år. Samtidig skulle det være en årevis tradisjon og kontinuitet i feiringen. Dette var imidlertid vanskelig å få til p.g.a manglende kontinuitet mellom russestyrene.

Individualiteten spillte seg også ut med hvordan de dekorerte russeuniformen med hilsninger, buttons, merkelapper og symboler i lua. Hver enkelt russ har et eget russekort med det normale navnet, adresse, personlig bilde og en vits. Klassen og russestyret hadde gitt hver enkelt russ et eget russe navn i russetiden. Dette viser noen trekk med personligheten. Navnet skrives på skyggelua. Alle navnene er metaforiske med henspeilinger på personkjennetegn. Vitsene viser smaken og stilen til den enkelte person. Russeuniformen brukes bare i denne feiringen. Det kollektive blir ivaretatt med uniformen. Tidligere personlige identitetskjenner og sosiale roller blir kledd av. Alle har ensartet uniform som har metaforiske og ikoniske identitetskjenner. Dette skaper et stor grad av likhet og følelse av fellesskap, og åpner opp for grensekryssningen. Russen opererer også i flokk som på fotballkamp, i byen og på spesiell markeringer. Uniformen fratar hver enkelt dets unike sosiale identitet og åpner opp for å spille ut sine subjektive oppfattelser av hvem en egentlig er. Denne skapelsen vokser fram med nye karakteristika i russetiden. Russefeiringen åpner opp for grensebrudd som utvidet grensene for egen personlighet. Dermed skapes en annen personlighet som bryter radikalt med den tidligere kjente identiteten til ungdommen.

11.8 MANDAG 15.MAI. KÅRING AV ELITERUSS.

Kjørte inn til byen i halv fem tiden. Hørte på bilradioen at nordlandssendingen skulle ha debattprogram om russefeiringen skulle avskaffes eller ikke. Det var ingen russebiler å se i Reinsåsparken. Tok istedet en tur inn i sentrum. Tre russ satt inne på podiet i glasshuset. De åpnet barneleketøyposer på jakt etter knutesymboler. Temmelig dødt i sentrum uten noen russemoro. Kjørte tilbake til Reinsåsparken. Der stod det tre russebiler på parkeringsplassen. En

liten gjeng med russ stod oppe på haugen i parken. Jeg gikk opp til dem. De smilte og sa at jeg kom for seint. Det ble ikke kåring av noen eliteruss dag. Både russepresidentene og eliterussen manglet. De visste ikke hvorfor de ikke kom. Jeg spurte om knutereglerene var for vanskelig nå i år. Svaret var litt unnvikende. Russen ville vite hvilken avis jeg kom fra. Jeg svarte at jeg ikke kom fra noen avis. Hun Elin så rart på meg. De andre sa at da måtte jeg være frilansfotograf. Jeg lot dem ha med dette inntrykket. Jeg sa at det var lite folk og liv i Geitvågen. Russegjengen var enige med meg. Det ble for stor plass med for få folk. Mange satt rundt omkring på området. Enten rundt et bål eller inne i russebilene. Fredagen hadde vært den dårligste dagen. DeLillos hadde ikke helt innfridd. Lørdagen med Ragarockers hadde vært høydepunktet. Ragarockers hadde trukket mer folk til stedet. Temperaturen med nærmest frost hadde også dempet festen. Flere hadde blitt syke etter en helg utendørs i kulda med mye drikking. Mange av russen var idag helt ukjørt etter en langhelg i Geitvågen. Arrangementet skulle være tidenes russefest, men dette hadde ikke blitt helt innfridd.



Jeg spurte dem om hvordan det var på skolen nå om dagen. Det gikk nesten ikke fram over. Lærerne repeterte bare, og de fulgte ikke så mye med. Helt daff stemning på skolen. Ingen stor innsats med lekselesning og jobbing når fram til eksamen. Lærerne gjorde ikke noe forsøk på å intervenere i russefeiringen. Det samme gjorde heller ikke skolens ledelse. Russen fikk styre russefeiringen selv uten noen form for vokseninnblanding. Mens vi stod der begynte de å diskutere hva de skulle gjøre med kåringen av eliteruss. En av gutta foreslo å flytte den til etter borgertoget. De som hadde møtt opp var ikke helt enige om når de kunne ha arrangementet.

Jeg spurte om planene til 16 og 17. mai. Russen skulle på fotballkamp mellom Bodø Glimt og Tromsø kl. 19.00 den 16 mai. Etter kampen var det **ra-veparty** på "**Den fjerde gang**". Ut over natten skulle russen samles i Reinsåsparken. Her var det fritt fram for stor fest. Ingen som kunne stoppe dem. Jeg sa at det kom til å bli dårlig vær med snø. Da ble det glasshuset, ifølge russen.

Jeg spurte om hva de skulle ha som innslag i borgertoget. Det hadde de ikke startet med enda. Nok en gang spurte de meg om gode ideer. Jeg svarte at de måtte ta opp og kommentere lokale forhold. De kom ikke med noen selv. Borgertoget ville nok en gang bli tatt på sparket.

Russen ruslet ned fra haugen til russebilene. Diskusjonen gikk om hva de skulle finne på. Et par av dem ville kjøre ned på tivoliet. Det ville noen andre også. Jeg begynte å prate om russebilene. Guttene sin bil hadde ikke noe navn. De to andre hadde navn. Marte sin bil hadde blitt kåret som årets russebil. Den andre hadde blitt kåret som den nest beste russebil. Jeg tok noen bilder av bilene og russen. De var tydeligvis stolte av bilene sine.

Jeg stoppet og tok bilde av to russejenter som gikk på ski til byen. De hadde ingenting imot å bli tatt bilde av. Tar du bilde av at vi tar på oss skiene? Han tar bilde av oss p.g.a. de fine fargene, kom det fra en av jentene. Jeg spurte dem om hva de smørte med. Blå voks kom det med en gang. Med å gå på ski, fikk de lov til å henge en ekstra snor i lua.

Kåringen av eliteruss gikk ut på å gi de verste normbryterne premie som de beste russ. Dette var en omvent æreskodeks i forhold til normalsamfunnet. Her fikk de premie og ære ved å bryte mest mulig normalsamfunnets grenser. Grensebruddene var sosialt organisert gjennom at det var satt opp egne regler for hvilke grenser som kunne brytes og hva som var symbolgivende brudd. Spillereglene var utviklet og satt opp av russestyret i byen. Reglene gjaldt bare for Bodørusseren. Enkelte russ hadde også innført interne knuteregler i russebilene. Symbolene ble hengt opp i lua for å vise hvilke normbrydere som hadde blitt gjennomført. Disse symbolene kunne bare russeren selv. Kodene var private for fellesskapet blant russ. På samme tid var reglene offentliggjort i russeavisen. Dermed kunne befolkningen løse kodene gjennom å studere reglene i russeavisen. Russen fortalte også villig vekk hvilke regler de hadde i år.

Feltarbeidsrollen har denne gang vært forunderlig. Når jeg kommer som en "fotograf og journalist", så bli jeg godt tatt imot. Russen setter pris på mediafokusering. De ville bli tatt bilde av og brukt som oppslag i avisa. Som observatør er det lett å få innpass. De konstruerer bildesituasjoner for observatøren. Dette er å lage det mer morsomt og provoserende enn det egentlig er. Når jeg forsøker å trenge lenger inn i russens eget univers møter jeg motstand. De av russeren jeg ikke kjenner fra før, forteller til meg med en gang hva som foregår og hva de opplever. De av russeren som gjenkjenner meg, er mye mer forsiktige. De holder seg på avstand og unngår å bli spurt om noe eller bli tatt bilde av.

Russeren er med andre ord svært opptatt å bli positivt lagt merke til og satt pris på av publikum som presse og folk i gata, og tilsvarende unngår å bli lagt merke til som noe negativt assosiert med rusforskning. Dette kommer klarest til uttrykk på fotballkampene til Bodø Glimt. Da spiller russeren en avgjørende rolle i den offentlige begivenheten. Russen som fellesskap blir et handlende team som stormer banen, lager bråk og haloi på tribunen. Russen skapte fotballkampen om til et stort "**vorspeil**" til russerdåpen.

Russeren forsøker derfor hele tiden å komme i byens rampelys. Hele russefeiringen bygger på å bli sidestilt med de voksne som hele tiden dominerer nyhetsbildet. Russen vil ha en plass ved siden av andre kjendiser. Dette får de

til gjennom å bryte regler i hverdagen, lage bråk på større offentlige arrangement som første mai, eliteseriekamper, russefest i Geitvågen, maling av bananen på Bamas, sprøyting av «Omfalos» (skulptur utenfor Bodø kulturhus som er et slapt ikon for en falos), russefyll i sentrum natt til 17. mai og deltakelse i borgertoget på 17. mai.

Russen i Bodø fikk gå i borgertoget med 10 godkjente russebiler. Russebilene er på forhånd godkjent av biltilsynet. Russen i Bodø går tradisjonelt i Bodø bakerst i både skoletog og borgertoget. Dette kan fortolkes som symbolet på at russen nå er integert i voksensamfunnet. Russen slutter seg til både barne- og borgertoget. Dette toget symboliserer enhet i lokalsamfunnet mellom ungdom og voksne og tilslutning til den nasjonale ideologien og markering av et nasjonalt fellesskap. Barna går i et eget barnetog tidligere på dagen.

11.9 VORSPEIL 16. MAI PÅ ASPMYRA FOTBALLSTADION.

Jeg kjørte til byen i femtiden. Bodø Glimt ville akkreditere meg som presse. Lederen for kampen sa at jeg burde tatt kontakt to dager før. Fotballforbundet hadde flere representanter på banen for å overvåke kamputviklingen. Jeg sa at det var russen og livet på tribunen jeg skulle ta bilde av. Det kom sikkert til å bli mye drikking på banen. Han svarte at han håpet også at det skulle bli mye liv på tribunen og at russen skulle gi et godt bidrag til dette. Når det gjaldt drikkingen, så hadde de ikke god nok kapasitet til å ta hånd om dette på kampen. De ville likevel forsøke å hindre at drikkingen gikk ut over stemningen på kampen. På kampen ville de hindre at banen ble stormet. Derfor ville de være ekstra forsiktige med å slippe inn folk på indre bane. Jeg fikk et pressekort som jeg skulle levere inn igjen rett etter kampslutt.

Jeg kjøpte også sitteplass. Inne på stadion spilte studentmusikk-korpset "Musinoksåkalsk" som oppvarming til kampen. Studentene hadde amerikansk inspirerte duskedamer, men i oljehyre og islandsgenser. Musikerne gikk med mange medaljer på brystet. Studentene skapte en god steming før kampen. Supporterne fra Tromsø stilte også med et eget skrangleorkester. TIL hadde et

stor skare av supportere på ståtribunen. Bodørussen samlet seg midt på ståtribunen. Det kunne ikke være mer en halvparten av Bodørussen tilstede. En gjeng rødross fra nabokommunene med videregående skole som Meløy og Saltdal var der også. Rødrussen fra bygdene hadde med brusflasker med hjemmebrent. En av dem hadde en bærepose med to flasker eventyrbrus på en halv liter hver. Rødrussen var helt rosa i huden av for stort konsum av hjemmebrenten. Flere andre rødross hadde en halvliterflaske med brennevin på innerlomma. Russen skapte stemning før kampen. "**Musinoksåkalsk**" gikk bort til russen og spilte foran dem. Dette skapte en oppløftende og god stemning blant publikum på tribunen.

Jeg drev og fotograferte før kampen. Russen var tydeligvis på "vorspiel" for å skape stemning før natt til 17. mai. Ungene vrimlet rundt russen for å samle russekort. Russen fikk dem til å ta 10 armhevinger før de fikk et kort. En del av dem hev kortene i været slik at ungene stupte rundt for å få tak i dem. En merkelig atmosfære der russen ydmyket barna med utdeling av russekort. Ingen voksne ville ha russekort. En gjeng russejenter satt oppe på rekkverket og skrek og hoiet. De forsøkte å trekke igang steming før kampen.

Jeg gikk på sittedribunen. "**Musinoksåkalsk**" skapte stemning før kampen begynte. De stilte seg opp ved utgangen til garderoben. TIL fikk to raske mål i begynnelsen av førsteomgang. Dette la en demper på den festlige stemningen på tribunen. Da Bodø Glimt utlignet og tok mer og mer over spillet, begynte steringen å ta seg opp på tribunen. Russen begynte å bli mer med også. Med de var ikke så frampå som de hadde vært på Lillestrømkampen i april.

I pausen gikk jeg bort til ståtribunen. Stoppet og filmet både "**Musinoksåkalsk**" og skrangleorkesteret fra Tromsø. Borte på ståtribunen var det relativt rolig. Jeg gikk bort og fotograferte og filmet russen. Et par av dem hadde med seg en oppblåsbar banan. Den brukte de som både pekefinger og slagvåpen. Russen virket lavmælt og passiv. Jeg gikk rundt og stod foran tribunen på indre bane. Jeg filmet dem mens de så kampen. Ingen brydde seg om meg som filmet. De levde seg inn i kampen.

Jeg stilte meg opp for å følge med hva som ville skje på slutten av kampen. Politiet og vaktene samlet seg foran ståtribunen for å hindre storming av banen. Kampen fikk et uventet forløp etter trenerkollisjonen foran hovedtribunen. Glimts fysioterapeut Truls Klausen sprang ned Tromsøtrener Harald Aarbrekk i kamp om ballen. Harald Aarbrekk ble liggende nede på indre bane og etter et par minutter ble båret ut av banen av Røde Kors hjelpekorps. Denne episoden preget hele kampbildet og stemingen på tribunen kom ikke tilbake etter at treneren ble båret ut. Russen stod målløs og pep. Den store forspilstemingen kom aldri i andre omgang fordi Bodø Glimt lå under med 2 - 1. Spillet fortsatte på tre minutters overtid. Folk begynte å gå. Dommeren blåste i fløyta og folk gikk. Ingen forsøkte å storme banen. Russen gikk stille og rolig ut av banen sammen med resten av tilskuerne.

Russen trasket ned i sentrum. Det var en tafatt steming i byen. Mens vi gikk rundt i byen før jeg gikk hjem, så jeg en del russ satt og drakk inne i russebilene. Russepresidenten kom gående med en stor pose med øl. Han skulle på fest. Russen var spredd rundt omkring. De skulle ha Rave Party på **“Den fjerde gang”**. **Glasshuset** var stengt for dem under 18 år og for gjennomgangstrafikk. Oppslag hang i vinduet. En stor privat vaktstyrke var også representert i **Glasshuset**. Et par politikonstabler jagde ut ungdom under 18 år. Russen ble også barskt tilsnakket av politiet. Russen fikk bli p.g.a. alder, mens de mindreårige ble kastet ut. En politikonstabel gikk bort til en av de private vaktene og sa at de måtte holde stram linje og ikke slippe inn noen under 18 år. Ellers ville de miste kontrollen. Tone var helt forferdet over hvordan de hadde innført politiregime på en offentlig vei. I **Nordlands Framtid** den 18 mai stod det at politiet hadde ryddet **Glasshuset** for 300 personer natt til 17. mai. Det hadde tydeligvis ikke tatt av i **Glasshuset** natt til 17. mai i år.

11.10 17. MAI FEIRING I BODØ.

Jeg kjørte til byen i halvtitiden etter at snøen som hadde kommet om natten, hadde smeltet vekk i gatene. Det var ikke noen russ som gikk i det første barnetoget. En stille forsamling i byen. En russebil stod parkert utenfor posthuset med nedrullede gardiner. En annen kom kjørende bort til Solparken. To-

get fra Rønsvika/Snippen kom litt senere. Der gikk en gjeng russ foran et musikkorps. De lekte drilljenter og hadde det tydeligvis artig. Til slutt i skoletøget kom flertallet av rødrussen. Rødrussen gikk uordentlig i følge som en sterk kontrast til resten av skoletøget. Av og til bølget de sammen i en lang slange. De bakerste av russen gikk og hev russekort til barna. En av dem hadde saks som de klippet opp russekort med. En nedverdiggende behandling av barna. Etter tøget samlet byens befolkning for å følge tøget inn mot sentrum. Russen hadde vist at de var noe forskjellig fra de andre i skoletøget, men etter at skoletøget var ferdig ble russen omkranset av byens befolkning.

Jeg kjørte til Bankgata skole i halv fire tiden. Der var det oppstilling for alle de ulike gruppene som skal gå i Borgertøget. Jeg gikk bort og filmet russens forberedelse til borgertøget. Mange jobbet febrilsk for å gjøre ferdig innslagene til borgertøget. De likte å bli filmet. Mange la heller ikke merke til meg. Caroline og Åsa la knapt merke til at det var meg. Flere av dem stilte opp for å bli bedre filmet eller fotografert. Jeg filmet flesteparten av dem før tøget startet. Filmet også hele borgertøget. Russen gikk bakerst. De hadde klart å lage rykende ferske innslag som spøkte med dagens siste hendinger i media som: trenerslaget på Aspmyra, oppslag om flatfyll blant russen, Familien Berg på Bodø Glimt, Etterforskningen om drap av pasienter på Landås aldershjem i Bergen og Melodi Gran Prix. Russetøget hadde flere gode innslag. De tok opp både lokale og mer nasjonale saker. **"Vi var på fyllefest i Geitvågen"**.

Ungene vrimelt rundt russebilene for å få tak i russekort. Den siste bilen satt russen helt tilbakelent og slengte ut russekort. Ungene sprang bak i stor flokk og samlet inn kort. Russen forsvant i folkehavet etter at borgertøget var ferdig. Mange av dem gikk rundt i russeuniform ut over kvelden. Russen ville tydelig ha oppmerksomhet. Mye av handlingene var å vekke folks oppmerksomhet om russen. De hadde tydeligvis satt seg på kartet blant de voksne gjennom avisoppslag, innslag i bybildet og russeoppjøget.

11.11 INNTRYKK FRA VIDEOFILMING AV DEN 17. MAI.

En gjeng på fem russegutter gikk foran et musikk-korps inne i skoletøget. De hadde skaffet seg egne drillstaver som de forsøkte å sjonglere med. Hun som var drillpike i korpset syntes ikke det var morsomt. Men det syntes tydeligvis gutta. Infiltrasjonen spøkte med ordenen i skoletøget. Russegjengen hadde det utrolig morsomt. Bakerst i skoletøget gikk kresten av russen. Først en lang slange som bølget fram og tilbake. Deretter kom en gjeng som bare gikk uordentlig framover. De virket ikke så trøtte. Jeg ble gjenkjent på fortøuet. Flere pekte på meg og lo. " Der er han". Folk samlet seg bak russen og gikk inn mot sentrum. Bakerst i russetøget gikk guttene og slang russekort. Et par av dem klypte demonstrativt av russekort med saks. Barna ble hele tiden nedverdighet av russeguttene som hev kort på bakken. En del av barna hadde en hel kortstokk med russekort.



Innslag i russetøget om utestengning av ungdom fra restauranter, glasshus og ungdomsklubb.

Plakat: **Kantona er mitt forbilde hilsen Paulsen**

(Paulsen er fysioterapauten i Bodø Glimt, som kom i kamp med treneren til Tromsø på fotballkampen den 16 mai. Kantona var en fransk proffspiller i den engelseke premier leage klubben Manchester United. Kantona var kapteinen på fotballaget og han slo i sinne ned en av publikum på en seriekamp. For denne voldshandlingen ble Kantona døpt til 6 måneders fengsel i England)

Plakat: Matha tar ibruk fingerspråk.

(bak kommer en utkledd pinsesse som vinker, samt en jokey og presse. Innslaget henviser til mediaoppslag om pinsessens eventuelle seksuelle omgang med en engelsk ektemann og jokey.

Russebil: "No breakes"

Plakat: "Vi har 17. mai, olje, vunnet OL og

nå har vi vunnet Grand Prix"

**" Hold ut søta bror
muligens om 50 år"**

"Gi av ditt hovmod på en trillevogn"

(innslaget henspeler på oppslag i media om at alt går godt i Norge mens ikke alt går galt i Sverige)

Russebil: "Låvmaskin"

"årets beste russebil (på Bodin)

Plakat: "Grand Prix er for EU land!"

(Innslaget kommenterer at Norge vant Melodi Grand Prix samtidig som vi ikke er med i Europeisk Union)

Plakat: "har noen russekort å gi oss?"

(Innslaget kommenterer avisinnslag som tar opp russens ydmyking av barna med russekortene. Russen ydmyker barn og voksne med måten de deler ut

russekortene. Dette ble forsøkt stoppet av 17.-maikomiteen i flere år uten suksess)

"Vi kjøpte øl før gjeburstdagen"

"Derfor har vi ikke råd til russebil"

(dette innslaget henspeiler på et hovedoppslag i Nordlands Framtid om at restauranterne i Bodø gir gratis pils til ungdom som feirer 18 års dagen ute på byens restauranter. Flere ungdommer hadde blitt skjenket fulle i feiringen. Oppslaget i NF kom etter tips fra meg om denne ulovlige praksisen)

"Arrbrek 0 Paulsen 1."

(En russ kom utkledd som klovn og fysioterapeut En annen russ ligger oppe på en bære bært av en hel gjeng. Innslaget henspeiler på hendelsen mellom treneren til TIL og fysioteraputen til Bodø Glimt på kampen den 16 mai)

Plakat: "Island fikk en hel hånd inn i smutthullet"

" Hvor mange fingre fikk du inn?"

(Innslaget skaper metaforer mellom nyhetsoppslag om fiskekrigen mellom Island og Norge i Nordishavet. Området striden står om, er kalt smutthullet. Dette bruker russeren til å skape assiasjoner i retning av sex.)

"Bodø Glimt år 2010"

"Bestefar Berg"

En russ i rullestol

"Spermabank Berg"

hovedsponsor

"Lagoppstilling"

1. Berg

2. Berg

3. Berg

(dette innslaget tar opp at eliteserielaget til Bodø Glimt har tre brødre på laget. Disse brødrene er sønner til Bodø Glimts store spiller på 70-tallet, Harald Berg. Humoren ligger i at i neste generasjon vil hele laget være besatt av den samme familien)

"Vi var på fyllefest i Geitvågen"

(en tilhenger med tre russ i en haug med flasker. Her sitter flere av dem som var ledere for russearrangementet i Geitvågen. Innslaget kommenterer medias oppslag om fyllefest i Geitvågen og matrialiserer med levende symboler hvem dette egentlig var)

"Vi er slått av voldsbølgen"

En gjeng med sminket russ som ser ut som de er rundjult. Innslaget tar opp mediaoppslag om blind vold i Oslo.

Russebil: **"Klittereiret"**

Russebil: **Kaksesuiten**
bobil innredet som russebil.

Først curasitt nå puter

En sykehusseng med en eldre person i. Sykesøster med puter På sengen står en plakat med streker. Det er 14 streker for ulike pasienter. Innslaget spøker med "Landåssaken" i Bergen, der en sykepeiler ble anmeldt for å ha drept 8 pasienter på et sykeheim på Landås. Sykepleieren ble senere frikjent.

**"Aktivitetstilbud på aldershjem"
"Putekrig".**

**"Alle har et syskenbarn på Gjøvik
men få har en bestemor på Landås"**

"Unger: Putekrig, øving gjør mester"

Russebil: **"pappas piker ?"**.

Et innslag om rasisme og grad prix som spiller på svenskenes manglende po-
enggivning i melodi Grad Prix i 1995.

Russebil: **"Aller fremst"**

Russebil: **"Vill færd"**

russebil: **"Anal intruder"**

Folk stimlet sammet etter at russen hadde passert. Russefeiringen var over.

11.12 "DAGEN DERPÅ".

Pratet med politibetjent Kolbjørn Rognes i ordensavdelingen angående russe-
feiringen, som hadde ansvar for å gi forhåndsgodkjenning for arrangementet i
Geitvågen. Politiet hadde gitt denne forhåndsgodkjenningen. Oppslaget i avi-
sen kom som en bombe på dem. Dette oppslaget førte til at de hadde et møte
med russestyret. På møtet orienterte politiet om at norske lover og regler også
gjaldt for russen. Russen ble pålagt å stille med større vaktstyrke og at russe-
styret stod som ansvarlig arrangør. Politiet la stor vekt på å fortelle russen at

de samme reglene gjelder for dem som vanlige folk. Ellers ble det en del flatfyll i forbindelse med russefeiringen. De måtte ta vare på en del folk som ble for påvirket av "flatfyll". Politiet har kapasitetsproblemer med å ta det som er overtramp av reglene av russen. Politiet hadde ikke noe dårlig inntrykk av russen i 1995 i Bodø. Det var kun overmalingen av Omfalos, utenfor kulturhuset, som hadde blitt anmeldt til politiet. Russen hadde gjennomført et rolig arrangement. Han var svært lite interessert i å bli intervjuet. Ble hele tiden henvist til en annen person i forebyggingsavdelingen.

I Osloavisene var det ett oppsalg om et alkoholfritt arrangement for ungdom natt til 17. mai. Følgende stod å lese i Dagbladet:

STRIPPET OG DRAKK Rednex bøtelagt etter konsert. (Dagbladet 18.5. 1995)

Den svenske popgruppa Rednex strippet og drakk øl på scenen under et rusfritt arrangement i Trondheim 16 mai. Etter konserten ble tre av bandmedlemmene innbrakt til politikammeret og bøtelagt for øldriking på offentlig sted. Svenskene måtte punge ut med 300 kr. hver til den norske statskassa. Det var i forbindelse med et Raveparty i Leangen ishall den svenske popgruppa slo seg løs. Nær to tusen mennesker, blant dem barn helt ned i tiårsalderen var til stede på den rusfrie 16 maifesten.

På scenen sprippet Rednex medlemmene mens de sang slagere som "Cotton Eye Joe" og Old Pop In An Oak". Noen av dem hadde til slutt bare en strømpe rundt kjønnsorganet.

Arrangementets rusfire ramme til tross, drakk de svenske bandmedlemmene åpenlys på scenen. De sprutet også øl ut over publikum...

Dette bandet var i utgangspunktet hovedgruppa som skulle spille i Geitvågen i Bodø helgen før 17. mai.

Noen uker etter feiringen kunne følgende notis leses i lokalavisa:

KRONERULLING FOR RUSSEKAUSJONISTER. Rødrusstopene i Bodø ber samtlige medruss om å betale 150 kroner. Pengene skal dekke underskuddet fra russetreffet i Geitvågen midt i mai, og skal redde fem kausjonister som har skrevet under på en bankgaranti på 42 000 kroner. (Nordlands Framtid 14.6)

DEL 3. ANALYSE



**Oransjerussen aggregeres i lokalsamfunnet med borgertog på nasjonal-
dagen.**

12. DEN RITUELLE PROSESS

12.1 INNLEDNING

I dette kapitlet vil jeg analysere russefeiringen for å gi svar på hva ritualet gjør med deltakerne, og hvilke budskap som kommuniseres om rus og rusmidler. I del 2 viste jeg at bruken av rusmidler i overgangsritualet har fått en større og viktigere plass. Bruken av alkohol har skapt motsetninger mellom voksne og ungdom. I kapittel 6 og 7 argumenterte jeg også for at skapelsen av mening med rus er en del av moraliserte og politiserte rituelle former knyttet til utvikling av både konfirmasjonen og russefeiring. I dette århundret har ungdommene brakt rus og ritual sammen igjen i russefeiringen. Både flytende symboler som vann og alkohol og beruselse er viktige symbolske komponenter i markeringen av overgangen mellom å være barn- og voksen. I dette kapitlet vil jeg forsøke å analysere meningen med symbolske handlinger og den rituelle formen.

I kapittel 7 argumenterte jeg for at konfirmasjonen og nattverden i kirka er en eksplisitt framvising av Guden og kosmologien innen protestantismen og pietismen. I konfirmasjonen er vin en symbolsk ytre kraft som fører barna over grensen til en ny identitet og inn i et voksent fellesskap. Bruken av vin i nattverden viser eksplisitt hvordan rusmiddelet vin er kodet til religion i vår kultur.

Analyse av russefeiringen kan vise hvordan handlingene er på tilsvarende måte som i konfirmasjon kodet med ulike budskap og tro på overnaturlige krefter (Lawson and McMcauley 1990, Bloch 1992). I handlingene blir både det overnaturlige Gudelige, indre med personligheten og de kulturelle kategoriene gjort eksplisitt i ulike språklige uttrykk, symboler, handlingssekvenser og episoder i ritualet (Barth 1975). Dette gir oss innpass til å studere hvordan kulturelle system av mening og betydninger blir skapt, vedlikeholdt og endret i samfunnet (Bateson 1935, Turner 1967, 1969, Barth 1975, Bloch 1986, 1992).

Jeg vil derfor i dette kapittelet bruke ritualteori for å analysere hvilke meninger og betydninger som blir formidlet gjennom ulike symbolske handlinger i russefeiringen.

12.2 EPISODER OG SEKVENSER I DEN RITUELLE PROSESS.

Den første fasen i et ritual kan defineres som separasjon (Van Gellep 1960, Turner 1969). Med dette menes at personene som skal gjennomgå ritualen, skilles ut fra normalsamfunnet. Beskrivelsen av russefeiringene i kapittel 9 og 11 viser at prosessen starter allerede ett år før russefeiringen med valg av russestyre og andre underkomiteer. Hvert russestyre skaper et eget opplegg, men opplegget tar utgangspunkt i hva andre russekull har gjort årene før dem. Russen forsøker å være innovative innenfor den tradisjonelle rammen de kjenner fra årene før. Russestyret setter opp program for russefeiringen og lager årets knuteregler. Separasjonen av hver enkelt russ fra normalsamfunnet blir vist gjennom egne arrangement som "*bli kjent fest*", "*styggfest*" og "*grisefest*". Disse arrangementene er de første hendelser i den rituelle prosess som strekker seg over ett års tid. På grise festen kysser hver russ et tilberedt grisehode på fat. Etter grise festen går hver russ med russeemblemet, som er en minirusselue med grisehode på, for å signalisere sin deltakelse i russefeiringen.

Den andre fasen i russefeiringen i Bodø, som kan defineres som den liminale fasen, foregår hvert år i tidsrommet mellom 31 april og 17. mai. Liminalfasen er i følge Turner en tilstand der individene er fratatt tidligere identitetskjennetegn og befinner seg i en ubestemmelig kategori mellom kulturelle kategorier (Turner 1967, 1969) Denne offisielle russefeiringen begynner med at hver enkelt russ tar av seg sine hverdagsklær og på seg russeuniformen kvelden før første mai. For å komme i stemning går flesteparten av russerne på fotballkamp i eliteserien som et "vorspeil" til russedåpen. På fotballkampen har alle russ på seg den nye og rene kjeledressen, men de mangler russelua med dusk. Russedåpen med utlevering av russelua og russe navnet, foregår etter eliteseriekampen og i byparken. Seremonimestre er russestyret med russepresident i spissen. Hver enkelt russ får tildelt et metaforisk kallenavn, døpt i vann og

etterpå tar hver enkelt på seg russelua. Russedåpen fjerner dermed det kristne navnet og trosbekjennelsen i konfirmasjonen. Bruken av russeuniform, russehue, vann og alkohol er signaler som setter i gang russefeiringen. Selve russefeiringen startes med dåp, etterpå er det fest natten gjennom på byens restauranter.

Feiringen foregår fra natt til første mai, som er fagbevegelsens høytidsdag og nasjonal fridag, og til og med til 17. mai, som er nasjonaldagen. Russen drikker alkohol, ruser seg og bryter samfunnets regler. Dette kan fortolkes som en praktisk anordning i forhold til offentlige fridager, eller som et symbolsk markering mot arbeiderpartiet/fagbevegelsens idegrunnlag og den nasjonale ideologi som uttrykkes symbolsk disse dagene.

Høydepunktet i den rituelle prosess er "russetreffet" for alle som er russ i landsdelen. Tiårets russemarkering, som skulle sette Bodørusen "på kartet", var det årevisse rockearrangementet ute i naturen i helgen før 17. mai. Hele russetreffet fungerte som et mediashow iscenesatt for å få mest mulig pressedekning av årets russ. Russen forsøkte å skape en historisk begivenhet med sin egen russefeiring, for å bli husket som noe spesielt og forskjellig fra andre årganger russ. Russen reiser vekk en helg for å oppsøke natur, levende internasjonal rockemusikk og rusopplevelser. Rockefestivalen foregikk ute i naturen og utenfor bebyggelsen. Hovedinnholdet i rockefestivalen var det som ble benevnt som "flatfyll".

Det andre høydepunktet i russefeiringen er natten til 17. mai. Russen brukte en nasjonal fotballkamp i eliteserien den 16 mai som "vorspiel" til kveldens høydepunkt. Russen forsøkte å bli deltaker i fotballkampen på banen, og som et fargerikt handlende publikum oppe på tribunen. Mange russ brakte med sprit/hjemmebrent som stemningsskapende kraft på tribunen. Russefelleskapet forsøker hele tiden å bli en viktig del av fotballkampen i eliteserien. Etter fotballkampen og hele natten til 17. mai arrangerer russen fest på en av byens restauranter. Russen er et handlende kollektiv i byen natt til 17. mai både inne i restaurantene, i bygatene og i byparken. Hvis det er noe symbolsk i russefeiringen, så må det ligge i det at russen angriper den nasjonale identiteten, som blir markert på 17. mai, med å drikke seg fulle, bli skitne og skape uorden natt

til nasjonaldagen. Om morgenen på nasjonaldagen framsto russen som trøtte, skitne, urene og fulle.

Russefeiringen er en 17. dagers fyllefest som går ut over skolegang og eksamensresultater for den enkelte elev. I dag er skolen ikke ferdig før i midten av juni, mens den rituelle prosess foregår intenst i ukene før eksamen. Russefeiringen kommer derfor før den offisielle skoleavslutningen og før avsluttende eksamen. I skoletiden i maidagene har elevene også på seg russeuniformen på skolen. Fellesskapet i russefeiringen dominerer hverdagslivet både på skolen og fritiden til elevene. Hele stemningen i den avsluttende fasen av studietiden blir preget av opplevelsene av rus, grensebrudd, skitt og uorden. Dette kan fortolkes som en form for anti-struktur og anti-kognisjon til den disiplinering ungdommene er utsatt for gjennom 12 års sosialisering i skolen som institusjon. I løpet av 17. dager brytes mange grenser som vanligvis ikke er lov å bryte. Dette kan sees på som et symbolsk opprør mot den orden elevene har måttet underordne seg i den offentlige skolen.

I det offentlige ydmyker russekollektivet både unge og gamle, kvinner og menn, barn og foreldre og dem med autoritet og uten autoritet. Rødrussen ydmyker barna med at de må krype på bakken og ta armhevinger for å få tak i russekortene. Ungene samler på russekortene som det står det grove vitser og tabuord. Russekortene undergraver autoriteten til egne foreldre og barnas foreldre, med avsløring av rusmidlenes egenskaper og meningsinnholdet i mange tabuord. På tilsvarende måte blir yngre elever, lærere og rektor ydmyket gjennom skøyerstreker i russetiden.

Hele hendelsesforløpet er en overkodet liminal spøk med de sosiale relasjoner hver enkelt har hatt til andre barn, foreldre, lærere og lokalbefolkning. I russefeiringen er både knutereglene, russerevyen, russeavisen og russeopptøget et skuespill og gateteater som kommenterer visualisert eller gjennom ord konflikter og verdier i samfunnet. Skuespillerne tramper bevisst over konfliktdimensjoner og polariserer meninger i samfunnet. Russen utfordrer derfor sosiale grenser både oppover og nedover i samfunnsstrukturen. Handlingene i russetiden frigjør hver enkelt fra den sosiale struktur individet stod i før russefeiringen. Det er de primære relasjoner i oppveksten som blir spøkt med i det of-

fentlige. I oransjerussefeiringen fokuserte elevene på forholdet til egne foreldre og lærerne. Bruken av pils og hjemmebrent frigjorde elevene fra disse båndene som bant til fortiden.

Russefeiringen er et iscenesatt skuespill av symbolske grensebrudd overfor befolkningen og presse for å få oppslag i aviser, TV og radio. Russen må hvert år overgå fjorårets russekull i påfunn og skøyestreker for å få oppslag i media. Knutereglene bør være mer ville, festene må være større med flere russ, mer fyll og mer kjente nasjonale eller internasjonale rockeband. Innslagene i russervy og borgertog bør være kreative og mer provoserende enn året før. Dette skaper nyheter og gjør at russeren får oppmerksomhet i pressen. Dynamikken i den rituelle prosess er å utvide grensebruddene i forhold til den normale orden.

Den tredje fasen i ritualet er innlemming i normalsamfunnet, som betyr at de som er uten identitet blir ført tilbake i normalsamfunnet og plassert symbolsk inn i nye kategorier og med ny identitet (Turner 1969). I vår virkelighet er konfirmasjonen med konfirmasjonsdagen et eksempel på aggregeringsfasen. Her skifter barna klær og identitet og blir til voksne. Denne aggregeringsfasen i forhold til russefeiringen kan fortolkes som en del av den offisielle 17.-mai feiringen, med barnetoget, skoletog og borgertog i sentrumsgatene. I russefeiringen er elevene frikoblet normalsamfunnets orden gjennom bruk av ytre uniform og bruk av pils og brennevin. I aggregeringsfasen tilbakeføres novisene fra liminalfasen og inkluderes symbolsk i rekkene til det nye fellesskapet som de nå hører til (Van Gennep 1906, Turner 1966, 1969, Barth 1975). I russefeiringen kan inkorporasjonen fortolkes til å foregå i den offisielle 17.-maifeiringen i lokalsamfunnet. Russens liminale karakter blir symbolsk vist med at russeren som kollektiv er plassert bakerst i skoletog. I dette toget går skoleelevene og lærerne som hører til de ulike ungdoms- og videregående-skolene i lokalsamfunnet. Russen skiller seg helt klart ut fra resten av elevene gjennom uniformene og med at russeren går uryddig bakerest i skoletog eller inne i mellom andre klassetrinn. Både oransjerussen i kapittel 9 og rødusseren i kapittel 11 bølger fram og tilbake i toget, som om de forsøker å vise at de ikke helt hører til lenger i skoletogs orden. Rødusseren har også den bakerste plassen i borgertog, med ferdiglagede spøkefulle innslag som kommenterer

lokale, nasjonale og internasjonale forhold. Det at russeren går bakerst, kan fortolkes som en symbolsk utmelding av fellesskapet. Russeren som fellesskap er innlemmet i den lokale samfunnsordenen, men på samme tid står de utenfor ved at de har russeuniform og de utfører teatraliske handlinger og innslag i det offentlige borgertoget. Russeren står på utsiden av de borgerlige organisasjonene som er representert foran i prosesjonen. Den symbolske inklusjonen vises ved at russeren forsvinner i folkehavet etter Borgertoget i sentrum av byens vrimmel. Denne analysen viser imidlertid at det ikke er et klart skille mellom fasene i ritualet. Videre er det heller ikke et klart skille mellom liminalitet og normalitet. Disse trekkene vil jeg drøfte videre i senere i kapittel 15 - 17. Nå vil jeg se nærmere på om tid og sted i den rituelle prosess.

12.3 TID OG ROM I DEN RITUELLE PROSESS.

Russefeiringen må foregå på ulike definerte arenaer og tidspunkt for at handlingen og handlingssekvensene skal bli oppfattet som symbolske og rituelle. I følge Turner sin ritualteori skal separasjonsfasen og aggregeringsfasen være knyttet til lokalsamfunnets offisielle arenaer, mens den liminale fasen har vært knyttet til villmarka (Turner 1967, 1969). Når det gjelder oransjeruss og rødruss, viser beskrivelsen i del 2 at det liminale rom flyttes fra den ville naturen til sentrum av bygda og byen. Tidligere lå ungdomshuset og festplassene i utkanten av lokalsamfunnet, nå er arenaen flyttet til sentrum av lokalsamfunnet. Russeren okkuperer fotballkamper, gågatene i byen, parkene, offentlige kunstneriske monumenter og restaurantene. I russefeiringen har elevene flyttet liminalfasen til offentlige arenaer i sentrum av byen og bygdas normale liv.

Tidligere var både yngre og eldre ungdom, foreldre, lærere og andre autoritetspersoner med i planlegging, forberedelser og deltaking i feiringen. Beskrivelsen av oransjerussefeiringen i Fiskebygd hadde enda dette mønsteret i forhold til bygda som fellesskap. I byen hadde russefeiringen blitt en opplevelse for ungdom i samme alder og som går ut av den videregående skolen. Andre sentrale parter er passive tilskuere og passive deltakere i den rituelle prosess. Endringene ser ut til å føre til mer homogenisering av like og identiske indi-

vider innenfor den rituelle prosess, mens de som står utenfor blir mer ekskludert fra fasene i ritualet.

I kapittel 7 viste jeg at på grunn av russens liminale påfunn med rusmiddelbruk på offentlige steder, oppstod det konflikter mellom samfunnsautoritetene og russestyrene om praktisering av tradisjonen. Et av tiltakene til skolemyndighetene var å forskyve skoleavslutning og eksamen, etter 17. mai, for ifølge rektorer, å dempe utglidningen i russefeiringen (Hellern 1980, 1983). Beskrivelsene i kapittel 9 og 11 viser i stedet at russeren selv har flyttet russefeiringen fram i tid til et arrangement i tidsrommet 1. mai til 17. mai. Russefeiringen foregår før eksamen og dette forholdet skaper en liminalfase og rolle i skolesituasjonen. Russeren stiller på skolen i uniform og flytter liminaliteten inn i klasserommet og inn i skolen. Russefeiring går ut over undervisning og orden på skolen i denne perioden.

Russefeiringens liminale fase utvides også til russerevy og til flere helger med ulike arrangementer i det siste skoleåret før russefeiringen braker løs natt til første mai. Dette liminale tidsrommet er også knyttet til nye fenomen som restaurantkultur og popmusikk. Den rituelle prosess med rødussfeiringen, som jeg spesielt har beskrevet i kapittel 11, er i liten grad knyttet til det lokale fellesskap. Oransjerussefeiringen, som jeg beskrev i kapittel 9, hadde enda et lokalt preg og tematisering.

Når en ser dagens russefeiring i lys av historien om russefeiringen i kapittel 7 har det skjedd vesentlige endringer i rituell form. Tradisjonen på 1800-tallet var knyttet til inkorporasjonsfasen og til Universitetet i Christiania. Både separasjonsfasen ved den lokale latinerskole, og liminalfasen, var begrenset i tid og rom. Liminale handlinger foregikk ved russeslagene knyttet til eksamen artium ved Universitetet. Russeren som liminal kategori var underordnet det akademiske fellesskap av eldre studenter og akademikere. Den første endringen i rituell form skjedde rundt århundreskiftet. Nytt reglement tillot studentene å avlegge eksamen artium ved den lokale latinerskole/gymnas og studentene slapp å gå opp i eksamen i alle eksamensfag. I 1905 flyttet gymnasiastene russefeiringen fra Universitetet til de lokale gymnasiene. Fasen separasjon og liminalitet med fargekoden rød fikk større betydning, mens inkorpo-

rasjonsfasen med fargekoden sort på Universitetet ble nedtont. Den symbolske inkorporasjonen foregikk med immatrikuleringsseremonien der de nye studentene bar den sorte studenterlua med dusk. Den røde russelua symboliserte den liminale fasen og den liminale identiteten. Fra 1905 til 1940 foregikk liminalfasen i forbindelse med 17. maifeiringen og var koblet til de nasjonale og borgelige verdier. Dette ble vist med en russedåp dagen før 17. mai. Oslorussen har fortsatt denne tradisjonen med russedåp dagen før 17. mai feiringen (Hjemdahl 1999: 56) Den symbolske avslutningen av feiringen var fram til 1970 årene St. Hansfeiringen. Rett etter den andre verdenskrig viste elevene dette symbolsk ved å brenne liminale symboler på Universitetsplassen, før de tok på seg den nye sorte studenterlua. Bruken av den sorte studentlua symboliserte siste fase med inkorporasjon ved Universitetet.

Etter den andre verdenskrig har utdanningsekspløsjonen og den moderne velferdsstaten endret radikalt alle ytre strukturelle samfunnstrekk. Russefeiringen har imidlertid ekspandert og inkludert nesten alle ungdommer som nå tar videregående utdanning. I denne perioden er den symbolske inkorporasjonsfasen blitt avviklet med fjerning av studenterlua og immatrikuleringsseremoni. Tidligere foregikk liminalfasen etter eksamen og fram til St. Hans. På grunn av eksamensendringer, har elvene flyttet denne fasen til fram til perioden 1 mai til 17. mai. En annen endring er ekspansjonen av separasjonsfasen som i dag foregår nesten et skoleår fra august til førstemai helga. Denne separasjonsfasen er lengre og er mer formmessig lik liminalfasen. Den største endringen er at liminalfasen har ekspandert i intensitet og erobret både separasjonsfasen og inkorporasjonsfasen. De mer formelle fasene er frikoblet samfunnsstrukturen og er mer lik liminalfasens karakteristika. Ungdommene har forandret ritualets struktur og form fra å være en symbolsk inkorporasjon til å bli en symbolsk separasjon og liminalitet. Dette trekket vil jeg drøfte videre i et diakront perspektiv i kapittel 15.

Dette viser at de symbolske grensene og fasene for den rituelle prosess er svekket i dagens russefeiring. Det er uklare grenser for når de ulike handlingssekvensene og episodene begynner og hvor lenge de varer. Den liminale fasen erobrer nye arenaer og sosiale prosesser i normalsamfunnet. Liminaliteten er i mindre grad skilt ut fra normalsamfunnets moralske orden som en

egen form for antistruktur. Grensen mellom normalitet og liminalitet blir mindre og i stedet mer flytende. Russefeiringenes grunnlag er nettopp å bryte alle disse grensene i normalsamfunnet som til daglig begrenser ungdommens frihet. Liminaliteten okkuperer fritiden, skolen, bylivet og massemedias fokus. Den liminale form ødelegger både separasjonsfasen og inkorporasjonsfasen som formelle grenser mellom struktur og antistruktur og mellom orden og uorden.

12.4 FLYTENDE GRENSEHANDLINGER.

Russefeiring er en fase der ungdom er mellom ulike kulturelle kategorier som barn og voksen eller elev og student. Ungdommene har selv plassert seg i et farlig ingenmannsland der det er lov å bryte sosiale og kulturelle grenser. Det å være mellom ulike kategorier betyr å være formløs, flytende og udefinert. Det er imidlertid laget en rituell form for hvordan symbolske handlinger og normbrudd kan utføres. Dette er organisert gjennom knuteregler og en egen autoritetsstruktur internt i russefeiringen med russestyre og russepoliti. Følgende knuteregler var satt opp for russefeiringen i 1999 i Bodø:

Knuteregler:

En knute for våkedøgn

To knuter for to våkedøgn

Løkke for tre våkedøgn.

Ispinne med dato for badning før 1. mai.

Tampongtråd for å drikke 1 hooch med tampong

Kondom for å ha seksualundervisning på ungdomskole.

Ølkork for å drikke 1 kasse pils på 24 timer

Spritkort for å drikke 1 helflaske på 24 timer.

Vinkork for å drike 5 vinflasker på 24 timer.

Rød seigmann for å kysse president eller visepresident

Gul seigmann for å kysse styremedlem

Grønn seigmann for å kysse redaktør

Dumle for å kysse redaksjonsmedlem

Ei stor perle for å leke i ballene på City Nor eller Burger King i minst fem minutter

Stjerne for å ha deltatt alle dagene i ståkuka.

Matpapir for matkrig i kantina + opprydning etterpå
 Kindereggleke for å spise et brett kinderegg sammen med en medruss + bygg lekene på 30 minutter.
 Bit av trusa for å springe i BH og truse/bokser gjennom glasshuset, gutter skal også ha BH
 Engel for å være edru fra 1. – 17. mai.
 Klesklype for å holde kjeft på skolen hele 3 mai.
 Kassettbånd for å syng karaoke på et av utestedene i byen
 Svampbit for å helle ei bøtte vann over en bupp
 Spandere en ½ øl eller hooch på et styremedlem, russekortet til personen i lua.
 Lekefly for å leke pikkolo på flyplassen i minst 30 minutter
 Spiker for å overnatte i skolegården
 Skolisse for å stanse på rødt lys + at alle i russebilen skal springe 3 ganger rundt bilen.
 Binders for å være bundet sammen med en medruss i 8 timer eller til ei kasse pil er drukket.
 Tampong i lua for å drikke ei hooch eller flaske øl med 4 tamponger i munnen.
 Sikkerhetsnål for hver lærer man vekker.
 Sokkel på lypære for å være tilstede i alle timene i russetida.
 Smokk for å være kjæreste med en medruss.
 Kronestykke for å selge fem ekstra eksemplarer av russeavisa.
 Kvist for å sitte i et tre til 6 øl eller en vinflaske er drukket.
 Bilde av deg selv for å komme i avisa eller på nyhetene i russetida.
 Bit av sugerør for å drikke 6 øl med sugerør.
 Ballong for å ha vannkrig på skola.
 Bit av telefonkatalog for å stå 4 stykker i en telefonboks og drikke 16 øl på en time.
 Bit av øletikett for å gå inn på ølutsalg, kjøp ei øl og gå ut og drikk den, gå inn igjen å kjøp ei til øl, gå ut å drikk den o.s.v. Fortsett til 4 øl er drukket eller til du blir kastet ut.
 5 kr for å opptre i glasshuset, samle inn penger og gi dem til Shirley Bottolfsen.
 Godtemunn for å kysse en Harstad- eller Fauskeruss
 Kjønnshår i teip for å selge et av sine egne kjønnshår.
 Strå for å ha sex under åpen himmel med medruss.
 Bonbonbleie for å kysse en pubb + en dangel.
 Rød/blå hårklippe for å farge håret rødt/blått i hele russetida.
 Tannbørste for å vaske ei rekke med fliser på tvers i glasshuset med tannbørste
 Godtepapir for å delta på opprydding.
 Trinse for å delta på skidagen.
 Bank på ei fremmed dør og spør om å få kjøpe et egg for 5 kr.. Lån et glass og drikk det rått på trappa. Bit av eggekartong i lua.
 Legomann for å skli 10 ganger i barneskli på torget.
 Spis en pakke hvit fishermans friend på 10 min, drikk så en flaske melk etterpå. Bit av fshermans friend pakken i lua.
 Hils på 10 tremmede i løpet av en halv time og spør om meninga med livet. Rød fjær i lua.
 Parkeringsbilletten i lua for å ha okkupert parkeringslasser 15 mai.
 Plastikksje for å holde russefrokost for dine medruss.

(Flaggermusa, mai 1999, Russeavis for Bodin videregående skole)

Lista inneholder 54 forskjellige knuteregler. Hver knuteregel rommer for det første en handling som hver russ kan utføre i russetida. Dette er en handling som er grensebrytende i forhold til det normale. 18 av knutereglene oppfordrer hver enkelt russ til å gjøre noe som kan falle under kategorien ”barnslige handlinger” i det offentlige rom. Dette er å leke sammen med barna eller bade naken på offentlige badestrender. 12 av knutereglene er rettet inn mot ”å drikke alkohol på unormale steder” i det offentlige for å bli overstadig rusa. 4 av knutereglene oppfordrer til ”å drikke unormalt mye alkohol” i et begrenset tidsrom. 10 av knutereglene oppfordrer til å gjøre handlinger som bryter offentlige ”grenser for kjønn og sex”. 5 knuteregler oppfordrer russen til ”å bryte døgnetts rytme” ved å holde seg våken gjennom natta. 4 av reglene oppfordrer russen til ”å opptre overfor publikum” i det offentlige rom eller blir til nyhetsinnslag i media. En knutepremierer dem som ”ikke har drukket alkohol” mellom 1. til 17. mai.

Handlingene som det oppfordres til er i første rekke å bryte egne grenser for normal handling i det offentlige rom. Nesten halvparten av knutereglene er rettet inn mot å gjøre noe som vanligvis er sett på som barnslige handlinger. Hver enkelt russ må nedverdige seg selv med å gjøre en unormal barnslig handling overfor ukjente, lærere eller pressen. Reglene er satt opp som spilleregler for hver enkelt russ i russetida. I kapittel 11 viste jeg at russestyret hvert år har flere runder internt blant elevene, og med eksterne instanser som skolens ledelse og politiet, om innholdet i knutereglene. Intensjonen er å gjøre noe uvanlig, spennende og morsomt som ikke skader tredjepersoner eller rusens rykte. En gjennomgang av knutereglene indikerer at dette ikke er grense-sprengende handlinger. Knutereglene er rettet inn mot å bryte hverdagens samhandlingsregler ved å nedverdige seg selv til barnestreker i det offentlige rom.

På samme måte som barn blir premiert av sine foreldre med gotterier får å være snille, premierer russen seg selv med symbolske gotterier ved å være rampete og bryte hverdagens samhandlingsregler. Premiene for å være rampete er;

knute, ispinne, tampongtråd, ølkork, spritkork, vinkork, rød seigmann, grønn seigmann, gul seigmann, dumple, perle, stjerne, matpapir, kindereggleker, engel, klesklype, kassettbånd, svampbit, lekefly, spiker, binders, tampong, skolisse, smokk, kronestykke, kvist, sugerør, underbukse, ballong, kjønnsår, strå, tannbørste, trinse, legomann, rød fjær, parkeringsbillett og plastsje.

Lista viser at barnas gotterier og leker er premie for å bryte samhandlingsreglene i hverdagslivet. I premiesamlingen er det også symboler på rus med øl-, vin og spritkorker. Videre er det analoge ikoner på seksualitet med tamponger, underbukser og kjønnsår. Disse premiene samles av hver enkelt russ i snoren i russelua. Handlingene som den enkelte har utført kondenseres og visualiseres i symboler i russelua. De flytende handlinger får fast form i symbolene i russelua. Disse symbolene viser hva hver enkelt russ har klart å gjøre i løpet av de 17 dagene russefeiringen varer. Knutereglene er dermed både en konkurranse med en selv for å flytte grenser, men også en konkurranse mellom russen om hvem som klarer å bryte mest mulig av årets knuter.

I russefeiringen er det også satt opp egne regler for eliterusskrav. Følgende krav var satt opp i 1999:

Penn for å få autografen til minst 4 bystyremedlemmer.

Dukke for å springe naken gjennom glasshuset.

Hel øletikett for å gå inn og ut av ølutsalget til 8 øl er drukket eller til man blir kastet ut.

Truselapp for å strippe undetøy i kantina.

Sjampokort for å dusje og skifte i motsatt kjønnns garderobe.

Bit av søppelsekk for å delta på alle oppryddninger.

Ta bussen til Tverlandet med morenkåpe og sjampo i håret, gå inn på Løding kro og kjøp et glass vann for å skylle ut sjampo. Kvittringa i lua.

17. mai. Sløyfe for å komme med geniale ideer til borgertoget.

Ølbrikke for å spandere øl på samtlige styremedlem.

Noteark for å spille eller danse i minst 10 minutter i kantina 5 dager i russetida.

For å bli eliteruss må man ta minst 20 av de vanligste russekravene.

Disse kravene er litt mer krevende og provoserende i det offentlige overfor 17.mai komiteen, bystyret, politiet og skolens ledelse. For å bli eliteruss må minst 20 av knutereglene være oppfylt. I kapittel 11 beskrev jeg at russen kåret årets eliteruss på et eget arrangement. Kun noen få og de verste av russen blir kåret som eliteruss. I 1995 var reglene for strenge, så ingen av ungdom-

mene klarte kravet. De som bryter flest samhandlingsregler blir hedret med tittelen eliteruss. Dette er et speilvent mønster fra det vanlige karrieremøstret og tildeling av ære i samfunnslivet.

Det er også innført egne knuteregler for dem som har russebil. Følgende regler var satt opp i 1999:

Skru i lua hvis russe bilen streiker i løpet av russetida.

Knødd sardinboks i lua for å krasje med russe bilen.

Mal felgene i gull hvis alle i bilen kjøper drikke for 2000 kr på en gang.

Pakk så mange russ som mulig i russe bilen, mal antallet utenpå bilen.

Fartsbot i russetida, kvitteringen på at du har betalt i lua.

Kravene er er også grensebrytende med å krasje russe bilen, kjøpe mye alkohol, pakke bilen med for mye folk og kjøre for fort. Disse handlingene blir også premiært med egne knutesymboler i lua. Ingen av disse knutereglene er grensebrytende i forhold til norsk trafikklovgivning eller samhandlingsregler i trafikken.

Russen har også innført egne premier for utmerkelser: Dette er:

Russepresident: Rose i snora.

Medlem av russestyret. Rød sløyfe i snora.

Russeredaktør: Gullblyant i snora.

Medlem av russeredaksjonen: Blyantstump i snora.

Bidag til Russeavisen: Viskelær i snora.

Medlem av russerevyen: Lita maske i snora

Det å ha tillitsverv eller store oppgaver i russefeiringen gir symbol i russelua. Rød rose for russepresidenten og rød sløyfe for medlemmer av russestyret. Blyant og viskekær er symbol for arbeidet i russeavisa, og masken er symbol for deltakelse i russerevyen.

Gjennomgangen av knutereglene viser at de grensebrytende handlingene selv er strukturert av regler. Dette er et paradoks at russen selv må ha et system for hvordan de skal skape uorden. De formløse og udefinerte handlinger er kanalisert mot å bryte på forhånd definerte spilleregler. Sett utenfra så er knutereg-

lene troskyldig humor som har snudd hverdagens samhandlingsregler på hodet.

De grenseoverskridende handlingene blir også gitt mening ved symbolske premiene. Her er det barnas leker og gotterier som brukes som symbolsystem for å gi mening, premiere for og signalisere berømmelse. Knutereglene er et eget kodesystem for å signalisere hvilke grenser som er brutt, hvilke grenseoverskridende oppgaver russeren har hatt og hvilke ledende verv russeren har hatt i russefeiringen. Barnesymbolikken brukes speilvendt tildeling av ære og heder i samfunnslivets utdannings- og karrieresystem..

12.5 RITUALET GJØR NOE MED DELTAKERNE.

For den enkelte elev oppleves russefeiringen som noe stort i livet. Stikkord som de selv beskriver opplevelsen med, er "**massesuggesjon**", "**felleskapsfølelse**" og "**grenseløs moro**". Etter intervju med flere ulike russestyret for rødruss, er det ikke noen eksplisitt uttrykt mening med hvorfor de gjennomfører russefeiringen, ut over at det er en tradisjon med avslutning av 12 års skolegang. Dem jeg intervjuet betraktet ikke russefeiringen som markering av overgang fra barndom eller ungdom til voksenlivet. Elevene så på russefeiringen som en markering for avslutning av 12 års skolegang. I russetalen sa også oransjerussepresidenten at russefeiringen var et punktum for en fase i livet og starten på en ny. Noe ut over dette ble ikke eksplisitt uttrykt av russeren i russestyret eller andre sentrale personer som stod for feiringen. Deltakerne i russefeiringen opplever ikke at de blir ført over en klar sosial grense med tildeling av en ny identitet som voksne. Ritualet markerer ikke et klart skille mellom to ulike sosiale kategorier som mellom barn og ungdom, elev og student eller mellom ungdom og voksne. Ritualet bidrar til "å gjøre en i stand" til å gjøre noe spesielt i livet. Det ritualet gjør, er å skape et rom for individuell kreativitet og eksperimentering med normalsamfunnets konvensjoner. Dette er som sagt å bryte hverdagens samhandlingsregler, leke barn og klovn og få premie innenfor rammen av barnesymbolikken i knutereglene.

12.6 TEMATISERING I RITUALET

Russefeiringen kan fortolkes som en tematisering av hver enkelts ungdoms tidligere identitet som barn. Tidligere personlig identitet blir avkledd, og i stedet påkledd en kollektiv uniform med oransje eller rød farge. Denne forandringen skjer gjennom dåpsseremonien natt til 1. mai. Russedåpen er en kopi av barnedåp, men handlingen reverserer dåp og konfirmasjon ved at de symboler som er knyttet til disse ritualene, blir fjernet fra identiteten. De personlige kjennetegn som hver enkelt har fått som navn og klær i de kristne livs-syklusritualene, blir fjernet gjennom russedåpen i russefeiringen. Hver enkelt får nye klær, navn og identitet som melder hver enkelt russ ut av den normale moralske orden både i familien, i skolen og i lokalsamfunnet. Den nye liminale identiteten blir vist på utsiden med et kallenavn på russelua, på russekortet og ved at venner skriver navnet sitt og hilsninger på russeuniformen.

Hver enkelt russ legger også ned et kreativt arbeid i å utforme russeuniformen med egne uttrykk og symboler (Hjemdahl 1999: 33) Den innkjøpte russedressen påføres basismarkører som russekullets årstall, skoletilhørighet og dets egetnavn. Dette egennavnet er det liminale og metaforiske navnet i russetiden (Hjemdahl 1999: 40). Videre utformes russedressen med fellesskapsmarkører for å vise hvilke bil-, buss og vennefelleskap den enkelte er en del av. Dette kan både være navn og mer ikoniske symboler. Disse symbolene viser ofte tilbake til barndommens rike med bamser og babyer. Et symbol som går igjen er ikonet med den øldrikkende baby (Hjemdahl 1999: 50). Spesielt på guttenes dresser går alkoholemblemer igjen som motiv på russedressen, mens det for jentene er bamser og babyer som er visualiserte symboler. Disse symbolene visualiserer koblingen mellom russ og alkohol, som utgjør et eget rus-univers (Hjemdahl 1999:51). Det å visualisere kobling mellom spebarn i rollen som nyter av alkohol kan fortolkes som en fokusering på nettopp uorden, skittenhet, det rå og unaturlige og det som er kaos.

Utformingen av russedressen og russelua er en kreativ skapende prosess både før og under russetiden. Tidligere identitetskjenntegn og symbol for fellesskap visualiseres i russedressens utforming. Russeuniformen rommer derfor

både kollektiv uniformering og personlige liminale identitetskjenne­tegn. Den tidligere barndomsidentiteten er hengt på utsiden av den nye liminale person­ligheten som vokser fram i russetiden. Det sanne "jeget" trer fram i offentlig umoralsk oppførsel og disse eiendommelige handlingene blir premi­ert med egne symboler i duskelua. Den nye liminale identiteten vises med knutene som er oppnådd i russelua. Russelua kondenserer og visualiserer tidligere per­sonens identitet knyttet til barnefasen, ny liminal identitet, personlig styrke, sosiale vennerelasjoner og de sosiale grenser personen bevisst har brutt i rus­setiden. Denne rus­sedressen brukes som en kjeledress igjennom hele russefei­ringen. Spesielt viktig er det å ikke å vaske uniformen. Gjennom å oppnå nye knuter i russelua blir rus­sedressen skitnet til. Den metaforiske og limi­nale identiteten blir bevisst skitnet til med møkk og skit. Rus­sedressen er et engangsplagg som legges vekk når russetida er slutt. Den tilskitna visualiserte uttrykket for tidligere identitet, liminale metaforiske identitet og symboliserer brutte grenser, fjernes av den enkelte ungdom med en avkledning på 17. mai. I kapittel 7 beskrev jeg at rus­sen i Oslo i en periode brant i fellesskap russelua og russeffektene på Universitetsplassen som en symbolsk renselse og fjerning av de liminale symbolene. Beskrivelsen av dagens tradisjon viser at det ikke er lenger en slik kollektiv markering som markerer avslutning av liminalfasen og inkorporasjon. Både fasen med inkorporasjon og avslutning av liminalfa­sen er avskaffet som tradisjon. Det at hver enkelt tar av seg russeuniformen er det eneste som markerer avslutningen.

Ifølge M. Bloch gjennomgår ulike generasjoner i en kulturkrets den samme struktur i initieringsritualet. Denne grunnstrukturen kjennetegnes med vandring fram og tilbakegang mellom villmarka og landsbyen, bli jaktet som bytte og være en jeger, bli et dyr og eller å være et åndelig menneske (Bloch 1992:17). Transformasjonen i ritualet spiller på denne vandringen mellom disse ytterpunktene i samfunnet. Beskrivelsene av russefeiring i kapittel 7, 9 og 11 viser at det er liknende vandring mellom ulike kategorier og symboler. I russefeiringen fokuseres det på en vandring fra kulturelle orden og tilbake til den barnslige, dyriske og kroppslige symbolikken. Både utforming av russeuniform og bruk av rusmidler fører den enkelte tilbake i en naturlig, skitten, uordentlige og kaotisk tilstand. Ungdommene plasserer sin identitet i en ikke definert kategori som er imellom kulturelle kategorier. Kategoriene barn, se-

kvalitet, død, beruset blir koblet med den liminale identiteten i russetiden. Dette både som visualiserte ikoniske symboler på russeuniformen og som lekende barn i russeuniform. I dette symbolske uttrykket nedverdiger russeren både barna og foreldrene med å dele ut russekort. Russeren får barna til å ha armhevinger på veien for å kort. I russetoget hev også russeren kort på veien foran russebilene. Ungene krøp rundt på veien foran trillende bilhjul for å plukke opp kort. Denne episoden virket svært provoserende overfor foreldre og autoriteter. På russekortene er det også grove vitser om seksualitet og rusmiddelbruk. Disse tabuordene får barna tak i ved å lese russekort. I boka *Russekort* er både de verste og beste vitsene på kortene samlet. Følgende stod oppført som verst: *Hei alle småunger, da jeg var 10 år begynte jeg å runke. Det er noe godt jeg gjør med tissen min. Det burde du også gjøre.* (Løvdal og Sander 1995:29)

Det russeren gjør i russetiden er derfor å bryte grenser og tabuer mellom barn og voksne om vold, seksualitet og rus. Dette er en troskyldig spøk, men skaper en opplevelse av kaos i de voksnes forestilling om en symbolsk orden. Russe-spøkene bryter derfor den differensierte orden mellom kulturelle kategorier og samfunnsinstitusjoner. I følge M. Douglas er det farer rettet mot kroppen, mot barn og naturen, som brukes som våpen i kampen om ideologisk dominans (Douglas 1997: 184). De liminale handlingene i russetiden er nettopp rettet inn mot egen kropps grenser og mot barna som symbol. Barna skal være rene, edruelige og frikoblet seksualitet. Den symbolske koblingen av barn, rus og seksualitet bruker ungdommene i russetiden som symbolske våpen og humor mot foreldre, lærere og samfunnsautoriteter. Når også ulike grenser og tabu blir koblet sammen i en udifferensiert og formløs handling, virker dette ekstra provoserende overfor voksne autoriteter. En av knutereglene hadde også dette som tema: *seksualundervisning overfor barn i beruset tilstand*. Det ungdommene gjør er nettopp å utfordre de voksnes ideologiske dominans og beskyttelse av barna. Den rituelle form utgjør en trussel og risiko mot den etablerte orden og det framtidlige livskraft i barna som symbol. Ekstra sterk blir denne trusselen når formen mister sine ytre grenser når både separasjonsfasen og inkorporasjonsfasen blir frikoblet samfunnsstrukturen og den etablerte orden. Den rituelle form skaper levende symbolske babyer som drikker øl, ruser seg og har sex med hverandre. Disse barna får til og med gotterier som premier for den farlige leken med tabuer i det offentlige rom.

I overgangsritual er liminalfasen en udefinerbar og farlig tilstand (Turner 1967, Douglas 1966 / 1997). I tradisjonelle samfunn er denne tilstanden en del av en reise gjennom villmarka sammen med voksne autoriteter. Beskrivelsen av konfirmasjonen i Norge viste at ungdom som skulle konfirmeres reiste fra hjemmet og ble samlet i en gruppe på kirkas territorium og holdt kontroll med, innenfor kirka. Beskrivelsen av russefeiringen i kapittel 7, 9 og 11 viser at i det moderne og differensierte samfunn er det nettopp de offentlige grensene, autoritetene og institusjonene som blir utfordret. Men den norske russefeiringen spilles uten symbolikk hentet i villmarka og religion. Det er i stedet en metaforisk barne- og rusverden som symbolbruken er basert på. Grunnsymbolikken er rusmiddelbrukens virking på kroppen og barnas forhold til kroppens grenser med drikking av alkohol, spising av gotterier og seksualitet i det offentlige. Den rituelle form forsøker å løse opp grenser mellom ulike kulturelle kategorier. Fram står den enkelte med handlinger som bryter grensene. Russeuniformen integrerer det som er differensiert og tabu i hverdagslivet. Dette skaper humor, spenning, risiko, symbolsk makt og kreativ kraft. Det å plassere seg selv i en slik skitten og farlig situasjon mellom kategorier er nettopp en handling som utløser kreativitet og skaper mulighet til å endre faste former i hverdagslivet.

Å være i mellom ulike kategorier og identiteter er en farlig situasjon for den enkelte og for samfunnet. Rituelle former og innføring av tabu kan sees som samfunnets bestyttelse av seg selv for å ikke bli ødelagt av en slik uorden (Douglas 1997:103). I følge M. Douglas er kontrasten mellom form og det omgivende formløshet en indikator på fordelingen av symbolske og psykiske krefter (Douglas 1997:108). Ifølge henne vil den ytre symbolikk opprettholde eksplisitte strukturer mens den indre psykiske krefter truer den fra innsiden. Når individenes vilje, tro og kreativitet slippes uhemmet løs, vil dette true den symbolske orden. Den symbolske orden i ritualer er derfor en måte å strukturere personlige vilje innenfor den kulturelle orden. Handlingene og symbolene i russefeiringen kan tolkes i lys av denne teori som en overføring av indre formløse psykiske krefter til ytre symbolikk. I analysen har jeg imidlertid forsøkt å argumentere for at den ytre symbolikk både er en ytre formgivning av karakteristika med den indre personlighet og som en ytre trussel mot strukturell

form og kulturelle kategorier. Dette skaper både mer flytende handlinger og mer flytende symbolsk struktur. Flyten har også blitt inflatorisk med mer bruk av flytende symbolikk.

De symbolske handlingene i russetiden foregår med utgangspunkt i russebilene på veiene, på offentlige skjenkesteder eller på offentlige friluftsområder. Ungdommene er separert fra normalsamfunnet, men de opererer inne i normalsamfunnets moralske tids- og stedsregning. I motsetning til tradisjonelle overgangsritualer blir ikke russeren fulgt av foreldrene og slektninger fra landsbyen til villmarka. Denne villmarka utgjør i tradisjonelle ritualer det liminale rom for utprøving av hemmelig kunnskap, nye sosiale og naturlige grenser og utprøving av mer voksne identiteter på utsiden av normalsamfunnet. Russeren gjør sine liminale handlinger i russebilene, på de offentlige bilvegene og på de offentlige stedene. Ungdommen oppsøker det offentlige rom i form av restauranter, bilveger og parker, men det er ikke ville dyr som er symbolske ofre for å skape magiske krefter. På grise festen finnes det et offer som er et grisehode, men for ungdom er dette ikke en sterk symbolsk kraft. Det russeren oppsøker er moderne rockemusikk som påfører ytre sanseinntrykk, og alkohol som rusmiddel som forandrer den indre opplevelse. Sett i lys av Blochs teori, hentes den nye livskraften i rytmen av musikken og biokjemiske prosesser av alkoholen. Denne livskraften er ikke fortolket i forhold til en religiøs kosmologi som i konfirmasjon og nattverd. Den overnaturlige agent og objekt blir fjernet i separasjonsfasen med russedåpen.

Det russefeiringen har av likhetstrekk med ritualer, er en framvisning av symbolsk vold (Bloch 1992:19). Denne symbolske volden i følge Bloch er å drepe og spise et offerdyr for å skape kraft til å føre individene mellom ulike kategorier i overgangsritualet. Offerdyret som rituelt drepes og slaktes brukes som grunnmetafor i skaping av symbolikk og krefter (Douglas 1966, 1997). Helgen før 17. mai (russetreff) og natten til 17. mai har dette mønsteret som en form for ofring og rituelt drap. Den norske russefeiringen kan fortolkes som et forsøk på å drepe det gamle "selv" gjennom rusmiddelbruk. "Drekk seg av føten" og "døddrukken" er et rituelt drap på sitt tidligere selv knyttet til barnefasen i livet. Opp fra det døde oppstår et nytt "selv" som er mer autonom og kreativ enn før. Russeren jakter på det spennende framtidige livet og blir

”døddrukne”. Dette er også en indre kamp i subjektet mellom egen viljestyrke mot kraften fra alkoholen. Rusmidler er derfor en ytre strukturell kraft som bryter ned den indre psykologiske kraft eller viljestyrke. Rusmidlet bryter kroppens ytre grenser og påvirker den indre personlige identiteten. Styrken i den indre vilje måles med mengden alkohol som individet klarer å bære i det ytre handlingsplan. Flere av knutereglene hadde nettopp mengden av alkohol i et begrenset tidsrom som grensebrytende handling for å oppnå ølkork, vin-kork eller spritkort som symbol på egen styrke. Denne symbolikken kan fortolkes som ideksikale symbol på den fremtidens identitet og styrken på eget identitetsprosjekt. Rusmiddelet er derfor dødbringene over tidligere identitet og livgivende for framtidens identitet.

Alkoholen som rusmiddel i russefeiringen har den magiske symbolske funksjonen som Bloch viser at drapet av et dyr og ofring har i andre former for initieringsritualer i tradisjonelle samfunn (Bloch 1992). Men det som er forskjellig er at den ytre transformasjon av identitet er fortrent av den indre subjektive rusopplevelsen i russefeiringen. Transformasjonen skjer ikke gjennom et ytre symbolsk brudd, som ved rituelle drap av byttedyr, men gjennom en indre rusopplevelse. Den største opplevelsen, som skaper kraft til å forandre identitet og virkeligheten, er når en person er sterkt ruset av alkohol. Rusmiddelet gjør tidligere fast identitet om til en flytende og formløs substans.

I den norske initieringsseremonien er det også trekk av ytre vold. I russetiden er det offentlige ”kriger” mellom barn og russen. Det er også ”kriger” mellom blå- og rødross eller mellom rødrossen og oransjerussen. Denne krigen har et implisitt voldselement ved at rødrossen river av duskesnoeren i luen til oransjerussen. Dette er en sterk krenkelse av oransjerussens liminale identitet. I enkelte slag mellom ulike fellesskap brukes også vann, mel og egg som våpen. Vannpistoler er et vanlig våpen i disse krigene. Denne tilskitningen kan fortolkes som et bidrag fra andre ungdommer for å øke den kreative formløsheten. Dessto mer urene russen blir, dessto mer viser også dette symbolsk differensiering mellom barna og ungdommene. Den sterkeste symbolikken ligger sannsynligvis i vannkrigen mellom barna og russen. I følge M. Douglas er vannet selve symbolet på at alle ting er oppløst, alle former er brutt ned og alt som har skjedd opphører å eksistere (Douglas 1997:160). Barnas vannkrig

med russen har derfor en dobbeltsymbolikk. For det første vil vannet reverse-re og stoppe den rituelle prosess. Barna forsøker å ødelegge russefeiringen på den ene siden. På den andre siden er også alt vannet et bidrag til å skape det formløse og kreative.

I russetiden foregår det også et ytre symbolsk opprør mot autoriteter i samfunnet. Dette blir spilt ut i knutereglene, russerevy, arrangement og opptoget på 17. mai. I disse situasjonene skapes det dramatisk som fanger pressens og publikums oppmerksomhet. Fokus oppnås gjennom å bryte konvensjonell praksis i det offentlige rom. Dette er f. eks å springe naken gjennom sentrum, drikke seg full på offentlig steder, arrangere tiårets største russetreff, sette en overdimensjonert russelue på statuen av Kong Haakon, eller rødmale reklamebananen til banangrossisten Bamas. Bananen blir et rødt fallossymbol i russetiden. Alle disse handlingene er ritualiserte spøker. Spøken blir brukt som grensebrudd og kommunikasjon over viktige samfunnstema og samfunnsinstitusjoner som vanligvis setter grenser og skaper orden for skoleelevene. Sentral plass i russens handlinger har idretten og elitefotball. Russen angriper idrettens betydning både på tribunen og spillet ute på fotballbanen. I russetoget på 17. mai var flere av innslagene rettet inn mot den siste serierunden og familieforholdene i det lokale eliteserielaget. Russen spøkte med idrettens symbolverdi i det normale samfunnet. Dette bringer russens liminalitet inn i den institusjonaliserte liminoiditet i næringsliv og kultursektor.

Næringslivet har også en sentral plass i russens tradisjon. Dette vises utenpå russebilene og inne i russeavisa med reklame. Reklamen på russebilene har ofte en morsom vri, i samspill med navnsetting på bilen og dens ytre utforming. Oransjerussens spøker var på tilsvarende måte rettet mot butikkeierne i lokalsamfunnet. Rødrussens spøker rettet seg inn mot banangrossisten, andre produsenter som Nordlandsbryggeriet og leverandører av viktige forbruksvarer. Næringslivet har et ambivalent forhold til russen og er redde for at deres symbolske rykte vil bli skadelidende i byen ved å sponse russefeiringen. Næringslivet er imidlertid inne i feiringen med salg av varer og tjenester og med annonser i russeavisa og på russebilene. Flere sentrale næringslivsfolk gav rådgiving overfor russestyret hvordan feiringen skulle organiseres med de ulike arrangementene.

Nyhetsmedia som aviser, radio og TV har også en sentral plass. Russen skaper høydepunkter som skal fange rampelyset i offentligheten. Like sikkert som våren, er det hvert år debatt i media om tradisjonen bør avskaffes. Debatten reises årevis av skolens ledelse, sentrale politikere, frivillige kristelige organisasjoner og avholdsbevegelsen. Debatten forsterker ungdommens interesse i å delta i russefeiringen.

Dekningen av russefeiringen er godt stoff til nyhetsoppslag i dagspressen og debattprogram i etermediene. Disse debattene bringer ungdommen inn i de voksens verden. Ungdommene får spalteplass og oppmerksomhet på lik linje med andre kjente personligheter. Russen fanger presse og publikums oppmerksomhet med sine skøyerstreker og handlinger i bygda, byen og på offentlige arenaer. Russefeiringen er et sosialt drama i flere akter. Noen av aktene er mellom skuespillerne, mens andre akter henvender seg til det offentlige publikum for å få oppmerksomhet. Første akt er planlegging av feiringen, vorspiel på russekroene og interne fester for åretes russ. Andre akt er russerevyen som retter seg mot allmennheten. Tredje akt er russefeiringen fra natt til første mai til natt til 17. mai. Siste akt er den offisielle 17.-maifeiringen med skoletog og borgertog som er litt mer på det ytre plan og i det offentlige.

12.7 KONKLUSJON

I dette kapittelet har jeg forsøkt å analysere meningen med rituell handling og form. I analysen har jeg forsøkt å argumentere for at bruken av rusmidler bidrar til å skape de kreative formløse og grensebrytende handlingene. Skapelsen av en visuell symbolikk i russeuniformen og den indre beruselsen symboliserer oppløsning av identitetens og samfunnsstrukturens grenser. Vannets og rusmiddelets symbolikk er det formløse, flytende og udifferensierte. Både tilskitning av russeuniform, påføring av vann og bruk av alkohol som rusmiddel fjerner identitetens grenser og skaper en situasjon av udifferensiert uroden og kaos. Sett i historiens lys har også den rituelle form i russefeiringen forskjøvet seg fra symbolsk inkorporasjon til symbolsk separasjon. Den symbolske separasjonen er fra tidligere identitet som barn og elev på det individuelle plan

mens det er på et kollektivt plan en symbolsk separasjon fra samfunnsstrukturens orden.

I dette kapittelet har jeg også argumentert for at den rituelle handling og form gir bestemte virkninger for den enkelte deltaker. Ritualet gjør noe med den enkeltes plassering i kulturelle kategorier og plass i samfunnsstrukturen. Russefeiringen begynte som et overgangsritual til det akademiske fellesskap og la vekt på den symbolske inkorporasjonen. Endringene i rituell form i dette århundret har forskjøvet tyngdepunktet til en symbolsk separasjon fra tidligere identitet som barn og elev. Samtidig har liminale former blir mer framtrede og ekspanderende innenfor tradisjonen. Den rituelle form gjør den enkelte om til et lekende og øldrikkende barn i uniform. Dette symbolske barnet bryter viktige tabubelagte grenser for rus, sex og kultur i det offentlige rom i form av en lek. Bruddene blir premiært med symboler hentet fra barnas univers med gotterier og leker. Grensene som er brutt blir også til visualiserte symboler på kjeledressen og i russelua.

Dette "barnet" former sin liminale identitet med eget navn og visualiserte symbolske ikoner og indekser i lua og utenpå russeuniformen. Det er den tidligere barneidentiteten som blir spøkt med og lagt bort gjennom russefeiringen. Den rituelle prosess gir den enkelte mulighet til å skape integrasjon og helhet mellom det som tidligere var differensiert, forbudt og adskilt. Dette gir den enkelte mulighet til å slippe løs sine indre psykiske krefter i å forme en ny framtidig identitet innenfor samfunnet. Det er nettopp denne kreative even til å skape egne former for identitet, koder, tegn og struktur som ungdommene eksperimenterer med i russefeiringen. Ungdommene leker med grunnleggende symbolsystem og kulturelle kategorier og viser eksplisitt at de selv behersker den sosiale konstruksjon av virkeligheten. Spesielt den sosiale konstruksjon av rus og sex er tabutema som er spennende å leke med. Derfor vil jeg i neste kapittel drøfte bruken av koder og symboler er i russefeiringen.



13. BRUK AV SYMBOLER

13.1 INNLEDNING.

I forrige kapittel viste jeg at bruk av symboler er viktig i russefeiringen. I dette kapittelet vil jeg analysere hvordan symboler brukes til å skape opplevelser, grenser og mening. Med dette vil jeg forsøke å gi noen svar på hvilke budskap og betydning som blir kommunisert om rusmidler og rus. I kapittel 4 diskuterte jeg ulike teorier om symboler. Hovedpoenget er at symboler er objekter som er kodet som tegn med et annet budskap enn seg selv (Turner 1967, Bateson 1972, Barth 1975, Leach 1976, Wagner 1986). Disse tegnene er bærere av meninger og ideologi i et kollektivt kulturelt system (Douglas 1966, Turner 1967). Tegnene kan både være analoge og digitale koder i forholdet til det objektet tegnet refererer til (Bateson 1972, Barth 1975, Wagner 1986). Slike tegn er både en del av virkeligheten og de gjør noe med opplevelsen av virkeligheten. Symboler kan analytisk brukes som verktøy for å belyse kulturelle systemer (Sperber 1975, Barth 1975, 1987, Wagner 1986).

Bruk av symboler i ritualer skaper unike opplevelser og fører personer over til en annen sosial kategori og identitet. Symbolene som brukes i rituelle prosesser, utgjør "subjektive" krefter som forandrer opplevelsen av virkeligheten både når det gjelder identitet, tid og rom. Derfor vil jeg også diskutere hvilke nøkkelsymboler som forandrer identiteten i ritualene som er beskrevet i kapittel 9 og 11. Her vil jeg fokusere på hvilke nøkkelsymboler som har kraft og betydning i russefeiringen.

13.2 SYMBOLER I RUSSEFEIRINGEN.

Bruken av symboler er framtreddende i russeritualet. Symbolet som markerer utskillelse er en liten "minirusse" med en grisehodemedaljong. Denne henges på ytterjakka etter grisefesten. Gris oppfattes hos oss i første rekke som symbol på skitt og urenhet (Biedermann 1992: 140). I den kristne ikonografien står gris som symbol for fråtseri og ukyndighet. Disse dypere kulturelle meningene om gris som symbol har ikke russeren jeg har intervjuet gitt noe uttrykk for. Grisen er en del av ikonografien knyttet til den tradisjonelle rituelle formen. Sett i lys av både profan og sakral symbolikk står grisen som symbol for både urenhet og fråtseri. Denne symbolikken er imidlertid gjort levende i russefeiringen. På grisefesten skal alle kysse det tilberedte grisehodet som serveres ved middagen. Denne handlingen og symbolikken knytter derfor bånd til det dyriske, urene og fråtseriet innenfor det profane liv. Rødrussen arrangerer også "styggest", som er et arrangement der hver enkelt kler seg styggest mulig. I separasjonsfasen er det symbolbruk som henspiller på det dyriske, stygge, skitne, urene, overdrevne og utoverflytende. Bruk av uniform skjer ikke før russefesten, som begynner natt til første mai.

Rødrussen organiserer den symbolske separasjonen fra normalsamfunnet, og dermed innføres elevene i den liminale fasen av ritualet natt til første mai. Når det gjelder oransjeruss, så skjer dette helgen før 17. mai. Avslutning av separasjonsfasen og oppstart av den liminale fasen foregår ved russedåpen. Her får hver enkelt russ et eget russnavn. Den enkelte russ døpes i vann og tildeles det navnet som russestyret har godtatt etter forslag fra klassekameratene. I følge M. Douglas er vannet det livgivende symbol i religiøs symbolikk (Douglas 1997: 160). Vannet løser opp tidligere former for liv, symboliserer det formløse og gjenskaping av et nytt liv. Sermonimester er russestyret eller andre autoriteter som står nær elevene som f. eks. ungdomsekretæren eller læreren. I dåpsseremonien blir hver enkelt russ ført inn i liminalrollen. Følgende navn er f. eks. skapt av elevene i klassen og tildelt den enkelte i oransjerussefeiringen. Disse er hentet direkte fra russeavisa:

"Sleeping Beauty" har fått sitt navn pga. den store tilgangen på karinologer. En karinolog er en som studerer «Sleeping Beauty» når hun sover. Hun sover og er ganske lat, mener hun selv.

"Svirre" er et friskt innslag i klassen vår, men er litt svirrete. "Svirre" ser ganske uskyldig ut, men som mange andre i klassen er han en små djevel.

"Secret Lover" har fått sitt navn pga. sitt hemmelig forhold til Gry.

"Elvis" har fått sitt navn pga. sin skjønne, flotte og elegante hårsveis.

"Plageånden" har navnet fordi han er en plageånd, og han synes det er veldig artig å plage andre.

"DUFF" har fått sitt navn pga. hans store forbilde: Duff McKagag bassist i Guns N' Roses. Han er en stor Guns N'Roses fan som hører på den musikken hele tiden.

"Langbein". har fått sitt navnet sitt pga. sine lange, tynne føtter, dessuten er han lang og tynn i hele sin skikkelse.

"Black Angel". har fått navnet sitt pga. at hun utenpå er lys og hvit og til synelatende engleaktig. Men innerst inne er hun en "Black angel".

"Big Baby". har fått navnet pga. hans utseende/størrelse og oppførsel.

"Gifte kvinners skrekk". har fått sitt navn pga. hennes store interesse for gifte menn. Den egentlige grunnen er vel en mindre vellykket fest på skjenkestedet- vi sei ikkje meir....

"Bigamisten". Det første hun sa når hun ble født var "gutter", siden da har hun som regel vært forelsket i /holdt på med 4-5 gutter samtidig.

"Kverulanten" har fått sitt navn pga. at hun bestandig vil krangle om alt, uansett om hun vet at hun tar feil.

"Perfeksjonisten" har fått navnet sitt pga. at hun prøver å være feilfri i alt hun gjør og foretar seg.

"Feminidar" har fått sitt navn pga. sin litt feminine væremåte. Han er høy, mørk og pen, tror han ihvertfall selv.

"Vimsa" har fått sitt navn pga. hennes klomsete væremåte. Hun vimser stadig rundt omkring.

"Wolfs friends" liker ulver derav navnet.

"Sport Goffy" har fått navnet sitt for stor interesse for sport. Spesielt fotball.

"Professor Trøbbel" har fått navnet sitt pga. han som oftest er ute og leter etter trøbbel.

"Seks-løva" har fått sitt navn pga. sine ustanselige perverse prater og handlinger.

Disse navnene viser at ordbruken er metaforisk med å spille på karakteristika med hver enkelt person i den tidlige barne- og elevrollen og satt inn i russefeiringen. Navnene bekjentgjøres både i russeavisa, i russedåpen og er malt på skyggekanter på russelua. Dette navnet bærer hver enkelt gjennom russetida. Rødrussen har også laget egne russekort, med bilde, russennavn og vitsehistorie. Eksempler på dette er:

Ørjarn Falch Carlsen, Rødruss 1995.

Don't drink water, fish fuck in it.

Kristin Klette, Rødruss 1995.

Medlem av NACHSPIELKLUBBEN B; REDSKINS

Man har det ikke mer skøy enn man heller i seg.

Brune flasker små gjør det vanskelig å gå.

Navnene og vitsene symboliserer et budskap om en ny mytologisk verden i ritualet på utsiden av normalsamfunnet. I russkortboka spilte en av vitsene på dette forholdet, her er et eksempel: *Moral er som kjemisk forbindelse – den er lett løselig i alkohol.* (Løvdal og Sander, Russekortboka 1995: 11). Vitsene på russekortene tar opp tabutema og spøker med grenser og kulturelle kategorier i normalsamfunnet. Hver enkelt får hengt på seg sine metaforiske og sterotypiske identitet. Metaforene henspeler på personlighetstrekk, personlige interesser og smak, og karakteristika knyttet til skoletiden.

Russen har også gitt hver enkelt lærer et navn til russefeiringen. Her er eksempler på noen av lærerens Russenavn;

Rektora, Pytagoras løpegutt, Flettfrid Andreassen, Natur-Kvinnen, Baby Maskinen, Romantikeren, Slow Motion, T-skje Kjerringa, Fru Hussein, Frk. Skrivegal, Pikasso, Playboy, Skolens Drøm, "Hasj Liberalisten". "Storfjord Rypa". Ingrid Espeli, Berglund, Tomaten, Hikker'n.

Navnene på lærerne er tilvarende metaforiske. Den kulturelle konteksten for metaforene er både lokale forhold (som med rektora), nasjonale forhold (som med Flettfrid Andreassen) og globale forhold (som med Fru Hussein). De personlige egenskapene ved hver enkelt lærer, sett med elevenes øyne, er utdypet og fremhevet gjennom navnsetting.

13.3 SYMBOLER SOM GJØR NOE OG KOMMUNISERER MENING.

Det betydningsfulle ytre symbolet er at hver russ har identisk russeuniform og russelue i russetida. Russeuniformene har egne fargekoder. I barnehagen har barna rosa russelue, i ungdomskolen har ungdomsskoleelvene oransje russelue og uniform, i den videregående skolen har elevene på allmennfag rød, mens elevene på handelsfag tradisjonelt hadde blå uniform. Andre fargekoder i den videregående skolen er hvit for elever som går ut hotellfagslinjer, sort for elever som går ut av yrkesfaglige linjer og en kombinasjon rød og hvit for dem som går kombinasjonskurs. Tidligere hadde studentene ved universitetet sorte kapper og hatter ved immatrikulering og avsluttende eksamen. Disse ulike fargekodene bør fortolkes i lys av eldre fargekoding og symbolikk. Rød er en

av oldtidens fargesymbolikk som stod for blodets og livets farge (Biedermann 1992: 323). Vanligvis assosieres rød med aggressivitet, vitalitet, kraftfull, strid og kjærlighet. I den kristne fargekoden stod rødfargen for Kristi og martyrenes offerblod, for inderlig kjærlighet og for den Hellige ånds flammer med pinsetid. I nyere politisk koding står også rødfargen for det radikale og revolusjonære. Blått symboliserer åndelige ting innenfor eldre symbolikk, mens det i nyere politisk symbolikk er knyttet til det liberale og konservative (Biedermann 1992: 50). Svart symboliserer det absolutte, døden og i Europa står svart for det negative. Svart er også negasjonen av jordisk forfengelig og pakt og er derfor blitt prestekjølens farge og symbol på det kirkelige. (Biedermann 1992: 375) Denne symbolikken med fornektelse av profane og jordiske forfengeligheter er også koden for den sorte fargen i studenterlua. Blandingsfargen oransje står for prestasjonsjag og selvhevdelsesbehov (Biedermann 1992:108). Rosa er også en blandingsfarge som ikke har en hevdvunnet plass i fargekodingen. Den første fargekoden i russefeiringen fram til 1800-tallet er sort. Rødfargen kom i 1905, mens blåfargen kom rundt 1920.

Både fargekoder og uniform refererer til et kollektivt system for å kategorisere virkeligheten. I forrige kapittel viste jeg at ungdommene gir russeuniformen både et personlig- og fellesskapspreg med visualiserte analoge og digitale symboler utenpå det kollektive. Andre elever forsøker å hive vann, stein eller råtne matrester på russen. Dette kan være russ fra en annen by, konkurrerende russ med annen fargekode, eller elever som er yngre eller eldre enn årets russ. Andre parter og aktører forsøker å nedverdige russen med disse urene elementene, eller gjort formløse med vann. Hver russ skitner også ut sin egen uniformen ved å utføre gensebrytende handlinger i russetida. Alle forsøkene med å skaffe nye knuter påfører uniformen mer skitt og urenheter. Russen står fram som mer uren og skitten. I følge M. Douglas er urenheter det som flyter ut over grensene, det åpne, flytende og tvetydige utenfor sin sosiale kontekst (1997:20). Skitt har i følge Douglas to betingelser: Et sett av ordnede forhold og et brudd på denne ordenen (Douglas 1997: 50). Bak skitten er det et kulturelt system som klassifiserer objekter i ulike kategorier og en handling som bryter dette mønsteret. Disse handlingene er i følge Douglas både instrumentelle og ekspressive. Urenhetens essens er ubestemmelighet og formløshet utenfor kulturelle kategorier. Skittens symbolikk er vanligvis de-

struktiv, mens i rituelle prosesser kan det formløse og utflytende bli forvandlet til å være kreativ (Douglas 1997: 159).

Sett i lys av ungdommens sin kreative forming av russeuniformen (Hjemdahl 1999), er tilskitningen av uniformen en ekspressiv måte å løse opp tidligere orden, understreke den individuelle kreative skaperkraft og å åpne opp for flytende formløshet. Skapelsesprosessen av uniformen er en symbolsk frigjøring av system og kategorier som den enkelte har vært plassert inn under i oppveksten. Frigjøringen består i å slippe de indre personlige krefter løs på den ytre symbolikken for systemets orden. Klær og renhet er nettopp nøkkel-symbolene til foreldre, lærere og venners orden. Uniformen og skitten bryter disse distinksjonene. Tidligere kontekstmarkører som truser blir klippet i stykker og hengt på utsiden av russeuniformen. Tilskitningen av uniformen er på samme måte en ødeleggelse av tidligere orden. Russen gjennomfører en rollereversjon og kryper på alle fire i kjeledress tilbake til barndommens rike. Russeuniformen blir en prosess for å skitne seg til og å være kreativ. Symbolikken med uniformen er at det er en flytende form som skapes gjennom prosessen med å gjøre noe unikt og grensebrytende. En ren uniform uttrykker orden mens en skitten og tilgriset uniform symboliserer det formløse og uorden. Russedressen er nettopp et plagg som skapes undervegs i en kreativ prosess.

Det kreative og prosessuelle vises også ved at russ, venner og andre kjente deltakere skriver hilsninger og tegner på russeuniformen. Tilskuerne viser relasjonelle bånd og vennskap til russen med et budskap på uniformen. Utskitning av russeuniformen foregår med å skrive direkte ved tusj penn på russeuniformen.

Russeuniformen er en kjeledress som brukes bare denne gangen i livet. Derfor kan russeuniformens tilskitning fortolkes som et ytre uttrykk for den indre endring av identitet. Den indre personlige kraft bryter grensene og kommer på utsiden av klærne. Personligheten uttrykkes som metaforiske navn, kameratslige hilsninger, slagord, tegninger og ikoniske symboler. Gjennom tilskitning blir tidligere faser i livet vannæret og gjort narr av.

Bruken av vann på utsiden av kroppen og uniformen er et viktig symbol i fjerning av tidligere orden og identitet. Både russedåp og vannkriger er sentrale handlinger som påfører uniformen og personen en symbolsk oppløsning. Vannet er hentet fra religiøs symbolikk, og står for at alle ting er oppløst, alle former er brutt ned og livet oppstår på nytt (Douglas 1997:160). I russedåpen er det nettopp vannet som symboliserer fjerning og oppløsning av den tidligere form og identitet. Både russeuniformen, vannet og skitten er derfor en symbolsk oppløsning av tidligere fast identitet og sosial orden. I urgammel symbolikk står også vannet psykologisk for personlighetens ubevisste dypskikt som trues av hemmelighetsfulle vesener (Biedermann 1992: 419, symbolleksikon). Vannet som symbol er et ambivalent tegn ved at det på den ene siden skjenker liv og fruktbarhet, mens det på den andre siden er formoppløsende og dødgivende. I den kristne ikonografien er vannet først og fremst et rensende element som ved dåpen tar bort syndene. Når en ser på den symbolske bruken av vann i russedåpen, er dette en symbolsk bruk som reverserer den kristne ikonografien og fjerner de kristne identitetskjennetegnene til hver enkelt russ. Symbolsk bruk av vann ser derfor ut til å signalisere budskap om formoppløsning av den tidligere identiteten som er skapt i barnedåp og konfirmasjon. Vannet er en livgivende start der de dypere psykologiske krefter gjenfødes i en ny flytende form av uorden og kreativitet. Ikonografien med russedåpen ser også ut til å være motsatt den kristne. Den symbolske bruken av vannet er et signal om å starte syndige handlinger som bryter med den kristne moral og bekjennelse om tro.

Symbolsk vann på utsiden av kroppen er dødgivende over tidligere identitet og livgivende for den nye identiteten. Påføring av skitt og urenheter i russetida symboliserer potensialet og frigjør den indre kreative formløshet. Vannet fjerner de kulturelle formene, mens urenheten er kraften som skal til for å forme den nye identiteten. Russeuniformen kondenserer derfor symbolikk som er i mellom kulturelle kategorier og handlinger. Tidligere grenser og distinksjoner blir kondensert i en helhet og enhet i russeuniformen og russeua. Russeuniformen skaper derfor en ytre integrasjon og helhet til det som tidligere var differensiert og begrensende til ulike livsområder.

Russeuniformen og lua er en flytende og levende form som er i kontinuerlig endring i russetida. Denne flytende formen dør og blir fastfrosset når russetida er over. I inkorporasjonsfasen tas den av og gjemmes vekk i klesskapet som trofe fra russetiden. I en periode i Oslo brant russen uniformen som en symbolsk handling for å markere avslutning og inkorporasjon. Dette klessymbolet kondenserer alle aspekter og handlingssekvenser ved den rituelle prosess. De indre grenser blir vist på utsiden av klærne som en kreativ, skapende og flytende prosess. Det hele symboliserer flytende grenser mellom indre personlige krefter og ytre symbolske handlinger på et individnivå. På et sosialt plan symboliserer dette bruddet mellom tidligere sosiale identitet i oppveksten, og en framtidig ubestemt form og struktur. Hver enkelt russ sine indre psykologiske krefter og kreativitet kommer ut i form av handlinger og er gjort om til tegn og symboler i den ytre verden som klær med budskap på. I inkorporasjonsfasen tar hver enkelt russ av seg uniformen, og dette kan fortolkes som renselse for bånd til fortiden, barndommens rike og den liminale identitet i russetida.

Den indre endring av identitet skjer gjennom utstrakt bruk av pils, brennvin og hjemmebrent. Drikking av alkohol er det mest utpregende symbolbruken under russefeiringen. Starten er russedåpen, der øl ofte brukes som symbol for å markere oppstart av feiringen og sette den enkelte i stemning. Høydepunktet i russefeiringen er helgen før 17. mai og natt til 17. mai. Ved disse anledningene drar russen ut i naturen, og vekk fra lokalsamfunnet. Oransjerussen møttes i det kommunale friluftsområdet der flertallet av ungdommene i kommunen og bygda var tilstede. Her kom yngre og eldre med øl og hjemmebrent. Denne alkoholen skapte en sterk opplevelse, kameratskap og rus. Det samme forholdet gjaldt med rød russens russetreff, helgen før 17. mai. Her utgjorde drikking av pils og sprit hovedaktiviteten for å skape "rus" og "liv". Hele arrangementet virket som et indrettsstevne i flatfyll og overstadig rus. Russen konkurrerte om å være mest mulig rusa. Arrangøren stilte med egen vaktstyrke som passet på deltakernes helse og sikkerhet under stevnet, mens politiets rolle var mer dommerens. Politiet brakte de mest berusede personene i fyllearesten. I kapittel 4 viste jeg teoretisk at rusmiddelet som kodet symbol tar over subjektets posisjon i rusen og skaper flytopplevelser (Turner 1977). Personen er et objekt for en biokjemisk virkning som tar over styringen for viljen.

Alkohol som rusmiddel er trodd å være en subjektiv kraft som gjør mennesket om til et viljeløst objekt som kommuniserer budskap. I rusen skjer det en "figure -ground" reversjon ved at grensen mellom tegn og objekt forsvinner (Wagner 1986). Dermed utgjør "kroppen" en form for trope (visualisert helhetlig bilde) som kommuniserer et komplekst budskap om selvets styrke. Kroppen er i rusen både et indeksikalt og ikonisk symbol på det indre "selvet". Viljestyrken og selvets autonomi vises med mengden alkohol i møte med kroppen. Alkoholmengden blir en indeks på selvets indre styrke. Denne styrken premieres med symboler i russelua, ølkork for å ha drukket en kasse pils på 24 timer, en spritkort for å drikke en helflaske på 24 timer og en vin-kork for å ha drukket 5 vinflasker på 24 timer. Forholdet til rusmidler og rus går også igjen på russekortene som vitser og humor:

Gud skapte ølet, for at stygge gutter også skal få en sjanse.

Gi unga alkohol før idretten tar dem.

Moral er som kjemisk forbindelse – den er lett løselig i alkohol.

Mennesket er den eneste skapning som drikker uten å være tørst, spiser uten å være sulten og elsker til enhver årstid.

Hva blir man hvis man drikker i smug? Hemmelighetsfull!

Støtt militæret , - bli kanon!.

Jeg er allergisk mot lær, hver søndagsmorgen når jeg våkner med skoene på har jeg vondt i hodet.

En beruset kvinne er en engel i sengen, men en statan i huset!

Å elske og drikke champagne kan jeg ikke være foruten. Det er noe vesentlig med spruten.

Alkohol løser ingen problemer, men det gjør faen ikke melk heller.

(Løvdal og Sander, Russekortboka 1995)

Russevitsene spiller på humor der sosiale grenser blir oppløst og flytende i beruselsen. En av vitsene har som hovedpoeng at den moralske orden blir oppløst av alkoholen. Alkoholen skaper ifølge en av vitsene tilstanden "kanon". Dette er en metafor på å være ruset, steinhard og nærmest død. Grensene mellom seksualitet og rus er også oppløst i flere av vitsene. Fortellingene spiller på å koble mellom differensierte kulturelle kategorier og lage flytende grenser mellom rus, seksulitet og død. Rus er med andre ord en flytende indre opplevelse som fjerner ytre grenser for den indre personlighet. Denne flytende substansen ødelegger den tidligere faste formen for identitet og tilhørende so-

sial orden. Substansen lager i stedet bånd mellom den indre personlige styrke og ytre symboler med rusmidlene.

I russearrangementet er også bruk av høy popmusikk og lyssetting fremtredende for å skape en egen spesiell atmosfære. Denne musikken preger det liminale rom i russefeiringen, både inne i russebilen, på de skjenkestedene som russearrangementene foregår, og på russetreffet med levende musikk. Musikken er bærer av en ideologi som er hentet fra amerikansk popmusikk og massekultur, som jeg beskrev i kapittel 6. Dette idesystemet bygger på å være annerledes og på utsiden av normalsamfunnet, - **hip-** (Berkaak 1992:247,). Tilstanden hip er svært sjelden, den er i konstant bevegelse, og den er en skiftende substans som individene hele tiden jakter på. Tilstanden kan nåes ved bruk av stemings- og bevissthetsforandrende narkotiske stoffer, gjennom alkohol, gjennom musikk eller andre kunstneriske uttrykk. Denne formen for ekspressiv individualisme preger også russeungdommens bruk av musikk i russetida. Internasjonale kollektive konvensjoner i popmusikken er integrert som symbolske uttrykk også i russefeiringen. I russefeiringene brukes musikken som et symbolsk virkemiddel for å sette hver enkelt russ til en annerledes tilstand og føre alle inn i et fellesskap. Men musikken brukes også til å skape forskjell mellom hvert års russekull. De ulike russetreffene konkurrerer om å lage det største arrangementet med de mest unike og kjente musikerne. Musikken blir brukt som indeksikale symbol for unike hendelser i russetiden. Disse hendelsene integrerer årets russekull til et fellesskap som er unike og forskjellig fra andre. Bruken av rockemusikk har derfor den samme funksjon som bruk av alkohol. Musikken er et ytre symbol som løser opp sosial orden og setter den enkelte i en indre stemning. De sosiale grensene og den moralske orden opphører, og hver enkelt blir ført inn i en felles opplevelse og stemning.

Russefeiringen har også flere andre sterke symboler som er med på å lage en felles ikonografi og form. "Tagging" med rødt, blått eller oransje spray på offentlige steder, opphenging av vitseplakater i butikkvinduene, bruk av plakater og ytre symboler i russetoget utgjør denne ikonografien.

Natt til 17. mai er det også vanlig å sette opp et "skrangletog" for å vekke opp lokalbefolkningen og lærerne. Russen forsøker å skape kaos i det offentlige

rom med tagging, bråk og larm. Russens kollektive oppførsel med liminale handlinger, offentlig bråk, tilskitning og beruselse er nettopp et symbolsk angrep på den sosiale orden både arbeider/fagbevegelsen manifiserer den første mai, og det de borgerlige organisasjoner manifiserer symbolsk den 17. mai. Russefeiringen som foregår før endelig skoleeksamen er også en tilsvarende symbolsk kollektiv handling som oppløser skolen som samfunnsbærende orden. Alle disse symbolene i russetida signaliserer eksklusjon fra normalsamfunnets moralske orden, parallelt som de metaforisk kommenterer relasjonen mellom russen og andre autoriteter i lokalsamfunnet. Russen er et kollektiv som forsøker å utfordre den sosiale orden og autoritetsstrukturerer i normalsamfunnet. Meningen med symbolbruken er å framstå som en lekende skit- tent, øldrikkende og seksualtfiksert baby i uniform. Symbolene skaper et budskap som truer det ideologiske hegemoni til de voksne som er bærere av ulike differensierte samfunnsinstitusjoner.

Bruken av ulike symboler i russetida gjør derfor indre og ytre kroppslige grenser flytende. De symbolske handlinger angriper den sosiale orden og setter både den enkelte og russen som kollektiv i en formløs, kreativ og skitten tilstand. Symbolikken setter russen i en skitten og farlig mellomkategori utenfor den sosiale orden. Bruken av symboler frigjør den enkelte fra tidligere identitet og fra den sosiale orden. Symbolene brukes som signal for å sette i gang grensebrytende handlinger.

Dette trekket med oppløsning av sosiale mønstre er ytterligere videreutviklet i russetiden med russebilene. Tradisjonen i russefeiringen er å kjøpe kassevogner og minibusser. Russen kjøper brukt biler og maler dem i russenes farge, rød eller blå. Hver enkelt russebil får tildelt et navn, som males i fronten. Eksempler på bilnavn er:

"No Breakes", "Klittereiret", "Kaksesuiteen" (Bobil), "Pappas Piker", "Aller fremst", "Vill færd", "Anal Intruder".

Disse navnene viser hvilke metaforiske bilder russen spiller på i navnsetting. Det er veninne- eller kameratgjeng som er eier og bruker russe bilen i lag. Bilen finansieres med egne lommepenger og med annonseinntekter. Russebilene har ulike annonser og reklame på utsiden. Disse reklamene spiller på de samme humoristiske metaforene som ellers i russetiden. Russebilene er et

mobilt liminalt rom for kameratgjengen. Inne i russe bilen både bor, sover og drikker kameratgjengen. Russe bilene er et rom som kan beveges mellom de ulike arenaene og stedene som russefeiringen foregår og som samtidig fratar foreldre og andre autoritetet muligheter for sosial kontroll. Russen er fri fra normalsamfunnets moral og orden gjennom russe bilenes mobilitet. Bilen gir også fellesskapet mobilitet i jakten på livet og det som kan skje i russefeiringen. Kameratgjengen inne i bilen er jaktlaget som avliver seg selv, "**drekk seg av føten**", hver kveld det er russe arrangement.

I organsjerussefeiringen viser foreldrene inklusjon i normalsamfunnet med å spise russe frokost sammen med russeren. Da møter russeren foreldre og lærere på skolen. Foreldrene stiller istand frokosten på skolen. Russe frokosten inkluderer russeren i normalsamfunnet sammen med lærere og foreldrene. Dette blir videre symbolisert ved at organsjerussen deltar i barnetoget og i borgertoget på 17. mai. Inklusjonen blir også verbalt gjennomført ved at russe presidenten holder en tale for både russeren og befolkningen. Den endelige utgangen av russefeiringen foregår om kvelden den 17. mai, når russeren tar av seg russe uniformen og går hjem til foreldrene for å sove ut bakrusen etter flere dager med fest. Den samme form for inklusjon er ikke framtrødende med rødrussefeiringen i byen. Her presenteres den liminale identitet offentlig i skoletoget og borgertoget. Russen har her ikke noen sentral plass i avslutning av 17. mai feiringen i byen. Bruken av symboler i russetida er derfor rettet inn mot symbolsk separasjon og ødeleggelse av tidligere fast identitet og sosial orden. Symbolene setter igang handlinger som bryter tidligere orden og som oppløser tidligere ytre og indre kjennetegn. Klessymbolikken viser flytende grenser mellom de indre personlig og ytre symbolske mens vann og alkohol viser flytende grenser mellom det ytre symbolske og indre personlige. Dette er symbolikk som spiller på kroppens grunnstruktur. Klarene viser hvordan det indre personlige kommer ut i et ytre visuelt symbolikk mens rusmidlene viser hvordan ytre objekter kommer inn i kroppen og visualiserer i det ytre den indre åndelige styrke.

Beskrivelsen av russefeiringene viser at det er en serie med ulike objekter som fokuserer på deltakernes oppmerksomhet på kroppens og identitets grenser. Elevene må kjøpe, lage og skape en serie med ulike objekter som hører med i

feiringen. Dette er russeklær, russelue, russekort, russebil og flere andre effekter. Alle disse har sin bestemte ikonografi og betydning i ulike faser og episoder i russefeiringen. Bruk av minigrisblem, russelue og russeuniform viser at elevene skiller seg ut av normalsamfunnet. Russeuniformen skaper en grense mot individer som ikke deltar i ritualet. Men på den andre siden fjerner klærne grensen mellom elevene som deltar i russefeiringen. Elevene blir et fellesskap i et eget liminalt rom. Russeuniformen fjerner differensierende symboler i forhold til hverdagslivet i normalsamfunnet. Dette blir visualisert på russeuniformen og i russelua. Rike og fattige, gutter og jenter, bygdeungdom og byungdom eller høyrefolk og arbeiderpartifolk blir like i russefeiringen. Russeuniformen skaper likhet, forbrødring og massesuggesjon. Klessymbolene avmaskerer den tidligere sosiale identiteten og gjør at tidligere fast form blir flytende.

13.4 IDENTITET OG SYMBOLER.

Endring i persolig identitet foregår symbolsk gjennom utstrakt rusmiddelbruk. Beskrivelsen av oransjerussefeiringen viste at ungdomsskoleelevene i bygda debuterer med bruk av hjemmebrent og pils i forbindelse med oransjerussefeiringen. Hjemmebrenten var ofte stjålet hjemme hos far eller kjøpt i nabolaget. Pilsen er kjøpt på butikken av venner over 18 år. Begge disse to objektene er kodet med spesiell betydning lokalt, som det ble beskrevet i kapittel 8 og 10 om lokalsamfunnet. De voksne bruker smak og stryke i egenprodusert hjemmebrent som et indeksikalt symbol på personlige egenskaper. Hjemmebrenten brukes også som symbol på inklusjon i det lokale fellesskapet blant de voksne. Det er på sett og vis disse symbolske egenskapene ungdomsskoleelevene utprøver og spiller ut i offentlighet natten til 17. mai. Hjemmebrenten skaper det ekstraordinære livet i russefeiringen og gir den enkelte en sterk rusopplevelse. I bykonteksten har ikke hjemmebrenten den samme betydningen. Her er ungdommene opptatt av å bruke originale drikkevarer, mens hjemmebrent blir sett på som noe mindreverdige. Hjemmebrent blir sett på som dårlig smak og noe som hører til ungdom fra distriktet og de yngste ungdommen i byen. I byen har Nordlandspilsen en dominerende plass i russefeiringen. Denne drikken viser både lokal tilhørighet og at en har den rette smak.

Den personlige styrken blir uttrykt gjennom hvor mange flasker pils eller halvlitre en klarer å drikke i bestemte tidsrom. Disse kjennetegnene er også vist i knutereglene.

Pilsflaskene, som drikkes på offentlige steder, er kjernesymbolet i russefeiringen. Dette symbolet brukes til å skape flytende grenser, uorden, ungdommelighet, liv og rus i russefeiringen. Alkohol blir av deltakerne trodd å være et reelt objekt med naturlig kraft til å både fjerne grenser, forandre opplevelsen og skape liv. Objektet er med andre ord underkodet som tegn på liv. Elevene tror at pils skaper rusen og livet. Denne magiske pilsdrikken har evne til å forandre personligheten. "Fylla har skylda" som det heter i mytologien.

Nøkkelsymbolene i russetida er russelua på hodet og alkohol inne i hodet. Russelua kondenserer og uttrykker et multidimensjonalt budskap om hvilke tabu og moralske grenser personen har brutt i russetiden. Russelua visualiserer symbolsk den indre personlige identitet. Alkoholrusen inne i hodet fjerner identitet og forandrer individet til en annen virkelighet - rus. Her er det ytre symboler som virker i det indre kroppslige. Begge symbolene viser hvordan indre og ytre grenser er brutt. Klærne er et ytre tegn på det indre mens rusen er et indre tegn på det ytre. Begge disse symbolene bryter den kroppslige grensen og fører med seg flytende grenser for identiteten.

I rusen opphører også de identitetsmessige grensene mellom personene. Indre og ytre grenser blir flytende, og tidligere differensierte kategorier blir integrert i en helhetlig prosess. Rusen skaper enhet og integrasjon mellom elevene som deltar i russefeiringen, samtidig virker rusen og russefeiringen som en antistruktur til normalsamfunnet. Ifølge Bloch angripes de viktigste kollektive konvensjonene i samfunnet i ritualer (Bloch 1985,1986). I dagens ritual henges de dyriske, barnslige og udifferensierte aspektene ved individet i en duskehale, mens kognitiv læring og ferdigheter blir forsøkt ødelagt i rusen. De mest "dyriske og barnslige" ungdommene blir premiært og kåret som eliteruss. I overgangsritualer vil en i inkorporasjonsfasen avlive slike liminale identiteter. Det er imidlertid få spor av en slik inkorporasjonsfase i russefeiringen. Så dette "uvesen" av en personlighet blir ikke symbolsk avlivet når russefeiringen er over.

13.5 SYMBOLER OG SOSIAL STRUKTUR.

Symboler kan ses på som tegn som binder mellom kognitive meninger og andre ytre sansbare objekter (Leach 1976). Symbolene brukes for å skape orden og helhet (Douglas 1997). Bruken av symboler kan derfor brukes analytisk for å studere kulturelle systemer og hvordan symbolikk brukes til å skape sosial struktur. I følge Turner er det spesielt separasjons- og inkorporasjonsfasen som representerer struktur, mens liminalfasen er en form for antistruktur (Turner 1969). Symbolbruken forutsetter derfor en sosial orden for å gi mening. Beskrivelsen av symbolbruken i del 2 viser at det er noe ulik bruk av symbolbruken mellom bygdesamfunn og bysamfunn. Oransjerussefeiringen i bygda hadde med de viktigste autoritetene i normalsamfunnet som deltakere. Symbolene kommuniserte overgangen til livet i videregående utdanning utenfor bygda. Rødrussfeiringen i byen angriper de voksnes verden med russespøker rettet mot grunnleggende symboler og tabugrenser. Rødrussen trekker også inn ungdomssymboler som rockemusikk, biler og andre objekter som står for ungdommens livstil. Denne livsstilen fjerner grenser og autoriterer, og inkluderer nyere former for liminalitet som idrett, friluftsliv, uteliv på restauranter og pop/rockmusikk. Det som er forskjell mellom organsjerussefeiringen og rødrussfeiringen er graden av jevnalderfellesskap med forbrødringsritualer.

Russefeiringen består av en serie med symboler som brukes i ulike faser og episoder. Det dyriske og skitne aspektet med feiringen blir brukt på grisefesten. Her kysses et grisehode. Dette symbolet brukes også som ikon på jakka til årets russ. Dette ikonet er en minirusselue med en gris under. Symbolet viser at elevene er separert fra normalsamfunnet i et team av novicer. Russen har imidlertid ikke selv noen klar mening med denne symbolikken i ikonet. Ikonet brukes som et emblem på at de selv er russ dette året. Betydningen med dyret, som en kosmologisk størrelse, vet ikke elevene. Neste fase i ritualen er russefeiringen, som markeres ved at russen tar på seg uniformen. Russepresidenten døver hver enkelt, skvetter vann på den nydøpte russen og utdeler russelua med russenavnet. Etter dåpen tar hver enkelt på seg russelua.

Denne handlingen symboliserer oppstart av russefeiringen. I selve russetiden er det en serie med ulike arrangementer som integrerer ulike objekter. Dette er både fotball, rockemusikk, media, kunstverk og reklameobjekter. Det som er betydningsfullt i ungdommens og de voksnes verden blir kommentert og spøkt med i ulike russearrangementer. Alle disse blir til slutt spøkt med i russetoget. Russen angriper derfor de viktigste samfunnsinstitusjonene med sine flytende handlinger og spøker i russetida. Det symbolske angrepet foregår ved å koble urenhet, beruselse og grensebrudd i en handling mot institusjonens symbolske grenser. Disse grensebrytende handlingene er rettet mot kroppens og identitetens grenser, og foregår symbolsk før julefeiringen i familien, før avsluttende skoleeksamen i mai, før fagbevegelsens festdag den første mai, under en nasjonal fotballkamp i eliteserien, før nasjonaldagen og over kunstverk i det offentlige rom.

I russetiden er det vanlig å utfordre normalsamfunnets symboler som representerer bærende samfunnsinstitusjoner og maktstrukturer. Oransjerussen i bygda utfordret stedets autoriteter med vitseplakater i butikkvinduene. På plakatene tok ungdommen opp sitt forhold til butikkeierne. I byen har rødrossen lengre erfaring i å utfordre samfunnets symboler. En lang tradisjon er å male den gule reklamebananen til Bamas rød. Bamas er et angrolager for bananer, som ligger like ved jernbanestasjonen og hovedinnsfartsåren til sentrum. Reklamebananan er sterkt ikonisk, ved at den er mange ganger forstørret i forhold til en naturlig banan. Denne spøken transformerer reklamebananen om til et stort fallossymbol for russen. Bananen står for russens kreativitet, virilt og oppfinnsomhet i russetiden. Tilsvarende har sannsynligvis noen russ rød-malt skulpturen Omfalos utenfor Bodø kulturhus. Skulpturen er i stein og skaper visuell assosiasjon om et fallossymbol. I følge symbolleksjon betyr Omfalos oversatt fra gresk "navle" og symboliserer et skapelsessted eller kosmos for fødsel (Biedermann 1992: 283). Begge disse handlingene omkontekstualiserer kultur og reklamesymbolene til å høre med som livgivende og kraftframkallende symboler i russefeiringen. Denne omkodingen av offentlige symboler skaper reaksjoner fra voksensamfunnet. Russen utfordrer de etablerte sosiale strukturer. Det er jo på en måte en anerkjennelse og en synliggjøring av strukturene. De priker borti men gjør det ikke til en konflikt og sak de skal jobbe med.

13.6 SYMBOLSKE NYHETSKANALER.

Rødrussen er opptatt av å bli til bilder i nyhetsavisene og reportasjer i radio og TV. Flesteparten av arrangementene i russetiden er organisert slik at hendelsen skal fange journalistenes og fotografenes oppmerksomhet. Både russerevy, russetreff, fotballkamper og russetog er rettet inn mot å fange media. Russens siktemål er størst mulig pressedeckning. Beskrivelsene fra Bodø i 1995 viser at russen fikk oppmerksomhet med en rekke reportasjer og nyhetsoppdrag. Disse oppslagene ble igjen kommentert i russens egne kanaler som f. eks. innslag i russetoget. Et av innslagene tok opp "*fyllefest i Geitvågen*" med plakaten "*Det var vi som var på fyllefest*". I en tilhenger på en russebil satt tre representanter fra Russetreffet oppe i en haug med tomflasker. Gjennom slike damaturgiske påfunn og innslag klarte russen å bli sidestilt med voksne i media, og dermed klarer de selv å sette dagsorden for debatt om russetida. Russen erobrer de voksnes symbolverden ved å bryte deres symbolske konvensjoner. Dette visualiseres som levende bilder i TV, og stillsbilder og tekst i avisene.

Drøftingen til nå har vist at det er en serie med ulike objekter som brukes i russefeiringen for å skape stemning, forandre virkeligheten, sette igang grensebrytende handlinger og endre individenes identitet. Dersom vi skal se etter noen nøkkelsymboler, må det være vann, alkoholholdige drikkevarer, den skitne russeuniformen og russelua med den symbolske duskehalen. Bruk av alkohol som pils, sprit og hjemmebrent har en stadig mer dominerende plass i alle episoder og faser i ritualet. Tidligere rusbruk kan fortolkes som et symbol, mens dagens bruk ser ut til å bli selve objektet for russefeiringen - rus. Russen ser ikke på pils og sprit som et symbol, som et tegn for en større helhet eller budskap. For dem er det selve alkoholen som er med å skape livet, stemningen og fellesskapet i russetiden. Dette er et individuelt fenomen som oppleves inne i individets kropp, men som skapes gjennom bruk av kollektiv symbolikk i den rituelle form. Økt fokusering på rus og alkohol fører derfor med seg individualisering og kroppsliggjøring av ritualet. Ifølge Turner setter symboler igang handling, og de blir fortolket som kraft (Turner 1967:36). Al-

kohlen blir sett på som skaperen av det ekstraordinære livet, -stoffet som setter deltakerne i stemning.

Beskrivelsene viser at flere ulike symboler brukes for å skape spesielle stemninger, og gjør grensene for personlighet og fellesskap flytende. Disse symbolene er sterkt knyttet til ulike handlinger, episoder og faser i den rituelle formen. Et av de viktigste kjernesymbolene er russedrakten med russelue og uniform. For flertallet av ungdom er denne rødfarget, som i vår kultur utgjør fargekode for fare, ungdom, radikalitet og opprør. Uniformen og fargekodene kan derfor sees på som mulivokale symboler ved at de rommer flere ulike meningsaspekter som både er fortettet og polarisert. De ulike meningsaspektene ved klærne er ytterligere forsterket med ulike ikonske symboler for overskridelser av tabu-grenser. Disse tegnene som seigemann, slikkepinne, modellfly og biletter er mer vilkårlig valgt som kode for noe annet. For utenforstående virker symbolene uforståelige, mens de for russen selv står for helheten ved hver enkelt grensebrudd. Denne helheten uttrykker de ulike aspektene ved både personligheten og det å være russ, som noe annerledes.

Mange av symbolene som brukes i russefeiringen er ulike innovasjoner som har blitt tatt i bruk opp gjennom dette århundret. Eksempler på dette er russestav, russeklærne, russekortene, russeavisene og russebilene (Hjemdahl 1999). Disse ulike objektene er funnet opp av russen selv og senere kommersialisert til russeprodukter. Det som imidlertid er slående, er at hver enkelt russ ikke legger bestemte meninger til disse ulike symbolene. Hvert års russekull kopierer forrige års russekulls praksis og forsøker å ilegge sin russefeiring noe spesielt og forskjellig fra forrige års russefeiring. Symbolene gir derfor elevene mulighet til å skape sin egen feiring med meingsinnhold og budskap. Selv om symbolene er tradisjonelle i form, så gir de et stort spillerom for kreativitet til selv å legge hva man vil. Disse symbolene fungerer som signal for at feiringen er igang, og at det er lov til å gjøre det man vanligvis ikke gjør. Alle symbolene bidrar til å skape en opplevelse av en annerledes feststemt virkelighet på utsiden av normalsamfunnet.

Beskrivelsene av de ulike russefeiringene viser også at symbolbruken inngår i et spill for å fange tilskuernes oppmerksomhet. Spesielt rødrussefeiringen er

skapt for å fange medias rampelys. Episodene fra Russetreffet viser også hvordan russeren bevisst konstruerte grensesprengende episoder som skulle fange fotografenes oppmerksomhet. Spesielt i fokus er overstadig bruk av alkohol, nakenbading på kommunale badeplasser og blotting på offentlige steder. Ungdommene stod fram i det offentlige og ute i naturen som nakne, og uten identitet og med en flytende form. De angrep grunnsymbolikk med kroppen og renhetsidealer i hverdagslivet. Disse bruddene på konvensjoner og symboler skaper reaksjoner, oppmerksomhet og publisitet. Hendelsene ble til godt stoff i avisene, radio og TV. Dette samspillet mellom russeren og pressen fører til forsterkning i symbolbruken for å fange oppmerksomheten til pressen. Det er derfor en dynamikk mellom russens grensebrytende handlinger og pressens oppmerksomhet. Det å individuelt og kollektivt å bryte grenser gir tradisjonen kraft og fornyelse. Russefeiring er en tradisjon som er i kontinuerlig endring. Det er nettopp den flytende form av formløshet som er meningsbærende og meningsgivende.

Denne flytende form utgjør en symbolsk trussel overfor samfunnsbærende autoritet og den sosiale orden. Den negative oppmerksomheten har over tid ført til at foreldre, skolens ledelse og kommunens representanter har trukket seg ut av feiringen. Dette har igjen åpnet opp for enda sterkere effektbruk for å fange offentligheten og pressens oppmerksomhet. Russefeiringen er derfor på grensen av konvensjonene ved at russeren hvert år bruker sin kreativitet og skaperkraft til å skape innovasjoner i både handling og symboler for å provosere den offentlige orden. Det er denne spenningen mellom voksensamfunnets konvensjoner og russens innovative handlinger og symboler som skaper nerve og spenning i feiringen. Hvert årskull gjenskaper tradisjonen og legger sin egen skaperkraft i handlingene og symbolene for å gi det mening og betydning i kameratgjengen og lokalsamfunnet. Dermed utvides hvert år grensene for tradisjonen på bekostning av normalsamfunnet. Denne kreative skaperprosessen gir den enkelte en smak av det å være voksen, -man kan kreativt bruke bruddet på konvensjonen for å skape sin egen unike identitet. Det er denne kreative evnen til å håndtere normalsamfunnets konvensjoner, på grensen av det som er akseptabelt, som gis fritt spillerom i russefeiringen. Denne muligheten bør hvert enkelt utnytte etter beste evne for å uttrykke og skape sitt eget liv og sitt eget "selv". Dette livet og "selvet" vises gjennom ulike indek-

sikale og ikoniske symbol utenpå russeuniformen og i russelua. Dette avliver den tidligere identiteten som barn og ungdom i lokalsamfunnet og i skolen, og skaper åpne muligheter til å velge selv grensebrytende handlinger og ytre symbolikk.

Russefeiringen er arena og tidspunkt for å utforske rollene som liminoide personligheter i det moderne samfunnet (Turner 1977,1987). Dette er vanligvis roller som kunstnerne, artister, musikere, forskere eller journalister. Slike roller rendyrker og institusjonaliserer evnen til å gjøre noe annerledes, bryte grenser og konvensjoner for å finne et personlig uttrykk som kan danne en ny base for kulturelle konvensjoner (Wagner 1975). I russetiden gis disse kreative evnene fritt spillerom i russerevyer, russetreff, russeinnslag og symbolske handlinger. Både russen som fellesskap, og den enkelte, blir husket når skaperkraften fører til innovasjoner i kulturelle koder som sprer seg og blir til en fast del av den symbolske ikonografien og den rituelle formen. Russefeiringen er en rituell form som rommer symboler som er formoppløsende. Dette er symboler som spiller på kroppen som grunnstruktur. Det er kroppens indre og ytre grenser som blir flytende med bruken av vann, alkoholholdige drikkevarer og med visualisert urenhet og barnesymboler på russeuniformen.

13.7 SYMBOLSK REVERSERING AV HISTORISK DIFFERENSIERING.

I kapittel 6 beskrev jeg den historiske utviklingen av bruk av rusmidler og rus i vår kultur. Hovedpoenget var at meningene er koblet sammen med kulturelle kategorier og samfunnsinstitusjoner. Utviklingen i vestlig kultur har brakt med seg differensierte meninger og ideologier om bruk av rusmidler og rus. Modernisering har skilt rusens mening fra rituelle prosesser og fra religion. Det moderne samfunn er kjennetegnet med differensierte samfunnsinstitusjoner og meningsstrukturer. I kapittel 7 beskrev jeg hvordan den moderne skolen som institusjon vokste ut av behovet for å lære barna å lese religiøse tekster i konfirmasjonsritualet. Differensieringen i nye samfunnsinstitusjoner bringer med seg differensiering i rituelle former. Både folkebevegelsene med reformasjon, pietisme og totalavholdsak har revet vekk grunnlaget for å bruke

rusmiddel som symbolsk integrasjon i ytre ritualer. Dette har brakt med seg en ytterligedifferensiering av de rituelle formene. Russefeiringens form og struktur kan derfor, slik jeg ser det, fortolkes som en symbolsk reversering av den historiske prosessen med differensieringen i samfunnet. Russens symbolbruk og grensebrytende handlinger bryter nettopp grensene og tabu i det differensierte samfunnet. Russens handlinger og humor er rettet inn mot å fjerne de symbolske grensene mellom differensierte meninger og differensierte handlinger. Grensene mellom ulike samfunnsinstitusjoner blir også gjort flytende med bruk av alkohol og uniform. Russen som kollektiv river ned grensene mellom ulike samfunnsinstitusjoner og bringer dem sammen i en handling og en prosess. Det russen gjør er å skape integrasjon mellom differensierte kategorier og handlinger i en rituell prosess. Dette bringer sammen det urgamle og udifferensierte med det ultramoderne og differensierte. Ringen er med andre ord sluttet i en prosess og et symbolsk uttrykk med kroppens indre og ytre grenser. Bruken av alkohol er nettopp den symbolske kraft som skaper denne flytende tilstanden mellom det indre og ytre samt form og struktur.

13.8 FORANDRING I BRUK AV KJERNESYMBOLER.

I kapittel 4 drøftet jeg teorier om hvordan bruken av substansielle symboler forandres i ritualer (Barth 1975, 1987, Wagner 1975, 1986). Forandringene det siktes til her, er koding av mening og kosmologi. Bruken av symboler i rituelle prosesser gjennomgår forvandling. Forandringen uttrykkes enten som endringer i substansielle bruk, tegnfunksjonen eller som endring i kodefunksjonen av symbolet. Ifølge Wagner har ikke transformasjonen av kjernesymboler i vestlig kultur, som vin og brød i nattverden, skjedd i det ytre handlingsplan. Symbolbruken i ritualer er det samme, mens fortolkningen, meningen og sansingen i ritualer har gjennomgått flere forandlingsprosesser i løpet av historien. Disse endringene definerer Wagner som "figure-ground reversal", som betyr at meningen med symbolet er omkodet fra å være symbolet for til å bli virkeligheten det før refererer til. I denne endringen blir symbolene som kodede tegn, som referer til en annen helhet, forandret til å være helheten. Kjernesymbolene i vestlig kultur er vinen og brødet i nattverden (Wagner 1986). I kapittel 6 og 7 viste jeg at i ulike kristne trossamfunn er disse sym-

bolene gitt ulik fortolkning og mening. Vinen og brødet i nattverden er i den romersk-katolske kirka opplevd som materialisering av Guden, mens det i den lutherske kirka blir sett på som symbolet på Gud og egen trosbekjennelse av denne troen. I den lutherske statskirka er Gudebildet uttrykt gjennom vin og brød, naturalisert som symboler på en større overnaturlig kosmologi. Denne prosessen er videreført innenfor vårt trossamfunn ved å fjerne alkoholen i altervinen.

Russefeiringen er mer et sekularisert ritual for ungdom som delvis er skilt fra religiøs symbolikk og handlinger. Bruken av vann i russdåpen reverserer tidligere kobling til religiøse ritualer som barnedåp, konfirmasjon og nattverd. Dette viser imidlertid også et kontinuum mellom kristne ritualer og profane ritualer. Den utstrakte bruken av alkoholholdige rusmidler framlokker det dyriske og barnslige ved ungdommen. Både vannet og alkoholen blir en symbolsk reversering av den kristne identiteten skapt gjennom barnedåp og konfirmasjon. Dette kommuniseres gjennom ny navnedåp, russenavn og ny sosial identitet med russeuniformen. Reverseringen vises i kjernesymbolene som pils, sprit og hjemmebrent. Disse rusmidlene er ikke kodet som symboler, men blir brukt som analoge koder for det profane livet, ungdommelighet og noe annerledes som kan uttrykkes med ordene "hip"- "rus". I dette sekulære ritualet er kjenesymbolet pils og sprit objektet som skaper "livet". Dette livet er knyttet til nye fenomen som rockemusikk, fotball, idrett, kultur og media. Drikkesortene blir trodd å være substansen som setter igang den ungdommelige kreativitet og som gjør tidligere ytre og indre grenser flytende. Den moderne kosmologien er kondensert i kjenesymbolet, alkohol. Dette er en implisitt meningsstruktur som er kodet i substansen. I russefeiringen konstrueres et metaforisk liv som kan sees på som en materialisering av denne moderne ideologien. Denne ideologien er en form for ekspressiv individualisme som oppleves som en indre opplevelse - rus. I det kollektive ritualet skjer det en individualisering av den kollektive opplevelsen av fellesskap, til en indre opplevelse som betegnes med ordet rus.

13.9 KONKLUSJON

I dette kapittelet har jeg analysert hvilke symboler som er framtrede i russetida. Med dette vil jeg forsøke å gi noen svar for hvilke budskap og betydning som blir tatt opp om rus og rusmidler. Jeg har her argumentert for at alkoholholdige drikkevarer signaliserer separasjon fra tidligere identitet som barn og elev. Bruken av vann på utsiden av kroppen og alkoholholdige drikkevarer inne i kroppen setter i gang grensebrytende handlinger i russetida. Disse handlingene er forment av knutereglene og symbolpremiene. Bruken av rusmiddel bryter ned de kroppslige grensene mellom det symbolske ytre og det personlige indre. Rusmidlene blir indeksikalske symboler på den indre personlige styrke og kraft. Meningen med rus er å gjøre kroppens og identitets form flytende, udefinert og formløs. Dermed frigjøres den indre personlighet og kreativitet til å skape grensebrytende handlinger som resulterer i en ny unik form for identitet. Bruken av russeuniform og russelue med dusk har også en tilsvarende mønster. Russeuniformen fjerner tidligere identitetsmarkører og gir den indre personlighet frihet til å skape et nytt visualisert ytre utenpå uniformen. Symbolene fjerner kroppens indre og ytre grenser og frigjør den personlige kreativitet. På samme måte virker også tilskitning av uniformen. Disse ulike symbolene fjerner grenser og setter den enkelte russ i en flytende og formløs tilstand.

Bruken av nøkkelsymbolene, vann, pils, spirt, skitt, russeuniform og russelue er nettopp kondensering av flytende substans og handling til fast form. Gjennom russetida skaper hver enkelt sin liminale identitet med grensebrudd, tilskitning av russeuniformen og opphengning av liminale symboler i russelua. Flytende handlinger og substans blir til fast form for identitet utenpå russe-dressen.

Denne symbolikken har også virkning på et mer kollektivt plan. Bruken av symboler visker ut grenser og distinksjoner mellom ungdommene. Symbolbruken fjerner det som tidligere var kontekstmarkører for posisjoner i normal-samfunnet. De differensierende tegn blir tatt bort og ungdommene blir mer identisk og lik hverandre. Denne kollektive symbolikken angriper på den andre side den sosiale orden. Kollektiv uniformering, flytende symboler og

grensebrytende handlinger ødelegger sosial orden og skaper kaos. Russefeiringenes flytende symbolikk og urenheter er nettopp et angrep på den sosiale struktur og kulturelle orden foreldre, lærere og kommunale ledere har satt for barn og ungdom i oppveksten. Ungdommene bryter sosiale og kulturelle grenser for det differensierte samfunn og forsøker å skape helhet og enhet i en prosess og i en liminal identitet. Dette bringer derfor inn nye differensierte institusjoner som kunst, kultur, media og massekommunikasjon som en del av den rituelle prosess. Det ungdommene kollektivt gjør i russetiden er å bryte grensene mellom ulike samfunnsinstitusjoner og å integrere disse i en helhet. Symbolene i russetida flyter ut over og skaper det formløse og udifferensierte. Dermed møtes også det hypermoderne i det urgamle. Kroppens grenser og symbolikk. Kjernesymbolene i russetida er rusmidlene og russeuniformen. Disse står for oppløsning av kroppens, identitets og samfunnsstrukturens faste form. Rusmidlene og rusens mening i russetida er derfor å skape en situasjon der de kroppslige og sosiale grensene blir flytende.

14. FLYTENDE GRENSER

14.1 INNLEDNING

I dette kapittelet skal jeg analysere russefeiringens betydning for deltakernes sosiale relasjoner. Dette er barn og ungdoms relasjoner knyttet til foreldre, jevnaldrene, lærerne og befolkningen i lokalsamfunnet. Slike former for fellesskap forvalter moralske grenser og symboler som viser hvem som er inkludert eller ekskludert (Douglas 1975, 1987, Cohen 1985). Jeg vil forsøke å sammenligne de ulike lokale virkelighetene og fellesskapene for å analysere hvordan russefeiring fører individene over grenser og gir ny posisjon i fellesskap. Ritualer forandrer deltakernes posisjon i den sosiale strukturen (Turner 1969, 1987, Bourdieu 1995, 1996). Den symbolske handlingen tar opp individens relasjonelle og posisjonelle forhold. Å bli innlemmet i et meningsfullt fellesskap skaper en følelse av tilhørighet hos individet. Det motsatte er opplevelse av fordømmelse og eksklusjon fra fellesskap. Koblingen mellom individets indre opplevelse og det ytre opplevde fellesskap foregår ved at individet deltar i ritualer som ved russefeiringen, der drikking av alkohol utgjør et viktig grensesymbol (Sørhaug 1996).

Gjennom ritualene opplever individet at de føres fra et fellesskap og innlemmes i et nytt fellesskap. Tolkning og forklaring på hvordan ritualer virker sosialt bør derfor baseres på deltakernes forståelse og hvordan handlingen observeres av meg som forsker. Virkningen av rituelle prosesser kan fortolkes og analyseres på flere måter, alt etter hvilket analytisk nivå fenomenet drøftes i lys av. Her studerer jeg ungdoms rusmiddelbruk i lys av russefeiringen, og i lys av lokalsamfunnet som de unge er en del av. Et symbolsk perspektiv legger vekt på at rusmidlene brukes som de gjør, fordi de tjener som symboler for å kommunisere om individenes plassering i forhold til kulturelle kategorier, sosial relasjoner og autoritetsposisjoner i sosiale fellesskap (Geertz 1973, Douglas 1987, Gefou-Madianou 1992, McDonald 1994). Bruken av symbolene utløser krefter som forandrer individenes plass i kulturelle kategorier, relasjonelle forhold og posisjon i den sosiale strukturen (Turner 1969, Bart

1975, Willis 1990) Analysen i dette kapittelet ser på lokale kontekster og sammenligner for å kunne forstå den sosiale betydningen av russefeiring.

14.2 FORSKJELLER OG LIKHETER MELLOM LOKALSAMFUNNENE.

Beskrivelsene fra Lofoten i kapittel 8 og 9 viser hvordan russefeiringen foregår i en kontekst der et tradisjonelt fiskevær er endret gjennom vedvarende strukturrasjonalisering i fiskeriene og oppbygging av en moderne velferds-kommune. Ungdom flytter fra bygda eller pendler til tettsteder og byer med bedre utdanningstilbud og bedre arbeidsmarked. Det tradisjonelle drikke-mønsteret har gjennomgått en langsom forvitring i denne moderniserings- og urbaniseringsprosessen. Det er mindre vanlig med drikking av pils og hjem-mebrent i tilknytning til fellesskapene i fiskeriene og bygda. Hverken bygde-festene eller den store brennevinsdagen i bygda har noen særlig betydning i hverdagslivet, mening i samtaler eller funksjon i fellesskapene. Det som har stigende betydning for både ungdom og voksne, er private "hjemme alene fester" i helger og høytider. For ungdommen er organiserussefeiringen i forbindelse med 17. mai også viktig.

Den offentlige bruken av alkohol foregår nå mest på nye utesteder i sentrum av kommunen. Menn drikker skjeldnere alkohol på offentlige steder enn før. De voksne inviterer heller hverandre til private drikkelag i hjemmene. De nye, offentlige drikkearenaene er overtatt av unge jenter og gutter som tar utdanning eller er arbeidsløse. De drikker for å skape "liv" og "spenning" i det ellers så "kjedelige" bygdelivet. Jentenes drikkemønster er identisk med guttenes.

Livet i bygda er blitt mer likt livet i byen. I det private livet på landsbygda deltar kvinnene i mennenes drikkekultur. Både ungdom og voksne drikker alkohol i helger og de store høytidene for å markere nære fellesskap. Alkoholen preger spesielt høytidsdagene i mai/juni og jule- og nyttårsfeiringen. Hjemmebrent er et viktig rusmiddel for lokalbefolkningen i bygda. Dette har en symbolsk betydning. Originale drikkevarer er symboler for de nye innflytter-

ne, det vil si offentlig ansatte akademikere og kunstnere. Tradisjonelt har original brennevin vært forbeholdt væreiere, handelsreisende, fiskekjøpere og "alkoholikere". Det er fellesskapene på topp og bunn i samfunnshierarkiet som identifiserer seg med originalvarene.

Bygdefolk knytter sin identitet til produksjon og bruk av hjemmebrent. Det å bli inkludert i fellesskapet blant fiskere, bønder og bygdefolk innebærer å inngå i et byttenettverk av hjemmebrent. Hjemmebrent som gave viser styrken og kvaliteten i vennskap mellom folk. Både produksjonen og distribusjonen av hjemmebrent er regulert gjennom gaverelasjoner innenfor familien og blant nære venner. Drikking av hjemmebrent er ritualisert til bestemte, høytidelige anledninger i bygda, vennekretsen og familien. Ungdomshuset til det frilynte ungdomslaget har tradisjonelt utgjort den institusjonelle og organisatoriske rammen for alle større verdslige feiringer i fellesskapene i familien, vennekretsen og bygda. Slike begivenheter har foregått offentlig med flertallet til stede.

I lokalsamfunnet har det vært omfattende sosial kontroll med bruken av alkohol. Denne kontrollen har både kvinnene, barna og stedets autoritetspersoner stått for. Det vil blant annet si læreren, presten og lensmannen. Ukontrollert drikking blant mennene er noe som foregår under sesongfisket på Finnmarka om sommeren, og når en drar på handleturer til "byen".

Russefeiringen i byen som jeg beskrev i kapittel 10 og 11 foregår i en kontekst der stadig flere er sysselsatte innenfor tjenesteytende næringer og offentlig forvaltning. Bare en liten del av innbyggerne arbeider på tradisjonelle industriarbeidsplasser. Derimot har byen hatt et ekspanderende arbeidsliv på andre områder, noe som har lokket til seg ungdom fra omlandskommunene og fra hele landet. Mye av veksten har foregått i "Drabantbydel", hvor det er bygd opp en ny bydel med flere nasjonale kunnskapsinstitusjoner. Den sterke innflyttingen til utmarka har bidratt til å bevare og modernisere den gamle "**Jordbruksbygd**" med sine møteplasser og tradisjoner. De tradisjonelle bygdefestene har likevel forandret seg kraftig. Nå arrangeres det tradisjonelle bygdefester i bydelen bare to ganger i året. I nærmiljøet er det i stedet skapt en ny, moderne tradisjon med et særpreget bygdearrangement. Hver høst feirer

bydelen seg selv som et symbolsk fellesskap med "**Jordbruksdagene**". Dette gir folk som bor i den nye bydelen en form for identitet og tilhørighet i et lokalt fellesskap. Tradisjonell hjemmebrentdriking er erstattet av konsumering av lovlig alkohol, servert på offentlige tilstelninger. Grendehuset har fått skjenkeløyve og egen barkeeper. De innflyttede akademikerne deltar i liten grad i de lokale fellesskapene. Drikkingen deres foregår privat, ute på byen eller i forbindelse med tjenestereiser til andre deler av landet og utlandet. Akademikerne inngår i nasjonale og internasjonale profesjonelle nettverk, og har liten lokal forankring.

På tross av flere drabantbytrekk, er det lite ungdomsbråk og et lavt gjennomsnittlig alkoholforbruk blant ungdom i "**Drabantby**". Ungdomsbråket er en "vandremyte" i lokalavisene. Ungdom i Bodø kjenner seg ikke igjen i avisoppslagene om ungdomsbråk og ungdomsfill. Lovlige drikkevarer dominerer blant unge og voksne i Bodø. Hjemmebrenten er ikke et viktig symbol slik jeg beskrev fra Lofoten. Ungdom begynner å drikke øl og brennevin utenfor ungdomskubbene, og ute i naturen i forbindelse med de store høytidene i mai og juni. Drikking er dessuten knyttet til rødruksfeiringen i den videregående skolen. Ungdom og voksne i byen lever i adskilte livsverdener. Kontakt på tvers av generasjonene, utenom familien, foregår likevel gjennom det lokale idrettslaget og gjennom natteravnaksjonen. Dette tiltaket bringer foreldrene inn på ungdommenes drikkearena i helgene for å begrense drikkingen.

14.3 ULIKHETER I RUSSEFEIRINGEN.

Oransjerussefeiringen i "**Fiskebygd**" foregår i forbindelse med 17. mai-feiringen og avslutningen av 9-årig grunnskole. Denne feiringen er en kopi av rødruksfeiringen både i form og innhold. Det som er forskjellig er at oransjerussefeiringen har en sterkere forankring til foreldrene, skolen og lokalsamfunnet. Foreldrene og lærerne har en sentral plass i organisering, gjennomføring av forberedelser og feiringen. Dette henger sammen med at russen er yngre, samt at de trenger assistanse fra de voksne i den praktiske gjennomføring av russefeiringen. Ungdomsskoleelevene godtok at foreldrene og lærerne hadde en rolle i selve russefeiringen. Både natten til 17. mai, da russen og

ungdommen i bygda drakk hjemmebrent og øl ute i naturen, og selve 17. mai-feiringen, tok opp lokale konfliktdimensjoner samt barn og ungdoms relasjoner til foreldrene, lærerne og bygdefellesskapet. Denne feiringen hadde et lokalt preg både i form og innhold.

Elevene fortolket feiringen som en markering av 9 års skolegang og at de nå gikk over i en ny fase der de skulle gå videregående skole utenfor bygda. Ungdomsvennene var inne i den siste fasen av barndommen i bygda. Selve russefeiringen skapte følelser av nærhet og kameratskap. Sentralt i den rituelle prosessen var drikking av hjemmebrent for å oppnå rus natt til 17. mai. Mange av ungdommene debuterte med alkohol i forbindelse med russefeiringen. I 17. maifeiringen ble rusen symbolsk inkludert igjen i familie og bygdefellesskapet gjennom russetale og deltakelse i 17.-maitoget. De voksne brukte den nasjonale symbolikken med nasjonaldagfeiringen for å inkludere russeungdommen i samfunnet. Organsjerussfeiringen med høydepunktet natt til 17. mai fungerte som et lite autoritetsopprør i bygda men som likevel var godkjent av foreldre og lærere.

Rødrussfeiringen i Drabantby er også en feiring av avslutningen på skolegang, men her er det imidlertid 12 års skolegang. Det som er forskjellig, er at russefeiringen starter allerede 1. mai og varer til og med til 17. mai. I byen har myndighetene, lærerne og foreldrene liten plass i russefeiringen. Det er bare politiet som forsøker å sette rammer for russefeiringen. Handelsstanden er på den andre siden deltakere i russefeiringen med salg av varer og tjenester. Elevene i den videregående skolen er myndige, de har større kjøpekraft, eier russebiler og er mobile både i byens restauranter og naturen. I denne feiringen hadde ikke foreldre, lærere eller andre autoriteter sentrale posisjoner, oppgaver eller symbolske handlinger. Rødrussfeiringen manglet autorisasjon av foreldre, lærere, rektorer og kommunens ledelse.

Forholdet til pressen hadde derimot større betydning ved at rødrussen forsøkte å lage nyhetsoppslag i aviser, radio og TV. Dette viste seg ved at rusen fortolket meg som pressemann, fikk jeg lett tilgang til feiringen. Rusen skapte nyhetsoppslagene med å angripe fundamentale aspekter i hverdagslivet, barnas plass, foreldrenes rolle, fotballens- og idrettens sentrale plass i hverdagslivet,

nasjonale ideologier, nasjonale og internasjonale kjendiser og tilhørighet til lokalsamfunnet.

Fra et forskerståsted kan russefeiring fortolkes som et teatersykke som angriper subjektets virkelighetsforståelse, kroppens fysiske grenser og samfunnets kollektive forståelse av virkeligheten. Dette offentlige skuespillet og de individuelle rusopplevelsene skaper, sett fra russeren selv, en følelse av massesuggesjon, andreledeshet, noe unik, og et sterkt fellesskap mellom elevene.

Russefeiringen framstår også som en sterk kontrast til individualismen og virkelighetsforståelsen i samfunnet, som blir kommunisert gjennom 12 års skolegang. Russeren er kollektivt og et fellesskap i uniform og avledd identitetskjennetegn som klær, navn og ytre adferd. Russefeiringen gir frihet fra foreldre, lærere og lokale autoriteter og frihet til individuell kreativitet. Russefeiringen har en dominerende plass i ungdommens liv. Først som prat blant venner, senere som tilskuer til feiringen og til slutt som deltaker. Feiringen er ikke slutt etter avlagt eksamen. Den lever videre som historier, minnerike opplevelser, fotografier og som videoopptak. Russefeiringen blir også gjenopplivet på Høgskolen i Bodø med et eget russearrangement for studenter og med den nyetablerte "fadderordningen". Fadderordningen består av at eldre studenter tar hånd om nye studenter og at det blir arrangert en rekke ulike arrangement og fester for å innvie nye studenter. Studentene har dermed selv institusjonalsert initieringen av studentrollen og studietiden med den nyetablerte fadderordningen. Det er også ikke uvanlig å arrangere jubileer for et årskull russ 10, 20 eller 30 år etter at en gikk ut av skolen.

14.4 FORANDRING I IDENTITET.

I de to lokalsamfunnene jeg har gjennomført studier, hadde ikke russefeiringen en klar funksjon som et initeringsritual av barna til voksenlivet slik som i tradisjonelle overgangsritualer. Oransjerussefeiringen hadde fortsatt en betydning som markerte avslutningen av barndommen i bygda og oppstartingen av en ny livsfase i den videregående skolen. Det organsjerussfeiringen gjorde

med elevene var å forandre deres identitet fra å være barn i hjembygda til å bli ungdom i den videregående skolen.

I drabantbyen var det ikke noen offentlige ritualer som transformerte barna til ungdommer. I stedet hadde helgefylla utenfor ungdomsklubbene og restaurantene tatt over denne funksjonen som initierende element av barna til ungdomslivet. Denne initieringen forgikk i private gjenger.

Et av høydepunktene blant ungdommene i byen var rødrussfeiringen med avslutning av den treårige videregående skolen. Denne feiringen inkluderte alle som avsluttet skolegangen i byen. Men i motsetning til oransjerussefeiringen i "Fiskebygd", inkluderte ikke denne feiringen så mange andre ungdommer, og slett ikke foreldrene og lærerne. Russefeiringen var i større grad en hendelse og handling for bare dem som var kledd ut som russ og som avsluttet den videregående skolen. Utendørsarrangementet helgen før 17. mai med rockemusikk klarte ikke å trekke med seg andre ungdommer i byen. Russefeiringen skapte et sterkt fellesskap blant ungdom i samme aldersgruppe i byen. Deltaerne i rødrussfeiringen betraktet ikke feiringen som en betydningsfull opplevelse for å markere avslutning av en fase i livet og oppstarten av en ny. I motsetning til rødrussen, hadde elevene som organiserte oransjerussefeiringen, refleksjoner over hvorfor de gjennomførte feiringen. Rødrussen betraktet russetradisjonen som en form for eksamensfest for å ha mest mulig moro. Den liminale fasen er en større del av rødrussfeiringen enn oransjerussefeiringen. Her var den utvidet til å gjelde flere ulike arrangementer i det siste skoleåret, og russefeiringen gikk fra natt til første mai til og med 17.-mai.

Når det gjelder forandring i identitet, ser vi at ingen av russefeiringene ikke hadde en klar funksjon som et initieringsritual til voksenlivet. I oransjerussefeiringen ble identiteten endret fra barn til ungdom. Rødrussfeiringen hadde ikke en slik funksjon, i stedet hadde helgefylla hatt denne funksjonen i skaping av byungdommens identitet.

14.5 SAMHANDLING MELLOM UNGDOM OG VOKSNE

Selv om det er mange fellestrekk ved ungdommens samhandlingsmønster i "Fiskebygd", "Drabantbydel", er det også interessante forskjeller. I "Fiskebygd" deltar voksne autoriteter på ungdomsarenaene, for eksempel i ungdomsklubben. De voksne er også med på å organisere russefeiring for ungdomskoleelevene. Barn og ungdom har på sin side gjøremål innenfor fiskerierne. I byen er det større avstand mellom ungdom og voksne, både i arbeidslivet og i fritiden. Ungdom danner sterke jevnalderfelleskap i bydelen. Slike lokale ungdomsfelleskap oppstår ved at grupper av unge identifiserer seg med symboler som klær, musikk og bruk av alkohol.

Et særtrekk ved Bodø som bysamfunn er at "Drabantbydel" er skapt i samspill mellom innflyttere og lokalbefolkning, der gamle bygdeinstitusjoner som idrettlag, ungdomslag og grendelag har vært møteplassen. Idrettslaget er et samlingspunkt for ungdom og voksne. I kapittel 8 og 10 presenterte jeg data som viser forskjeller i ungdommens alkoholbruk og deltakelse i russefeiring på bygda og i byen. Ungdom i små bygdesamfunn begynner å drikke alkohol litt tidligere en byungdom, men de drikker mindre. I bydelene begynner de litt senere, men til gjengjeld drikker de mer. Dette må ses i lys av at når ungdom blir 18 år, deltar de i rødussfeiringen. Både utelivet og russefeiringen er frikoblet både fra foreldre og lokalsamfunn. Dette gir større frihet og reduserer den uformelle kontrollen med ungdommens bruk av rusmidler.

Dette framstår som paradoksalt i forhold til hvordan de voksne oppfatter og beskriver ungdomskulturen på de to stedene. Jeg tolker dette slik at sosialiseringsbetingelsene er ulike i disse samfunnene. Ungdomsfylla er mer synlig for voksne i "Fiskebygd". Der har de en tettere kontakt med ungdommen også utenfor hjemmet. Det er flere offentlige arenaer der foreldre er til stede sammen med ungdommen. Ungdommens rusmiddelbruk blir mer diskutert blant de voksne. Dette kan tyde på at barnas løsrivelse fra de voksne skjer gjennom en kulturelt uttrykt protest under "organsjerussefeiringen". Slik jeg ser det, har denne russefeiringen fortsatt et innhold som gjør at den kan forstås som et ritual. Både foreldrene, lærerne og andre voksne i bygda er med på å organisere russefeiringen, selv om de moraliserer over rusbruken. Russefeiringen har

betydning som innvielse til ruskulturen og fellesskapet blant ungdommen. Som nevnt begynner de unge i **"Fiskebygd"** å drikke tidligere enn ungdom i **"Drabantbydel"**. Ungdomsskoleelever i 13 års alderen møter opp og ser på oransjerussefeiringen. Noen av dem forsøker også å drikke alkohol. Sett i lys av russefeiringen, kan dette bidra til å regulere alkoholdebuten til en bestemt dag i året for mange unge, sammenlignet med **"Drabantbydel"**. Ungdommens sosialisering i **"Fiskebygd"** foregår på noen få arenaer i bygda, men med både foreldrenes og lærernes offisielle oppdragerrolle sterkt inne i bildet. Dessuten har de unge ett fellesskap med stor aldersspredning, der 13-åringene og 18-åringene deltar sammen.

I **"Drabantbydel"** foregår jevnaldersoliseringen innenfor alderslike grupper på hvert alderstrinn. Prosessen er frikoblet fra voksne generelt, og særlig fra foreldrene. Jevnaldersgruppene i **"Drabantbydel"** er mer homogene når det gjelder alder. Dette gjør at ungdommenes handlinger ikke blir synlige for de voksne og eldre ungdommene, og at relasjonen heller ikke blir polarisert. Disse trekkene kan forklare hvorfor unge i **"Fiskebygd"** begynner å drikke tidligere enn i **"Drabantbydel"**. Yngre barn og ungdom blir tidligere innlemmet i ungdomsfellesskapet. Dette fellesskapet er kontrollert ved at de voksne deltar på arenaen og er med på å organisere ritualene. Det er en gjensidig kontroll mellom barn og voksne fordi de deltar på samme fester. I bykommunen blir ungdommen innlemmet senere. Ungdomsfellesskapene møter dessuten liten grad av kontroll fra foreldre og lærere i bydelene. Ungdommene får utvikle sine egne grenser for hva som er akseptabel drikking i gjengen. De voksne drikker på sine arenaer, og trenger ikke å ta hensyn til om barna ser dem. De kan derfor prøve å kontrollere barnas drikking, uten å få gjensidig begrenning ved barnas nærvær.

I en liten bygd som **"Fiskebygd"** er en slik dobbelthet mellom barns og voksnes liv vanskelig å opprettholde. På mange måter er det nettopp dette de unge spiller ut når de arrangerer russefeiring i forbindelse med nasjonaldagen. Foreldrenes ulike moralnormer for ulike arenaer blir offentlig avslørt av ungdommene i russefeiringen. Ungdom bruker de voksnes symboler på liv og maskulin kraft, for å skape sitt eget alternative liv og sine uformelle fellesskap.

Vi ser at ungdommens drikkemønster er preget av lokale forskjeller som kan sees i lys av relasjonene til og samhandlingen ved de voksne. Hjemmebrent er et viktig symbol blant ungdom som hører til blant fiskere, bønder og industriarbeidere. Tilsvarende er det originale merkevarer som dominerer blant ungdom med foreldre som er næringsdrivende eller akademikere. Tradisjonelle ulikheter i livsstiler og tilhørighet spilles ut gjennom symbolene hjemmebrent og originale merkevarer. Forskjellen mellom by og land er på mange måter symbolisert gjennom alkoholsorter. Dette blir vist i det offentlige i russefeiringen. Spesielt i bygdekonteksten spillte barna ut de symbolske aspektene med de voksnes drikkemønster. I byen er grensene mellom barn og voksne større og mindre synlige for hverandre. Dette gjorde at forholdet mellom voksne og barn ble mindre polarisert. Begge gruppers drikking foregikk i det skjulte for hverandre.

14.6 FELLESARENAENE OG RITUALENE SVEKKES

Konfirmasjonen i statskirken og russefeiringen har tradisjonelt vært overgangsritualet fra barn til voksen (Sundt 1859, Johnsen 1985, 1993, Pedersen 1992 A). Felles for "**Fiskebygd**" og "**Drabantbydel**" er at ungdommen i dag i mindre grad deltar i arbeidslivet, og at de voksne er sjeldnere til stede på bygdefestene og skjenkestedene enn før. Drikkingen foregår ikke lenger så mye i tilknytning til arbeidet eller de øvrige offentlige arenaene i lokalsamfunnet. Foreldrene drikker privat, hjemme sammen med nære venner, uten egne barn tilstede. Barna og unge søker ut av hjemmet for å drikke alkohol sammen med andre ungdom. De møtes enten ute i naturen eller på offentlige skjenkesteder.

Russefeiringen har mistet mye av sin betydning som et overgangsritual fra barndom til voksenlivet. Det samme har skjedd med bygdefestene og andre livssyklusritualer som tidligere samlet folk på tvers av generasjonene. Denne utviklingen har foregått både i bygda og i bydelen. Barn og ungdom stifter ikke lenger bekjentskap med rusmidler under oppsyn og kontroll av de voksne. Familiene og de lokale myndighetene fraskriver seg ansvaret for kontrollen over det offentlige rom. Utviklingen går i retning av avgrensede alders-

grupper på hver festarena. Tradisjonelle overgangsritualer og livssyklusritual taper betydning som ramme for å markere viktige faser i livsløpet.

Ungdom eksperimenterer med hjemmebrent og rus når de forsøker å bli med i ungdomsfellesskapet. Ungdom innvier og lærer hverandre opp i rusmiddelets virkning og betydning. De imiterer eldre ungdom og voksnes rusmiddelbruk, og tilegner seg de kulturelle assosiasjonene som er knyttet til bruken. Ungdommens første møte med alkohol foregår oftest ved at de stjeler alkohol fra foreldrene eller kjøper hjemmelaget sprit i nabolaget. Et viktig kulturelt trekk i bygde- og bysamfunn er foreldre som skjuler at de brenner hjemme, og unge som skjuler at de drikker hjemmelaget alkohol. Ungdom og voksne drikker de samme drikkevarer på to adskilte arenaer.

Mønsteret viser at barn og ungdom lærer hverandre opp i bruk av hva rusmiddel og rus. Kulturell opplæring i bruk av rusmidler er en kombinasjon av selvsoialisering og jevnalderssoialisering ved å eksperimentere med rusmidler i russefeiringen. Det symbolske i russefeiringen er at nettopp barn og ungdom avslører i det offentlige at de har lært betydningen og meningen med rusmiddelbruk og rus. Tette relasjoner mellom barn og voksne i bygda gjorde dette skuespillet konfliktfullt mens svake bånd mellom ungdom og voksne i byen gjorde forholdet mindre polarisert. Det var derfor lite konflikter mellom ungdommene og foreldrene om rusmiddelbruken i rødruksfeiringen.

Observasjonene fra feltarbeidet viser at det foregår en nedbryting av de samfunnsinstitusjonene som organiserer årsyklus og livsyklusritualer, og møtesteder for ungdom og voksne. Dette er prosesser utenfor familien i lokalsamfunnet. Institusjonene det gjelder er blant annet fagbevegelsen, menigheten eller ungdomslaget i bygda. Tidligere var disse med på å skape meningen i hverdagen og på høytidsdager. Disse bevegelsene har ulikt fotfeste og ulik grad av makt i bygda og i bydelen. Rusmiddelbruk kan analytisk fortolkes som et symbolsk element i identitetshåndtering og symbolsk integrering. Rusen og russefeiringen er sterke opplevelser av meningsfulle fellesskap blant ungdom på tvers av ulikheter som kjønn og klasse.

For voksne framstår helga i byen og rødrussefeiringen som farlig villmark med kriminelle og berusa ungdommer. Byen mangler uformelle institusjoner som kan regulere drikkingen og russefeiringen, slik som det skjer i lokale fellesskap på bygda. Politiet er alene igjen på de offentlige arenaene for å håndheve "ro og orden". Ungdommen er utestengt både fra arbeidslivet og fra foreldrenes drikking i hjemmet. På restaurantene er det 18 års aldersgrense. Når nye «in-steder» får brennevinsbevilling, heves grensen til over 20 år. Dermed blir ungdom på 18 år også ekskludert fra de voksnes drikkearenaer. I stedet skaper ungdom under 18 år et alternativt fellesskap i det offentlige rom. Dette kan observeres som offentlig "helgefyll" blant ungdom utenfor ungdomsklubber, utenfor skjenkesteder og i naturen.

14.7 KONKLUSJON.

I dette kapitlet har jeg forsøkt å drøfte hvilke betydning russefeiring har i skapelsen av sosiale relasjoner og fellesskap. Det som var forskjellig mellom bygd og by var at ungdomsskoleelevene organiserte en eget russefeiring med utgangen av den 9 årige grunnskolen. Oransjerussefeiringen kommuniserte budskap om ungdommenes forhold til foreldre, lærere og autoritetspersoner i bygda. Ungdommene stod i stor grad selv for initieringen og oppstarten, men den rituelle handlingen foregikk offentlig i påsyn av både foreldrene, lokalbefolkning og lærerne.

Ungdom i samme aldersgruppe i byen, hadde ikke et tilsvarende initieringsritualer i det offentlige rampelys. Her organiserte barna initieringen i private ungdomsgjenger utenfor offentlige arenaer og utenfor kontroll av foreldre og lærere. Ungdommene var ekskludert fra de voksnes samhandlingarenaer. Mindre samhandling førte også med seg mindre polarisering mellom ungdommene og foreldrene i det offentlige. Barna initierte hverandre til å være ungdommer, mens de voksne ikke godtok dem som ungdom eller voksne.

Analysen i dette kapitlet har forsøkt å argumentere for at oransjerussefeiring eller rødrussefeiring i dag ikke er et overgangsritual som transformerer barna over til den andre sosiale kategorien voksen. Ungdommen organiserer sin

egen initiering av en ny og spennende fase i livet: ungdomsfasen. Denne fasen og sosiale kategorien har en mer uklar initiering, oppstart og en mer uklar avslutning. Både barna og ungdommene forsøkte å initiere denne fasen tidligst mulig med å drikke ulovlig pils og hjemmebrent. På den andre siden forsøkte foreldre, lærere og sosialarbeidere å utsette barnas oppstart av ungdomsfasen med å hemmeligholde rusen, eller å nekte barn og ungdom å drikke alkohol. Denne avstanden, mellom ungdommens egen initiering, og de voksnes tilde-
ling av den nye identiteten var størst i bykonteksten.

Det som beskrivelsen av lokalsamfunnene og russefeiringene viser, er at det liminale rom inntar utdanningsinstitusjonen, bygda, byen, sentrumsgatene og restaurantene, og forlater naturen og villmarka. Videre viser beskrivelsen at den liminale fasen ekspanderer i tid og har gjort grensene mellom barn, ungdom og voksne mer flytende. Den liminale fasen blir koblet sammen i ritualer, fritid, kultur og utdanning til nærmest en permanent tilstand fra 13 års alderen til slutten av 20 års alderen. Denne fasen definerer vi i dag som ungdomsfasen og har uklare grenser til både når barna blir ungdom og når ungdom blir til voksne. Dette er en ny fase i livsløpet som oppstod i dette århundert (Mahler 1984, Pedersen 1994). Det som kjennetegner spesielt denne fasen er utstrakt bruk av rusmidler (Pape 1997). Russefeiringen viser at grensene mellom de kulturelle kategoriene barn, ungdom og voksne er flytende, fordi det ikke skapes entydige grenser mellom kategoriene.

15. FLYTENDE FASER

15.1 INNLEDNING.

I forrige kapittel konkluderte jeg at det er ungdom som initierer hverandre til det spennende "livet". Jeg drøftet hvordan russefeiringen inngikk i to ulike lokale kontekster. I dette kapitlet vil jeg forsøke å analysere hvordan symbolske uttrykk og rituelle former har endret innhold og form over tid, i lys av beskrivelsen av russefeiring og konfirmasjon i kapittel 7. Ved å sammenligne ulike formmønstre i russefeiringen med konfirmasjonsritualet, vil jeg forsøke å vise hvordan slike symbolske uttrykk gir individene ulike betingelser for å skape integrasjon eller differensiering i samfunnet. Jeg vil videre drøfte hvordan slike rituelle handlinger virker integrerende og differensierende i samfunnet.

15.2 UTVIKLINGSTREKK I RØDRUSSFEIRINGEN.

I kapittel 7 beskrev jeg utviklingen av russefeiringen i et historisk perspektiv. Russefeiringen i Norge er knyttet til opprettelsen av Universitetet i Christiania. Tradisjonen begynte som studentens overgangsritual til det akademiske fellesskap. Russ var navnet på de nye studentene som klarte eksamen artium og som feiret eksamen og innvielse med russeslag. Ritualets form og symbolikk var knyttet til universitetes sosiale struktur og posisjon. Separasjonsfasen var knyttet til eksamen på gymnasiet/latinerskolen mens både liminalfasen og inkorporasjonsfasen var knyttet til Univesitetet i Christiania. Både den sorte studentelua og alkoholbruken var knyttet til å signalisere inkorporasjon i det akademiske fellesskap med dets åndsverdier og bånd til kristendommen.

I dette århundret har gymnasiastene i Oslo utviklet formen "rødrussfeiring" i forbindelse med feiringen av nasjonaldagen og unionsoppløsningen med Sve-

rige i 1905. Russefeiringen startet som avgangselevenenes egen initiering til samfunnseliten i hovedstaten, og kommuniserte et budskap om tilhørighet til eliten, nasjonal identitet og nasjonal ideologi. Viktige autoritetspersoner som ordfører, ministre, ambassadører og kongefamilien hadde sentrale roller i ulike handlingssekvenser i feiringen. Fra begynnelsen av århundret har rødrussen også hatt et valgt lederskap. Skoleelvene velger demokratisk hvert år hvem som skal sitte i de ulike vervene i russestyret, og hvem som skal være russepresident. Disse vervene er ettertraktet og elvene konkurrerer for å bli valgt inn i russestyret eller for å bli russepresident. I tradisjonelle overgangsritualer er det sentrale voksne guruer som konkurrerer om å være initierer (Turner 1967). I russefeiring er det ungdommene selv som konkurrerer om å ha sentrale posisjoner som initierer og organisatorer av den rituelle prosess. Den viktigste endringen var at den rituelle formen ble flyttet fra Universitetet til de lokale gymnasier. Russefeiringen ble knyttet til eksamen artium som avgangseksamen ved gymnasiet og til nasjonaldagsfeiringen den 17. mai. Endringen i rituell form har forskjøvet vektleggingen fra inkorporasjon i studentrollen til separasjon fra tidligere identitet som elev og barn.

I begynnelsen av russetradisjonen deltok samfunnsautoritetene som aktive samarbeidspartene med elevene i gymnasiet. Russen var en del av borgerskapet som spøkte med verdigrunnet og praksis til både bygdefolket, avholdsfolk og målfolk. Gymnasiastene hadde mulighet til å delta i elitens tradisjoner, men som et kollektiv på utsiden av normalsamfunnet. Den røde russeleuen symboliserte forskjellen, og de voksne aksepterte elevenes unormale oppførselen i russetiden. Russefeiringen den gang hadde preg av å være ungdomselitens "rites of rebellion" overfor de voksne i normalsamfunnet (Gluckman 1956). Novisene fikk lov til å spøke med elitesamfunnets konvensjoner og verdier mot at guruene satte strenge rammer for liminale påfunn i russefeiringen. I det offentlige begrenset russen spøkene sine til russetoget, russeavisen og til russerevyen. Mer liminale påfunn foregikk under russeturen til Drammen etter 17. mai helgen. Russetradisjonen startet som et pyntelig innslag som markerte elitebarnas separasjon fra familien og byen, overgang til universitetsstudiene og opptak i de innerste kretser i den voksne samfunnseliten i den nye nasjonalstaten og hovedstaden.

Dette mønsteret for russefeiringen har gradvis endret form i etterkrigsperioden. Utdanningsekspløsjonen har brakt flertallet av ungdommene inn i den videregående skolen. Parallelt har gymnasiastene i andre byer og tettsteder kopiert russefeiringen i Oslo, og gjort den om til en lokal tradisjon i landet. Denne endringen har forandret russefeiringen, fra å være initiering av elitestudenter til livet på universitetet, til å bli en massemonstring for flertallet ungdommen i landet. I denne perioden har det som kan defineres som liminalfasen ekspandert som fase i den rituelle form. Både separasjonsfasen og inkorporasjonsfasen er nedtonet. Flytende handlinger og symboler ødelegger den rituelle form. Studentopprøret i begynnelsen av 1970-tallet avskaffet inkorporasjonsfasen med immatrikulering og den sorte studenterlua ved universitetet. Samtidig har elvenes inflatoriske bruk av alkoholholdige drikkevarer, offentlig fyll og symbolske grensebrudd ført med seg en ekspanderende liminalfase i den rituelle form. Den rituelle form har blitt stadig mer utflytende, og dermed har også ritualets form blitt flytende og udefinert. Russedåpen er i Nord Norge en symbolsk separasjon og oppstart av liminalfasen. I Oslo og på Østlandet foregår russedåpen rett før 17. mai og brukes ikke som en symbolsk markering for separasjon og oppstart av russefeiringen. Etter flere utdannings- og eksamensreformer er også russetida flyttet fram før den endelige avsluttende eksamen i den videregående skolen. Dette har også gjort den rituelle form mer flytende i forhold til skolen som struktur og institusjon.

Reformene i den videregående skolen på 1980- og 90-tallet, i kombinasjon med høyere ungdomsarbeidsløshet, har også fjernet russefeiring som en avslutningsmarkering av utdanningen og oppstart av en ny fase i arbeidslivet sammen med de voksne. Over 50% elevene i den videregående skolen skal fortsette med høyskole- og universitetsutdanning etter russefeiringen (Utdanningsstatistikk SSB 1995). Parallelt med denne strukturelle endringen i utdanningsksamfunnet, har russefeiringen endret karakter fra å være elitefeiring for noen få, til å bli massemonstring av om lag 90% av ungdommene i landet. Mange russ reiser på nasjonale russetreff, eller på felles russetur og "sydenferie" i Sør Europa etter eksamen. Det geografiske territorium har også utvidet seg til å gjelde byenes puber, restauranter og diskotek, idrettsarenaer, byens offentlige sentrumsområder og offentlige friluftsområder.

I motsetning til tradisjonelle overgangsritualer, der novisene og guruene drar ut i villmarka og vekk fra landsbyen (se, Turner 1967), så forsøker russen som liminale noviser å okkupere normalsamfunnets offentlige rom i sentrum av det moderne urbane liv. Den "røde hordes" erobring skaper hvert år debatt mellom samfunnets autoriteter og russen om hvor grensene for spøk og rus skal gå. I mer tradisjonelle samfunn foregår separasjonsfasen og inkorporasjonsfasen i tilknytning i sentrum av landsbyen, mens liminalfasen foregår ute i villmarka borte fra normalsamfunnet. I russefeiringen foregår fasene i den rituelle prosess innenfor normalsamfunnets territorium, og dette skaper uorden mellom russens *communitas* og de voksne representanter for normalsamfunnets struktur. Dette motsetningsforholdet har økt med den konsekvensen at både skolens ledere, lærerne og lokalsamfunnets autoritetspersoner har trukket seg fra å delta aktivt i russefeiringen. Det er få voksne autoritetspersoner som vil ha noe formelt med russefeiringen å gjøre.

Dagens russefeiring har utviklet seg til en ny form som kan analyseres som en skismogenese mellom ungdommene og de voksne samfunnsautoritetene (Bateson 1935). Skismogenese betyr en sosialt skapt bruddsituasjon som fra starten av genererer flere motsetninger, mer polarisering og differensiering mellom gruppene (Eriksen 1993:58). Dette kan ta former som en symmetrisk skismogenese, som vil si at de symbolske handlingene hele tiden blir forsterket, noe som virker polariserende og konfliktskapende mellom to likeverdige grupper (Bateson 1935:177). Den andre formen for skismogenese er komplementær, som vil si at gruppene inngår i et hierarkisk regime der skismogenesen forsterker symbolske aspekter ved underordning og overordning (Bateson 1935:176). I overgangsritualer kan både guruer og noviser kommunisere offentlig om autoritets- og generasjonsmotsetninger i samfunnet, og en slik tematisering om autoritetsforhold i den rituelle prosess kan fortolkes som en komplementær skismogenese (Bateson 1935:178). På samme måte kan guruenes konkurranse om å være initierer i overgangsritualet, føre til tematisering i en symmetrisk skismogenese (Bateson 1935:178). Ifølge Bateson vil det i slike sosiale prosesser utvikles ulike kontrollerende mekanismer som bremser eller regulerer videre polarisering av grensekrenkelser og bruk av symbolske uttrykksformer (Bateson 1935:187). Dette kan være hierarkisering gjennom rangordninger eller sosiale sanksjoner mot de individene som driver prosessen

for langt. Hvis ikke det finnes slike sosiale regulerende faktorer, kan utfallet være fullstendig ødeleggelse av den ene gruppens praksis og dermed dets eksistens som et fellesskap.

Russefeiringen, som jeg beskrev som en historisk og kulturelle prosess i kapittel 7, begynte som et autoritetsgodkjent opprørsk rollereversjon der studentene fikk delta og spøke med de voksne autoritetes praksis i normalsamfunnet noen dager i mai. Spøkene fikk spille seg ut i russeavisen “Sagbladet” og i humoristiske innslag i russetoget på 17. mai. Den tidligere komplimentariteten har gradvis forsvunnet og er i stedet blitt erstattet med et russekollektiv og russestyre som krever å bli behandlet som likeverdige med de voksnes autoritet til å bestemme praksis i det offentlige territorium. Denne sosiale dynamikken mellom russeren og de har ført til at voksne autoriteter har trekt seg som aktive deltakere. I stedet har rødrossens utstrakte overkommunisering av flatfylla fått en mer dominerende posisjon på bekostning av foreldre og lærere. Dette har brakt med seg en ny prosess med komplimentær skismogenese mellom ungdom og voksne på en side. I organsjerussefeiringen beskrev jeg at konflikten var under kontroll med at både voksne, ungdom og barn kontrollerte hverandre. Når det gjelder rødrossfeiringen var det adskillig mindre sosial kontroll mellom ungdom og voksne. Her hadde rødrossen selv organisert selvkontroll med knuteregler og demokratisk ledelse. I rødrossfeiringen var det heller antydninger til symmetrisk skismogenese mellom elvene som konkurrerte om ære og berømmelse i russefeiringen. Dette er et paradoks at russeren selv har institusjonalisert egenkontroll i liminalfasen for å begrense skadevirkninger både av den interne symmetriske skismogenesen mellom russeren og den komplementære skismogenesen overfor voksne. Sosial orden er en trussel mot den frie liminaliteten.

I tradisjonelle overgangsritualer er liminalfasen en periode der både novicene og guruene drar vekk fra landsbyen til villmarka som utgjør et eget liminalt rom i den rituelle prosess. I villmarka avslører guruene de viktigste hemmelighetene og ferdighetene for novisene (Turner 1967, Barth 1975, Bloch 1992). Denne fasen er preget av at guruene behandler novisene som likeverdige kamerater for å overlevere de viktigste kunnskapene og ferdighetene i samfunnet. I russefeiringen drar ikke russeren og voksne autoriteter vekk fra

byen, de blir værende i sentrum i det offentlige rampelys. Russen lærer fra andre russ, ikke voksne og de har institusjonalisert sitt eget autoritetsregime med russestyre, russepoliti og andre lederpersoner som regulerer hvordan normalsamfunnets grenser kan brytes. Russens eget lederregime regulerer den symmetriske skismogensen overfor voksensamfunnet.

Overgangsritualets tredje fase er i følge ritualteori inkorporasjon av novicene i normalsamfunnet med en ny identitet og status (Turner 1969). Denne fasen er mer preget av samfunnets struktur, i motsetning til liminalfasen som mer er preget av antistruktur (Turner 1969, Bloch 1986,1992). Når en ser russefeiring som en historisk prosess, har det skjedd endring i hvordan inkorporasjonsfasen praktiseres. Russens deltakelse i den offisielle nasjonaldagfeiringen den 17. mai og immatrikuleringsseremonien ved Universitetet kan fortolkes som inkorporasjonsfasen i ritualet. I etterkrigsperioden har den symbolske inklusjonen av russen i normalsamfunnet nesten forsvunnet. Tidligere var immatrikuleringen ved Universitetet den offisielle markeringen for inkorporasjon i det akademiske fellesskap. Dette ble symbolsk vist ved at russen byttet ut de røde russehue med den sorte studenterlua med dusk og dette var sammen med sentrale voksne autoriteter og foreldre tilstede.

Parallelt har det skjedd en prosess med økende og mer utstrakt offentlig fyll i forbindelse med russefeiringen. Utviklingstrekket jeg har beskrevet viser at flatfylla har fått en økende dominans i russetiden og 17.-maifeiringen. Både knuteregler og praksis i russetiden fokuserer på det som det meningsgivende. Beskrivelsen fra oransjerussefeiringen i Lofoten og rødrossfeiringen i Bodø viste at russearrangementene fokuserte sterkt på rusmiddelbruken og rusopplevelsen. For meg fortonte "**russetreffet**" seg som et idrettsstevne i flatfyll. Russens offentlige beruselse natten til 17. mai og offentlige spøker har også ført til at de voksne har begynt å stille spørsmålstegn med organsjerussens og rødrossens deltaking i den offisielle 17. maifeiringen. Oppførsel som hører til i liminalfasen draes med til inkorporasjonsfasen. Dermed blir ikke russen som enkeltindivider eller *communitas* symbolsk inkorporert i normalsamfunnets fellesskap som uttrykkes med barnetog og borgertog på nasjonaldagen.

Bruken av alkohol har, slik jeg ser det, blitt forandret fra å være en symbolsk kontekstmarkør for oppstart av den rituelle prosess, til å bli virkelighetsproduserende av "liv" (Goffman 1967, Turner 1987, Wagner 1986, Larsen 1991). Dette betyr at symbolets kodefunksjon og mening er fjernet og symbolet begynner å operere som en subjektiv skapende livskraft i den sosiale virkeligheten og blir meningen i seg selv. Rusmiddelbruken og rusopplevelsen har med dette blitt et mål i seg selv i den rituelle prosess, og forlatt funksjonen som en kontekstmarkør som setter igang rituelle prosesser. I den rituelle prosess "russefeiring" skaper rusmiddelet selve "livet" og skaper en flytende form. Ekspansjonen av dette flytende "livet" uten faste grenser, som kan fortolkes analytisk som en liminalfase, invaderer normalsamfunnets territorium. Både sepeasjonsfasen, med russedåp og inkorporasjonsfasen med immatrikuleringsseremoni, er fjernet som symbolske rammer. Når bruddene i liminalfasen er rettet inn mot og blir gjennomført i normalsamfunnet, skaper dette flytende grenser mellom det normale og unormale, samt mer polarisering og differensiering mellom ungdom og voksne i lokalsamfunnet. På den andre siden skaper denne prosessen et kreativt fellesskap blant ungdom på tvers av geografi, kjønn og klassetilhørighet.

15.3 KONFIRMASJON OG RØDRUSSFEIRINGEN SOM OVERGANGSRITUAL?

Jeg har i kapittel 7 og 14 argumentert for at russefeiringen kan sees på som et komplementært ritual til konfirmasjonen. Begge var viktige overgangsritualer knyttet til to ulike samfunnsinstitusjoner som forandrer barn og ungdoms identitet til å bli voksne. Konfirmasjonen har i flere hundre år vært den tradisjonelle handling som har transformert barna til å bli voksne (Johansen 1985, 1993). Dette ritualet har mange likhetstrekk med tradisjonelle overgangsritualer (Turner 1967, 1969, Johansen 1985, 1993). Det som er forskjellig må sees i lys av den norske væremåten og den norske statskirkas ideologiske grunnlag i reformasjonen, pietismen og opplysningstidens idealer. Den protestantiske og pietistiske etikk og ånd har stått sentralt i denne tradisjonen (Johansen 1993). Det samme har den norske likhetsidealene med at både jenter og gutter,

samt lavstatus- og høystatusbarn har blitt initiert gjennom deltakelse i det samme ritualet (Johansen 1993:401). Den danske/norske staten påla alle barna å gå gjennom ritualet og den obligatoriske grunnskolen. Både presten og foreldrene hadde i ritualet og skolegangen en sentral plass som initierer og kunnskapsformidlere. Presten som den sakrale initierer i trosideologi, mens foreldrene stod for de mer profane sidene med ritualet som konfirmasjonsklær og konfirmasjonsfeiring. Konfirmasjonen var en tradisjon der den religiøse dimensjon totalt overskygget de profane sidene ved ritualet. Novicene måtte derfor på sin side vise sine kunnskaper i den pietistiske trosideologien og så bekrefte egen trosbekjennelse offentlig i menigheten. For barn var konfirmasjonen en skrekkelig kunnskapstest og skjærsild i "rite of passage" til voksenlivet.

Russefeiringen kan sees på som et nytt ritual knyttet til utdanningssystemet og ungdomsfasen i livsløpet, men som er skapt som en antistruktur til statskirkas livssyklusritualer som dåp og konfirmasjon. I motsetning til konfirmasjonen, så har dette ritualet mindre likhetstrekk med tradisjonelle overgangsritualer (Turner 1967,1969). I den moderne russefeiringen er det ungdommene som konkurrerer med hverandre om å ha oppgaven som initierer. Det er også mindre hellige ting og handlinger. Videre er det en mer flytende form og struktur i den rituell prosess.

Det som er mer likt med konfirmasjonen, er at russefeiringen tar opp budskap om grunnleggende likhetsverdier, samhandlingskonvensjoner og egalitet i den norske væremåten. Dette vises i russetiden ved at alle deltar på tvers av kjønnskiller, klasseskiller og geografisk tilhørighet. Men i motsetning til konfirmasjon, tematiseres ikke den protestantiske etikk og ideologi i russefeiringen. I russefeiringen er det overdrivelsen av forbruk av materielle varer, fritid, sex, idrett, kunst, musikk, politikk og rus som er satt i fokus. Russetiden kan fortolkes som en symbolsk løsrivelse og separasjon fra konvensjoner og kunnskap som elevene er sosialisert inn i gjennom 12 års skolegang. I rusens kollektive angrep på normalsamfunnets konvensjoner, ideer og ideologi, slippes individenes kreativiteten løs. Det er også denne personlige evnen som jeg i forrige kapittel argumenterte for var hovedtema i russetiden.

Fram til 1911 var konfirmasjonen et tvunget ritual som barna måtte gå gjennom for å bli kategorisert som voksne av foreldre og myndigheter. Ritualet transformerte barna til voksne gjennom den ene konfirmasjonsdagen. Endringen vist gjennom et symbolsk og instrumentelt skifte av klesdrakt. I dette århundret har konfirmasjonen blitt et frivillig ritual for barna. Barna velger selv om de vil delta eller ikke. Samtidig har også meningen med konfirmasjonen blitt forandret. I ritualet bekrefter ikke barna lenger sin religiøse tro, og barna blir heller ikke transformert over i en ny kategori som voksen.

Russefeiringen har også en parallell utviklingen med konfirmasjonen ved at deltakelsen, meningsaspektet med ritualet og hva ritualet gjør med novisene, er mer uklart for både forskeren og deltakerne. Russefeiringen, som en kulturell prosess på utsiden av sosiale prosesser i normalsamfunnet, gir hver enkelt elev stor frihetsgrad til å velge selv hva som er meningen med den symbolske handlingen, og hva gjennomføringen av handlingen gjør med en selv som person. Både konfirmasjonen og russefeiring hadde tidligere en sterk grad av offentlighet der både familien, venner og befolkningen i lokalsamfunnet var aktive deltakere. Begge begivenhetene førte individet mellom to ulike faser og posisjoner i livet. Utviklingstrekkene i begge former for ritualer er at individet selv iscenesetter ritualet i samspill med kun den nærmeste familien eller vennene. De andre i lokalsamfunnet er et passivt publikum til ritualet. Russefeiringen er en «performance» rettet inn mot pressens fokusering og nyhetsoppdrag. Pressens krav til nyheter er med på å forme hvordan russefeiringen organiseres som en hendelse i lokalsamfunnet. For å komme inn som hovednyhet må russeren derfor gjøre noe som bryter med tradisjonelle oppfattelse, og som skaper en unik hendelse som pressen må dekke. De eneste voksne som er aktive er journalister og fotografer. Disse har ikke oppgaver eller rolle i inkorporasjonsfasen slik som i tradisjonelle ritualer.

De to ulike tradisjonene konfirmasjon og russefeiring kan derfor fortolkes som inverse mønstre for modernitet og tradisjon i overgangsritualet. Konfirmasjonen er bærer av tradisjonelle mønstre for hvordan voksne tvangsmessig transformerte barna inn i voksenlivet. Kirkens gurer har skrittvis forandret ritualet og tilpasset innholdet samfunnsutviklingen (Johansen 1985, 1993). Ungdommene får i dag veiledning i trosspørsmål, og må velge selv hva og hvor-

dan de skal tro i grunnleggende livssynsspørsmål. Derfor har konfirmasjonen likhetstrekk med dagens russefeiring som kan fortolkes som et mer moderne uttrykk for hvordan individene selv organiserer sine grensekryssninger i livsløpet. I russefeiringen utgjør russedåpen en handling som nøytraliserer betydningen av barnedåp og konfirmasjon. Det er nettopp russedåpen som viser symbolsk at russefeiringen er en antistruktur til konfirmasjonenes struktur. Men i motsetning til den tradisjonelle konfirmasjonen, fører ikke ungdommen hverandre over i voksenlivet ved arbeid og forsørgeransvar med å delta i russefeiringen. Ungdommen skaper i stedet en lengre liminal fase i livsløpet i tilknytning til helger, høytider, eksamensfester og fritiden. Ungdom fører hverandre inn i kategorien "ungdom".

Den nye liminalfasen har også andre trekk enn det som er beskrevet fra mer tradisjonelle samfunn (Turner 1967, 1969). For det første er det mindre klare grenser mellom den rituelle prosess og sosiale prosesser i normalsamfunnet. Russen forsøker hvert år å ekspandere inn i hverdags-, høytids- og helligdagslivet i byen og skolen. For det andre er ingen voksne autoriteter likemenn med novicene i den liminale fasen av russefeiringene. Guruene har trukket seg ut og står på sidelinjen og forsøker i stedet å begrense og avvikle russetradisjonen. Novicenes spøker med normalsamfunnets konvensjoner mangler derfor autorisasjon av normalsamfunnets autoriteter og sosiale struktur. Et grunnleggende trekk i overgangsritual og "rits of rebellion" er nettopp at antistrukturen og normbruddene er en avgrenset fase i forhold til normalsamfunnet, og at antistrukturen har autorisasjon i samfunnsstrukturen (Turner 1969, Eco 1984, Block 1986). Det er dette spenningsforholdet i følge teorien, mellom norm og normbrudd, og mellom antistruktur og struktur, som er grunnlaget for ritualets eksistens og videreføring som levekraftig tradisjon (Turner 1969, Eco 1984, Block 1985). I den russefeiringen jeg har beskrevet, er det russestyret som gir individene og fellesskapet autorisasjon i hvilke grenser som kan brytes i normalsamfunnet. Det er spenningsforholdet mellom norm og brudd på normen som skaper mening og unike opplevelser for deltakerne i russefeiring. Det som imidlertid er forskjellig, er at det er nettopp å gjøre spenningsforholdet flytende og grenseløst som gir ritualet virkning og mening. Det er nettopp det oppløste og formløse mellom antistruktur og struktur som er ritualets mål. Dermed står også ritualet i fare for å ødelegge seg selv og den sosi-

ale orden. For at ritualet skal bli en permanent tradisjon, må derfor praksisen begrenses til et begrenset rom, en begrenset tidsperiode og et begrenset personell som deltar i den rituelle prosessen. Hvis ikke disse grensene til normalsamfunnet opprettholdes, forsvinner også meningsaspektet med ritualet (Eco 1984).

Beskrivelsen av oransjerussefeiringen viser at denne tradisjonen opprettholdt meningen med ritualet fordi de voksne fortsatt kontrollerte feiringen og at de voksne ville avskaffe tradisjonen. Rusmiddelbruken natten til nasjonaldagen hadde en underforstått autorisasjon av foreldre og lærerere så lenge praksisen ble begrenset til den ene natten, og ikke gikk ut over nasjonaldagfeiringen i bygda dagen derpå. Det var nettopp normbruddet med rusmidlene som skapte livet og meningen med organsjerussefeiringen. Rødrussfeiringen i byen tøyte normbruddene lengre, og manglet i større grad autorisasjon og legitimitet blant de voksne i lokalsamfunnet. Russens stadige grensespreningsforsøk på den endre siden, og voksne autoriteters forsøk på å bekjempe russetradisjonen på den andre siden, skapte imidlertid mer uklare grenser for hvor og når den rituelle prosess startet og sluttet. Selve den offisielle inkorporasjonen i nasjonaldagsfeiringen ble forsøkt fjernet. Dette forsterket russefeiringens liminale trekk og fjernet normalsamfunnets klare grenser og rammer for tradisjonen. Dermed forsvant også viktige dimensjoner som virket meningsgivende for deltakerne. Meningen med tradisjonen ble mer implisitt og uforståelig for de aktive deltakerne. Russestyrene jeg intervjuet hadde ikke noen klar formening med hvorfor de måtte gjennomføre feiringen før de avla avsluttende eksamen. De fortolket feiringen som en stor mulighet for å ha det morsomt sammen med andre elever. Det er altså slik at dersom det kun var for festingen kunne de feire russ i juni. Men fordi russefeiringen er koblet til andre begivenheter som 17. maifeiringen som en form for inkorporasjonsfase, må feiringen skje på 17. mai. Det må være en offentlig anledning til å vise at man er annerledes og blir inkorporert.

Liminalfasen er dermed et sterkt uttrykk for ekspressiv individualisme, personlig kreativitet og liminoiditet (Wagner 1975, Berkaak 1992, Turner 1987, 1992), og i mindre grad et uttrykk for vedlikeholdelse av normalsamfunnets struktur. Rødrussfeiringen er en vårløsning av ungdommens skaperkraft og

evne til å skape egne konvensjoner og koder som også blir formskapende i samfunnets orden. Det er individuelle innovative og kreative krefter som utløses for å skape nye kulturelle uttrykksformer og nye former for sosial struktur. Dermed er russefeiringen et annet fenomen enn overgangsritual, "rite of rebellion" og karneval (Gluckman 1956, Turner 1969, Cohen 1978, Eco 1984). Elevenes normbrudd og sterke symbolbruk skaper ikke forsterkning av felles samfunnsnormer og konvensjoner, den rituelle prosess skaper i stedet subjekter som kreativt skaper og velger koder og meninger for å uttrykke sin egen unike identitet og tilhørighet til fellesskap. De individuelle handlinger og den flytende rituelle form visualiserer i stedet hvordan den sosiale konstruksjon av virkelighet kan ødelegges, forandres og formes på ny. Den dypere struktur og mening er derfor flytende handlinger, kulturelle kategorier og sosiale strukturer. Det er å gjøre både personlig identitet og sosial struktur til en flytende prosess som er det underliggende tema.

Ritualer kan analyseres som symbolske handlinger der intensjonen og funksjonen er integrasjon av nye individer i samfunnet (Durkheim 1912). I den norske virkeligheten er det russeren som organiserer ritualen og det er russeren som offentlig bringer "den hellige alkoholen" inn i fellesskapet for å skape integrasjon. Den rituelle prosess skaper imidlertid i mindre grad integrasjon mellom elevene og de voksne. Ritualens form skaper i stedet en sterkere homogenisering og integrasjon av like aldersgrupper og heterogenisering og differensiering mellom ulike aldersgrupper. Ritualen kan fortolkes som en form for symmetrisk skismogenese (Bateson 1935). Denne formen forsterker generasjonskonfliktene mellom ungdom på den ene siden og foreldre, lærere og myndigheter på den andre. Bruddene av normer bringer dem ikke over i en ny entydig kategori eller posisjon i samfunnet med en ny identitet. Det overlagte overtrampet av grensene kan heller ikke fortolkes som en vedlikeholdsmekanisme av normalsamfunnet konvensjoner. Observasjonene av rødrussfeiringen viste at ungdommene i stedet blir integrert i nasjonale og globale kulturelle konvensjoner, mens det parallelt foregår en svekkelse av lokalsamfunn som et fellesskap. Den rituelle form har derfor fått en mer flytende intern struktur når det gjelder symbolikk, grensebrytende handlinger og ulike faser i ritualen. Dette er en trussel mot stivnede kulturelle former og sosiale strukturer.

15.4 DANNELSEN AV FELLESSKAP

Den rituelle form i både konfirmasjon og russefeiring er både med på å skape og symbolisere inklusjon i fellesskap. Et fellesskap er en gruppe individer som utvikler en intim solidaritet med hverandre som et “vi”, og som utvikler en felles grense mot “de andre”. Rusen er med på å danne denne intime solidariske følelsen, og sette grensen i forhold til andre som ikke er medlemmer. Rusmiddelbrukens kommunikasjon av et implisitt budskap er å innlemme, ekskludere og rangere individer og fellesskap i forhold til hverandre ut fra felles normer og verdier (Douglas 1987). Det som kjennetegner vårt nasjonale fellesskap er likhetsidealet som en gjennomgripende forestilling i vår kulturkrets (Gullestad 1989, 1992). Den norske væremåten er også knyttet til egalitære idealer om at vi selv skal bestemme. Vi ønsker å være mest mulig lik hverandre både materielt, sosialt og når det gjelder politisk innflytelse. I de gamle bygdesamfunnene basert på selvsysselsetting i jordbruk og fiske, har dette vært selve grunnlaget for dannelsen av lokale fellesskap (Holtedal 1987, Gullestad 1989). Geografiske avstander, naturlig topografi og fysiske kommunikasjoner skapte egalitære fellesskap med høy grad av offentlighet i hverdagslivet. Det lokale fellesskapet ble symbolsk markert ved bygdefester og kirkelige ritualer i høytidene og gjennom hverdagens arbeid. De kulturelle båndene til bygdene, jordbruket og fisket er sterke også i dagens hverdagskultur. Den raske industrialiseringen og urbaniseringen har imidlertid forandret de materielle og sosiale vilkårene for vårt hverdagsliv. Bygdene har på mange måter blitt urbanisert og koblet til byer og bygdebyer, mens byene har blitt oversvømmet av innflytterne fra periferien (Gullestad 1989, Hompland 1991, Bjerkli m.fl. 1990).

Den nye sosiale virkeligheten i nærmiljøet har forandret hverdagskulturen og dermed også konvensjonene for samhandling. Vi har utviklet samhandlingskonvensjoner om å være utilnærmelige i vår daglige omgang med andre (Goffman 1967;47, Haugen 1978, Holtedahl 1987, Gullestad 1989). Vi omgir oss med symbolske gjerder og fysiske grenser for å stenge fremmede og ukjente ute. Hverdagslivet er med andre ord preget av usynlige samhandlings-

regler der vi ikke uten videre skal ta kontakt med hverandre. Vi må ha et påskudd for å snakke med naboen eller andre i nabolaget. Det er ikke lenger vanlig å gå på besøk eller ta kontakt uten en legitim årsak. Våre nære venner velger vi blant folk vi føler er identiske med oss selv. Fellesskapene dannes rundt det å være lik eller identisk med hverandre. Også på jobben omgås vi helst dem som er like gamle som oss og har lignende familie og boforhold. Utilnærmeligheten og husets fysiske hindringer er ment å stenge ute dem som er fremmede, ikke de som er identiske med oss selv (Gullestad 1989). For å skjule ulikhetene møtes vi privat hjemme eller i lukkede selskaper i helger og høytider. Dette gjør at vi kan opprettholde ideen om at vi er likeverdige, selv om det blir større forskjeller i samfunnet.

Hushold og familie er en kulturell konstruksjon som skal ivareta grunnleggende menneskelige behov. Det er særlig hjemme i familien vi henter vår verdighet (Gullestad 1989). Identitet blir skapt og vedlikeholdt ved at vi får oppgaver og ansvar for utvalgte deler av det som må til for å mestre livsoppholdet hjemme. Rollene inngår i den samfunnsmessige arbeidsdelingen og er bygd på spesialisering. Økt spesialisering og arbeidsdeling i samfunnet fører dessuten til større sosial ulikhet. Det blir mer synlig forskjell på folk i hverdagslivet. For å kamuflere forskjellene, tvinger økt privathet seg fram. Bygdefester og andre former for offentlig ritualisert rusbruk forsvinner både i bygdenes og byenes nærmiljøer, og dette kan fortolkes som et resultat av at både forskjellene og den sosiale avstanden i hverdagslivet blir for store mellom ulike sosiale kategorier.

Drikking av alkohol påvirker dannelsen av felleskap, og inngår som symbolsk element i konflikter i familie- og slektskapsrelasjoner (Gefou-Madianou 1992: 8). Gjennom ulike drikkearenaer reguleres konflikter om autoritet mellom kvinner og menn, eller ungdom og eldre. Tradisjonelt har menn skapt egne arenaer utenfor husholdet og familien der de drikker alkohol. Slike offentlige samlinger av menn som drikker har ekskludert menn fra hjemmesfæren. Kvinnene har tradisjonelt drukket kaffe sammen med andre kvinner i hjemmet (Sundt 1859, Holtedahl 1987, Bjerer 1992:157). I vår kultur har kaffen tatt over for spriten som symbolsk markør for å skape en inkluderende stemning for familie og venner i husholdet. Dette gjelder for både menn og kvinner.

Alkoholdrikkingen foregår bare ved spesielle anledninger når noen personer eller fellesskap skal markeres. Sett i et historisk perspektiv har bruken av alkohol i form av øl og sprit vært et mannsdomene på offentlige arenaer i livs- syklus- og årsyklusritualene (Sundt 1859, Fuglum 1972).

Dette mønsteret er i ferd med å endres som følge av likestillingsideologiens gjennombrudd og kvinnenes økte deltakelse i arbeidslivet (Foss og Tornes 1992). Både menn og kvinner kan i dag legitimt drikke alkohol på offentlige skjenkesteder. Et nytt trekk i Norden er kvinner som danner kvinnefellesskap gjennom rødvinsdrikking i hjemmene (Bjeren 1992:161). Denne vindrikkingen ekskluderer menn fra kvinnefellesskapene i fritiden. Jeg har argumentert for at ungdom danner ungdomsfellesskap på lignende vis, ved å drikke øl og hjemmebrent på offentlige steder, ved hjemme alene-fester og i russefeiringen. Ungdommens bruk av hjemmebrent og pils innlemmer barna i ungdomsfellesskapet, men dette forutsetter at foreldrene ekskluderes fra offentlige arenaer der ungdommen samles om kveldene og i helgene.

Samfunnsendringene, som jeg har beskrevet til nå, skaper større ulikhet mellom generasjoner og ulike lag i befolkningen. Det blir skapt nye fellesskap og de gamle endres. Samtidig har det skjedd en ideologisk og til dels praktisk likestilling mellom kjønnene i arbeidslivet og på fritiden i hjemmearbeidet. Disse endringsprosessene har også påvirket graden av offentlighet mellom menns og kvinners rusmiddelbruk. Observasjonen er at innenfor familien har det oppstått et generasjonsskille med to drikkearenaer: en for foreldrene og en for ungdommen. Folk har egne hus, mer privatliv og mer fritid enn før. Dette ser ut til å ha åpnet hjemmet som drikkeplass for menn og latt kvinnene få delta i menns ruskultur på likefot. Den normale rusbruken i dagens samfunn foregår på private arenaer; hjemme foregår den i skjul for offentligheten.

De offentlige utestedene har blitt viktige arenaer i forhold til dannelser av fellesskap blant ungdommer. I mange byer og tettsteder har tallet på utesteder eksplodert i løpet av 80- og 90-tallet. I 1980 var det registrerte 2 439 skjenkesteder for brennevin, vin og øl i landet, mens i 1993 var dette antallet kommet opp i 4 793 skjenkesteder (SIFA/Rusmiddeldirektoratet 1995) Både bygdebyene og byene har fått et nytt trekk med et daglig, offentlig uteliv med alkohol-

servering på mange nye skjenkesteder. Dette trekket med økt offentlig alkoholbruk kommer samtidig med et økende alkoholforbruk i hjemmene. Yngre mennesker haster av sted mellom utestedene på jakt etter "livet", spenningen og det gode fellesskapet med likeverdige. Et trekk med den nye utekulturen er at den domineres av unge, utdanningssøkende, innflyttere, de vellykkede, ikke etablerte og avvikerne. Dette er sosiale grupper som ikke lenger merker familiens og lokalsamfunnets moralske kontroll over rusbruken. Jeg har tidligere argumentert for at det nye utelivet tar over for naturen som det liminale rom for ungdomsfasen i livsløpet. Ifølge Eco blir mer moderne former for ritualer som karneval preget av sterkere romming og mindre tiding i form av årssykluser og livssykluser (Eco 1984). I den norske virkeligheten ser vi den samme utviklingen med at rusmiddelbruk og den rituelle prosess knyttes til sentrumsgatene og skjenkestedene i bysentre. Det er dette rommet som rusen forsøker å erobre og dominere som sitt territorium.

15.5 KONKLUSJON

Endringen i hverdagskultur og levekår ser ut til å ha forandret hvordan individer skaper ulike fellesskap. Tidligere fungerte både konfirmasjon og russefeiring som et overgangsritual fra barndommen til voksenlivet, enten det var innenfor arbeidslivet eller eliten på universitetet i Oslo. Ritualer hadde et entydig funksjon som symbolsk integrasjon av barna i de voksnes verden (Johannessen 1982, Johansen 1993). Endringene i symbolbruk og av rituelle former har skapt et annet mønster i etterkrigsperioden.

Ritualers form og symbolikk har derfor brakt med seg formoppløsning. Tradisjonelle mønstre for overgangsritualer er endret i denne prosessen. Formen er mer flytende uten faste grenser i ulike faser som separasjon, liminal og inkorporasjon. Den eksplisitte koblingen mellom ritualers form og samfunnets struktur er også mer flytende. Det er nettopp disse grensene rusen utfordrer hvert år i knuteregler, ikonografi, liturgi, performance og arrangementer. Samfunnsstrukturen og identiteten blir gjort flytende i en rituell prosess. Dermed kolapser grensene mellom de ulike differensierte kulturelle kateogier og samfunnsinstitusjoner. Det differensierte og motstridene samfunn blir kon-

densert til en handling og en symbolikk i russetida. Ritualet ødeligger faste former og strukturer og gjør dem om til en flytende og kreativ prosess for den enkelte og for russeren som fellesskap. Dette skaper muligheter og sjangere for den enkelte russer i et samfunn som ikke lenger er strukturert av autoriteter. Dermed kan den enkelte bidra til å skape nye former og mønstre også i samfunnet. Mer moderne ritualer ser derfor ut til å ha en sterkere grad av kraft til å skape ulikhet, differensiering og innovasjoner. Dermed har også russefeiring kontinuitet til konfirmasjonens ideologiske grunnlag. Protestantismen er basert på den ide at en må hindre at rituelle former skal stivne og erstatte den indre religiøse følelse og tro (Douglas 1997: 74). Den moderne russefeiringskraft og oppslutning er nettopp basert på at den enkeltes russ sin tro og skaperkraft skal utfordre, og gjør ritualets form flytende og levende. Russefeiringens lekende, eksperimenterende og flytende form gjør at den enkelte tror sterkere på meningene og virkningene. Dette gjør også at den flytende form oppløser i større grad stivnet samfunnsstruktur. Dette skaper også parakoksalt nok individuell integrasjon i et samfunn som er i stadig endring. En mer uoversiktlig og flytende virkelighet skaper valgmuligheter. Når individene velger og skaper sin egen identitet, brukes aktivt det underliggende kulturelle systemet som råstoff. Frivillige deltakelse, valg, lek, eksperimentering og handling gjør at de eksterne kategorier og strukturer blir internalisert og integrert i den indre personlige identitet. Denne integrasjonen er også mellom like individer som truer faste strukturer og som gjennomgår det samme ritualet. Moderne ritualer ser derfor ut til å svekke den vertikale integrasjonen og styrke den horisontale integrasjonen i samfunnet. Dette gjør også samfunnet mer åpent for endring.

16. RUSMIDDELBRUK OG MODERNITET

16.1 INNLEDNING.

Jeg har i foregående kapittel analysert ikonografi og liturgi i russefeiring og konfirmasjon i et synkront og diakront perspektiv. Hovedkonklusjonen så langt er at ritualets form og symbolikk er blitt gjort mer flytende. Den inflatoriske bruken av rusmidler for å oppnå rus er et nøkkelsymbol i å skape flytende grenser og identiteter. Både rusmidlene og russeuniformen skaper flytende grenser og legitimitet til å bryte samfunnets normer og regler. Den stadig mer flytende form har på sin side også fjernet grensene mellom den rituelle prosess og andre sosiale prosesser i samfunnet. Grensene mellom struktur og antistruktur er mer uklare. På samme måte er også de kroppslige og symbolske grensene for sosial identitet blitt gjort mer flytende. Det er her rusmidlene er nøkkelsymbolet. I dette kapittelet vil jeg derfor drøfte meninger og betydninger knyttet til rusmiddelbruk i lys av både tradisjoner knyttet til religion og det mer moderne samfunn knyttet til utdanning og vitenskap. Analysen vil forsøke å si noe om forholdet mellom rituell form og strukturelle trekk ved det differensierte samfunnet.

De empiriske beskrivelsene i del 2 viste at tidligere var rusmiddelbruk knyttet til primæraktiviteter i fisket, jordbruket og det kulturelle livet i de frivillige organisasjonene i lokalsamfunnet. Statskirka hadde også en viktig rolle som organisator av livssyklusritualene der den sakrale koden og symbolikken ble ivaretatt. Avholdsbevegelsen, totalavholdsbevegelsen, de lavkirkelige menighetene og arbeiderbevegelsen arbeidet aktivt for å fjerne spesielt brennevinsbruken og rusen i arbeidslivet og religionsutøvelse. Målet var å få fjernet de sosiale problemene som fulgte med den eksplosive økningen i brennevinsbruken tidlig på 1800-tallet. Disse folkelige bevegelsene, i samspill med myndighetenes sosialpolitikk, har i dette århundret fortrenget rusmiddelbruken til private hjem og til et relativt lite antall offentlige skjenkesteder. Høydepunktet i den folkelige totalavholdsbevegelsen var ved folkeavstemningen i 1919, der det ble innført totalforbud for omsetning av alkohol. Et flertall av folket gikk inn

for totalforbud i perioden 1919 til 1926. Den sterkeste motstanden mot totalavhold av alkohol var i samfunnseliten, borgerskapet og presteskaperet (Fuglum 1972). Bruken av alkohol i russefeiringen kan fortolkes som borgerskapets og samfunnselitens opprør mot folkeflertallet i totalavholdssaken.

Det er også russetradisjonen som har vært elitens redskap i å initiere og spredde av borgerskapets drikkekonvensjoner til nye generasjoner av barn og ungdom. Beskrivelsen av dagens rusvaner antyder at rusen er et nytt virksomhetsområde løsrevet fra tradisjonelle primæraktiviteter. Ungdom og handelsstand skaper en ny ekspanderende rusmiddelbruk i fritiden knyttet til pop- og rockemusikk, kulturarrangement og russefeiring. Rusmiddelbruk er ikke lenger bare marginalisert praksis til andre virksomhetsområder, men utgjør nøkkelhandlingen og opplevelsen av meningen med livet i fritiden. Virksomhetsområdet er preget av individualisering og av mer autonomisering fra andre virksomhetsområder i lokalsamfunnene. I dette praksisområdet har ungdom tatt seg "lov" til å eksperimentere med naturlige og samfunnsgitte grenser.

I den historiske gjennomgangen av russefeiringen i kapittel 7, viste jeg at den overdrevne fylla har fått større betydning for ungdommen og at russefeiringen har vært sentral for å lære opp ungdom i borgerskapes ruskonvensjoner og praksis. Samtidig som rusmiddelbruken har fått mer dominerende plass i ungdommens liv, har foreldre, lærere og andre autoriteter trukket seg ut som deltakere i russefeiring og ungdommens nye restaurantkultur i helgene. Ungdommene står selv som initierer av sine egne ekstatiske rusopplevelser.

Analysen i del 3 har hatt som siktemål å si noe om struktur og form i ungdommens russefeiring i lys av tradisjonelle overgangsritualer (Turner 1967, 1969). Russefeiringen er demokratisert ved at alle får delta, praksisen er åpnet opp for mer lek og eksperimentering med normalsamfunnets grenser og posisjoner og handlingen gir den enkelte større rom for å eksperimentere med livets og identitetens grenser. Sett i lys av tradisjonelle ritualer, der autoritet og religiøs liturgi stod for de symbolske rammene, er russefeiring i mindre grad rammet inn. Flere deltakere og større arrangement, tvinger fram behov for mer organisering og formalisering av tradisjonen. Dermed blir leken og liminaliteten rammet inn av arbeidet som ungdommene må gjøre med organi-

seringen av begivenheten. For det andre må ungdommene forholde seg til media for å få oppmerksomhet. Dermed må leken fokuseres, konsentreres og ritualiseres for å skape oppslag og oppmerksomhet. Ungdommene må være kreative for å fange journalistene og pressefotografenes oppmerksomhet, og dermed må ungdommene være innovative for å finne på nye innslag i russe-tradisjonen.

16.2 MENINGER OG BETYDNING OM RUSMIDDELBRUK I RUSSEFEIRINGEN.

I følge Turner har overgangsritualer tre faser, separasjonsfasen, den liminale fasen og inkorporasjonsfasen (1967, 1969). Den første og siste fasen står for samfunnets struktur, mens liminalfasen er en form for antistruktur med lek, likeverdighet og kameratskap (communitas) på utsiden av normalsamfunnet. Disse tre fasene har ulike budskap som formidles gjennom både handlinger, symboler og ved bruk av ord. Mine observasjoner viser at russefeiringen også har trekk av å ha tre faser, med forberedelser og russedåp natt til 1 mai som separasjons og initieringsfasen, selve russefeiringen som liminalfasen, og inkorporasjonsfasen skjer i lokalsamfunnets og nasjonalstatens 17.-maifeiring. Rusmiddelbruken i de ulike fasene var ulik. I konfirmasjonen hadde vin en sterk symbolsk betydning i inkorporasjonsfasen med deltakelse i nattverden. I de to andre fasene av konfirmasjonen var bruken av alkohol tabubelagt og forbudt. I organsjerussefeiringen brukes alkohol i liminalfasen, mens i rødrussefeiringen er det lov å bruke alkohol i de tre fasene. Rusmiddelbruken og beruselsen er framtreddende i liminalfasen i russefeiringen.

Vi ser at et viktig trekk ved dagens russefeiring er den stadig økende bruken av alkohol som rusmiddel. Russen har i dette århundret forsterket og rendyrket rusopplevelsen som det meningsbærende. I russefeiringen står ungdommen fram som et autonomt individ som skaper og velger sin identitet og livsstil uten lærerens, foreldrenes og lokalsamfunnets innflytelse og kontroll. Bruken av alkohol nøytraliserer og destruerer selvkontroll, og åpner opp for kreativitet og skaperkraft. Skaperkraften blir utløst i ritualen, og fortsetter videre i normalsamfunnet som personlige uttrykk, nye konvensjoner og menin-

ger. Russefeiring er en innstiftende handling som frigjør og utløser individets kreativitet. Skaperkraften og rusopplevelsen presser hvert enkelts individs grenser for virkelighetsoppfattelse og identifikasjon i normalsamfunnet. De sterke opplevelsene skaper følelser og sanseopplevelser som gjør at virkeligheten oppleves som spennende og dermed som meningsbærende. Beskrivelsen av russefeiring viste at det er når gensene blir flytende mellom struktur og antistruktur at ritualet gav mening og virkning for ungdommene. Det er å gjøre fastfrosset identitet og sosial struktur til en flytende og formløs substans som er den grunnleggende ide og meningsbærende kode med tradisjonen.

16.3 RUSMIDDELBRUK SOM TRADISJON OG MODERNITET

Forandringene i ritualets ideologi, form, struktur og funksjon må fortolkes i lys av større endringer over flere hundre år i vårt samfunn og kultur. I tradisjonelle livssyklus- og årsyklusritualer har bruk av øl og brennevin utgjort nøkkelsymbol for å symbolisere den gudelige transformasjonen av novisene til likeverdige deltakere i profane fellesskap blant de voksne. Vinen symboliserte det gudelige i kirka og inkorporerte nye troende i det sakrale trosfellesskap i nattverden. Denne kosmologiske troen ble videreført i de kristne høytidsdagene. Dermed oppstod det ikke noe brudd mellom norrøn kosmologi og katolsk kristendom når det gjaldt koding, betydning og sosiale funksjoner av ritualene (Sundt 1859, Fuglum 1972, Melhus 1988, Qviller 1996). De første modernistiske trekk med rusmiddelbruken kom med innføring av reformasjonen med protestantismen og pietismen (se kap. 6 og 7). Innføring av protestantismen innebar at den ytre offentlige manifestasjonen av troen i ritualer ble avskaffet som fastfrosset tradisjon. I katolske land blir rus i større grad fortolket som et ytre handlende fenomen og håndfast manifestasjon av Guden (Gefou Madianou 1992, McDonald 1994). I protestantismen er troen inderliggjort som en indre opplevelse til ordene og budskapet i bibelen, uten bruk av sterke ytre symboler og handlingssekvenser som i katolske ritualer. I reformasjonen er det innført en ny praksis i forhold til de katolske sakramenter, som ideologisk uttrykker behovet for å vise styrken på den indre tro på ordene og det åndelige kunnskapsgrunnlag i forhold til Gud. En manifestasjon av den protestantiske etikk og ånd i norsk kultur er konfirmasjonen i kirka. I ritualet blir

barna opplært i den protestantiske etikk med læresetninger i troen. Det bærende element i trosideologien er å ha den rette indre tro på ordene og budskapet om Gud, og å være nøysom og arbeidssom i det profane liv. I konfirmasjonen uttrykker bruken av vin symbolsk inklusjonen i det profane voksenlivet og sakrale trosfellesskapet. I konfirmasjonen var alkoholbruken forbudt for konfirmanter fram til nattverden etter den store konfirmasjonsdagen (Johansen 1985, 1992). Drikkemøsteret kan fortolkes som en refleksjon av pietismen i den lutherske statskirka, som så på vin som en del av det teologiske og liturgiske grunnlaget i Statskirka. Et stort brudd med denne tradisjonen kom med totalavholdsbevegelsen som ville fjerne all bruk av alkoholholdige rusmiddeldrikker i de kirkelige ritualene og i selskapslivet (Fuglum 1972).

I dette århundret har alle aspekter ved vårt hverdagsliv gjennomgått en rivende modernisering, industrialisering og sekularisering. Dette kan også spores i konfirmasjonen som et ritual. I dette århundret har de sakrale sidene i kirka med konfirmasjonen blitt nedtonet, mens de profane sidene har kommet mer fram i form av at familien arrangerer konfirmasjonsfest i hjemmet. Denne nye tradisjonen kopierer bryllupets liturgi med feiring, beruselse, glede og gaveoverrekkelser. Som et motstykke til konfirmasjonen, har ungdommen skapt russefeiringen som et ritual. Denne tradisjonen har hvert årskull av ungdommer videreutviklet med innovasjoner i handlingssekvenser, bruk av symboler og rituell liturgi. Dette ritualet har ikke eksplisitt eller implisitt teologiske eller ideologiske forankringer, slike som konfirmasjonen har til statskirka og religionen. I stedet har ungdommene knyttet ritualet til den nasjonale symbolikken, til det nasjonale identitetsprosjektet og til det globale konsum- og mediasamfunnet. I russefeiringen initierer ungdom seg selv til deltakere i et enhetlig nasjonalt fellesskap og en global ungdomskultur med mindre vekt på forskjeller som kjønn, klassebakgrunn og lokal tilhørighet. Dette fellesskapets grunnlag er likhetsidealer og egalitære verdier på den ene siden, og på den andre siden skal man skape en egen identitet for å være unik og forskjellig fra de andre. Det er disse betydningene ungdommene opplever som meningsgivende med å delta med uniform og drikke seg beruset i russefeiringen. Substansen som binder individene sammen i en enhetlig opplevelse, er pils og brennevin. Bruken av alkohol signaliserer inklusjon med studievennene og i et nasjonal fellesskap.

I løpet av dette århundret har ungdommene videreutviklet russetradisjonen ved å ta inn nye moderne elementer som en del av den rituelle prosess. Dette er innslag som russeuniform, russelua, russestav, russeaviser, russerevyer, rockearrangement, ny restaurantkultur, russebiler og bruk av moderne media som radio og TV. Tradisjonen har blitt utvidet og mer påkostet hver år. Ungdommenes skaperkraft virker imidlertid destruktiv i kontakt med det konforme normalsamfunnet. Russens spøkefulle innslag utfordrer autoriteten til bærende samfunnsinstitusjoner som totalavholdsbevegelsen, skolens ledelse og lokale myndigheter. Det å bryte grensene virker ødeleggende og differensierende både mellom de ulike årgangene av russeviser og det årvisse russekollektivets forhold til normalsamfunnet. Men sentrale russepresidenter, medlemmer i russestyret, journalister i russeaviser og skuespillere i russerevyer har senere i karrieren satt preg på utviklingen av normalsamfunnets konvensjoner.

Russefeiringen er en mulighet ungdommene har til å eksperimentere og leke med motsetninger, meningsstrukturer og grunnleggende konvensjoner i normalsamfunnet. Ritualet tematiserer likhetsidealene på den ene siden, og ideene i den moderne livsstil om å være unik og forskjellig fra de andre på den andre siden. Budskapet er flertydig og konfliktfylt, men det er framført i en nasjonal ramme. Derfor symboliserer russefeiringen et komplekst budskap om ambivalensen mellom likhet og ulikhet, mellom det trygge liv i hjemmet og det spennende liv i byens restauranter, og mellom individuell kreativitet og den kollektive konformitet.

Bruk av alkohol i konfirmasjonen og russefeiringen kommuniserer ulike betydninger og meningsstrukturer. Konfirmasjonsritualet avsluttes med nattverden der vin og brød symboliserte Guden, og bruken symboliserte inkorporasjon i det sakrale trosfellesskap. Bruken var symbolsk, som en kontekstmarkør for å skape handlingen om til et ritual, og for å symbolisere Gudens eksistens og egen styrke i troen på denne Guden. I russefeiringen er det ikke noe eksplisitt budskap knyttet til rusmiddelbruken som i konfirmasjonen. I russefeiringen er ideene og ideologien en implisitt del av rusmiddelbruken, og den oppfattes ikke som i nattverden som et symbolsk handling, men som virkelig

heten og "livet". Både ungdom og voksne tror at rusmidlet forandret individenes personlige identitet. Derfor er voksne imot at barn og ungdom bruker rusmidler, mens barn og ungdom ønsker å bruke dem for å oppleve det spennende "livet". Denne egenskapen med rusmidlene til å forandre personligheten og virkeligheten, er tabubelagt og hemmeligholdt overfor mindreårige barn og ungdom. Rødrussen avslører hemmeligheten overfor barna gjennom vitserne på russekortene og med overdrevet spøk og fyll i offentlighet i forbindelse med nasjonaldagfeiringen.

Smaken og alkoholstyrken i rusmidlene er også meningsbærende tegn i russefeiringen. Tidligere symboliserte vinen inkorporasjonen i det sakrale fellesskapet, bruken av hjemmebrent inkorporasjonen i arbeiderklassens, mennenes og bygdas fellesskap, mens original brennevin symboliserte inkorporasjonen i det borgerlige fellesskap. Beskrivelsen av dagens russefeiring viser at bruken av alkohol som et rusmiddel har fått større mening som likhetsskapende og identitetskapende medium. Bruken av rusmidler nøytraliserer tegn som viser sosiale ulikheter. Russen bruker alkohol som et virkelighetsproduserende symbol som skaper den store rusopplevelsen og ekstasen. Sett i lys av tidligere bruksmåter, er ytre kontekstmarkører blitt inderliggjort som en egen unik rusopplevelse. Ungdommene tror at alkoholen er det initierende og handlende subjekt som skaper "livet" i russetiden. Dette er en parallell til hvordan den religiøse troen på en overnaturlig Gud er inderliggjort som en personlig opplevelse innenfor protestantismen og pietismen. Russefeiringen som moderne tradisjon viser på samme måte hvordan ungdommen har rendyrket, inderliggjort og helliggjort troen på den ekstatiske rusopplevelsen og troen på sin egen unike identitet. Det er denne kulturelle forestillingen som hver enkelt russ forsøker på seg selv gjennom rusmiddelbruken. Overdrivelsen av troen på rusopplevelsen angriper derfor skolesystemets og voksensamfunnets praksis og kunnskapsystem, og det tabubelagte tema om hvordan rusmidlene virker transformerende på personligheten. I russetiden ydmyker og avslører ungdommene foreldrenes hemmeligheter om rusmidlenes virkninger med å vise dette offentlig overfor barna. Bruken av rusmidler angriper våre kognitive kategorier om virkeligheten, vår ambivalens til bruken av rusmidler, og våre forestillinger om hvordan identitet og sosiale fellesskap skapes. Russefeiring som et ritual bygger på en implisitt ide om hvordan alkoholen skaper berusen-

de opplevelser med glede, kameratskap og det spennende livet. Det er denne mytologien om alkoholens evne til å skape rus og forandring i livet som elevene leker med og overdriver i det offentlige med overstadig beruselse og rusespøker. Dermed blir også mytologien gjort om til levende praksis og et virkelig sosialt liv du kan ta og føle på.

16.4 INDIVIDUALISERING AV RITUALER.

I dette kapitlet har jeg argumentert for at russefeiring og rusbruken gjenspeiler den generelle samfunnsutviklingen i samfunnet. Trekket som jeg har argumentert for er mer fokus på individet og mer individualisering. På samme måte som protestantismen og pietismen har gjort troen til et indre åndelige spørsmål har moderne rusmiddelbruk inderliggjort troen på den gode rusen. I stedet å vise styrken i troen med kunnskaper i religiøse tekster viser moderne mennesker sin tro på rusen og den hellige identitet igjennom materiell bruk av rusmidler. En dyrker seg selv som en unik person og skaper seg selv som et individualisert identitetsprosjekt gjennom rusmidlenes kollektive symbolikk og orden. Dermed er vi også tilbake til E. Durkheim sitt teoretiske utgangspunkt, religion er en materiell ting og først og fremst sosialt liv (Durkheim 1912, Fields 1995). Rusmidlene er moderne totem for identitet og livsstil. Gjennom ritualer som russefeiring helliggjør vi oss selv som unike. Det som imidlertid er forskjellig fra tradisjonelle ritualer, er individualisering av ritualer. Videre er den ytre symbolikk gjort mindre eksplisitt religiøs. Dette har likhetstrekk mellom protestantismens forsøk på å avskaffe ytre ritualer og moderne menneskers "religiøse dyrking" av personlig og sosial identitet i rituelle prosesser. Dyrkning av identitet må imidlertid ikke må defineres og kategoriseres som ritualer og som faste kategorier for identitet. Ordet "ritual" er både en potensiell trussel mot den protestantiske troa og den moderne dyrkingen av den hellige i det indre. I neste kapittel skal jeg derfor drøfte hvordan russefeiring og rusbruk gjenspeiler verdsliggjøringen og sekularisering i samfunnet.

17. MODERNISERING OG SEKULARISERING AV RITUALER

17.1 FORVITRING AV TRADISJONELLE RELIGIØSE OVERGANGSRITUALER.

I dette kapittelet vil jeg drøfte hvordan sosiale og kulturelle prosesser i samfunnet påvirker utformingen av ritualer. Det jeg vil belyse, er hvilke ytre endringer i samfunnet som skaper behov for forandring i ritualets form og symbolikk. Spørsmålet er hvorfor meningsaspektet med rusmiddelbruk i konfirmasjon og russefeiring som jeg beskrev i foregående kapittel forandres. Ved å belyse dette, håper jeg å kunne si noe mer generelt om hvordan rusmiddelbruk og rusopplevelser frakobles, naturaliseres eller helliggjøres i både religiøse ritualer og ritualer i det moderne hverdagslivet.

I de empiriske beskrivelsene i del 2 har jeg vist hvordan ritualer er innvevd i ulike lokalsamfunn, nasjonalt fellesskap og verdensreligion. I kapittel 2 og 3 drøftet jeg ulike teoretiske perspektiver som kan brukes til å fortolke hva som skaper, endrer og vedlikeholder meninger, symboler og ritualer. Mitt utgangspunkt bygger på et premiss om at kultur består av implisitte konvensjoner (ubevisste og uskrevne regler) og idesystem, ideologi eller kosmologi som brukes til å skape mening, betydningsfulle fellesskap og identiteter. Mening ligger nødvendigvis ikke per se i ritualet, men den skapes kreativt av deltakerne og forskerne i en utviklingsprosess som stadig kan broderes videre (Toren 1993) I slike ritualer brukes rusmidler som implisitte konvensjoner for å organisere grenseoverskridelser i livsløpet. Rusmiddelbruk kan derfor fortolkes som transformativ konvensjon, som gjør grenser mellom kulturelle kategorier flytende, i rituelle prosesser. Rusmidlene og rusen gjør kroppen og sjelens grenser flytende, og spiller på kroppen som grunnleggende symbol i det kulturelle systemet. Den rituelle prosess må, slik jeg ser det, fortolkes som en egen virkelighet, men også som et fenomen som utvikles i relasjon til normalsamfunnet og andre rituelle prosesser.

I russens offentlige normbrudd er det bruken av alkohol for å oppnå rus som dominerer. Sett i et diakront perspektiv har denne symbolbruken fått økende oppmerksomhet og inflatorisk bruk. Det teoretiske utgangspunktet i analysen er at bruk av rusmidler er en symbolsk handling, og at ruskultur er sterkt knyttet til overgangsritualer i samfunnet (Turner 1977 Douglas 1987, Gefou - Madianou 1992, MacDounald 1994). Slike hendelser er en form for organisert lek, der samfunnets grenser kan brytes innenfor ordnede rammer (Gluckmann 1956, Eco 1984, Turner 1987). Både bryllup, konfirmasjon, begravelse og karneval er eksempler på slike tradisjonelle overgangsritualer, der samfunnets normer er snudd på hodet (Sundt 1859, Fuglum 1972, Turner 1969). Hensikten er å føre individet over i en annen fase i livet, og en annen posisjon i samfunnsstrukturen. I beskrivelsen i del 2 har jeg vist ved slike begivenheter i familien, i lokalsamfunnet og i nasjonalstaten, drikkes det offentlig.

I del 2 har jeg bl.a. beskrevet drikkekulturen i et tradisjonelt utkantsamfunn. Her har bruken av alkohol vært regulert av sosiale og religiøse ritualer. Alkohol ble brukt offentlig i tilknytning til høytider og i forbindelse med større markeringer i familien, bygda og nasjonalstaten. Festene fant sted på ungdomshuset eller samfunnshuset i forbindelse med livssyklus- og årssyklusritualer.

I sekulariserte ritualer som russefeiring blir rusmidlene rekodet som en subjektiv størrelse som skaper det evigvarende og hellige ungdommelige liv. I endringen forandres symbolene pils og brennevin til å bli levende subjekter i virkeligheten. Tegnene er forandret gjennom at den grunnleggende koden har blitt selve tegnet (Wagner 1986, Turner 1987, Eco 1984). Symbolet har blitt en skapende kraft i seg selv. Ungdommene fortolket alkoholholdige drikkevarer som en naturlig del av livet, og som noe som også har subjektive krefter til å skape selve "livet". Det livet som ungdommene er opptatt av, er den rituelle prosess. Bruken av rusmidler i den rituelle prosess kan derfor fortolkes som et semiotisk idesystem og kode som er både implisitt, flertydig, indeksikalt og ikonisk tegnkode samtidig. Rusmidlene som kodet tegn er en skapende kraft av både livet og opplevelsen i den rituelle prosess. Hele russefeiringen utgjør et levende bilde som levendegjør "selvet" og dets identitet, som en analog ko-

de eller ikonisk levende bilde i virkeligheten. Forestillingen simulerer likhet mellom det levende liv og de idealer som ungdommene forsøker å leve opp til. Dermed maskeres også konvensjonen og koden for rusmiddelbruk i den rituelle prosess og dermed står symbolet for seg selv som en subjektiv skapende kraft av liv (se også Wagner 1986, Turner 1987, Eco 1984).

Tidligere var rusmidlene kodet av autoritetetspersoner for spesielle anledninger i den religiøse teologien og liturgien. Dermed var også rusmiddelbruken sosialt og kulturelt regulert i religiøse livssyklus- og årsyklusritualer. Bruken av rusmidler symboliserte integrasjon av individene i moralske fellesskap. En slik bruk og regulering er ikke så framtrepende i bygdene og i moderne nærmiljøer i byen, noe som også er beskrevet i del 2. I bygdene var rusmiddelbrukerne fortsatt knyttet til de religiøse og naturlige syklusene, men denne koblingen var svekket på grunn av nye samfunnsinstitusjoners frammarsj og gamle institusjoners forvitring. Både utdanningsinstitusjonene, restaurantnæringen og turistnæringen satte tydelige spor i nye former for årsyklus- og livssyklusritualer. I byen er dette enda tydeligere ved at bruk av rusmidler er knyttet til utdanningsinstitusjoner, frivillige organisasjoner og offentlige skjenkesteder. Tradisjonelle, religiøse ritualer har liten betydning for danning av lokale fellesskap i bykonteksten, mens de betydde mer på landsbygda.

Det som opptar både ungdom og voksne, er festene i de private hjem og utelivet på offentlige restauranter i helgene. I hjemmet arrangerer ungdom "hjemme alene-fester" og de voksne "selskap". Det som kjennetegner både festene i hjemmene og "på byen", er at de er private og forbeholdt nære venner. I motsetning til bygdefestene, foregår drikkingen av alkohol i skyggen av offentligheten, i små, intime vennekretser. Slike vennegrupper dannes mellom personer som har samme smak, interesser, utdanning eller alder. Fellesskapene dannes og vedlikeholdes gjennom fester som kan ses på som et sekularisert ritualer (Moore og Meyerhoff 1977).

Slike sekulariserte ritualer er knyttet til skolen gjennom russefeiringen, byen med restaurantene, familien med julefeiringen og arbeidsplassen ved firmafestene. Det som kjennetegner disse sekulariserte drikkeritualene, er at individene organiserer arena og tidspunkt uavhengig av lokalsamfunnet, liturgiske

ritualer i religionen eller årstidene. Drikkingen av alkoholholdige drikkevarer er en handling som tilhører den nærmeste vennekretsen. Denne vennekretsen kan organisere sine egne ritualer. Dermed har drikkingen fått en ny betydning.

I denne prosessen har tradisjonelle religiøse overgangsritualer forvitret, men vi har fremdeles ritualer. De nye formene for ritualer kan defineres som forbrødringsritualer. (Se kap 2 og 3 og Elmeland 1992, Skinhøy 1993). Når tradisjonelle overgangsritualer marginaliseres, transformeres også handlingssekvensen over i nye former. En retning i denne utviklingsprosessen er at tradisjonelle overgangsritualer blir omgjort til forbrødringsritualer. Denne tendensen kan spores i analysen av russefeiringen, men den er ikke entydig.

17.2 ENDRINGER I ARBEIDSLIV OG RUSVANER

Vårt samfunn har gjennomgått dramatiske strukturelle endringer i bosetningsmønster og sysselsetting i dette århundret. Vi har hatt en vedvarende nedgang i sysselsettingen innenfor jordbruk og fiske, og en økning i sysselsetting i industri, servicenæringer og offentlig tjenesteyting. Dette har brakt ungdom til utdanningsinstitusjoner utenfor hjemstedet. Nye utdannings- og arbeidsmarkeder har vokst fram i bygdebyer og tettsteder. Dette har ført til flytting fra fiskevær og jordbruksbygder til nye boligområder i sentrum av distriktskommunene og til byene. Særlig har kvinnene kommet gunstig ut ved at de har skaffet seg både utdanning og nye jobber i servicenæringene og offentlig tjenesteyting (Foss og Tornes 1992). Parallelt har vi hatt en eksplosjon i antallet studenter i videregående og høyere utdanning.

I denne perioden har kvinnene blitt deltakere i menns drikkekultur og samtidig skapt en egen drikkekultur med vin knyttet til kvinnerollen (Bjeren 1992). Det har blitt mindre forskjell på kvinners og menns drikkemønster, men vi har fått større forskjell mellom generasjoner og yrkesgrupper. Akademikere og høyt-lønnsgrupper har det høyeste gjennomsnittlige alkoholforbruket i følge nasjonale survey (Sagli 1994). Dette må ses i lys av at moderne yrkesgrupper har større kjøpekraft, og at det er færre normer som regulerer når og hvor det er akseptert å drikke. I del 2 viste jeg at akademikerbarna blir kontrollert av for-

eldrene fram til de er fylt 18 år. Russefeiringen blir deres frigjøring fra foreldrene, noe som bringer med seg en sterk økning i alkoholforbruket deres. Skoleundersøkelsen som vi gjennomførte i ulike lokalsamfunn i Nordland, viste at ungdommens totalkonsum økte drastisk i 18 års alderen (Nicolaisen 1994). Nasjonale surveyundersøkelser viser også at det største alkoholforbruket i livsløpet er i 17 til 21 års alderen (SIFA 1995, Pape 1997). Ungdommers relative høye alkoholforbruk i forhold til voksne, avtar i overgangen til voksenlivet i 25 til 28 års alderen (Pape 1997). Bruken av spesielt alkohol for å bli ruset, er et viktig element i sosialiseringen av ungdom til å bli voksne (Pape 1997). I Papes undersøkelse viste at en gjennomsnittlig debut med alkohorrus i ungdomsfasen, var en viktig indikator på normal sosialisering og utvikling av god mental helse (Pape 1997). Ungdoms for tidlig debut med alkohol og bruk av hasj er imidlertid en indikator på utvikling av en avvikende livsstil og eksklusjon fra normalsamfunnet.

Nasjonale trender viser seg også i de lokale miljøene jeg har studert og presentert etnografisk materiale fra i del 2. Ungdom i Lofoten er nærmest ute-stengt fra å delta i det lokale arbeidslivet. Fiskerne i Lofoten tar ikke lenger med "skårunger" i båten. Ungdommene er ikke selv opptatt av denne strukturelle eksklusjonen fra arbeidslivet. De er opptatt av å fortsette på videregående skole og høgskole. På tross av høy ungdomsarbeidsløshet i det lokale arbeidsmarkedet, forventer nesten alle elevene i skoleundersøkelsen at de skal være i arbeid eller i gang med studier neste skoleår (Nicolaisen 1994). Mitt hovedpoeng er at når personer blir ekskludert fra arbeidsliv og utdanning, kan en forvente at de drikker mer og at de etablerer alternative rusfelleskap (Douglas 1987, Pape 1997). Endringene i arbeidslivet understreker at husholdet, familien og de nærmeste vennene er de viktigste fellesskapene for å opprettholde identitet og verdighet for ungdom og voksne. De som havner i skyggefellesskap, har falt ut av både fellesskapet i familien, i vennegjengen og på arbeidsplassen.

Ungdom blir strukturelt ekskludert i skolen der karaktersystemet i skoleverket sorterer mellom vinnere og taperne (Bourdieu 1996). På tilsvarende måte blir arbeidstakere ekskludert fra arbeidslivet gjennom nasjonale regler i arbeidsmiljøloven (Sande 1991). Eksklusjon fra arbeidslivet skjer gjennom andre

konvensjoner enn bruk av rusmidler. Folk blir ekskludert fra arbeidslivet etter kriterier som alder, ansiennitet, arbeidsprestasjoner og kvalifikasjoner. De som blir ekskludert, inkluderes samtidig i en moderne velferdsstat og velferdskommune. Dette reduserer dannelsen av subkulturer, skyggeliv og rusfelleskap på utsiden av samfunnet. Slike trekk ved destruktiv rusbruk er beskrevet fra andre samfunn og kulturer uten slike institusjoner i arbeidslivet (Liebow 1967, Davis 1990, Mars 1987, Donner 1994).

Empirien fra lokalsamfunnene og skoleundersøkelsen viser at rusmiddelbruk er endret fra å være overgangsritualer på offentlige arenaer, til å bli noe privat som foregår i familien og den nærmeste vennekretsen. Vi ser imidlertid at tradisjonen med russefeiring reverserer det private og gjør barna og ungdommens rusbruk offentlig igjen.

Endringene i arbeidslivet og utdanningssystemet har forlenget ungdomsfasen i livet. Foreldrene i 40 års alderen begynte i fiske, jordbruk eller industri da de var konfirmert og ferdig med grunnskolen i 15-16-årsalderen. Datidas ungdom ble ansett som voksne når de ble 16 år og deltok i arbeidslivet på lik linje med voksne. Dette ga dem innpass på bygdefester med hjemmebrent, og de deltok også i drikkingen som hørte til fellesskapene i arbeidet. Dagens ungdom blir ikke lenger regnet som voksne når de er ferdig med ungdomsskolen. Ungdomsfasen er forlenget til ungdommen har gjort seg ferdig både med videregående skole, eventuell høyskoleutdanning og eventuelle perioder med arbeidsledighet. Ungdommene etablerer seg seinere, og de bor lengre hjemme hos foreldrene enn før. Ekspansjonen av den moderne utdanningsinstitusjonen fører med seg forlenget ungdomstid for den enkelte.

Dette har ført til en situasjon der mange unge over 18 år ikke lenger blir regnet som voksne, selvstendige mennesker. Feltarbeidet og skoleundersøkelsen, som er presentert i del 2., viser samtidig at ungdom debuterer med alkohol i 13-14 årsalderen. Dette er et brudd både med eldre kulturelle normer i familien, bygdesamfunnet og med offisielle lover og regler i nasjonalstaten. Ungdom identifiserer seg selv som voksne før de er konfirmert, mens de voksne og samfunnet ikke godtar dem som voksne før ungdommen selv har skaffet

seg lønnsarbeid og eget hjem i slutten av 20 års alderen. Å drikke alkohol for å ruse seg har gått fra å være en voksen handling til å bli et ungdomsfenomen.

Ritualene som tidligere førte ungdommen inn i de voksnes rekker, har mistet mye av betydning som overgangsritualer i lys av dagens samfunnskontekst for ungdom. Det finnes ikke lenger noen entydig offentlig markering som viser at de voksnes samfunn aksepterer ungdommene som voksne, slik som konfirmasjonen gjorde det i begynnelsen av 1900-tallet og russefeiring fra til 1970-tallet. Denne kulturelle relativiseringen av grensen mellom sosiale kategorier, uten rituelle grenser, gjør at ungdommen kan begynne å drikke alkohol tidligere uten sosiale sanksjoner. Dessuten forlenges ungdomsfasen, som gjerne er preget av utstrakt drikking av alkohol langt ut i 20 års alderen. Resultater fra skoleundersøkelsen viser at de som drikker mest, er ungdom som er løsrevet fra familien og en stabil vennekrets, som ikke bor i hjembygda og som ikke deltar i organiserte fritidsaktiviteter (Nicolaisen 1994). Den liminale fasen i overgangsritualene har blitt en permanent livsstil for disse ungdommene. De befinner seg i et ingenmannsland mellom hjemmet og arbeidslivet, men er samtidig knyttet til utdanningsinstitusjoner og offentlige skjenkesteder. Grenseoverskridelsene foregår hver helg i "lysløypa" mellom nye skjenkesteder i byen.

Individenes behov for å delta i rituelle prosesser ser ut til å øke parallelt med at samfunnsendringene fjerner betydningen av konfirmasjon og russefeiring som overgangsritualer. De ytre endringene i samfunnet knyttet til utdanning og arbeid har med andre ord marginalisert betydningen av overgangsritualene konfirmasjon og russefeiring. Dermed møtes ungdommens flytende rituell form samfunnsstrukturenes egen oppløsning. Sosiologen Ulrich Beck definerer denne endringsprosessen som spranget fra industrisamfunnet til risikosamfunnet (1997). I følge Beck undergraver industrisamfunnet seg selv ved at dets suksess undergraver ens egne forutsetninger. Kapitalismens seiersgang frambringer en ny type samfunn. Dette samfunnet er preget av en produksjon av en ny type risiko som primært er produsert av vitenskap og teknologi. Bivirkningen av framskrittet skaper nye kollektive og individuelle farer som forureser naturen, kroppen og samfunnet. I følge M. Douglas står konkret skitt og urenheter for denne risikoen og faren (Douglas 1997). For Beck er det naturvi-

tenskapens framskritt, med den usynlige foruresningen med radioaktivitet, genmodifikasjoner og andre giftstoffer, som ødelegger individ og samfunn. På samme måte har nyere medisinsk forskning og legemiddelindustrien frambrakt kjemiske stoffer som brukes som nye narkotiske midler. Bivirkningen av suksessen med skolemedisin er økende narkotikamisbruk. Forholdet mellom individ og sosiale struktur endres også med den nye vitenskapelige urenheten og skitten. Samfunnsforandringens motor er ikke utvikling og formålsrasjonalitet, men bivirkninger av risiko, farer, narkotika, individualisering og globalisering. Virkningen av det nye risikosamfunn er sterkere føringer for den enkelte som gir motstridene informasjon, meninger, muligheter, virkninger og mål. Den enkelte får muligheter til å velge livsmuligheter, men må også selv bære risikoen med valgene og handlingene. Risikosamfunnet framtvinger mer selvorganisering, selvtematisering og selvrefleksjon. Kunnskap og utdanning tvinger den enkelte til refleksjon om viten, refleks av bivirkninger og den metodologiske tvil til kunnskap (Beck 1997: 23).

Ungdom i utdanning møter disse moderne trekk som vi kan skimte med begrepet risikosamfunnet. Ungdomsfasen er i følge Beck gjennomsyret av form, der en skal skape muligheter for eget liv, eget ansvar og med egne rettigheter (1997: 156) Livsfasen som tjener til forberedelse til en individuell livsførsel er selv blitt individualisert. Både målene i livet og moralen blir individualisert og demokratisert. I følge Beck individualiserer ungdommen seg selv. Ungdommen må skape sitt eget liv gjennom daglig iscenesetting og framstilling. Dette blir et problem som skaper risiko for tap og konflikt mellom ungdommene. Identitet blir et individuelt prosjekt som blir en form for søkeholdning i eksperimentelle handlinger og refleksivitet over motstridende kunnskapsformer. Svaret på det individuelle livsprosjektets kompleksitet, risiko og tapsmuligheter er ritualisering (Beck 1997:158). Ritualisering standardiserer og gjør de individuelle valgene lettere. Symbolsk form fastsetter jevnaldrenes koder og tegn for å dele opp en komplisert verden i håndterlige kategorier. Videre skaper ritualisering et "tidsrom" for ungdom, løsrevet fra foreldre og voksne. Dette gir ungdommene frihet til å skape framtiden, mens foreldre og voksne slipper unna ungdommen som en symbolsk trussel i nåtiden. Gjensidige frie "tidsrom" for barna, ungdommen og voksne reduserer konfliktnivået mellom generasjonene og sparer alle parter for ressursødeleg-

gende konflikter. Sosialisering og læring blir dermed individualisert og kanalisert til de likeverdige (Frønes 1984, 1989, 1994). Læring blir til selvsosialisering og til jevnaldersosialisering, kanalisert av økt ritualisering.

Ritualisering og økt inflasjon i bruk av rusmidler blant ungdom kan derfor fortolkes som individuelle løsninger på de komplekse strukturelle problemer som barna møter i ungdomstida. Ungdommens deltakelse i ritualisert rusmiddelbruk ser også ut til å nøytralisere og løse opp de mentale problemene som skapes i overgangsfasen mellom barndom og voksenliv (Pape 1997). Når lederne i samfunnet ikke lenger klarer å etablere et offentlig overgangsritual, har ungdommene selv skapt nye former for ritualer som ivaretar denne muligheten til å nøytralisere kognitive kategorier, sosiale kontrollsystemer og forenkle komplekse livsstilvalg. Russefeiring blir dermed en lynavleder og symbolkanal for å løse opp strukturelle problem. Ritualer har derfor en annen form og virkning enn tradisjonelle overgangsritualer. Utviklingstrekket går i retning av både individualiseringsritualer og forbrødringsritualer. Både skapningen av den rituelle prosess og deltakelse blir engenerasjonell, og overlatt til individet selv å organisere og skape mening ut av. Det er derfor konvergens mellom strukturelle endringer i samfunnet og den rituelle form som er skapt.

17.3 MODERNITET, GLOBALISERING OG RUSMIDDELBRUK

Det som skjer på lokalplanet jeg har beskrevet i del 2, påvirkes av impulser i verdenssamfunnet. Påvirkningen foregår gjennom utdanningssamfunnet, konsumsamfunnet og nye massemedia. Denne integreringen i et sammenhengende verdenssamfunn kalles globalisering av kultur (Eriksen 1993, Miller 1992, Beck 1997). Uansett hvor vi bor, skaper unge og voksne sin identitet og sitt lokale fellesskap gjennom bruk av varer, tjenester og idealer knyttet til rockemusikk og internasjonale moteklær. I del 2 har jeg vist at ungdom i ulike lokalsamfunn bruker global rock and roll-musikk og klessymboler for å skape identitet og intime fellesskap.

Gjenger skapes ved at grupper identifiserer seg med globale symboler som for eksempel popmusikk og klær. Dette mønsteret fant jeg i den største byen.

Disse ungdomsgruppene besto av ungdom under 18 år som var ekskludert fra restaurantene der det foregår alkoholserving. De samlet seg i gjenger, og drakk ulovlig sprit og hjemmebrent utenfor ungdomsklubben. I helgene foregikk det symbolske slag og slåsskamper mellom medlemmer fra de ulike ungdomsgjenger i byene. Høydepunktet i dette nattelivet var russefeiringen i mai. Strukturell eksklusjon av ungdom fra de voksnes verden har ført til konflikter mellom ulike jevnalderfellesskap og subgrupper av ungdom.

Ideene i denne nye ungdomskulturen er hentet fra internasjonal moteindustri og popmusikk (Berkaak 1992). De unge er utsatt for sterk innflytelse fra globale ruskonvensjoner om narkotika i popmusikk og film. Likevel er ungdommene i vår undersøkelse sterkt imot å bruke illegal narkotika. Bare en liten del av ungdommene (4 % av utvalget) har forsøkt narkotiske stoffer. Hjemmebrent og smuglersprit blir i stedet brukt som terskelsymbol og individuell grenseoverskridelse for å danne "outlaw"-fellesskap (Berkaak 1992). Bruken av illegal alkohol fortrenger narkotika som terskelsymbol i de lokale ungdomsfellesskapene. Når ungdomsgjengene drikker i helgene utenfor samfunnshuset, restaurantene og ungdomsklubben, uttrykker de et opprør både mot foreldrene og ulike jevnalderfellesskap.

I kapittel 2 og 3 presenterte jeg teorier om ritualer som påpeker at det er klare paralleller mellom tradisjonelle overgangsritualer og mer moderne fritidsaktiviteter som kunst og teater (Turner 1977, 1987). Begge former er ulike måter å organisere grenseoverskridelser på, og representerer lek på utsiden av livets alvor (Turner 1977: 43). Forskjellen er at moderne grenseoverskridelser er organisert innenfor fritidssektoren og mer løsrevet fra den normale samfunnsstrukturen. Tradisjonelle overgangsritualer er derimot en organisert aktivitet der autoritetspersoner spiller en sentral rolle, som for eksempel ved konfirmasjonen i kirken. Personene som skal føres over i en ny fase eller posisjon i livet er passive deltakere i overgangsritualene.

I moderne lek og kultur er det individene som uttrykker seg og skaper identitet (Wagner 1975, Turner 1977, Boissaevain 1992, Beck 1997). Men nye trender bringer allikevel denne leken inn igjen i offentlige rituelle former (Boissaevain 1992, Klausen 1996). Gamle ritualer som karneval kan revitaliseres, eller nye

ritualer kan skapes gjennom kulturelle innovasjoner (Boissevain 1992). Utviklingstrekk i mange lokalsamfunn i Europa viser at både tradisjonelle ritualer og nyoppfunnede ritualer forholder seg til både nye fritidsvaner, turiststrømmer og massemedia (Boissaevain 1992). Beskrivelsen av utviklingstrekkene i del 2 viste at dette også var trekk i de lokalsamfunnene jeg har studert. Både konfirmasjon, nasjonaldagfeiring og nye arrangement som "Jordbruksdagene" viser at gamle tradisjoner er revitalisert og nye ritualer er skapt for å dekke nye behov.

Mest spesielt er allikevel ungdommens innovative forsøk på å skape nye former for ritualer i det offentlige rom. Dette moderne trekket ved ungdom og ungdommens rusmiddelbruk er kommet lengst i de nye formene for "uteliv på byen", knyttet til den sterkt voksende fritidssektoren, restaurant- og turistbransjen. Utelivet er preget av lysløyper mellom restauranter og puber. Unge mennesker jakter på livet og uttrykker sin identitet gjennom smak, stil og vennskap. Utelivet i helgene har klare paralleller med sekulariserte ritualer. I slike ritualer er det individet som er satt i sentrum, og den religiøse dimensjonen er fortrent. Det er subjektet som skaper virkeligheten, identiteten og fellesskapet. I slike mer sekulariserte ritualer er det individet som helliggjør seg selv og sine symbolske emblemer for identitet og eget liv. Individet står fritt til både å skape og velge livsstil og tilhørighet i fellesskap. Dette frikobler individet fra lokale fellesskap og fra moralske fellesskap i familien. Individet skaper virkeligheten og livet i helgene utenfor de moralske referanserammene. Individet er overlatt til seg selv i jakten etter livet og meningen med det. Dette bringer med seg sosiale bivirkninger som paradoksalt nok er mer ritualisering.

De ytre kulturelle impulser ser derfor ut til å forandre hvordan tradisjonelle livssyklus- og årsyklusritualer skaper lokale fellesskap. Religiøse ritualer var tidligere selve rammen for å skape lokale fellesskap. Modernitetens inntog har svekket denne funksjonen ved de religiøse ritualene. I stedet har organisasjoner og ungdomsgrupper skapt nye tradisjoner som ivaretar den lokale dimensjon, men nå i relasjon til nyere globale impulser i vitenskap, popkulturen og massemedia. Dermed oppstår nye former for ritualer som er med på å skape nye former for lokale fellesskap. I kapittel 3 definerte jeg disse nye formene for globaliserings- og lokaliseringsritualer. I de lokalsamfunnene jeg har

beskrevet, er det utviklingstrekk som går i retning av slike mønster både når det gjelder ungdommens rusmiddelbruk i helgene, russetradisjonenes utforming og nye lokale arrangement. Innholdet i tradisjonen henter inn elementer fra globale kulturstrømninger for å uttrykke grensene for de lokale fellesskapet.

17.4 SEKULARISERING AV DRIKKEKULTUR

Religionssosiologen Berger hevder at sekularisering av religion er et globalt fenomen (Berger 1967:146). Sekularisering innebærer at religiøse institusjoner og symboler mister sin samfunnsmessige og kulturelle betydning. Drivkreftene bak sekularisering er utbredelsen av den moderne industrikapitalismen, fallende hegemoni for store trossamfunn (med innføring av konkurranse mellom trossamfunn), og utbredelse av vitenskapsdominerte forståelsesformer og praksis (Berger 1967). Sakrale trossystemer handler om å tro på noe overnaturlig og hellig. I et sekularisert trossystem dreier det seg derimot om å tro på noe som er objektivt og synlig. Jeg har tidligere påpekt at rusmiddelbruk er implisitte konvensjoner i tro, symbolsystemer og ritualer, som i et historisk lys er knyttet til kristendommen. I norsk kultur har det ideologisk eksistert totale trossystemer enten mot eller for bruk av alkohol. Frikirkelige menigheter og totalholdsbevegelsen i bygd og by har vært bærere av symbolsystemene mot, mens statskirka, øvrigheten, legene, embedsmennene, borgerskapet, frilynte ungdomslag og grendelag har vært for bruk av rusmidler i ritualene og i selskapslivet (Fuglum 1972). Beskrivelsene fra lokalsamfunnene i del 2 viser at begge disse motpolene har mistet sin innflytelse på folks meninger. Både drikking av alkohol og religiøsitet er fortrent til familien og de relasjoner som er knyttet tett til denne. Bruken av alkohol er på mange måter frikoblet både fra offentlige fellesskap og fra religiøse fellesskap i nærmiljøet. Bruken av alkohol er, som religionen, blitt et individualisert spørsmål. I de nærmeste sosiale relasjoner, som blant familie og venner, har rus fortsatt relevans til folks motiver og selvfølgelig. I slike sammenhenger skaper rus opplevelse av fellesskap, intimitet, solidaritet og mening med livet. Statskirken spiller riktignok fortsatt en sentral rolle i de mest betydningsfulle overgangsritualene i

livet som dåp, bryllup og begravelse, men disse foregår innenfor rammen av familien og ikke lenger i lokalsamfunnet.

Beskrivelsene fra lokalsamfunnene i del 2 viste at konfirmasjon og russefeiring har fått endret betydning. I byen er også konfirmasjonen fortrent til den intime familien. Russefeiringen er i bykonteksten er flyttet fra ungdomsskolen til utgangen av den videregående skolen, som en fest for medelevene i samme kull. Bruken av alkohol i russefeiringen har et klart element av å være et sekularisert ritualer - et forbrødringsritualer. Det finnes, i følge den danske forskeren Kirsten Thue Skinhøy, ikke noen bestemt seremoni eller sosiale autoriteter i et slikt ritualer (Skinhøy 1993: 34). I motsetning til overgangsritualer finnes det ikke noen bestemte, standardiserte anledninger eller regler for symbolsk bruk av rusmidler i avslutning av forbrødringsritualer. Slik jeg ser det, kan forbrødringsritualet ses på som en prosess parallelt med privatisering og sekularisering av offentlige overgangsritualer i ungdomsfasen. Drikkingen i forbrødringsritualet frakobles både fra autoriteter og fra religiøse trossystemer. Dermed forsvinner også de offentlige, moralske fellesskapene som regulerer ungdomsfellesskapets rusbruk. I de empiriske beskrivelsene viste jeg at et slikt offentlig, moralsk fellesskap fantes i den lille fiskebygda i Lofoten. I akademikersamfunnet er frikoblingen på mange måter kommet lengst. Dette må ses i lys av at akademikere tradisjonelt har ansett både bruken av alkohol og tilknytningen til religion for å være en individualisert privatsak.

Lokale drikkekulturer har ikke lenger noen sterk religiøs betydning. Troen på alkoholens virkninger representerer et sekularisert trossystem. Folk tror at alkoholen har spirituelle og gledeskapende evner, og at denne virkningen er et reelt og objektivt fenomen. Moderne mennesker erfarer disse egenskapene i nye sammenhenger, for eksempel i russefeiringen, på eksamensfesten, feriereisen, tjenestebesøket, firmajulebordet, ute på tur i naturen, eller "ute på byen". Slike hendelser skal oppleves mest mulig autentisk for å gi mening og identitet.

Moderne forskning og velferdsstat fjerner trosgrunlaget for meningen med tradisjonelle livssyklusritualer og rusmiddelbruk ved å gi alternative forklaringer og alternative handlingsmuligheter i behandlings- og utdanningssystemet.

Disse former for rasjonell tenkning fjerner imidlertid ikke behovet for å markere og skape mening til viktige endringer som fødsel, sosialisering, alderdom og død. Denne oppgaven har ikke moderne organisasjoner og profesjonsgrupper klart å ta fra Statskirka, selv om samfunnet generelt sett er sterkt sekularisert. På mange måter har folk skapt nye rom og arenaer for å dyrke det uforklarlige med livet og døden i helgene og høytidsdagens feiringer. Dette tar form av sekulariserte ritualer i tilknytning til nye livsstiler og disse livsstilenes sykluser. De nye livsstilene skapes av ungdom i en utdanningsinstitusjon og særlig i sekulariserte ritualer som russefeiringen. Her er det nye symbolsystem, handlingssekvenser og koder i et større internasjonalt fellesskap.

17.5 REVITALISERING AV OFFENTLIGE OVERGANGSRITUALER?

I dette kapittelet har jeg forsøkt å vise hvordan større samfunnsendringer forandrer den sosiale konteksten for overgangsritualer mellom barndom og voksenalder. Modernisering av samfunnet og arbeidslivet krever at hvert enkelt individ må ta mer utdanning for å ha sosial og kulturell kapital for å fungere i arbeidsmarkedet og i fritidsaktivitetene. Utdanningseksplorasjonen har ført nesten all ungdom inn i videregående utdanning og en lengre ungdomsfase mellom barndom og voksenalder. Med økt utdanning forskyves og marginaliseres overgangsritualet som en meningsfull begivenhet i livsløpet. Den opprinnelige meningen og koblingen mellom konfirmasjon og obligatorisk grunnskole, som et overgangsritual til voksenalder, er forsvunnet fra dagens virkelighet. Kirkas ledelse har i stedet reformert konfirmasjonen, slik at den er mer i tråd med dagens samfunnskontekst, med at tradisjonen først og fremst er en innføring i livssynsspørsmål for ungdom. Som et alternativ til den religiøse livsformen har ungdommene selv skapt en ny tradisjon og livsstil som knytter bånd mellom utdanningsinstitusjonen og overgangen til voksenalder. Dette er russefeiringen som eksponerer mer profane sider ved det moderne hverdagslivet. I bykonteksten mister rødussefeiringen sin betydning når voksne autoriteter trekker seg ut og når ungdommene må fortsette med høgskoleutdanning for å få seg arbeid. Selv ungdommens egne tradisjoner ser ut til å bli marginalisert som en betydningsfull opplevelse i den rivende samfunnsutviklingen.

På tross av samfunnsendringene deltar nesten alle ungdom i tradisjonene med konfirmasjonen og i russefeiringen. Dette kan tolkes som at disse tradisjonene er revitalisert og tilpasset en ny tid og nye samfunnsstrukturer. En av de viktigste endringene er at ritualene er demokratisert ved at det er deltakerene selv står for organisering og gjennomføring av ritualene. Dermed blir også både deltakelsen og budskapet mer individualisert og i mindre grad koblet til det autoritative, offentlige og kollektive i samfunnet. Denne endringen åpner også opp for mer liminalitet og liminoiditet i ritualene. Dette formtrekket går derfor sammen med utviklingen av den ekspressive individualismen i den globale kulturstrømmen (Wagner 1975, Turner 1992, Berkaak 1992, Klausen 1996). Disse trekkene i den moderne globale kulturen har ungdommene selv integrert i den rituelle prosessen, i form av institusjonaliserte rutiner for å bryte normalsamfunnets konvensjoner og normer. Men denne formen for institusjonell grensesprengning i ritualene har ført til skismogense mellom ungdommen på den ene siden, og de voksne på den andre. Voksne autoriteter gir ikke lenger novisene autorisasjon til å bryte samfunnets konvensjoner. Dermed virker også ritualene annerledes, men dette ritualene fungerer også integrerende og differensierende av individer og fellesskap i samfunnet. Ungdommene blir inkludert i et symbolsk fellesskap av ungdom, mens den flergenerasjonelle kontakten og de lokale fellesskapene svekkes.

Det er nettopp bruken av rusmiddelet alkohol som fører til nøytralisering av tidligere sosiale strukturer og kognitive kategorier som hemmer den individuelle og kollektive kreativiteten. Bruk av rusmidler og rus forenkler vanskelige valg i det moderne samfunn. Ritualene stod tidligere for en form for symbolsk markering av samfunnets orden og individets tilslutning til denne ordenen. Dagens praktisering av ritualer åpner i stedet for kreativ grensesprengning og utvikling av nye konvensjoner som etter hvert omformer normalsamfunnet. Det er den personlige og individuelle skaperkraften som blir utløst i ritualene. Dermed flyttes også fokus fra det offentlige og kollektive til det individualiserte og den indre opplevelse.

18. FLYTENDE OPPLEVELSE AV LIVET.

18.1 MENINGEN ER OPPLEVELSEN

I denne avhandlingen har jeg forsøkt å fortolke rusmiddelbruk i lys av kommunikasjon i rituelle prosesser, og i lys av sosiale prosesser i lokalsamfunn og storsamfunn. I dette kapitlet vil jeg som avslutning forsøke å gi svar på de spørsmål jeg stilte i kapittel 1. Hovedspørsmålet jeg stilte er; hva er meningen med bruk av rusmidler og rus som opplevelse sett i lys av russefeiringen som et ritual. Jeg har forsøkt å gi svar med å beskrive samhandling der rusmidler brukes og fortolkes. Russefeiring er et ritual som offentlig tar opp koder og konvensjoner knyttet til rusmidler og rus. Derfor har jeg valgt dette ritualet som hovedinnhak for å studere fenomenet rus. Fortolkningen av intensjoner og meninger med bruken av rusmidler og rus er også forsøkt innskrevet i kulturelle systemer i et samfunnsmessig og historisk perspektiv i del 2. Gjennom synkron og diakron sammenligning av rituelle prosesser i del 3, har jeg fortolket meningen med rusmiddelbruk. I denne sammenhengen er ikke mening bare et abstrakt, logisk forhold til språket som kommunikasjonssystem, men noe som skjer i livet og virkeligheten. Mening er en hendelse og noe som vi opplever med alle våre kroppslige sanser (Johnson 1987, Vassnes 1997: 170). Men disse opplevelsene bearbeider vi kognitivt, der vi bruker språket, kulturelle koder og meningsystemer for å kategorisere oss selv og omverdenen (Geertz 1973). Mening er også en kommunikasjonsprosess der forskeren og deltakerne tilskriver hendelser og opplevelser mening ved å bruke språkelige kulturelle kategorier, tegn og koder. Mening er derfor en semiotisk prosess som aldri blir ferdig, fordi mening alltid er mulig å brodere videre ut (Toren 1993:160). Denne avhandlingen er en bearbeiding og tolkning av de meninger og handlinger som jeg erfarte gjennom å delta i tradisjonen.

Hovedpoenget som kommer ut av analysen i kapittel 12 og er at rusmiddelbruk er en ytre handling som forandrer den indre kroppslige opplevelsen av livet. Handlingen nøytraliserer kognitive kategorier som styrer vår sansing og fortolkning av virkeligheten. Rus er en tilstand der både ytre og indre former blir oppløst til en enhetlig opplevelse. Bruken av alkohol som rusmiddel brukes til å skape flytoplevelser. Dette er en symbolikk som passer et mer moderne samfunn som har mer uklare grenser mellom ulike livsfaser. I kapittel 13 konkluderte jeg med at bruken av vann og urenhet utenpå russeuniformen symboliserte denne ytre oppløsning av form, mens bruken av rusmiddel symboliserte den indre oppløsning og frigjøring av personlig identitet. Bruken av rusmidler nøytraliserer språklige skapte grenser mellom kropp og sjel, grensen mellom subjekt og objekt, grensen mellom individ og fellesskap, grensen mellom menneske og gud, og grensen i tid og rom. Meningen med rus kan fortolkes som en opplevelse av diskontinuitet og «time out» i livet som gjør indre og ytre grenser flytende. Bruddet og den flytende tilstanden gir mulighet til å skape nye individuelle former, koder og tegn for å visualisere identifikasjon til framtidens kulturelle kategorier og grenser. Det er opplevelsen av grenseoverskridelse som skaper mening både for individer og fellesskap. Rus er en opplevelse som skaper brudd, forskjell og distinksjoner i eget og andres liv. Rusmiddelbruk setter fokus på grunnleggende forutsetninger for eget og andres liv og dermed setter i gang en flytende livsstil, refleksjon og meningsproduksjon. Denne opplevelsen er utgangspunkt for å skape meninger om seg selv, andre, livet og døden. Det er derfor ikke noen egentlig mening med rusmiddelbruk ut over den opplevelsen en selv og andre deltakere klarer å skape. Meningen med rusen er den materialiserte opplevelse av rus.

18.2 FRA OVERGANGSRITUALER TIL INNSTIFTINGSRITUALER.

Analysen i kapittel 14 og 15 har jeg forsøkt å vise at rituell form (og meninger som skapes med rusopplevelser) endres over tid i både konfirmasjon og russefeiring. Trekkene som jeg har beskrevet er at den symbolske bruken er inflatorisk og grensesprengende. For det første har rusmiddel som symbol forandret karakter fra å være kontekstmarkør til å bli virkelighetsproduserende.

Rusmiddelet alkohol blir trodd å være den objektive kraften som skaper livet og lykken. Grensen mellom det indre subjekt og rusymbolene forsvinner i rusen. Inflasjonen i å sprengre indre grenser har også foregått parallelt med å gjør de rituelle grensene mer flytende og udefinert. Den rituelle flytende form både ødelegger seg selv og forholdet til samfunnet. Trekket er at den inflatoriske bruken av symbolske rusmiddel bringer med seg flytende liv, identitet, rituell form og flytende grenser til samfunnet. Ritualets utflytende form er med å skape mer flytende og fleksible samfunnsstrukturer. I kapittel 16 viste jeg at ritualets dramaturgi er det nettopp den kollektive oppløsning av differensierte samfunnsinstusjoner. På den andre side viste jeg i kapittel 17 at det er de individuelle forsøkene på å skape framtidens flytende identiteter, former og strukturer som vises i dramaturgien i liminalfasen.

Endringsprosessen i rusmiddelbruk og rus, må forstås både som virkningen av deltakerens indre kreative skaperkrefter i ritualet, men også som en respons på ytre endringer i samfunnet. Både konfirmasjon og russefeiring er og har vært viktige initierende handlinger for å få til integrasjon av nye samfunnsmedlemmer i felles verdigrunnlag og praksis i samfunnet. Ledere i religiøse bevegelser og samfunnsliv bruker ritualer som symbolsk makt for å rekruttere nye medlemmer, spre ideologi, verdisett og praksis til nye grupper (Turner 1969, Bloch 1985,1986, Bourdieu 1991, 1995,1996). Konfirmasjonen har i et historisk perspektiv vært et slikt ritual der autoriteter har brukt symbolsk makt for å initiere barna i de voksnes kategorier og prosisjoner. Russefeiring har på tilvarene måte vært brukt som symbolsk makt for å initiere ungdom i den indre samfunnseliten. I analysen har jeg forsøkt å vise hvordan både konfirmasjon og russefeiring er forvandlet til en ny form for overgangsritualer fra barndom til voksenlivet. Det som var forskjellen mellom konfirmasjon og russefeiringen, er at i konfirmasjonen er det voksne autoriteter som familien, slekta og presten som i større grad står for transformasjonen, mens det i russefeiringen er elevene og ungdommene selv som står for en demokratisk egenorganisering av transformasjonen.

Analysen av strukturen i de rituelle prosessene viser at både de kommunikative formene for handling, symbolikk og endring av identitet og status er endret radikalt i dette århundret selv om elementer av den tradisjonelle formen består. Det nye trekket er individualisering av både den rituelle form og ung-

domsfasen i livet. Ritualets form og symbolikk er basert på å skape en flytende, formløs og individualisert livsfase i livet. Bruken av rusmiddel er det grunnleggende symbol i å skape denne tilstanden av flytende liv uten faste grenser. Dermed er også ringen sluttet i det hellige men nå i den indre opplevelse. Flytende liv er en helliggjøring av personlig identitet ved at dets grenser i tid og rom opphører.

Bourdieu definerer ritualer i moderne kontekster som innstiftingsriter (Bourdieu 1996:27). Den vesentlige virkningen med ritualer, ifølge Bourdieu, er å skille dem som har gått gjennom, fra dem som ikke har gjort det. De over-skridende handlingene vigsler, legitimerer og helliggjør en vilkårlig grense. Innstiftingsritualer er en magisk sosial handling som naturaliserer forskjeller mellom folk. I følge Meyerhoff og Moore vil religiøse meninger og symbolbruk blir mindre eksplisitt uttrykt i handlingssekvenser og mer frikoblet formen i ritualet i moderne kontekster (Meyerhoff og Moore 1977). I analysen av russefeiring som rituell prosess har jeg forsøkt å argumentere for at det er nyere sekulære verdier og praksiser med rusmiddelbruk som blir naturalisert i ritualet. Den rituelle prosess forandrer over tid også opplevelsen fra et ytre ritualer til den indre rus. Ritualer skaper en indre opplevelse som også standardiserer fortolkningen. Det indre er en opplevelse som i språket benevnes som "rus". I takt med frikobling av religiøs kosmologi, øker den individuelle troen på alkoholens kraft i rusen. Rusmidler blir, slik jeg har beskrevet det fra ulike lokalsamfunn, fortolket å være et naturlig fenomen som kan forandre person og virkelighet. Denne kraften forsøker foreldre, lærere og offentlige ansatte å skjule og forby for barn og ungdom. Barn og ungdom på sin side velger å bruke rusmidler for å oppleve denne naturlige kraften som skaper «livet» og gir lykke «rus». Tidligere utgjorde både konfirmasjon og russefeiring en sosial grense for både når tid barna kunne bruke rusmidler og når de voksne viste kodene og konvensjonene med bruken av øl, vin og brennevin. Denne symbolske bruken i den rituelle prosessen transformerte også barna sosialt over til kategorien voksen.

Beskrivelsen fra hverdagsliv og festliv i lokalsamfunn i kapittel 8 til 10 viser at det er flytende grenser mellom kategoriene barn, ungdom og voksne, og når tid barn og ungdom bruker rusmidler for å oppnå rus. Den historiske gjennomgangen av både konfirmasjon og russefeiring i kapittel 7 viste at begge

ritualene hadde opprinnelse i å være tradisjonelle overgangsritualer. Konfirmasjon er et religiøst overgangsritual, mens russefeiring er mer en profan rituelle prosess, et initieringsritual av ungdommer, knyttet til universitet og nasjonalstaten. Budskapet i konfirmasjonen er den religiøse troen i den protestantiske pietismen, mens budskapet i russefeiringen markerer en motpol til statskirkas ritualer og verdigrunnlag. I russefeiringen er det den naturaliserte troen, sekulære ideer og likhetsverdier i selskapslivet og hverdagslivet som materialiseres. Konfirmasjonen var før et obligatorisk overgangsritual for alle barn mens russefeiringen var et innstiftelsesritual for de få utvalgte som skulle initieres inn i eliten.

Økt kompleksitet og funksjonell differensiering i samfunnet forlenger barnas sosialisering i utdanningsinstitusjoner og utestenging fra arbeidslivet. Dermed forandres også grunnlaget for å arrangere meningsfulle rituelle prosesser som konfirmasjon og russefeiring i lokalsamfunnet for å markere transformasjonen mellom to viktige sosiale kategorier som barn og voksen.

Tidligere var både konfirmasjon og russefeiring kollektive prosesser som markerte endring i individets identitet og betydningen innenfor kollektive koder og idesystem i religion og kultur. Min analyse har forsøkt å vise at samfunnsendringene har forandret dette mønsteret. Det jeg argumenterer for, er at betydningen av overgangsritualer forandres fra å være kollektivt organiserte sosiale grensekryssninger for individet, til å bli individualiserte livsprosjekt for å skape liv og udefinerbar identitet i virkeligheten. Mer moderne ritualer er individets egen skaping av rituelle prosesser for å markere egen endring og betydning. Ritualet initierer nye egenskaper hos individene og gjør dem forskjellige overfor andre som ikke deltar i prosessen med individualisert livsprosjekt. Det som skaper forskjellen er den individuelle kreativiteten i utvikling av personlige koder og tegn for å kommunisere flytende-, udefinerbar- og hellig identitet. Denne differensierende prosessen revitaliserer kollektive konvensjoner og koder med at de blir hele tiden blir utfordret av nye individuelle tegn og koder. På samme måte skaper bruddet med konvensjonen den unike identiteten hos subjektet som integreres i samfunnet. Det er med andre ord skapt en prosess som gjør faste former og stive strukturer levende og dynamiske både på et individnivå og et kollektivt nivå.

18.3 INNOVATIVE STRUKTURELLE GRENSER.

Ritualer som grensebrytende handling utfordrer opplevelsen av eget og andres liv og dermed individets tro på grunnleggende konvensjoner, koder og mening i livet. Det er den kollektive troa, som går foran ritualet, som gjør at handlingen er virkningsfull (Bourdieu 1996). Det er også denne troa som blir utfordret ved overskridende handlinger i den rituelle prosess. Ritualiets form med flytende vann, urenheter, uniformering og rus er nettopp oppløsning av livets og samfunnets grenser og form. Det er spenningsfeltet, i følge tidligere ritualteori, mellom konvensjon og innovasjon eller struktur og antistruktur, eller mellom individualitet og kollektivitet, som gjør at samfunn vedlikeholdes og utvikles (Gluckmann 1956, Turner 1969, Wagner 1975, Barth 1987). Slik jeg ser det innstifter moderne ritualer en individualisert flytende prosess for endring av både individ og samfunn. Både den rituelle form, sosiale struktur og personlig identitet blir gjort mer flytende, ubestemt og formløs. Både handling, form og struktur blir individualisert til få ritualiserte valgmuligheter. Ungdom tematiserer det komplekse valget av eget liv, valg av moralregler, kompliserte verdibrytninger og kreative feltet for et et framtidig samfunn. Dette individualiserte valget blir ritualisert i en kollektiv form som reduserer individuell risiko.

Russefeiringen kan beskrives som en prosess som gjør kulturelle kategorier og samfunnsstrukturer mer flytende og fleksible for individet. Betydningen av ritualet er formidling av implisitt kunnskap om hvordan individet gjennom sitt eget individualiserte livsprosjekt kan skape meningsfulle identiteter og fellesskap. I ritualet skaper deltakerne sosial og kulturell kapital for senere bruk i samfunnet (Bourdieu 1979, 1995, 1996) Bruken av rusmidler skaper flytende grenser, og dermed mulighet til både å konvertere og akkumulere kulturell og sosial kapital. Det er denne moderne egenskapen som er institusjonalisert i russeritualet med knuteregler. Russeritualet initierer egenskaper ved individet som gjør de bedre i stand til å fungere på grensen av normalsamfunnets konvensjoner. Det er individer som gjør kollektivt annerkjente konvensjonsbrudd som oppnår høyest sosial og kulturell kapital i samfunnet. Slike «liminoide personer» utvider samfunnets kulturelle og kognitive grenser (Turner 1987, 1992). Framtidens ledende autoriteter er derfor dem som er kåret til årets eli-

teruss, dem som er valgt til å være medlem av russestyret og dem som stod for årets russerevy og russeavis. Det er dem som tar risiko og kan definere hvilke grenser og konvensjoner som skal bli til flytende handling og fast symbolsk kapital i russelua. Eliten av russen demonstrerer sin symbolske makt med nettopp å skitne til barna og de voksnes ikoner for framtida – ungdom-.

Ritualer gir individet legitim frihet til å tøyne samfunnets konvensjoner og grenser for å skape seg en ny identitet. Bruk av rusmidler er «den moderne masken», som fjerner identitetskjennetegn og åpner for at barn, ungdom og voksne kan eksperimentere med sosial relasjoner, symbolske grenser og kulturelle polariserte kategorier. Bruken av rusmidler frigjør selvet fra språklige og kulturelle bindinger knyttet til semantiske kategorier som barn - voksne, underordnet - overordnet, gutt - jente eller elev og lærer. Oppløsningen av polariserte kategorier skaper nye muligheter for handling og mening. Det er denne egenskapen som utvikles i russetiden og som senere brukes innenfor politikk, kunst, teater, underholdning, sport og forskning. Beskrivelsen i kapittel 7 av russefeiring som historisk fenomen, viser at kjente politikere startet sin karriere som russepresidenter mens våre kjente revykunstnerne og musikerer ble første gang kjent i den årevisse russerevyen. På samme måte er ungdommens treningen med å gi ut russeavis, det første skritt mot en journalistkarriere i vårt globale mediasamfunn. Denne individuelle kreativiteten i den rituelle prosess endrer over tid samfunnet og kulturen som kollektivt skapte systemer.

Den individuelle karriere er i følge Bourdieu fundamentert på kollektiv tro, garantert gjennom institusjonalisering og materialisert gjennom titler og symboler, som uniformer, snorer og andre attributter (Bourdieu 1996:36). Det er nettopp denne kollektive troen, materialiseringen i drikkevaner, klær og eksamenspapier som ungdommene spøker med i russefeiringen. Overdrivelsen av nettopp drikkekonvensjonene og kleskonvensjonene viser at ungdommen behersker spillet om smak, titler, snorer og uniformer. I russefeiringen avslører og spøker ungdommen med spillet om distinksjonene som er den symbolske kapitalen og kilden til symbolsk makt i samfunnet. Denne leken med distinksjonene skaper imidlertid integrasjon i den kollektive troa som leken er fundamentert på.

18.4 RITUALER INTEGRERER INDIVIDER GJENNOM DIFFERENSIERTE SYMBOL.

Innen samfunnsvitenskapen er fenomenet ritualer forklart og fortolket ulikt. Durkheim fortolket ritualer som en refleksjon av samfunnets struktur som ivaretok integrerende funksjoner av individer i samfunnet (Durkheim 1912). I sosialantropologi har denne forståelsen dannet grunnlag for fortolkning av rituelle fenomener (Van Gennep 1960, Douglas 1966, Turner 1967, 1969, Bloch 1985, 1986, de Coppet 1992). I kapittel 2 og 3 har jeg drøftet hvordan ulike teoretiske retninger som strukturfunksjonalisme, strukturalisme og generative teorier på ulikt vis fortolker ritualer. I nyere teorier er individenes skapende muligheter og virkningene av økende differensiering i ritualer blitt vektlagt (Wagner 1975, Bourdieu 1979, 1995, 1996). Ritualer er i dette perspektivet en institusjonalisert og standardisert skapende lek som utfordrer samfunnets kollektive tro og symbolske grenser. Gjennom den eksperimentelle leken integreres nye medlemmer, og symbolske grenser blir polarisert og vedlikeholdt i samfunnet. Det er i følge ritualteori dette spenningsfeltet og de klare grensene som gjør ritualer virksomt (Turner 1969, Eco 1984, Bloch 1985). I den norske virkeligheten er det paradoksalt nok foreldrens, lærerens, politiets og myndighetenes arbeid for å få fjernet tradisjonen med russefeiring som har gjort ritualer meningsfullt og virksomt for ungdom. Det er autoritetenes motarbeidelse som har skapt grenser, spenning og dynamikk for ungdommene. Det er for det andre ungdommene som skaper flytende grenser, flytende former og flytende grenser til samfunnet som gir innovativ kraft og liv. Det er nettopp de uklare grensene som gir muligheter og livssjangser for den enkelte i sitt identitets- og livsstilprosjekt. Men for det tredje vil flytende symbolikk, flytende handlinger og flytende form ødelegge den rituelle form, mening og virkning. Forsøket på å avskaffe tradisjonen gir den grenser og dermed nytt liv.

Den flytende rituelle form og symbolikk i russetida konvergerer den strukturelle form som U. Beck skisserer i det framtidige risikosamfunnet (Beck 1997). Individualiserte valg og kollektive risiko skaper kompliserte og motstridene verdier og kunnskaper. Både den individuelle og profesjonelle refleksiviteten øker usikkerheten og distribuerer kollektiv risiko fra voksne til individuelle ungdom i utdanning. Løsningen på individualisering og globalisering

blir økt ritualisering på ulike nivå (Beck 1997: 158). Analysen av russefeiring med inflatorisk rusmiddelbruk og fyll kan derfor fortolkes som individuelle løsninger på nye utfordringer i relasjonen mellom det individuelle og kollektive i det moderne samfunnet. Dermed skaper ungdommene opplevelser og grenseoverskridelser som naturaliserer og materialiserer konvensjoner og tegnsystemer. Det kollektive symbolet alkohol, gir derfor mulighet til å differensiere identitet og opplevelser i de ulike individuelle livsprosjekter. Det å gi individene autonomi og frihet skaper underlig nok integrasjon i et kollektivt kulturelt system og et mer flytende samfunn.

Russefeiring er et sekularisert ritual som helliggjør det individualiserte identitetsprosjekt og de ytre symboler som visualiserer dette prosjektets flytende og prosessuelle karakter. Skillet blir symbolisert i russedåpen gjennom reversering av barnedåp og konfirmasjon. Bruken av skitt og vann mot klærne og kroppen visualiserer formopppløsningen og oppstarten av det nye livsprosjektet. Bruken av alkoholholdige rusmidler inne i kroppen er en lek med sjelen og kroppens grenser for å utprøve eget livsprosjekt. Rusmiddelbruken og rusen er derfor basert på kroppens grenser som grunnleggende symbolikk. Det rusmidelet gjør er å frigjøre de indre personlige krefter i det ytre identitetsprosjektet. Dette er en fokusering og forenkling av vanskelige og komplekse individuelle valg i ungdomsfasen. Rusmidelets evne er å løse opp identitetsens form for å få muligheter til å skape nye framtidige former.

Beruset og skitten ungdom i russeuniform utgjør også en risiko og fare for voksne med å symbolisere en flytende og formløs fremtid. Når disse berusede ungdommene angriper den helliggjorte relasjonen mellom barn og foreldre, virker denne risikoen ekstra truende for voksne. Øldrikkende og skitne ungdom i uniform, som angriper og ydmyker barna som framtidens livssymbol, skaper konflikt og differensiering til de voksnes autoritetsstrukturer og institusjoner. Men på den andre side skaper også dette symbolske bruddet integrasjon av ungdom i et mer flytende og fleksiblisert samfunn. Derfor kobles moderne flytsymboler i tradisjonelle rituelle former. Det er i vannet, rusmidelets og kroppens symbolikk som noe organisk og helhetlig.

19. LITTERATUR

Antze, Paul (1987): Symbolic Action in Alcoholics Anonymous. In: Douglas, M: **Constructive Drinking**. 1987: 150, Routhledge, London and New York.

Ardener, Edwin (1991): Ritual og socialt rum. **Tidsskriftet Antropologi**. Nr. 25, København.

Austin, J. L. (1962): **How to do Things with Words**. Harvard University Press. Cambridge, UK.

Barth, Fredrik (1969): **Ethnic Groups and Boundaries**. Universitetsforlaget, Oslo.

Barth, Fredrik (1975): **Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea**. Universitetsforlaget, Oslo.

Barth, Fredrik (1987): **Cosmologies in the Making**. A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea. Cambridge University Press, Cambridge.

Barth, Fredrik (1989): "The Analysis of Culture in Complex Societies". **Ethnos** 54:120-142.

Barth, Fredrik (1992): Towards Greater Naturalism in Conceptualizing Societies". In, A. Kuper (ed) **Conceptualizing Society**. Routhledge, London.

Barth, Fredrik (1994): **Manifestasjon og prosess**. Det Blå Bibliotek. Universitetsforlaget, Oslo.

Bateson, Gregory (1936): Naven. The Culture of the Iatmul People of New Guinea as Revealed Throuh a Study of the "Naven" Ceremonial. Second edition, 1956. Standford University Press. Standford, Carlifornia.

Bateson, Gregory (1972): Stemps to an Ecology of Mind. A Revolutionary Approach to Mans´s Understanding of Himself. Ballantine books, New York.

Baumann, Gerd (1992): Ritual implicates "Others": Rereading Durkheim in a Plural Society. I: De Coppet, D. (ed.): Understanding Rituals. Routledge, London & New York.

Bech, Ulrich (1997): Risikosamfunnet. Fagbokforlaget, Bergen.

Becker H. S. (1963): Outsiders. Free Press, New York.

Berger, Peter (1967): The Sacred Canopy. Doubleday, Garden City.

Berkaak, Odd Are (1992): Rus som terskelsymbol i rock. I: Helge Waal og Anne Lise Middelthon (red.): Narkotikaforebygging mot år 2000. Universitetsforlaget, Oslo.

Berkaak, Odd Are og Even Ruud (1992): Den påbegynte virkelighet. Studier i samtidskultur. Universitetsforlaget, Oslo.

Bidermann, Hans (1992): Symbolleksikon. J. W. Cappelens Forlag A/S. Oslo.

Bjeren, Gunilla (1992): Drinking and Masculinity in Everyday Swedish Culture. Alcohol, Gender and Culture, In: Gefou-Madianou, D. (ed.): Routledge, London.

Bjerkli, Bjørn, Allan Sande og Asle Høgmo (1990): Gutteklubb og Husmorlag gir ny livskraft. I: Sosiale og økonomiske konsekvenser av nedgang i folketallet. Konferanserapport nr. 7. NAVF.

Bjerkli, Bjørn (1991): **Fra tørrfiskkasting til kirkekonserter.** En studie av kulturarrangementer i Nordland. NF-rapport 11/91-50. Nordlandsforskning, Bodø.

Bjørklid, Brynjulf (1984): Ungdomstid -- forut for sin tid? I: Beck, C. og L. Grue (red.): **Å, lykkelige ungdomstid?** Nyere norsk samfunnsforskning om ungdom. Universitetsforlaget, Oslo.

Bloch, Maurice (1985): From Cognition to Ideology. In; **Power and Knowledge.** Edinburgh Academic Press, Edinburgh. R. Fardon (Ed).

Bloch, Maurice (1986): **From Blessing to Violence.** History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar. Cambridge University Press, New York.

Bloch, Maurice (1989): Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: is Religion an Extreme Form of Traditional Authority?. In; **Ritual, History and Power.** The Athlone Press.

Bloch, Maurice (1991): Language, Anthropology and Cognitive science. **Man.** 26:183-198.

Bloch, Maurice (1992): **Prey into Hunter.** The Politics of Religious Experience. Cambridge University Press. Cambridge, New York

Boissevain, Jeremy (1992): **Revitalizing European Rituals.** Routledge, London and New York.

Bourdieu, Pierre (1977): **Outline of a Theory of Practice.** Cambridge University Press, Cambridge, UK.

Bourdieu, Pierre (1979): **Distinksjoner.** En sosiologisk kritikk av dømmekraften. Pax Forlag A/S, Oslo 1995.

Bourdieu, Pierre (1994): **Symbolsk makt.** Pax forlag. Oslo 1996.

Bourdieu, Pierre (1991): Language and Symbolic Power. Polity Press. Cambridge. UK.

Bringslid, May Bente (1996): Bygda og den framande. Ein studie av det lokales og dets rekontekstualisering i ei vestnorsk bygd. Dr. Politavhandling ved Institutt for museum og sosialantropologi, Universitetet i Bergen.

Brun-Guldbrandsen, Sverre (1965): Hjemmebrenning i Norge. Tidsskrift for samfunnsforskning. S. 1-30. 1965, Oslo.

Brun-Guldbrandsen, Sverre (1967): Alkoholforbrukets mørketall. Tidsskrift for samfunnsforskning. S. 78-108. 1967, Oslo.

Bråten, Stein (1992): G. H. Meads filosofi som grunnlag for dialogisk forståelse. I: Thuen og Waage (red). Oppdragelse til det moderne. Universitetsforlaget, Oslo.

Chomsky, N. (1973): Language and Mind. 2d ed. Harcourt Brace Jovanovich, Inc. New York

Christie, Nils (1982): Hvor tett et samfunn? Universitetsforlaget, Oslo.

Cohen, Abner (1978); Drama and Politics in the Development of a London Carnival. Man, 15 65-87. London.

Cohen, Anthony P. (1985): The Symbolic Construction of Community. Routledge, London.

Daniel de Coppet (1992): Understanding Rituals. European Association of Anthropologists. Routledge, London and New York.

Davis, Dona Lee (1990): Dependable to Dangerous: Changing Gender Ideologies in Rural Newfoundland. University of South Dakota. Vermillion

on. USA. Paper presented at Canadian Anthropology Meetings in Calgary, Alberta, 1990.

Donner, William (1994): Alcohol, Community and Modernity: The Social Organization of Toddy Drinking in a Polynesian Society. **Ethnology**. Vol 33 no 3 1994 pp 245-60. USA.

Douglas, Mary (1966): **Purity and Danger**. An Analysis of the Concepts of Pollution and Danger. Routledge, London.

Douglas, Mary (1975): **Implicit Meanings**. Essays in Anthropology. Routledge & Keagan, Paul, London.

Douglas, Mary (1987): **Constructive Drinking**. Perspectives on Drink from Anthropology. University Press, Cambridge, UK.

Douglas, Mary (1997): **Rent og urent**. En analyse av forestillinger omkring urenheter og tabu. Pax Forlag A/S, Oslo.

Driessen, Henk 1992: Drinking on masculinity; Alcohol and Gender in Andalusia. In: **Alcohol, Gender and Culture**. Dimitra Gefou-Madianou (ed), Routledge, London and New York.

Durkheim, Emile (1912): **The Elementary Forms of Religious Life**. A new Translation by Karen E. Fields. The Free Press, New York, London.

Eco, Umberto (1976): **The Theory of Semiotics**. Bloomington. Indiana University, USA.

Eco, Umberto, V. V. Ivanov and Monica Rector (1984): **Carnival**. Mouton Publishers. Berlin, New York, Amsterdam.

Eco, Umberto (1984): **Semiotics and the Philosophy of Language**. Macmillan Press. London.

Eco, Umberto (1994): The Limits of Interpretation. Indiana University Press. Bloomington and Indianapolis.

Elias, Norbert (1989): The Symbol Theory. Sage, London.

Elmeland, Karen (1994): Dansk Alkoholkultur. Rus, Ritual og Regulering. Institutt for Informasjons- og Medievidenskap. Aarhus Universitet.

Eriksen, Thomas Hylland (1993): Små steder - store spørsmål. Innføring i sosialantropologi. Universitetsforlaget, Oslo.

Fekjær, Hans Olav (1987): Alkohol og Narkotika -- myter og virkelighet. Gyldendal, Oslo.

Fekjær, Hans Olav (1989): Fylla. Konsekvenser, risiko og forebyggingse. Rusmiddeldirektoratet, Oslo.

Fields, Karen E (1995): Translataor's Inrtroduction: Religion as an Eminenty Social Thing. I: The Elementary Forms of Religious Life. Emile Durkheim.

Foss, Olav og Kristin Tornes (1992): Arbeidsmarkedet og velferdsstaten. Viktige rammebetingelser for kvinnerettet regionalpolitikk for 1990-tallet. NIBR-notat 1992:108, Oslo.

Friedman J. (1994): "Global System, Globalization and the Parameters of Modernity: Is Moderinity a Cultural System? In; Configurations of Culture in Global Systems. Jo. Friedman, Sage Publications 1994, London.

Frønes, Ivar (1984): Jevnaldermiljø, sosialisering og kvalifikasjon. I: Beck, C. og L. Grue (red.): Å, lykkelige ungdomstid? Nyere norsk samfunnsforskning om ungdom. Universitetsforlaget, Oslo.

Frønes, Ivar (1989): Den norske barndommen. Cappelen/NFU, Oslo.

Frønes, Ivar (1994) **De likeverdige**. Om sosialisering og de jevnaldrendes betydning. Universitetsforlaget. Oslo.

Fuglum, Per (1972): **Kampen om alkoholen i Norge 1816 -1904**. Universitetsforlaget.

Fuglum, Per (1979-81): Alkohol eller avhold. **I Norges kulturhistorie**. Ingrid Semmenssen (Red), H. Ashehaug og Co (W Nygaard). Oslo.

Geertz, Clifford (1973): **The Interpretation of Cultures**. Basic Books, New York.

Gefou-Madianou, Dimitra (1992): **Alcohol, Gender and Culture**. Routledge. London and New York.

Giddens, Anthony (1990): **The Consequences of Modernity**, Cambridge, Polity Press.

Giddens, Anthony (1991): **Modernity and Self-Identity**. Polity Press, Cambridge UK.

Gluckmann, Max, (1956): **Custom and Conflict i Africa**. Blackwell, Oxford.

Goffman, Erving (1959): **The Presentation of Self in Everyday Life**. Penguin Books, London.

Goffman, Erving (1961): **Anstalt og menneske**. Paludan, København.

Goffman, Erving (1967): **Interaction Ritual**. Essays on Face to Face Behavior. Pantheon books, New York.

Grint, Keith (1991): **The Sociology of Work**. An Introduction. Polity Press, Cambridge.

Grønhaug, Reidar (1974): **Micro-Macro Relations**. Social Organization in Antalya, Southern Turkey. Skriftsserie No.7. Department of Social Anthropology, University of Bergen.

Grønhaug, Reidar (1978): **Transaction and Signification** -- an Analytical Distinction in the Study of Social Interaction. Sosialantropologisk institutt, Universitetet i Bergen. Upublisert stensil.

Gullestad, Marianne (1984): **Kitchen-table Society**. A Case Study of the Family Life and Friendships of Young Working-class Mothers in Urban Norway. Universitetsforlaget, Oslo-Bergen-Stavanger-Tromsø.

Gullestad, Marianne (1985): **Livsstil og likhet**. Om nærmiljø i byer. Byforskningsprogrammet. Universitetsforlaget, Oslo.

Gullestad, Marianne (1989): **Kultur og hverdagsliv. På sporet av det moderne Norge**. Universitetsforlaget, Oslo.

Gullestad, Marianne (1996): **Hverdagsfilosofer**. Universitetsforlaget, Oslo.

Gullestad, Marianne (1996): **Likhet og mangfold**. Norske tenkemåter i endring. Plenumsforedrag til LOS-dagene i Folkets hus 31. oktober - november 1996. LOS-Senteret, Bergen.

Guneriussen, Willy (1992): **Meningsforstående samfunnsvitenskap**. Idehistorisk bakgrunn og moderne posisjoner. Insittutt for Samfunnsvitenskap, Universitetet i Tromsø.

Guneriussen, Willy (1996): **Aktør, handling og struktur**. Grunnlagsproblemer i samfunnsvitenskapene. Tano, Oslo.

Gusfield, Joseph (1987): Passage to Play: Rituals of Drinking Time in American Society. In: Douglas, M. (ed.): **Constructive Drinking** Perspectives on Drink from Anthropology. Cambridge University Press, Cambridge.

Hagen, Roar (1993) Metodologisk konstruktivisme. Presentert ved Noriska Sociologikongressen, Gavle, 13 – 15 august 1993, Gruppe A.

Hagen, Oleanne Ida (1996): El Carrete me Llama. Utelivet kaller. Om alkohol og narkotika i sosialt liv i Santiago de Chile. Hovedfagsoppgave Institutt og Museum for Atropologi, Universitetet i Oslo.

Hammer, Torild (1991): Risk Factors Related to Use of Alcohol and Cannabis in the General Population: A longitudinal study of the influence of employment, unemployment and mental health. Department of Behavioural Science in Medicine, University of Oslo.

Hammer, Torild (1992): Den kollektive drikkekulturen i et kjønnsperspektiv. Nordisk Alkoholtidsskrift Vol 9, 1992: 3.

Hammersley, Martyn og Paul Atkinson (1996): Feltmetodikk. Grunnlaget for feltarbeid og feltforskning. Ad Notam Gyldendal, Oslo.

Hanssen, Jan-Inge (1989): I ungdommens rus. En undersøkelse av rusmiddelbruk blant unge i Vågan kommune. Høgskolesenteret i Nordland, Bodø.

Hanssen, Jan Inge (red.) (1993): Temaer om ungdom og levekår. NF-rapport, Nr. 7/93. Nordlandsforskning, Bodø.

Hanssen, Jan Inge og Sandvin, Johans (1993): Ungdom, alkohol, og samhandlingsformer. I: Jan Inge Hanssen (red.): Temaer om ungdom og levekår. NF-rapport nr. 7/93. Nordlandsforskning, Bodø.

Haraldsø, Brynjar (red) (1986): Konfirmasjon i går og i dag: feststrift til 250 års jubileet 13. januar 1986. Verdum, Oslo.

Haugen, Inger (1978): Om forvaltning av utilgjengelighet. I: Tidsskrift for samfunnsforskning. 1978. bd 19:405-414, Oslo.

Hazan Haim (1987): Holding Time Still with Cups of Tea. In: Douglas, Mary (ed.): **Constructive Drinking**. Cambridge University Press, Cambridge.

Heath, Dwight B. (1987): A Decade of Development in the Anthropological Study of Alcohol Use. 1970-1980. In: Douglas, M. (ed.): **Constructive Drinking**. Cambridge University Press, Cambridge.

Hellern, Victor (1980): Søkelys på russen. Skoleforum 16- 1980.

Hellern, Victor (1983): Russefeiringen. En tradisjon som ikke lar seg avskaffe. Valler videregående skole.

Henriksen, Øystein (1989): **Fra nysgjerrighet til avhengighet**. Hovedoppgave, Institutt for sosiologi, Oslo.

Henriksen, Øystein og Allan Sande (1994): Skyggeliv i rampelys. Antropologisk perspektiv på ungdom, lokalsamfunn, ritualer og rus. **Nordisk Alkohol-tidskrift**, Vol 11, 1994:4, Helsingfors Finland.

Henriksen, Øystein og Allan Sande (1995): **Rus, fellesskap og regulering**, Kommuneforlaget, Oslo.

Heradstveit, Daniel og Tore Bjørgo (1992): **Politisk kommunikasjon**. 2. utgave. Tano, Oslo.

Hjemdahl, Anne-Sofie (1999): **Kledd i russetid**. En samtidsstudie av rødrussens klær. Hovedfagsoppgave i etnologi, Institutt for Kulturstudier. Universitetet i Oslo.

Hollands, Robert G. (1995): **Fridag Night, Saturday Night**. Youth Cultural Identification in the Post-Industrial City. The Department of Social Policy. University of Newcastle. UK.

Holtedal, Lisbeth (1987): **Hva mutter gjør er alltid viktig**. Kvinners levekår og livsløp. Universitetsforlaget 1987.

Hompland, Andreas (1991): Det store kappeskiftet. I: **Åtte perspektiver på bygdeutvikling**. NLVF-publikasjon 3/91

Haaland, Svein O (1984): Tida og rusen, lokalsamfunn og ungdomskultur. I: Beck, C. og Grue (red.): **Å, lykkelige ungdomstid?** Nyere norsk samfunnsforskning om ungdom. Universitetsforlaget, Oslo.

Johannessen, Jan (1982): **Lenge leve rusen**. Grenseløs humor - og kavalkade om russens historie. Jan Johannessens, Forlagssentralen, Oslo.

Johnsen, Brigit Hertzberg (1985): **Den store dagen**. Konfirmasjon og tradisjon. Grøndahl, Oslo.

Johnsen, Birgit Hertzberg (1993): **Konfirmasjon og erindring**. Konfirmasjonens betydning i et livsløpsperspektiv. Pakt 4. Publikasjoner fra arkiv for kirkehistoriske tradisjoner. Doktorgradsavhandling, Universitetet i Oslo, Oslo.

Klausen, Arne Martin (1981): **Antropologiens Historie**. Gyldendal Norsk Forlag, Oslo.

Klausen, Arne Martin (1994): Olympiske leker -- et moderne ritual. **Samtiden**, 1.

Klausen, Arne Martin (1996): **Lillehammer-OL og olympismen**. Et moderne rituale og en flertydig ideologi. Ad Notam Gyldendal AS, Oslo.

Kolstad, Arne og Arne Berg (1987): **Rusundersøkelsen 1987**. Bodø kommune. Høgskolesenteret i Nordland, Bodø.

A. Kuper (ed) (1992): **Conceptualizing Society**. Routhledge, London.

Laberg, Jon Chr. (1992): Rusmidler og psykologi: Sosiale og kognitive faktorer i rusmiddelbruk. Tidsskrift for Norsk Psykologforening. 1992, 29 112-121.

Laberg, Jon Chr, Britt Unni Wilhelmsen og Henrik Aas (1992): Determinants of drug use among adolescents in Bergen. Paper presented at the conference Drug use in youth and adolescence. April 22-24, 1992, Bergen.

Lacayo, Richard (1994); If everyone is hip - Is anyone hip?. Time International 1994 nr. 32, side, 32 -37.

Larsen, Tord (1991): Modernitet, identitet og tegnforståelse. Senter for Europeiske kulturstudier. Universitet i Bergen. Skriftserie.

Larsen, Tord (1993): Individprosjektet - og litt til. I, Norsk sosialantropologi 1993 - et utsnitt. Rapport fra fagkonferansen i sosialantropologi, mars 1993. Norges Forskningsråd, Oslo.

Lawson, E. Thomas and Robert N. Mccauley (1990): Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture. Cambridge University Press, Cambridge.

Leach, E (1981): Ritual. I; Sosialantropologi. Artikkelsamling for grunnfag. Bind 2. Universitetsforlaget, Oslo - Bergen - Trondheim.

Leach, E. (1976): Culture and Communication: The Logic by Which Symbols are Connected. Cambridge University Press, Cambridge.

Liebow, Elliot (1967): Tallys' corner. A Study of Negro Streetcorner Society. Little, Brown Company, Boston.

Levi – Strauss, Claude (1958): Anthropologie Structurale, Magi et Religion i kap. X. L'efficacite' Symbolique. Først utgitt med samme tittel i Revue de l'Historie de Religions, 135, No 1. 1949. si 5 -27.

Levi-Strauss, Claude (1981): The Naked Man Jonathan Cap, London.

Lysgaard, Sverre (1961): Arbeiderkollektivet. En studie i de underordnedes sosiologi. Universitetsforlaget, Oslo.

Løchen, Yngvar (1993): Forpliktende fantasi. Det blå bibliotek. Universitetsforlaget, Oslo.

Løfgren B. og Løfgren, I.N. (1982): Alkohol, rus, misbruk, behandling. Universitetsforlaget, Oslo.

Løvdal, Jonas og Preben Sander (1995): Russekortboka. Ex Libris. Oslo.

Madsen, Kjell (1991): Daimon. Essays og historier om det åndelige i kulturen. Aschehoug, Oslo.

Madsen, Kjell (1992): Om avhengighet, rus og personlig identitet. Nordisk Alkoholtidsskrift Vol 9, 1992:1, Helsingfors, Finland.

Mahler, Fred (1984): Juventology Revisited. I: Frønes, I. og Stafseng, O. (red.): Ungdom mot år 2000. Gyldendal, Oslo.

Mars, Gerald (1987): Longshore Drinking, Economic Security and Union Politics in Newfoundland. In: Mary Douglas (ed.): Constructive Drinking. Cambridge University Press, Cambridge.

McDonald, Maryon (1994): Gender, Drink and Drugs. Berg. Oxford/Providence, USA.

Mead, G. H. (1934): Mind, Self, and Society. Chicago; University of Chicago Press.

Mead, Margaret (1971): Broen over generasjonskløften. Universitetsforlaget, Oslo.

Melhus, Torill (1988): "Aquae Vitae / Aquae Mortes. Eller Delightful poison" Myter, ritualer og trekk fra historien om den "andre" på drikkingens område. Magistergradsavhandling 1988. Institutt for psykologi. Universitetet i Trondheim.

Melhuus, Marit, Ingrid Rudie, Jorun Solheim (1992): Antropologien og kjønn-net. I Forståelsen av kjønn i samfunnsvitenskapens fag og kvinneforskning. Arnhild Taksdal og Karin Widerberg (red). Ad Notam, Gyldendal, Oslo.

Merleau-Ponty, M (1962): The Phenomenology of Perception. Routhledge and Paul Kegan, London, UK.

Miller, D. (1992): "The Young and the Restless in Trinidad". In: Silverstone, R. and E. Hirsch (eds.): Consuming Technologies. 163-182. Routledge, London.

Moore, Sally and Barbara G. Meyerhoff (1977): Secular Ritual. Van Gorcum, Assen/Amsterdam.

Nesvåg, Sverre M. (1994): Rusmiddelbrukens kulturelle forankring. Artikkelsamling, Rusmiddeldirektoratet temaserie 1994:2. Oslo.

Nikolaisen, Roy (1994): Ungdom og rusmidler i fem kommuner i Nordland. NF-arbeidsnotat nr. 1009/94. Nordlandsforskning, Bodø.

Nordlund, Sturla (1985): Norske drikkevaner. En beskrivelse på grunnlag av statistikk og survey-data. I: Arner, Hauge og Skog (red.): Alkohol i Norge. Universitetsforlaget, Oslo.

Nordlund, Sturla (1987): Data om alkohol og andre stoffer 1985. Tabellrisk oversikt over resultater fra en intervjuundersøkelse. SIFA-stensil nr. 1/1987.

NOU 1985: 18 (1995): Lov om sosial tjenester m.v.

NOU 1995:24 (1995): Alkoholmeldningen.

Pape, Hilde (1997): Drinkning, Getting Stoned or Staying Sober. A general population study of alcohol consumption, cannabis use, drinking-related problems and sobriety among young men and women. Thesis at Department of Psychology, Department of Behavioural Sciences in Medicine University of Oslo. NOVA Report 14/97. Oslo.

Pedersen, Willy (1990): Bak korrelasjonene: Tre koder for bruk av rusmidler. Tidsskrift for samfunnsforskning, s 507-529. Oslo.

Pedersen, Willy (1991): Drugs in Adolescent Worlds. A longitudinal study of adolescent drug use socialization. Department of Psychiatry, University of Oslo

Pedersen, Willy (1992 a): Overgangsriter, liminalitet og rus. Nordisk Alkohol Tidsskrift. Vol 9 1992:2, Helsingfors, Finland.

Pedersen, Willy (1992b): Mors valium er best: Ungdom og psykofarmaka. I Waal og Middelthun (red.): Narkotikforebygging mot år 2000. Universitetsforlaget, Oslo.

Pedersen, Willy (1993a): Forebyggende foreningsliv? Tidsskrift for samfunnsforskning. S. 199-217., Oslo.

Pedersen, Willy (1993b): The Majority Fallacy Reconsidered. Acta Sociologica. Vol. 36, 1993:4.

Pedersen, Willy (1994): Ungdom er bare et ord. Universitetsforlaget, Oslo.

Pedersen, Willy og Helge Waal (1996): Rusmidlene og veivalgene. Cappelen Akademiske forlag, Oslo.

Piaget, Jean (1969): Structuralism. Routledge and Paul Kegan, London.

Presteforeningen, Den Norske (1935): Konfirmasjon. I den norske kirke gjennom 200 år 1736 -1936. Festskrift til 200 års jubileet 13 januar 1936. Andaktsboksselskapets Forlag, Oslo.

Raundalen, Magne (1992): Alkoholfamiliens siste tabu. Dagbladet, mars 1992.

Reinås, Knut T. (1991): Alkoholens kilder. Rusmiddeldirektoratet, Oslo.

Repstad, Pål (1994): Religion i norsk sosiologi. Sosiologisk tidsskrift. Årgang 2, nr 3, kap. 17.

Ricoeur, Paul (): The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling. Critical Inquiry 5: 143-150.

Rommetveit, R. (1985): Language Acquisition as Increasing Linguistic Structuring of Experience and Symbolic Behaviour Control. In James V. Wertsch (ed).

Saglie, Jo (1994): Norske drikkekulturer: Geografi, sosial bakgrunn, livsstil og tilgjengelighet. Statens institutt for alkohol og narkotikaforskning, Oslo.

Salvesen, Geir (1994): Thorvalds verden. Schibsted, Oslo.

Sande, Allan (1991): Hjemmeliv under omstilling. En studie av familier, hushold og kjønnsroller under omstillingen i Mo i Rana 1988-1990. NF-rapport 13/91-50. Nordlandsforskning, Bodø.

Sande, Allan (1993): Omstilling og ungdomsarbeidsløshet. I: Hanssen, Jan Inge (red.): Temaer om ungdom og levekår. NF-rapport nr. 7/93. Nordlandsforskning, Bodø.

Sande, Allan (1995): The Liminal Phase in "Rite of Passage" to Adulthood. NF-report no 12/95. Nordland Research Institute. Bodø, Norway.

Sande, Allan (1996): Rus som sekularisert rituale. I; Norsk Antropologisk tidsskrift. 4/1996 side 302 -311. Universitetsforlaget, Oslo.

Sande, Allan (1996): Ungdommens helgefyll med hjemmebrent. I, Rusmidlene og veivalgene. Willy Pedersen og Helge Waal (Red). Cappelsen Akademiske forlag, Oslo.

Saussure, F. de (1972): Course in General Linguistics. English Translation 1983. Translated and annotated by Roy Harris. Gerald Duckworth and Co. Ltd, London.

SIFA og Rusmiddeldirektoratet (1995): Rusmidler i Norge 1995. Rusmiddeldirektoratet, Oslo.

Singer, Milton (1984): Man's Glassy Essence. Explorations in Semiotic Anthropology. Indiana University Press, Bloomington.

Skinhøy, Kirsten Thue (1993): Forbrødringsritualer og rusmidler. Ungdomsgruppens regulering af alkohol og hashbrug. Rapport 93:5. Socialforskningsinstituttet, København.

Skjervheim, Hans (1959): Objectivism and the Study of Man. Filosofiske problemer. Universitetet i Oslo.

Skog, Ole Jørgen (1992): Utviklingen av det norske narkotikaproblemet. I: Waal og Middelthun (red.): Narkotikaforebygging mot år 2000. Universitetsforlaget, Oslo.

Skog, Ole Jørgen (1992): Tilgjengelighetens innvirkning på befolkningens bruk av rusmidler. I: Waal og Middelthun (red.): Narkotikaforebygging mot år 2000. Universitetsforlaget, Oslo.

Skog, Ole Jørgen, Øyvind Horverak, Sturla Nordlund og Thor Nordstrøm (1993): **Vurdering av konsekvenser av ulike endringer i omsetningsform og priser for alkohol i Norge.** Rapport nr. 4/93. Statens institutt for alkohol og narkotikaforskning, Oslo.

Slagstad, Rune (1980): **Positivism og vitenskapsteori.** Et essay om den norske positivismestrømen. Universitetsforlaget. Oslo.

Solheim, Jorun 1997: Forord. I: **Rent og urent.** En analyse av forestillinger omkring urenheter og tabu. Mary Douglas. Pax Forlag A/S, Oslo.

Sosial- og helsedepartementet (1997): St. melding nr. 16 (1996-97) **Narkotikameldningen.** Oslo.

Sperber, Dan (1975): **Rethinking Symbolism.** Cambridge University Press. Cambridge, UK.

Sperber, Dan (1996): **Explaining Culture.** A Naturalistic Approach. Blackwell Publishers Ltd. Oxford, UK

Statistisk Sentralbyrå (1990): Regionalstatistikk, Oslo og Kongsvinger.

Statistisk Sentralbyrå (1991): Folke- og bolig tellingen 1990. Bodø kommune. Oslo og Kongsvinger,

Statistisk Sentralbyrå (1991): Folke- og bolig tellingen 1990. Vågan kommune. Oslo og Kongsvinger.

Statistisk Sentralbyrå (1991): Folke- og bolig tellingen 1990. Vestvågøy kommune. Oslo og Kongsvinger

Statistisk Sentralbyrå (1995). Utdanningstatistikk 1995. Oslo og Kongsvinger

Statistisk Sentralbyrå (1998): **Sosialt utsyn 1998.** Oslo og Kongsvinger.

Steffen, Vibeke (1992): Spiritus og ånd. Minnesota-modellen som overgangsrite til Anonyme Alkoholikere. Tidsskriftet Antropologi nr. 25 1992, side 29, København.

Stigen, Anfinn (1993): Wittgenstein. Filosofiske undersøkelser. Pax, Oslo.

Sundt, Eilert (1859): Om Ædreuelighetstilstanden i Norge. Gyldendal Norsk forlag, Oslo.

Svendsen, Svend (1935): Om konfirmasjon. I: Konfirmasjon. I den norske kirke gjennom 200 år 1736 -1936. Festskrift til 200 års jubileet 13 januar 1936. Presteforeningen, Den Norske. Andaktsboksselskapets Forlag

Sørhaug, Hans Christian (1984): Ungdom, ungdomskultur og ungdomsarbeid. AFI-rapport 21/84. Arbeidsforskningsinstituttet, Oslo.

Sørhaug, Hans Christian (1984): Totemisme på norsk. I: Klausen (red.): Den norske væremåten. Cappelen, Oslo.

Sørhaug, Hans Christian (1984): Identitet: Grenser, autonomi og avhengighet. Stoffmisbruk som et eksempel. AFI-kokument 11/84. Arbeidsforskningsinstituttet, Oslo.

Sørhaug, Hans Christian (Tian) (1996): Fornuftens fantasier. Antropologiske essays om moderne livsformer. Universitetsforlaget. Oslo.

Toren, Christina (1993): Sign into symbols, symbol as sign: cognitive aspects of a social process. In, P Boyer (Ed) Cognitive Aspects of Religious Symbolism. Cambridge University Press, Cambridge, UK.

Toren, Christina (19?): Making the present, revealing the past: The mutability and continuity of tradition as process. Man 23, 696-717, London.

Toren, Christina (19?): Transforming love, representing Fijian hierarchy. In P. Gow and P. Harey (Eds) Sex and Violence. Routledge, London.

Træen, Bente (1994): Life style patterns among urban cafeguests in Norway. Addiction Research 1994. Harwood Academic Publishers. Switzerland.

Turner, Victor (1967): The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu ritual. Cornell University Press, Ithaca and London.

Turner, Victor (1969): "Betwixt and Between: The liminal Period in Rites de Passage" in Hammel and Simmons: Man Makes Sence. A Reader in Modern Cultural Anthropology. Boston 1970.

Turner, Victor (1969): The Ritual Process. Structure and Anti-Structure. Cornell University Press, Ithaca/New York.

Turner, Victor (1977): Variations on a Theme of Liminality. In; S. Moore and B. Myerhoff: Secular Ritual. Van Gorcum, Assen/Amsterdam.

Turner, Victor (1982): From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play. Preforming Arts Journal Publications, New York.

Turner, Victor (1984): Drama, Fields, and Methaphors. Cornell University Press, Ithaca/New York.

Turner, Victor (1987): The Anthropology of Performance. PAJ Publications. New York.

Turner, Victor (1992): Blazing the Trail. Way Marks in the Exploration of Symbols. Edited by Edith Turner. The University of Arizona Press. Tucson and London.

Qviller, Bjørn (1996): Rusens historie. Det norske Samlaget, Oslo.

Van Gennep, A. (1960): **The Rite of Passage**. First published 1908. Routledge & Kegan, Paul, London.

Vassnes, Bjørn (1997): **Myten om fornuften** - og den nye vitenskapen om oss selv. Pax forlag. Oslo.

Volosinov, V. N. (1986): **Marxism and the Philosophy of Language**. Harvard University Press.

Wagner, Roy (1975): **The Invention of Culture**. The University of Chicago Press (1981), Chicago.

Wagner, Roy (1986): **Symbols That Stand for Themselves**. The University of Chicago Press, Chicago.

Weber, Max (1920): **Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd**. På dansk ved Christian Kock. Innledning ved Egil Fivelsdal. Gyldendal Norsk Forlag, Oslo.

Willis, Paul (1977): **Learning to Labour**. How working class kids get working class jobs. Gower, Hampshire.

Willis, Paul (1990): **Common Culture**. Symbolic work at play in the everyday cultures of the young. With Simon Jones, Joyce Canaan and Geoff Hurd. Open University Press, Buckingham.

Waage, Trond (1994): **Du herlige, kjedelige ungdomstid**. Om ungdoms streben etter innlemmelse. Hovedfagsoppgave ved Seksjon for sosialantropologi/samiske studier. Institutt for samfunnsvitenskap, Universitetet i Tromsø.

Waal, Helge og Anne-Lise Middelthon (red.) (1992): **Narkotikaforebygging mot år 2000** Universitetsforlaget, Oslo.

Waal , Helge og Fanny Duckert (red) (1996): **Behandling av rusproblemer - nytter det, og hva koster det?** Rusmiddeldirektoratet og Statens Insitutt for alkohol og narkotikaforskning, Oslo.

Aarflot, B (1986): Om konfirmasjonen. I; **Konfirmasjon i går og i dag:** feststrift til 250 års jubileet 13. januar 1986. Haraldsø, Brynjar (red) Verdum, Oslo.



Universitetsbiblioteket i Tromsø
Bibliotek for humaniora og samfunnsfag



184908CA0