

Festivalenes tvetydighet¹

Atle Wehn Hegnes

*Ambivalence,
the possibility of assigning an object or an event
to more than one category, is a language-specific disorder:
a failure of the naming (segregating)
function that language is meant to perform
(Bauman 1991:1).*

Sammendrag

Den analytiske forståelsen av festivaler i dagens samfunn er tema for denne artikkelen. Artikkelen tar utgangspunkt i, og forsøker å besvare, to hovedspørsmål. I det første spørsmålet spør vi oss hva som vektlegges i tidligere teoretiske bidrag og i hvilken grad disse er egnet til å belyse ulike sider ved festivaler. Artikkelen diskuterer og stiller spørsmål ved gyldigheten til sentrale begreper og perspektiver brukt i ulike tidligere tilnærminger. Bidragene som behandles systematiseres langs fire dimensjoner som blir tydelige når bidragene ordnes i forhold til de aspektene ved festivaler som vektlegges. Disse dimensjonene spennes ut mellom begrepsparene økonomisk/sosial, moderne/tradisjon, festival/hverdag og individ/gruppe. Når vi videre spør hvor vidt bidragene egner seg til å fange inn relevante sider ved festivaler ser vi at de samlet sett, overskrider de dimensjonene som de enkeltvis representerer. Denne overskridelsen utgjør en tvetydighet som de teoretiske bidragene, bortsett fra ett, ikke evner å fange opp, enkeltvis. I det andre hovedspørsmålet spør vi oss derfor om det finnes alternative teorier som enkeltvis kan favne sider ved festivalenes mangfoldighet ved å overskride den tvetydighet som de ulike dimensjonene representerer. Ved å trekke på teorier som i utgangspunktet ikke

hadde til hensikt å forklare festivalenes tvetydighet, men heller å forklare tvetydighet knyttet til andre fenomener, fremmes noen nye analytiske tilnærminger til studier av festivaler.

Innledning

Festivaliseringen av kunst- og kulturlivet er tiltagende, sies det. Årsakene til hvorfor dette skjer faller utenfor denne artikkelens rammer, men tendensen er verdt å merke seg og understreker behovet for analytiske tilnærminger til festivalfeltet.

Festivaler blir stort sett avholdt på et bestemt tidspunkt, og er som regel av offentlig karakter. Det økonomiske aspektet er mer eller mindre tydelig, og i ulik drakt, avhengig av festivalens historiske, geografiske og kulturelle plassering. Festivaler kan ha status som et rent kommersielt foretak, styrt av mer eller mindre rasjonelle aktører. Samtidig kan også festivaler representere den altruistiske samarbeidsform, der frivillighet og dugnadsånd er grunnpilarer. Festivaler hvor begge disse trekkene er representert samtidig, er kanskje det vanligste. Fenomenet festival har også en lang historie. Selv om mye er forandret, er en del forhold de samme i dag, som under de greske festivaler i antikken. Festivalene står i kontrast til dagliglivet gjennom sin mer eller mindre komplekse struktur, som kretser rundt ulike tema. Festivalens overskridelse av den daglige dont, og fråsing i festivalens kulturelle hoveduttrykk, som for eksempel film, musikk, mat og så videre, er et felles kjennetegn, uavhengig av tid og rom. Gruppetilhørigheten, som skapes når mennesker gjennom festivalene samles rundt et felles fenomen, går igjen. Samholdet kan likevel være av forskjellig karakter, avhengig av til hvilket formål, hvilken tid, sted og kultur festivalen har utspilt seg i. Den kollektive deltakelsen gir liv til den deltakende gruppen, og understreker gjensidigheten mellom gruppe og individ. Selv om det ikke finnes noen rendyrkede festivalkriterier, er de nevnte egenskaper noe av det som skiller festivalen fra andre situasjoner der mennesker møtes.

Festivaler og fenomenene som følger med, blir forstått og fortolket på mange måter. Forskjellen mellom den praktiske og analytiske forståelse er et sentralt skille. Mennesker får praktisk og konkret forståelse av festivaler gjennom arrangement, deltakelse, produksjon og konsum under festivalene. For å bedre kunne forstå den praktiske siden ved festivaler er gode analytiske verktøy en nødvendighet. Den analytiske forståelsen bygger på teoretiske bidrag som igjen danner grunnlag for analyser og fortolkninger av nettopp den praktiske forståelsen, og den sammenhengen den utspiller seg i. Det er grunnlaget for den analytiske forståelsen av festivaler som er tema i denne artikkelen.

Artikkelen tar utgangspunkt i, og forsøker å besvare, to hovedspørsmål. I det første spørsmålet spør vi oss hva som vektlegges i tidligere teoretiske bidrag om festivaler og i hvilken grad disse er egnet til å belyse ulike sider ved festivaler. Artikkelen gjennomgår og stiller spørsmål til gyldigheten ved sentrale begreper, perspektiver og dimensjoner brukt i ulike tidligere tilnærminger til festivaler. De teoretiske bidragene som gjennomgås plasseres langs noen dimensjoner som blir tydelige når bidragene systematiseres i forhold til de aspektene ved festivaler som vektlegges. Dimensjonene spennes ut mellom begrepsparene økonomisk/sosial, moderne/tradisjon, festival/hverdag og individ/gruppe. Når vi videre spør hvor vidt bidragene egner seg til å fange inn relevante sider ved festivaler ser vi at de samlet sett, overskrider de dimensjonene som de enkeltvis representerer. Denne overskridelsen representerer en tvetydighet knyttet til de ulike dimensjonene som de teoretiske bidragene, bortsett fra ett, ikke klarer å fange opp, enkeltvis. I det andre hovedspørsmålet spør vi oss derfor om det finnes alternative teorier som enkeltvis kan favne sider ved festivalenes mangfold ved å overskride den tvetydighet som de ulike dimensjonene representerer. Ved å trekke på teorier som i utgangspunktet ikke hadde til hensikt å forklare festivalenes tvetydighet, men heller å forklare tvetydighet knyttet til andre fenomener, fremmes noen nye analytiske tilnærminger til studier av festivaler. Festivalenes tvetydige forhold til dimensjonen økonomisk/sosial, forsøkes da forstått gjennom begrepet om *amfibiske sosiale situasjoner* (Østerberg 1993). Slike situasjoner kan være preget av både rent ut sosiale motiv og samtidig mer økonomiske og egennyttige motiv. Dimensjonen moderne/tradisjonell overskrides av begrepet *polytemporalitet* (Latour 1996), som på samme tid henvender seg mot det moderne og tradisjonelle. Gjennom forståelsen av *varighet* (Bergson 1998) og *det dialektiske forholdet mellom utside og innside* (Bachelard 1994) kan vi hjelpe i å begrepsfeste det tvetydige forholdet mellom hverdag og festival. Til slutt understreker vi betydningen av det allerede etablerte og, etter vår mening, vellykkede begrepet *tribus* (Maffesoli 1996). Dette fanger opp det 'uryddige' forholdet mellom individ og gruppe som kjennetegner festivalene.

Utvalget av litteratur som artikkelen bygger på er et resultat av en bevisst og gjennomtenkt litteratur- og teoristudie. Studien var ikke strukturert, men bar preg av å være en oppnøsting av teoretiske bidrag som tar for seg festivaler på et mer eller mindre generelt nivå. Når det gjelder de nye alternativene som fremmes, er disse et resultat av en litteraturgjennomgang der målet var å finne bidrag som fanget inn tvetydigheten knyttet til dimensjonene som framkom i den første litteraturstudien.

I fremleggingen veksler jeg mellom bidrag som tar for seg fenomenet festival på ulike nivå. Noen av bidragene gjør drøftinger på et generelt teoretisk plan,

mens andre refererer mer direkte til én spesiell form for festival. Bidragene varierer også med hensyn til hvilken tidsepoke festivaleksemplene er hentet fra, hvor tidsspennet strekker seg fra antikken og frem til i dag. Et så vidt teoritilfang kan virke problematisk, men er etter min mening nødvendig for å kunne gripe de spørsmål som reises i problemstillingen. En relevant innvending vil være i hvilken grad disse bidragene er sammenlignbare. Noe av det første man merker seg er at 'festival' har ulikt meningsinnhold når man ser begrepet i en vid språklig og historisk sammenheng. 'Festival' kan vise til ulike fenomener i ulike språk, situasjoner, epoker og genre. Begrepet festival dekker slik sett en hel rekke fenomener som kan være, og har vært, svært forskjellige og gi forskjellig mening til forskjellige aktører og deltakere. På tross av et slikt problem mener jeg det er fruktbart og nødvendig å benytte seg av tilnærmingen som her er valgt. Uten denne ville neppe dimensjonene, og tvetydigheten ved dem, kunne blitt gjort tydelige. Samtidig er det viktig å understreke at intensjonen ikke er å vise til noen allmenngyldige festivaldimensjoner, men heller eksempler på dimensjoner som kan gjelde for noen festivaler og som kan være en ansats til et videre arbeide med å finne brukbare analytiske kategorier for å bidra i forståelsen av festivaler generelt.

Sentrale teoretiske dimensjoner

Dimensjonene som videre presenteres kan ved første øyekast virke løsrevet fra hverandre. Ved et nærmere blikk, ser man likevel at de på forskjellige måter representerer en form for sosiologisk forståelse av det såkalte moderne samfunn. Klassifiseringen, eller *the gardening*, som Bauman (1991) omtaler det, skaper i mange sammenhenger dikotomier. Disse speiler igjen en moderne form for forståelse av sosiale fenomener. En slik forståelsesform tar i begrenset grad høyde for, eller klarer ikke å fange inn, den *ambivalence* (Bauman 1991) eller *ambiguity* (Levine 1985) som ofte preger *den sosio-materielle realitet* (Østerberg 2001:viii). Hangen til dikotomisering er fremtredende i flere av bidragene som omhandler festivaler. Dette plasserer dem i strømmen av bidrag som vil omforme kaos til orden, der orden mer er preget av uorden.

De ulike teoretiske bidragene inngår i en teoretisk diskurs (Foucault 1999). Den teoretiske diskurs viser til hvordan forståelsen av festivalene har blitt, og blir, representert, og derigjennom også kontrollert av det akademiske språk. Slik Bourdieu snakker om *kampene om den sosiale verdens mening* som *kampen om klassifikasjonene* (Bourdieu 1995:237), kan vi også tenke oss en slik kamp i den teoretiske diskurs knyttet til festivalene. De ulike teoretiske bidrag kan da forstås

som å inngå i en 'kamp' om herredømmet over den språklige representasjon av fenomenet 'festival'. Ved å selv begi oss inn i denne kampen vil vi videre belyse denne diskursen, og kampens dynamikk, ved å drøfte de ulike representasjonene med utgangspunkt i dimensjonene vi introduserte over.

Økonomisk/sosial

Innenfor sosial handlingsteori, kan man si at det økonomiske og sosiale perspektiv representerer to ytterpunkter. På den ene side vektlegges den individuelle aktørens orientering mot økonomisk vinning. På den annen side settes aktørers handlinger inn i en større sosial sammenheng. I teoretiske bidrag som omhandler festivaler, ser vi en tendens til å skille mellom disse to måtene å forstå sosial handling. I noen sammenhenger påpekes det imidlertid at handling kan være preget av begge motivformer.

I sitt klassiske verk *Homo ludens* (1955), hevder Johan Huizinga ut fra et historisk perspektiv at leken er et grunnleggende trekk for all menneskelig kultur. I denne studien av lekens betydning, mener han også inn på fenomenet festival. Når han støtter seg på Kerényis (1938) utsagn *the feast is a thing in itself, not to be confused with anything else in the world*, og videre hevder at *ordinary life is at a stand still* (1955:21) under en festival, blir han, som vi senere skal se, i tillegg til å bli kritisert for å overdrive skillet mellom hverdag og festival, også kritisert for å skape en avstand mellom det økonomiske og sosiale, som i utgangspunktet ikke er der. Både i Duvignauds (1976) generelle tilnærming til festivaler og Mishlers (1983) konkrete studie av en festival argumenteres det mot Huizinga og Kerényis syn på festivaler. De hevder henholdsvis at *the festival cannot simply be defined as a useless or non-functional activity. Such non-functionality would, in any case, have some structural utility, depending on the type of society in which it appeared* (Duvignaud 1976:23). Og at, *side by side with this raw, irreverent, secular world view is the resurgent impulse to raise funds for community development projects and local charities, an impulse which reflects a decidedly humanistic value system* (Mishler 1983:29).

Det dominerende synet på utviklingen av forholdet mellom festivalenes økonomiske og sosiale motiv, er at de økonomiske og sosiale sidene ved festivalene alltid har vært til stede, mens det kommersielle motivet er økende (Adorno & Horkheimer (1999), Lefebvre (1991), Abrahams (1984) og Cox (1970)).

Everyone brought a contribution to the communal meal, skriver Lefebvre (1991:201) om festivalene i Hellas under den klassiske periode. Dette skiller seg fra det man ofte ser under dagens festivaler. Få av dagens festivaldeltakerne har medbrakt skjerv til den felles feiring som de er en del av. Deltakerne kjøper og konsumerer heller varer som frembys av ulike tilbydere, som har tillatelse til å

selge sine varer under festivalen av festivalarrangørene. Selv om man nok også tidligere hadde et skille mellom arrangør og deltaker, vil vi påstå at dette er mer fremtredende i dag, enn det Lefebvre (1991) skildrer. Skjeler vi til Habermas (1984b), kan vi si at det markedskapitalistiske *systemet* har kolonialisert det preg av *livsverden* som tidligere var rådende under festivalene. Dette betyr likevel ikke at tidligere festivaler ikke hadde andre motiver enn de rent sosiale.

The regular place given in the country calendar to festivals and specific tasks represented the regularity of human actions – their punctual accomplishment – and appeared to guarantee and assure the regularity of the seasons. Very soon, if not from the start, peasant festivals became eminently important; they represented not only joy, communion, participation in Dionysian life, but also cooperation with the natural order (Lefebvre 1991:203).

Lefebvre indikerer her at tidligere festivaler, eller offerfester, hadde et økonomisk motiv, i tillegg til de rent sosiale. Som Abrahams (1984) og Gennep (1999:122) påpeker, var hensikten å påvirke gudene, slik at disse igjen for fremtiden sikret dyr og planters fruktbarhet, og sykliske tilbakekomst.

I motsetning til dagens festivaler, som har sitt økonomiske utspring i en moderne verdensanskuelse, kan festivalenes økonomi i de arkaiske samfunn forstås med utgangspunkt i det Habermas (1984a:44) omtaler som en mytisk verdensanskuelse. I følge Habermas, hadde den mytiske verdensanskuelsen ikke noe klart skille mellom natur og kultur, slik den moderne har. Adorno & Horkheimer (1999:105-106) mener på sin side at festivalene lar seg prege av at natur og kultur kobles fra hverandre. Dette skjer som en følge av opplysningen og sivilisasjonens fremvekst, da tenkningen frigjorde seg fra og underla seg natur. Den umiddelbare nytelsen og kraften man finner i den mytiske tids festivaler forsvinner gjennom opplysningen, og ender opp som rasjonell forlystelse i rammer, konstruert med utgangspunkt i egen nytte (Adorno og Horkheimer 1999). Festivalenes økonomiske motiv kan, med dette som utgangspunkt, forstås å ha beveget seg fra å kunne betegnes som *long-term transactional order*, der målet var å opprettholde en statisk og tidløs orden, til *short-term exchanges*, som er preget av individuell nytte, konkurranse og bytter mellom fremmede (Parry & Bloch 1991:24).

Sosiologen George H. Lewis ser også på forholdet mellom festivalens økonomiske og sosiale aspekt. I artikkelen *Celebrating Asparagus: Community and the Rationally Constructed Food Festival* fra 1997, tar han for seg én spesiell festival på USAs vestkyst, nærmere bestemt *The Stockton Asparagus Festival*. For å plassere denne matfestivalen i forhold til andre matfestivaler, peker han på forskjellen

mellom *Ethnic food festival* og *Rationally constructed food festival*. Skillet tilskrives festivalenes ulike fokus. Kort og forenklet sagt, fokuserer *Ethnic food festival* på mat med etnisk arv, mens *Rationally constructed food festival* fokuserer på et nøytralt produkt. Videre hevder Lewis at festivalen i Stockton er av den siste typen, og peker på trekk som gjør at den skiller seg ut som et særegent fenomen.

The "Rationally constructed food festival", is linked to no ethnic heritage, but instead "celebrates" a particular foodstuff, and by so doing, attempts to link this foodstuff to a particular community, or region (...) Festivals of this type are "invented" – usually by groups who have an economic interest in generating business and public relations in an area, and can be viewed as using a fictive altruistic and mythic model of community celebration as their rationale, while at the same time being centrally focused on attracting attention and dollars to particular communities and groups (Lewis 1997:73-74).

Vi ser altså at mange bidrag som omhandler festivaler, diskuterer forholdet mellom sosiale og økonomiske interesser. Blant teoriene knyttet til disse forholdene, ser vi et skille mellom de som hevder at festivalens sosiale karakter ikke kan knyttes til nytte eller økonomiske forhold (Huizinga 1955 og Kerényi 1938), de som mener at disse forholdene henger sammen (Duvignaud 1976, Mishler 1983 og Lewis 1997), og endatil de som mener at de kommersielle interessene knyttet til festivaler har vært økende (Adorno & Horkheimer 1999, Lefebvre 1991, Abrahams 1984 og Cox 1970). Likevel er det, så vidt vi har oppfattet, ingen som foreslår et analytisk verktøy som kan fange inn situasjoner eller aktører under festivalene, som samtidig er både økonomisk og sosialt motivert.

Moderne/tradisjonell

Begrepene 'moderne' og 'tradisjon' blir ikke benyttet eksplisitt i alle bidragene vi her legger frem. Likevel vil vi hevde at det nettopp er et skille mellom noe vi vagt kan kalle det moderne og det tradisjonelle som, med utgangspunkt i festivaler, blir drøftet.

Når det gjelder disse moderne og tradisjonelle trekkene, må vi klargjøre et viktig skille før vi går videre. Vi kan på den ene side betegne tradisjonelle festivaler som festivalene i antikken. Da peker det tradisjonelle bakover i historisk tid. På den annen side kan man også tenke på samtidige festivaler med det tradisjonelle som tema. Da blir det tradisjonelle å betrakte som noe som er samtidig, men som nettopp viser bakover langs den historiske tidsdimensjonen.

Enjoyment becomes the object of manipulation, until, ultimately, it is entirely extinguished in fixed entertainments. The process has developed from the primiti-

ve festival to the modern vacation skriver Adorno og Horkheimer (1999:106), og bruker dermed festivalens utvikling som et talerør for modernitetskritikk. Argumentasjonsrekken bygger på Roger Caillois artikler i *Nouvelle Revue Française* desember 1939 og januar 1940, men som Caillois går tilbake på i *appendix III* i sin andre utgave av *Man and the Sacred* fra 1950. Her ser Caillois ikke lenger den moderne ferien som en inkarnasjon av antikkens festival, men derimot, som Bataille, finner han likheter mellom den antikke festival og moderne krig. Likheten er det eksessive forbruket som både festival og krig bringer med seg. Forskjellen ligger i det at mens krigens forbruk er rettet utover mot en fiende, er festivalens rettet innover mot seg selv (Cailliois 2001:163 og Bataille 1992:57). Adorno og Horkheimer var imidlertid ikke først ute når det gjaldt å bekymre seg for festivalenes utvikling. Både Rousseau (1960), gjennom sin kritikk av teaterets fremvekst til fordel for den umiddelbare festivalen, og Nietzsche (1909), gjennom å vise til kraften i festivalene til ære for Dionysos, har tenkt i disse baner før. Felles for disse bidragene, er deres kritiske syn på den utviklingen festivalene og annen 'entertainment' har tatt, og at målet er å gjenskape festivalen slik den fremstod i antikken. Rousseau uttaler et slik ønske på følgende måte:

I presented the festivals of Lacedaemon as a model for those I should like to see among us. It is not only because of their object but also their simplicity that I find them worthy of recommendation (1960:135).

Rousseau hevder at festivaler fra antikkens Hellas er idealer for forlystelse og integrasjon. På denne måten skaper han en klar distanse til det den franske filosofen M. d'Alambert, et sted mellom 1755 og 1757, skrev i den kommende *Encyclopédie* om Genève's behov for et teater. I artikkelen påpeker d'Alambert at byen ikke hadde et teater, men at innbyggernes levesett ville ha godt av å ha et. Dette ville nemlig gi innbyggerne innsikt i dannelse og nyansere deres følelsesliv. Den samtidige Jean-Jacques Rousseau, som selv var fra Genève, reagerte sterkt på denne påstanden. I teksten *Politics and the Arts* fra 1758 rettferdiggjør Rousseau den politiske kontrollen av teateret og dets drama, med utgangspunkt i sin teori om '*the corruption of Moeurs*', der 'moeurs' kan forstås som en krysning av *manerer, moral og tro*. Rousseau mente et teater ville gi innbyggerne kosmopolitiske verdier, noe som igjen ville forderve deres hederlige og religiøse småbyverdier (Senett 1992:115-122).² I det siste kapittelet, *Entertainments proper for a republic*, konkluderer Rousseau med at man ikke bør etablere teater som fremfører dramatik i Genève, samtidig som han foreslår festivaler og andre former for forlystelse og underholdning.

But let us not adopt these exclusive entertainments which close up small number of people in melancholy fashion in a gloomy cavern, which keep them fearful and immobile in silence and inaction, which give them only prison, lances, soldiers, and afflicting images of servitude and inequality to see. No, happy peoples, these are not your festivals. It is in the open air, under the sky, that you ought to gather and give yourselves to the sweet sentiment of your happiness. (...) But what then will be the objects of these entertainments? What will be shown in them? Nothing, if you please. With liberty, wherever abundance reigns, well-being also reigns. Plant a stake crowded with flowers in the middle of a square; gather the people together there, and you will have a festival (Rousseau 1960:125-126).

Rousseau er kritisk til fremskrittet teateret representerer. *Teateret trener menneskene i sosialt spill, det opphøyer individet i 'å se seg selv gjennom andres øyne', slik at det mister kontakten med sin menneskelige kerne. Kanskje er det ikke mulig å gjenerobre den opprinnelige uskylden, det hele mennesket* (Krefting 2001:XIX). Det er kanskje denne uskylden Rousseau vil man skal vende tilbake til under festivaler — etter oppskrift fra det gamle Hellas?

Selv om vi bare presenterer fragmenter av et vidtrekkende verk, vi likevel også henvende oss til Nietzsche, for å gå nærmere inn på hva han sier om festivaler i *Tragediens fødsel* (1993). Nietzsche hevder de greske tragedier fødes der det dionysiske og apollinske møtes. I del to av boken beskriver han hvordan grekerne fikk kjennskap til de dionysiske festivaler, som blant annet ble holdt i Rom og Babylon. Det spesielle med Dionysos-kultens utbredelse, var at grekerne i utgangspunktet så ned på de som brakte med seg denne kulturen, og på denne måten tok et skritt tilbake i forhold til dyrkelsen av Apollon, som representerte kultur, vitenskap og individet. Dionysos representerer, i motsetning til Apollon, det primitive livs instinktive drifter og fellesskapet. Det er likevel når det dionysiske forenes med det apollinske at tragedien vokser fram. Det oppstår et skille mellom de som rendyrker Dionysos, og de som til en viss grad forener disse. Nietzsche beskriver disse som dionysisk barbar og dionysisk greker, og omtaler samtidig festivalene som er knyttet til de to mennesketypene.

Nesten overalt lå sentrum for disse festivaler i en overdådig, kjønnslig tøylesløshet, hvis bølger slo henover alle familieforhold, og deres ærverdige utgangspunkt. Naturens villeste udyr ble her sluppet løs, helt til den avskyeli-

ge blanding av vellyst og grusomhet som jeg alltid har oppfattet som den egentlige ”heksedrikk”. (...) Først i de greske festivaler nådde naturen frem til kunstnerisk jubel. Først her blir sønderrivningen av det individualiserende prinsipp gjort til kunst. (...) Ut av den høyeste glede lyder forferdelsens skrik, eller den lengtende klage over et tap som aldri kan erstattes. I disse greske festivaler bryter frem et klagende drag i naturen, som om den må sukke over sin oppstykking i individer.³

Festivaler kan slik sett sies å være mer eller mindre preget av slike apolloniske og dionysiske trekk. Dette gjør Nietzsches bidrag relevant, til tross for at det bare på noen få sider omhandler festivaler.

Rousseaus og Nietzsches bidrag kretser rundt samme tema, som nærmest kan sammenlignes med syndefallet. Ved å høste fra kunnskapens tre, åpnes øynene for godt og ondt. På samme tid tilegnes evnen til å vurdere seg selv gjennom andre, samtidig som det umiddelbare fellesskapet forsvinner. Rousseau legger forøvrig an et mer direkte ideologisk perspektiv, enn Nietzsche. I begge tilfelle er det kultivering av mennesket som er tema. Vi kjenner igjen Rousseaus romantiske reaksjon på opplysningstiden i Nietzsches fremstilling av den dionysiske invasjon av det apollinske riket. Nietzsche stiller seg ikke like steilt opp mot det apollinske som Rousseau. Undertonene i *Tragediens fødsel*, er likevel at viljen til makt, eller handling, er et resultat av spenningen mellom det dionysiske og det apollinske. Paradoksalt nok; når vi sammenligner Rousseau og Nietzsche på dette grunnlaget, ser Rousseau ut til å ha hatt vinløv i håret, mens Nietzsche i tragediene har innsett at det symbiotiske forholdet mellom natur og kultur er uunngåelig

De mer eller mindre negative perspektivene på moderne festivaler til tross, det finnes også bidrag som forsoner seg med den utviklingen som har skjedd, og heller understreker de positive trekk ved moderne festivaler. Maffesoli (1996) er et eksempel på dette og fremhever i større grad de positive sidene festivalene bringer med seg, og den grad av *puissance*⁴ som ligger i de som deltar. *Puissance* avtegner seg blant annet som vitalisme, eller livsbejaelse, og en motstand mot det hverdagslige. Lewis (1997) har, lik Maffesoli, også en mer positiv innstilling til moderne festivaler. Han er ikke udelt positiv til den tydelige kommersielle konstruksjonen *The Stockton Asparagus Festival*, men sier på tross av dette at *the invented traditions and rituals of the rationally constructed food festival have begun to bind Stockton community together in ways that it was not bound previously* (1997:77).

Som vi ser, er flere bidrag opptatt av hvordan man kan plassere festivalene i forhold til tradisjonelle eller moderne trekk. Noen av bidragene understreker hvilke egenskaper ved festivalene som har gått tapt i en historisk utvikling, og setter

et klart normativt skille mellom de tradisjonelle festivaler, og festivaler av nyere tapping (Caillois 2001, Adorno og Horkheimer 1999 og Rousseau 1960). Andre legger vekt på hvordan nyere festivaler absorberer trekk ved de gamle (Nietzsche 1909), og hvordan disse kan være positive samværsformer også i en moderne tid (Maffesoli 1996 og Lewis 1997).

Sett bort fra Nietzsche (1909), som hevder at den greske tragedien tar opp i seg både det apollinske og dionysiske, er det så vidt vi kan se, ingen bidrag som tar for seg samtidige festivaler som både er preget av moderne og tradisjonelle trekk. Vi finner derfor ei heller et analytisk begrepsapparat som fanger inn dette forholdet blant de bidragene vi har gjennomgått.

Festival/hverdag

I gjennomgangen av den teoretiske diskurs, åpner det seg også et skille mellom de som hevder at festivalene stiller seg utenfor tid og rom — og derigjennom kobler seg fri fra hverdagslivet, og de som påpeker sammenhengen festivalen har til hverdagen.

Igen er Huizinga (1955:21) aktuell ved at han støtter seg til Kerényi (1938) som hevder at 'feast' er en frikoblet sfære. Huizinga understreker dette ved å si at *Kerényis ideas about the feast as an autonomous culture concept amplify and corroborate those on which this book is built* (Huizinga 1955:22). En lignende forståelse av festivalen som et eget rom, eller autonom sone, finner vi også hos Bey (1991), som omtaler festival som en *Temporary autonomous zone – eller TAZ*. Bey har et anarkistisk utgangspunkt, og vil ikke strengt definere TAZ, men heller *circle around the subject, firing off exploratory beams. In the end the TAZ is almost self-explanatory* (Bey 1991:99). Beys behandling av *The TAZ as 'festival'* (Bey 1991:105), er nettopp slike opplysende stråler som viser hvilke trekk festivalen har ved seg, som gjør at den kan karakteriseres som nettopp TAZ. Raskt oppsummert er det festivalenes fravær av struktur og autoritet, at de ligger utenfor 'profan tid og sted', og mål som stat og historie, som gjør at Bey klassifiserer festivaler som en *temporary autonomous zone*.

Til forskjell fra disse synspunktene understreker og problematiserer blant andre Falassi (1987) Debord (1998:113), Abrahams (1984:163), Lefebvre (1991:207) og Bataille (1992:54) sammenhengen mellom hverdag og festival, selv om vi også blant disse bidragene finner nyanser.

Falassis *Time out of Time – Essays on the Festival* (1987) er et av de mest omfattende bidrag, hvis ikke det faktisk er det største, som i sin helhet tar for seg festivaler. Her finner vi både litterære, med bidrag fra blant andre Goethe, Huxley og Hemingway, og vitenskaplige analyser, der de sistnevnte i stor grad har en etnografisk forankring. Bokens essays spenner festivalene ut over store områder

både i tid, tema, geografi, teori og metodiske tilnærminger. Bidragene varierer også fra å være generelle begrepsavklaringer, til å være spesielle empiriske studier av en enkelt festival. I det første bidraget, som man kan si er oppsummerende, og det mest generelle, gir Falassi en innføring i festivalbegrepet over seks sider. Avslutningsvis i dette kapitelet peker Falassi på festivalens symbolikk, der kategorisering av festivaler avhenger av om de er et symbolsk vrengebilde av dagliglivet, eller bare en intensivering.

At festival times, people do something they normally do not; they abstain from something they normally do; they carry to the extreme behaviors that are usually regulated by measure; they invert patterns of daily social life. Reversal, intensification, trespassing, and abstinence are the four cardinal points of festive behavior (Falassi 1987:3).

Falassi understreker at dimensjonene flyter over i hverandre, og ikke er atskilt med tette skott. Festivalen er preget av mange handlingsformer, som på en eller annen måte må forholde seg til dagliglivet. Man kan si at sfærene er avhengige av hverandre ved at de bestemmes gjennom den andres fravær.

Abrahams på sin side, sier at tidligere festivaler var direkte knyttet til arbeidet, og at dagens festivaler *have become detached from our work* (1984:163). Lefebvre følger til en viss grad Abrahams resonnement, *Certainly, right from the start, festivals contrasted violently with everyday life, 'but they were not separate from it'. They were like everyday life, but more intense; and the moments of that life – the practical community, food, the relation with nature – in other words, work – where reunited, amplified, magnified in the festival* (Lefebvre 1991:207), men hevder at det fortsatt er en sammenheng mellom festival og arbeid, og at denne nå medieres gjennom pengesystemet, og ikke gjennom offerhandlingene. Både Abrahams (1984) og Lefebvre (1991) er imidlertid enige om at festivalenes mening for deltakerne har skiftet karakter.

Bataille uttrykker også på en kraftfull måte hvordan festivalen forholder seg til dens negasjon, som er det hverdagslige, profane liv. *Thus the letting loose of the festival is finally, if not fettered, then at least confined to the limits of a reality of which it is the negation. The festival is tolerated to the extent that it reserves the necessities of the profane world (...) the festival is limited: it is itself integrated as a link in the concatenation of useful works* (1992:54-55).

Baudrillard (1990) ofrer også noen få linjer til en analyse av festivaler, og det er i første rekke spørsmålet om overskridelse som behandles, slik vi blant annet har sett det hos Bataille (1992) og Falassi (1987).

This is why there are no 'rituals of transgression'. The very expression makes no sense, especially when applied to the festival. The latter has proved very problematic for our revolutionaries: is the festival a transgression or regeneration of the law? An absurd question, for rituals, including the ritual liturgy of the festival, belong to neither the domain of the Law, nor its transgression, but to that of the Rule (Baudrillard 1990:138)

Som man kan se av utdraget, skiller Baudrillard mellom 'lov' og 'regel'. Mens lovene er endelige, og derfor kan og blir overskredet, er reglene noe som stadig kan forandres og føyes avhengig av situasjon, og er derav ikke mulig å overskride. Dette fører til at festivaler havner i et paradoks, der det er usikkert om disse arrangementene i seg selv er overskridende, eller ikke. De er avhengige av å overskride noe (lover), men gjennom å gjøre dette, forholder de seg nettopp til lovene, og mister sin status som overskridende.

Duvignaud (1976) hevder at det finnes en spesiell sosiologisk tilnærming til studiet av festivaler. Denne, til forskjell fra det integrerende og konserverende perspektivet antropologien og etnografien fremmer, beskjeftiger seg også med festivalen som et redskap for å endre en tilstand. Mens Durkheim og Mauss på hver sin måte understreker festivalenes kollektive bevissthet og dynamiske totalitet, legger Caillois, Bataille og Rousseau vekt på henholdsvis det overskridende, fullbyrdende og ideologiske ved festivalene. Duvignaud kommer frem til at det er vanskelig å finne festivalens essens. Noen har en revolusjonær kim, mens andre underbygger tradisjonen. Festivalene har også ulik betydning i ulike kulturer, men det er samtidig noe ved dem som gjør dem til festivaler. *These festivals are neither identical nor equivalent. They are not opposed, but diverse (...) They coexist but never clash; they may be mingled, but never confused. They simply 'are', one next to the other, and each equally inspiring* (Duvignaud 1976:21). I følge Duvignaud kan man likevel se et skille mellom festivalene i forhold til hvordan de forholder seg til historien, hverdag og fest. Noen festivaler underbygger minnet, eller myten, om en felles historie. Andre stiller seg på utsiden av hverdagen og resten av samfunnet i begrensede grupper, for å fornekte en felles historie, til fordel for en annen historie. En tredje type er det Duvignaud kaller kortvarige sosiale eksplosjoner, der man skaper en 'annen verden', en negasjon til den gjennomrasjonaliserte, basert på intens deltakelse og mangfold av handlinger og stiler – for eksempel opprøret i 1968.⁵

I tillegg til skillet mellom hverdag og festival, har skillet mellom samme festival fra år til år også vært brukt som en analogi for å belyse forhold som ikke er direkte knyttet til festivalene. *But the time that comes round again is neither anot-*

her festival nor a mere remembrance of the one that was originally celebrated, skriver Gadamer (1989:123) i sin redgjørelse for 'estetikkens temporalitet' i *Truth and method* fra 1960. På denne måten benytter han seg av begrepet 'festival' for nettopp å vise til den spesielle temporaliteten estetiske uttrykk bærer i seg. For det kunstneriske uttrykk sier Gadamer, '*repetition*' does not mean that something is literally repeated – i.e., can be reduced to something original. Rather every repetition is as original as the work itself (Gadamer 1989:122).⁶ Videre trekker han en sammenligning mellom festivalen og dramaet, i det at begge fenomen er avhengig av henholdsvis menneskenes feiring og tilskuernes deltakelse for å kunne eksistere.

Trekk ved måten Gadamer tenker rundt estetikkens temporalitet, finner vi også igjen hos Bakhtin (1996) og Deleuze (1994). I det mye siterte; *Nothing is absolutely dead: every meaning will have its homecoming festival. The problem of 'great time'* (Bakhtin 1996:170), understreker Bakhtin fenomenenes situering og stadige originalitet, avhengig av kontekst og hvem som tillegger mening. Utsagnet kan tolkes i tråd med Gadammers (1989) forståelse av festival, slik vi viste det over. Mottagelsen av Bakhtins *Rabelais and his World* (1984) viser nettopp hvordan samme litterære uttrykk får ulik mening, og som vi her kan se som en analogi til festivalenes tilbakekomst.

At one level 'Rabelais and his World' is a parable and guide book for its times, inexplicable without reference to the close connection between the circumstances of its own production and Soviet intellectual and political history. At another level, directed to scholars anywhere at any time, it's a contribution to historical poetics with theoretical implications not limited by its origin in a particular time and place. These two levels are reflected in the contrast between the book's cool official reception in the Soviet Union and its extraordinary popularity in the West (Holquist 1984:xiv-xv).

Deleuze på sin side, benytter 'festivalen' som et første eksempel for sin differensfilosofi i *Difference & Repetition*, utgitt første gang i 1968.

To repeat is to behave in a certain manner, but in relation to something unique or singular which has no equal or equivalent. And perhaps this repetition at the level of external conduct echoes, for its own part, a more secret vibration which animates it, a more profound, internal repetition within the singular. This is the apparent paradox of festivals: they repeat an 'unrepeatable'. They do not add a second and a third time to the first, but carry the first time to the

‘nth’ power (Deleuze 1994:1).

Fører vi disse måtene å tenke om festivaler på, tilbake til vårt eget anliggende, kan man veldig forenklet si at årets festival er forskjellig fra alle de foregående år, selv om det er den tiende gangen den samme festivalen feires. I Deleuzes tenkning smelter differens og repetisjon etter hvert sammen skriver Østerberg. *Repetisjonen krever differensiering; det differente kaller på gjentagelse, på differensierende repetisjon* (Østerberg 2000:173). På denne måten kan vi si at festivalenes tradisjonsaspekt oppheves og understrekes hver gang de arrangeres, avhengig av hvordan man ser dem – som nr. 10 i rekken, eller som nr. 1 av 1.

Tidsaspektet og de materielle betingelsene som skiller og forener hverdag og festival, blir gjennomgått av ulike bidrag, som vist over. Hvordan hverdag og fest forstås i forhold til hverandre, er imidlertid et stridens eple. Igjen ser vi en tilbøyelighet til dikotomisering ved at noen ser festivaler som frikoblet og uavhengig av hverdagen (Huizinga 1955, Kerényi 1938 og Bey 1991). Det finnes også forsøk på å vise at de to sfærene er avhengig av hverandre ved å understreke hvordan festivalene er knyttet til hverdagen og arbeidet (Debord 1998, Abrahams 1984, Lefebvre 1991 og Bataille 1992).

Vi pekte også på noen bidrag som hevdet at festivalenes noe problematiske forskjellighet fra hverdagen kjennetegnes gjennom overskridelse (Falassi 1987, Baudrillard 1990, Bataille 1992 og Duvignaud 1976), samt skillet mellom samme festival fra år til år (Gadamer 1989, Deleuze 1994 og Bakhtin 1996).

På tross av at en del av disse siste bidragene understreker hvordan hverdag og festival er knyttet til hverandre, etterspør vi også her et syntetiserende ståsted som tar opp i seg og forener disse dimensjonene på et analytisk eller teoretisk nivå.

Individ/gruppe

De teoretiske konfliktlinjene er ikke like tydelige når det gjelder forholdet mellom individ og gruppe, som de har vært under de allerede diskuterte dimensjonene. De fleste er enige om at festivaler underbygger gruppetilhørighet. Likevel ser vi et skille mellom de som vektlegger en historisk degenerering av festivalenes integrerende kraft, og de som ser festivaler som potensiale for integrasjon. De som vektlegger degenerasjonen ser ikke de moderne festivalene som et alternativ til det som en gang var, mens de som sammenligner dagens festivaler med andre samtidige og tilsvarende fenomener, ser mer et potensial.

In these Greek festivals a sentimental trait, as it were, breaks forth from nature, as if she must sigh over her dismemberment into individuals, skriver Nietzsche (1909:31). Vi ser igjen bekymringen for festivalenes utvikling og oppdelingen av

det Dionysiske fellesskap til enkeltindivider. Lefebvre (1991) ser også denne utviklingen. Først viser han at det har vært en kontinuitet i hvem som tidligere og nå besøker festivalene på den franske landsbygda. *The neighbouring villages in each canton came to the main festivals – as they do to this day in the fairs and 'votive festivals' still celebrated in French rural areas* (Lefebvre 1991:202). Lenger ut i teksten peker han imidlertid på hvordan sosialiteten og meningen knyttet til slike festivaler har endret seg.

Actually, nobody believes that prayers can be really effective, but many still believe that not to attend or to stop the ritual completely would be bad luck. Prudently they take precautions. The negative side of the traditional ritual has completely annihilated the positive one, which was joy in human community (Lefebvre 1991:211).

Utviklingen i retning av festivalkollektivets oppløsning til enkeltindivider, er også vektlagt av andre teoretikere (Adorno & Horkheimer 1999:105-106, Rousseau 1960:125-126, Debord 1998:112-113). Disse bidragene må på sett og vis kunne sies å vektlegge festivalens degenerative utvikling når de vurderer dagens festivalers integrerende kraft.

Lewis (1997) og Maffesoli (1996) representerer imidlertid et syn som fokuserer på integrasjonspotensialet når det gjelder forholdet mellom felleskap og individ knyttet til festivaler. I motsetning til de som understreker den degenerative utvikling, legger disse heller vekt på den integrerende mulighet som ligger i de samtidige festivaler. De sammenligner ikke nåtidens festivaler med tidligere festivaler, noe det motsatte perspektivet i stor grad gjør. De ser heller festivalene i forhold til den samtiden de utspilles i, og peker på integrerende muligheter.

Ett skille knyttet til forholdet mellom individ og gruppe, og som må sies å være av en mer metodisk art, er det Duvignaud (1976) viser i sin kritikk av Durkheims positivistiske tilnærming til festivaler, gjennom forståelsen om *kollektiv bevissthet*. Duvignaud sammenligner Durkheims *kollektive bevissthet* med Mauss' mer fenomenologiske ståsted og forståelse av *mana*, og hevder at Mauss' vinkling er mer fruktbar for å gripe festivalen som et gruppefenomen. Mens den kollektive bevisstheten er resultatet av noe overindividuell som 'tvinges' på enkeltindividene,

The sacred delirium is actualized in the festival, and reaches beyond itself: collective consciousness is sublimated, magnified, adoring the dramatic form of its own substance in dance, agitation, confusion, transvestism, etc. (Duvignaud 1976:14)

manifesteres felles opphøyelse av *mana* i en dynamisk sosial totalitet.

With such a talent as Durkheim never had, Mauss formulated, in ‘Esquisse d’une théorie générale de la magie’ the explanation of dance in terms of an exaltation of ‘mana’. It must be recognized, however that as much as Mauss was dominated by the Durkheimian doctrine at that time (1903), his analysis was more ‘phenomenological’ than positivistic: the substance of the festival evokes that which is non-existent, discovering a ‘sur-reality’ which alters the cosmic order. The intentionality of the phenomenon surpasses actuality. Mauss characterized this ‘dynamic’ totality and its creative ‘effervescence’ as ‘the whole social body... vibrating to the same cord’ (Duvignaud 1976:14).

Behandlingen av den samme problematikken ser vi også hos Østerberg (1993). Han hevder at *’strukturfunksjonalistene’ kunne tenkes å si at ritualet⁷ finner sted og forløper fordi det sosiale systemet (...) for å styrke integrasjonen iverksetter en ”integrativ mekanisme”* (Østerberg 1993:101). For egen regning skriver imidlertid Østerberg:

Men det går an å beskrive det som skjer uten å opphøye ansamlingen av mennesker til en egen ”aktør” med ”kollektiv bevissthet” . Ritualet ligger i luften som intensjonen til et ubestemt antall mennesker som prerefleksive og semi-refleksive antydninger fra ingen bestemt enkeltdeltaker. Og etter at ritualet er kommet i gang kan det ved ettertanke fortone seg som om en ”kollektiv bevissthet” eller ”det sosiale systemet” fremkalte den rituelle tilnærming (Østerberg 1993:101).

Slik sett ser vi at det er en grad av sammenfall mellom Mauss, via Duvignaud, og Østerbergs måte å forstå gruppefenomener på, som skiller seg fra Durkheims. Samlet sett kan man ikke hevde at noen forneker gruppen eller individet som relevante kategorier når man skal forstå det som skjer under festivaler. Disse kategoriene har heller vært av interesse for de som tidligere har studert festivaler. Vi ser imidlertid et skille mellom de vi mener legger vekt på festivalenes degenererende utvikling fra gruppetilhørighet til individer (Nietzsche (1909), Lefebvre (1991), Adorno og Horkheimer (1999), Rousseau (1960) og Debord (1998)), og de som vektlegger det integrerende potensialet i festivaler som nå arrangeres (Lewis (1997) og Maffesoli (1996)).

I tillegg har vi pekt på det metodiske skillet Duvignaud (1976) mener Durkheim og Mauss representerer i sine tilnæringer av festivaler, og sett dette i forhold til Østerberg (1993) og hans tilnærming til 'ritualer'.

Til forskjell fra de andre sentrale dimensjonene, fremstår blant disse bidragene et analytisk alternativ som innbefatter forhold der man vurderer individ og gruppe under ett. Det er Maffesolis kategori *tribus* vi sikter til. Denne kategorien vender vi tilbake til senere hvor vi presenterer og diskuterer alternative tilnæringsmåter til festivaler.

Oppsummering I

Jeg har hittil lagt frem og drøftet teoretiske bidrag knyttet til festivaler langs fire sentrale dimensjoner, representert ved hvert sitt begrepspar. I denne gjennomgangen har vi sett at det har blitt gjort en inndeling i kategorier, selv om man har vært klar over at denne inndelingen ikke har reflektert de reelle festivaler. En endelig oppsummering av teoritilfanget denne observasjonen bygger på, gjør vi i matrisen under.

I matrisen fremmes det under de forskjellige dimensjonene noen påstander, som vi plasserer de ulike bidragene i forhold til. I den nederste raden vurderer vi om det har vært fremmet noe analytisk verktøy som fanger opp tvetydigheten ved festivaler, som bidragene representerer gjennom sin behandling av dimensjonene. Det er god grunn til å hevde at ulike sider ved de sentrale dimensjonene inngår i

Påstander som plasserer de teoretiske bidrag i forhold til dimensjonene			
Økonomisk vs. sosial	Moderne vs. tradisjonell	Festival vs. hverdag	Individ vs. gruppe
Festivalenes sosiale karakter kan ikke knyttes til nytte eller økonomiske forhold (Huizinga 1955 og Kérenyi 1938).	En del viktige trekk ved de opprinnelige festivalene i antikken har gått tapt i den historiske utvikling (Adorno og Horkheimer 1999, Rousseau 1960 og Caillois 2001).	Festivaler er frikoblet og uavhengig av hverdagen (Huizinga 1955, Kérenyi 1938 og Bey 1991).	Festivaler har gjennomgått en degenererende utvikling, fra gruppetilhørighet til individer (Nietzsche 1909, Lefebvre 1991, Adorno og Horkheimer 1999, Rousseau 1960 og Debord 1998).

Festivalens sosiale karakter kan knyttes til nytte eller økonomiske forhold (Duvignaud 1976 og Mishler 1983).	Utviklingen fører til at festivaler både har ved seg nye og gamle trekk (Nietzsche 1909).	Festivaler er knyttet til hverdagen og arbeidet (Debord 1998, Abrahams 1984, Lefebvre 1991 og Bataille 1992).	Moderne festivaler har et integreerende potensiale (Lewis 1997 og Maffesoli 1996).
Festivalens sosiale karakter kan knyttes til nytte eller økonomiske forhold, og dette har skjedd i økende grad, historisk sett (Adorno og Horkheimer 1999, Lefebvre 1991, Abrahams 1984, Cox 1970 og Lewis 1997).	Festivaler kan, på tross av å være kommersialiserte, også være positive samværsformer i en moderne tid (Maffesoli 1996 og Lewis 1997).	Festivalenes forskjellighet fra hverdagen kjennetegnes gjennom 'overskridelse' (Falassi 1987, Baudrillard 1990, Bataille 1992 og Duvignaud 1976). Det finnes et skille mellom samme festivals mening fra år til år (Gadamer 1989, Deleuze 1994 og Bakhtin 1996).	Forholdet mellom individ og gruppe under festivaler, eller ritualer, fanges bedre med en fenomenologisk tilnærming, enn den positivistiske (Duvignaud 1976 og Østerberg 1993).

Fremmes analytiske verktøy som fanger opp tvetydigheten som bidragene selv representerer?

Fravær av analytisk verktøy som fanger inn festivaler eller situasjoner og aktører under festivalene, som både er økonomisk og sosialt motivert.	Sett bort fra <i>tragediens</i> preg av både det apollinske og dionysiske (Nietzsche 1909), fremmer ingen bidrag en analytisk kategori som fanger inn forhold som samtidig er preget av moderne og tradisjonelle trekk.	Ingen av bidragene etablerer et analytisk verktøy som fanger inn situasjoner preget av både hverdag og festival.	I Maffesolis (1996) kategori <i>tribus</i> finner vi et analytisk verktøy, som vurderer individ og gruppe under ett.
--	---	--	--

et gjensidig avhengighetsforhold under festivaler. Slik sett skapes en tvetydighet, i motsetning til det flere av de ovenstående teoretiske bidragene forfekter. På grunn av de teoretiske bidragenes epistemologiske karakter, ser det ut til at de ikke bare har villet, men også vært nødt til å foreta et brudd, eller oppdeling av den tvetydigheten som nær sagt er rådende på et ontologisk nivå. På den ene side yter det ikke festivalene rettferdighet å behandle dem som ensidig økonomiske eller sosiale og så videre. På den annen side åpner et slikt grep for å se nærmere på interaksjonen mellom to ulike sider ved et fenomen, som i sin væren fremtrer som et udelelig hele. Slik sett er det en utfordring å finne kategorier som overskrider disse dikotomiene, og tar høyde for den tvetydigheten de representerer.

Alternative analytiske tilnæringer

Gjennom utstrakt bruk av dualismer innenfor sosiologien, kan man si det er en tendens til å ikke ta høyde for det tvetydige når man forsøker å forstå sosiale fenomener, selv om disse ofte er preget av nettopp en slik tvetydighet (Levine 1985 og Bauman 1991). Festivaler bør slik sett ikke utelukkende tilskrives enten den ene eller den andre dimensjonen i de begrepsparene som utpekte seg i litteraturgjenomgangen. For å kunne favne festivalenes mangfold, bør man heller benytte seg av forklaringsmodeller, som overskrider skillene de sentrale dimensjonene representerer. I denne delen vil vi drøfte generelle trekk ved festivaler opp mot de sentrale teoretiske dimensjoner og vurdere forholdet mellom dem. I forlengelsen av disse drøftingene fremmes noen analytiske begreper vi mener er fruktbare når man skal studere festivaler. Disse kategoriene har i utgangspunktet vært benyttet for å forstå andre fenomener enn festivaler, men deres evne til å fange opp i seg tvetydige forhold gjør dem til nyttige redskaper også når det gjelder festivalfeltet.

Østerbergs amfibiske sosiale situasjoner: Økonomisk og sosial

Arrangørenes og deltakernes motiv for arrangering og deltakelse under festivaler blir i mange tilfeller betraktet som todelt. Festivalene fremstår på den ene side ofte som en inntektsgivende geskjeft for kommersielle interessenter. På den annen side er de samtidig arenaer som gjennom deltakelse i ulike aktiviteter muliggjør sosial samhandling gjennom fest og forbruk. De kommersielle interessene er bundet til det sosiale gjennom en forventning om å tjene penger på samhandlingen og det fellesforbruket som finner sted under en festival. Det sosiale er på sin side avhengig av kommersielle krefter, for i det hele tatt å eksistere. Dette fordi de kommersielle aktørene i stor grad kontrollerer festivalens rammebetingelser. Slik

som lokaliteter, transport, underholdning, overnattingsmuligheter, servering og andre forhold som festivalene og fellesskapet har sitt utgangspunkt i. Slik sett er det grunn til å hevde at festivalene sett som helhet ofte representerer et tvetydig handlingsmønster knyttet til økonomiske og sosiale forhold.

For at festivalen og dens iboende interaksjon mellom økonomisk og sosialt motivert handling skal lykkes, nedtones i stor grad den formen for marked som festivalene representerer. Samtidig blir de sosiale sidene ved festivalene løftet frem og understreker festivalens egenart. Disse mekanismene er nødvendige for at festivalen skal kunne beholde sitt preg av festival og ikke markeds plass.

I litteraturen blir et tvetydig handlemønster knyttet til det økonomiske og sosiale fullstendig utelukket av Huizinga (1955) og Kerényi (1938), mens Duvignaud (1976), Mishler (1983) Adorno & Horkheimer (1999), Lefebvre (1991), Abrahams (1984) Cox (1970) og Lewis (1997) alle peker på at festivalenes sosiale karakter også er knyttet til det økonomiske. Det imidlertid ingen gjør, men som vi vil gjøre her, er å presentere en analytisk kategori som fanger opp dette tvetydige forholdet.

I Østerbergs (1993) drøfting av begrepet om sosial funksjon i sosiologien⁸ kritiserer han den vanligste form for handlingsteoretisk individualisme for å ikke i tilstrekkelig grad beskrive ”ritualene” som samkvemsform på en dekkende måte. Som et korrektiv vektlegger Østerberg betydningen av å forstå former for sosial interaksjon som preges av at intensjonen med handlingen skifter mellom det til-siktede og det utilsiktede og derigjennom kan betegnes som *amfibisk* (Østerberg 1993:100).

Amfibiske sosiale situasjoner er slike hvor deltakerne handler amfibisk overfor hverandre, slik at enhver praksis blir dobbeltbunnet og skiftende, og interaksjonen nettopp av den grunn lykkes (Østerberg 1993:107).

Vi vil hevde at festivalene bærer preg av å være slike *amfibiske sosiale situasjoner*. På mange måter forutsetter de at fokuset på markedstenkning nedtones og fokus rettes mot de sosiale sidene ved samhandlingen. Dette er i tråd med forståelsen av amfibisk samkvem hvor det vektlegges at partenes felles intensjon lykkes best dersom partene ikke fokuserer på denne, men heller skjeler til den. Slik sett kan man si at arrangører og deltakere skjeler eller blott forholder seg til en form for marked under festivalene for å best lykkes i gjennomføringen av festivalen.

I en festivalsammenheng vil dette ofte dreie seg om i utgangspunktet to forskjellige intensjoner, men hvor handlingene likefullt vil kunne omtales som amfibiske sett under ett. For arrangørenes del vil hovedintensjonen ofte ligge i det å

tjene penger på festivalen på en eller annen måte. For å få til dette må man likevel legge krefter i det å skape de best mulige betingelser for festivaldeltakeren slik at disse trekkes til festivalene og betaler for de opplevelsene de tar del i. For deltakernes del vil intensjonen i stor grad være rettet mot det mer sosiale. For å kunne oppnå dette må de likevel bruke penger for å kunne delta i det som skjer. Min påstand vil i denne sammenheng være at markedet ligger til grunn for at festivalen skal kunne lykkes som festival, men man går i størst mulig grad utenom dette når forholdene ved festivalen skal diskuteres. Blir fokuset på marked for stort, bryter dette i seg selv med festivaltanken siden festivalen skal stille seg på utsiden av slike systemer som markedet representerer. Dette vil virke desintegrerende og undergrave festivalens karakter.

Tidligere studier av festivaler peker på det tvetydige (Lefebvre 1991 og Lewis 1997), men få, om noen, nyter et begrep som fanger inn tvetydigheten, som tidvis er preget av *homo economicus* (Bourdieu 1982:100) og *homo festivus* (Cox 1970:10). Gjennom å benytte Østerbergs begrep, vil vi dermed fange inn et viktig trekk ved festivalene og gjøre dem til tumleplass for hybridene *homo amphibicus*. Selv om vi her har lagt vekt på tvetydigheten som skapes mellom den samtidig økonomisk og sosialt intenderte handling, ser vi ikke bort fra at også andre motiv kan inngå som en del av de *amfibiske sosiale situasjoner*. Konsentrasjonen på det sosiale og økonomiske var et resultat av vårt utgangspunkt i gjennomgangen av tidlige studier av festivaler, som nevnt.

Latours polytemporalitet: Moderne og tradisjonell

Ettersom forholdet til en form for tradisjon ofte er utgangspunkt for festivaler, er et analytisk forhold til tradisjon nødvendig. Dagens festivaler utspiller seg likevel samtidig i en såkalt moderne, senmoderne eller høymoderne tid, og da blir analytiske redskap for å samtidig fange det moderne viktig. Ønsket om et analytisk redskap som både favner det tradisjonelle og moderne samtidig blir altså tydelig når man vil forstå festivaler som bygger på tradisjon og som er situert i en moderne kontekst.

I ønsket om en festival som skal feire tradisjon og samtidig er underlagt dagens moderne krav oppstår en tvetydighet ved festivalene. Festivalen refererer både til genuin fortid og tradisjon, samtidig som den skal tilfredsstille dagens krav til teknologisk kompetanse, støtteordninger og lønnsomhet, sikkerhet, hygiene og lovverk.

Festivaler som i utgangspunktet lener seg på tradisjonen er ofte også gjennom- syret av moderne trekk. Fokus på de tradisjonelle sidene forenes med moderne utstyr som mobile toaletter, tv-overføring, billettsalg og egne nettsteder på

Internett. Målet er å sette deltakerne tilbake i tid, i vår egen tid, noe som igjen understreker det gjensidige spennings- og avhengighetsforhold mellom begrepene 'moderne' og 'tradisjon'. Dette forholdet er en kjent problematikk innen flere fagfelt og drøftes bla av Eriksen (1998:69) og Giddens (1999:39) uten at jeg vil gå videre inn på dette omfattende tema her, men heller forholde meg til de bidragene som omhandler festivaler og tar for seg dette skillet.

Sett bort fra Nietzsche (1909), som hevder at de greske tragedier er eksempler på hendelser der det apollinske og dionysiske forenes, gir tidligere studier av festivaler lite rom for å vurdere situasjoner eller fenomener, der det tradisjonelle og det moderne fremstår som én helhet. Vi gjorde således en inndeling i de som gjorde et normativt skille mellom tradisjonelle og moderne festivaler (Adorno og Horkheimer 1999, Caillois 2001 og Rousseau 1960) og de som så mer i retning av de sidene ved festivaler, der det tradisjonelle og moderne møtes (Nietzsche 1909, Maffesoli 1996 og Lewis 1997). Dette bringer igjen frem ønsket om et analytisk verktøy som gjør oss i stand til å foreta et grep som bedre forklarer et tve-tydig forhold, mellom tradisjon og de moderne trekk som vi mener kjennetegner en del festivaler.

Der Latour skriver at det ikke bare er *beduinene og Kung!-folket som blander transistorer og tradisjonelle skikker, plastbøtter og dyreskinnskar* (1996:99), faller dette rett inn i vår egen forståelse av festivaler som både preget av tradisjonelle og moderne trekk.

En slik temporalitet tvinger en ikke til å bruke merkelappene 'arkaisk' eller 'fremmadskreden', siden enhver mengde av samtidige elementer kan ta opp i seg elementer fra alle tider. Innenfor en slik ramme blir våre handlinger endelig anerkjent som polytemporale (Latour 1996:100).

Latours begrep om polytemporalitet setter en merkelapp på det forholdet vi mener utspiller seg mellom tradisjon og modernitet under festivaler. Med utgangspunkt i dimensjonene over, vil vi hevde at flere sider ved festivalene best forstås når de blir sett på som polytemporale, og ikke deles opp i å være preget av enten tradisjonelle eller moderne trekk. Begrepet egner seg for å si noe entydig om det tve-tydige og ikke kun vise enkeltvis til at en del festivaler forholder seg på den ene side til tradisjon og på den annen side er situert i en moderne kontekst. For å forstå festivalene bedre må disse forholdene forstås under ett, og dette muliggjøres gjennom begrepet polytemporalitet.

Bergsons og Bachelards forståelse av henholdsvis tid og rom: Festival og hverdag

Det er få som bestrider at det er forskjell på hverdag og fest. Kontrasten til, og overskridelsen av, det daglige er et av de viktigste trekkene ved festivalene. Når festivaler arrangeres, forandres også stedene, opplevelsen av stedet og menneskenes handlingsmønster. Likevel er det viktig å spørre seg på hvilken måte festivalene står i et forhold til, eller kan forstås som uavhengige av, hverdagslivet. Forholdet mellom disse sfærer konstituerer hverandre, og får man innsikt i hvordan dette skjer kan man også oppnå en dypere kunnskap om festivalene.

Festivalene setter sitt preg på de ulike stedene de arrangeres. Bestemte områder får bestemte oppgaver gjennom midlertidig utsmykking, og andre konstruksjoner. Festivalens flyktige karakter gjenspeiles i materialiteten. Teltene, toalettene, salgsbodene og scenenes mobile egenskaper forteller oss at de ikke vil være der når en ny uke starter på mandag. Deres mobile egenskaper er skapt for at man skal kunne flytte dem fra sted til sted, man setter dem opp og tar dem ned. *Den flyktige materialiteten setter svakere spor enn den faste* (Otnes 1994:13), og dette er nettopp en del av festivalens logikk.

Det skjer også et brudd med forståelsen av materialiteten når mennesker gjør brudd med hverdagen gjennom festival. Den materielle metamorfosen skjer med utgangspunkt i menneskers omdefinering av ulike forhold, slik at den får sin betydning med referanse i den festivalsettingen de er en del av. På en magisk måte kan disse forvandlingene skje bare ved å tilsette en hvilken som helst gjenstand, sted eller tidsrom prefikset 'festival'.

Materialiteten og den sosiale (u)orden gir rom for å gjøre andre ting under en festival enn det man gjør til daglig. Folk opplever festivalen og det stedet som festivalen utspilles på, som noe annet enn det hverdagslivet de er vant til. Man drikker seg full midt på dagen, ser fire filmer på 6 timer, innleder flyktige, mer eller mindre erotiske forhold osv. Denne sammenblandingen av å bryte med det som kan regnes som tabuer i dagliglivet, og en ellers mer ukonvensjonell sosialitet, betegner Lewis (1997:75) som festivalenes *carnavalesque nature*. Nettopp disse og andre handlinger gjør en festival til en festival.

Skillet mellom hverdag og festival blir altså tydelig gjennom materialitet, handling og språklige konstruksjoner knyttet til situerte praksiser. På tross av denne avgrensningen vil sider ved det man forstår som hverdag også til tider presse seg fram innefor festivalens tidsrammer. Politiets eller annet sikkerhetspersonells tilstedeværelse under festivaler, og deres veksling mellom å være deltaker og ordensmann, er et eksempel på dette.⁹ Det ligger en tvedydighet, selvmotsigelse eller dilemma i å håndheve loven i en situasjon der alt i utgangspunktet er lov.

Slik sett kan man si at hverdagen overskrider festivalen, og ikke omvendt, når politiet er tilstedeværende og handlende under en festival. Politiet representerer et lovverk med røtter i hverdagen som trekkes inn i en setting som nettopp skal skille seg fra denne. Likevel kan man tenke seg at politiet eller sikkerhetspersonalet spiller med på festivalens regler. Politiets rollekonflikt utspiller seg altså på to plan. Når de opptrer som politi under en festival bryter dette ned med skillet mellom festival og hverdag. Når de opptrer som festivaldeltaker under festivalen bryter de med sin opprinnelige rolle slik den er definert i hverdagen. Situasjonen blir kompleks når det stilles spørsmål om hvor vidt politiet er festivaldeltakere/tilskuere, ordensmenn, eller om de faktisk er begge deler.

Hverdagen setter også grenser for hvor lenge en festival kan pågå, festivaler varer ikke for evig. Hverdagens omramming av festivalen understreker nettopp hvordan disse to størrelsene ikke kan vurderes uavhengig av hverandre, men heller viser at de står i et avhengighetsforhold og konstituerer hverandre - ingen hverdag, ingen fest. Ingen fest, ingen hverdag. Uten skillene ville ensartetheten og monotonien rådet. Skiftene beriker oss ved å appellere til ulike menneskelige handlemåter og tilstander, men kan man likevel hevde at skillene mellom disse sfærene er endelige?

Festivalene fremstilles også som løsrevet fra hverdagslivet gjennom et ønske om å oppheve de sosiale skillelinjer som preger hverdagen, alle skal i utgangspunktet betraktes som likemenn. Likevel kan det synes som om dette ofte ikke samsvarer med det som faktisk utspiller seg under festivalene. Når festivalens egenart nedtoner klasseulikheter og bruken av distinksjoner, hvorfor blir da ulike grupperinger innenfor festivalens rammer gjenstand for ulik behandling? Noen av disse skillene kan selvfølgelig tilskrives det faktum at man for eksempel kan kjøpe seg til bedre plasser på en konsert eller dets like og av den grunn ufarliggjøres ved å vise til markedets logikk. Likevel vil det være naturlig å tro at de som stiller bedre i hverdagslivet vil trekke disse fordelene med seg inn i festivalsfæren. Et annet eksempel på dette er at personer som innehar spesielle verv eller embeter i hverdagslivet trekker med seg de godene eller den status som følger disse også inn i festivalsfæren. Når hierarkiske sosiale strukturer også er virksomme under festivalene bryter dette med grenseløsheten, og gjeninnsetter strukturer slik vi kjenner dem fra hverdagen. Disse situasjonene, eller forholdene, bryter dermed med begrepskonstruksjonen og de som hevder at hverdag og festival er to atskilte sfærer (Huizinga 1955, Kerényi 1938 og Bey 1991).

I tillegg til Huizinga, Kerényi og Bey tar også andre tidligere studier for seg hvordan festivaler er knyttet til hverdagen (Debord 1998, Abrahams 1984, Lefebvre 1991 og Bataille 1992), men få prøver å trekke frem analytiske verktøy

for å angripe denne problematikken. For å forstå dette forholdet mellom hverdag og festival bedre, vil vi for det første trekke frem Bergsons (1998) skille mellom konkret og levende varighet (*temps durée*), og abstrakt geometrisert tid (*temps espace*) som en analytisk tilnærming.

Den absolutt rene varighet er den form som våre bevissthetstilstanders suksessjon antar når vårt jeg umiddelbart hengir seg til sine opplevelser, når det avholder seg fra å opprette noen form for skille mellom den nuværende tilstand og de tidligere tilstander. For å gjøre dette behøver det ikke gå fullstendig opp i den fornemmelse eller idé som glir forbi, da det i så fall tvert imot ville holde opp med å vare. Det behøver heller ikke å glemme de tidligere påstander: det er tilstrekkelig at det ved erindringen om disse tilstander ikke stiller dem ved siden av den aktuelle tilstand likesom et punkt ved siden av et annet, men lar dem slutte seg til denne, således som det skjer når vi erindrer oss de så å si sammensmeltede toner i en melodi (Bergson 1998:80).

For det andre, vil Bachelards (1994) gjennomgang av hvordan kategorien 'rom' spiles ut i forholdet mellom de tilsynelatende motsetningene 'innside' og 'utside' gi oss et utgangspunkt for å forstå forholdet mellom hverdag og festival.

Outside and inside are both intimate – they are always ready to be reversed, to exchange their hostility. If there exists a border-line surface between such an inside and outside, this surface is painful on both sides (...) Space is nothing but a “horrible outside-inside (Bachelard 1994:217-218)

Bergsons og Bachelards ideer om henholdsvis tid og rom har det til felles at de begge kritiserer og overskrider en kvantifiserbar forståelse av disse dimensjonene. De betrakter tid som et udelelig hele, som ikke skiller mellom da, nå og i morgen, og rom som en størrelse der utsiden kan være innside, og vice versa. Selve måten Bergson og Bachelard skriver om disse forholdene, understreker også spenningen og den gjensidige avhengigheten mellom de forhold som konstituerer både tid og rom.

I vårt tilfelle vil det abstrakte og begrepsmessige skillet mellom hverdag og festival være i tråd med abstrakt geometrisert tid, og det endelige skillet mellom innside og utside. Det som preger festivalene peker mer i retning av *levende varighet* og *innsidens og utsidens dialektikk*. Selv om man gjør et begrepsmessig skille mellom hverdag og festival, overskrides dette gjennom materialiteten og handlingene som utspiller seg under festivalene som også preges og konstitueres

av det hverdagslige. Festivalene er ikke flyktige bobler uavhengig av tid og rom. Arrangementene står i forhold til hverdagen, som *varighet* i forhold til tid, og det *dialektiske forholdet mellom utside og innside* i forhold til rom. Festivalene skaper en demarkasjon til hverdagen på et tidsmessig og romlig plan, men samtidig er hverdag og fest motsetninger som konstituerer og er gjensidig avhengig av hverandre. Ved å se festivaler i forhold til *varighet* og det *dialektiske forholdet mellom utside og innside*, vil man kunne begrepsfeste det tvetydige forholdet mellom hverdag og festival, som tidvis og stedvis oppstår.

Når vi her har valgt å fokusere på forholdet mellom hverdag og festival, er dette en føring som ble lagt i vår gjennomgang av teorier knyttet til festivaler. Andre sfærer som festivalene skiller seg fra, eller tar opp i seg, har derfor ikke blitt omhandlet her.

Maffesolis stammer: Individ og gruppe

Festival er en sosial hendelse, der individer samles rundt et mer eller mindre gitt tema. Deltakerne under festivalene inngår således i en gruppe. De skiller seg fra dem som ikke deltar, med felles referanse i det eller de tema som festivalen er etablert rundt. Likevel har personer ulik bakgrunn og forskjellige motiv for å delta under festivalen. Noen ser festivalen som en midlertidig arena for festing eller som en møteplass for sambygding, mens andre igjen, kanskje ikke har annet til felles enn å være på samme sted til samme tid.

Festivalkøen i dens mange former kan benyttes som eksempel for å beskrive sider ved den sosialitet som finner sted under en festival. Kjøer oppstår til stadighet under en festival. De som står i kø, står der på den ene side for å oppnå noe på et individuelt plan. Det være seg å kjøpe billett til en festival, komme seg inn på festivalområdet, delta i eller overvære ulike arrangementer, få servering, gjøre sitt fornødne og til slutt på vei ut av festivalområdet. Køen kan slik sett forstås som en *seriell* form for samkvem mellom festivaldeltakere. En køsituasjon av seriell karakter kjennetegnes blant annet av at *enhver ville ha fordel av at de andre ikke var der, og for så vidt som man ser med de andres øyne på seg selv, også fordel av ikke å være der selv – enhver er således overføldig* (Østerberg 1997:59). Men festivalkøen kan foruten å være preget av serialitet også være gruppen i sin kim. Når mennesker står i kø under en festival understrekes også festivalens mål og egenart, nettopp gjennom det å være sammen som gruppe rundt ulike tema. Køen er slik sett en viktig del av festivalene og virker integrerende på flere måter. Samtaler, med festivalen og andre tema som utgangspunkt, oppstår ofte under slike køer og gir køen preg av gruppe til fordel for serielt samkvem. Dobbeltheten ligger altså i det at man både kan ha individuelle motiver og ønsker når man står

i kø og deltar på festival. Til hinder for disse motiv og ønsker kan være andre personer med samme motiv og ønsker. Festivalen ville likevel ikke fremstå som en festival dersom ikke dette spenningsforholdet hadde vært tilstede. Festivalvæsen og festivalen i seg selv er derfor både situasjoner hvor hver enkelt blir fremmed ovenfor de andre, men kan samtidig preges av å fremstå som en gruppe hvor deltakernes deltakelse nettopp understreker deres ønske om å delta på festival. Forholdet fremstår som skiftende eller dialektisk, men denne vekslingen understreker igjen vekslingen mellom det å vurdere festivaldeltakere som enkeltindivider eller som del av en større totalitet. Det blir slik sett vanskelig å kategorisere samkvemsformen bare ved enten å vise til individets handlinger tuftet på spesielle motiv og ønsker eller gruppens drift mot det fellesskap som ligger til grunn for at festivalen skal kunne fremstå og oppleves som en festival.

En slik dialektisk forståelse av festivalens sosialitet bryter imidlertid med en del tidligere bidrag, som er preget av å være dualistisk orientert. Festivalkollektivets utvikling fra gruppetilhørighet til enkeltindivider ble fremhevet av Nietzsche (1909), Lefebvre (1991), Adorno og Horkheimer (1999), Rousseau (1960) og Debord (1998). Vi finner også bidrag som ser den integrerende styrken i samtidige festivaler (Lewis 1997 og Maffesoli 1996). I Maffesolis begrep om *tribus*, eller stammer, som vi velger å bruke her, finner vi sågar en analytisk kategori som egner seg til å fange inn forholdet mellom individ og gruppe som utspilles under festivalene, og på denne måten overskrider den tidligere dikotomiseringen.

The main thrust of my arguments will be to show, to describe and to analyse the social configurations that seem to go beyond individualism, in other words, the undefined mass, the faceless crowd and the tribalism consisting of a patchwork of small local entities. These are of course metaphors that aim above all to accentuate the untidy aspect of sociality (Maffesoli 1996:9).

Den uryddige sosialiteten Maffesoli her påpeker, og som kjennetegner hans 'tribalisme', kan sies å gjelde også under festivaler. Menneskers motiv for å delta på festivaler, og måten de deltar på, er ulike, noe som også kommer til uttrykk på forskjellige måter. Sosialiteten som kjennetegner slike stammer som festivalene representerer, beskrives av Maffesoli på følgende måte:

The sociality that is manifesting itself before our eyes is founded, with greater or lesser force, according to the situation, on the ancient antagonism between the wanderer and the sedentary (Maffesoli 1996:120)

Disse kjennetegnene ved *Maffesolis tribus*, kan man også si kjennetegner sosialiteten under festivalene. På tross av å være felles om noe, kan deltakerne likevel ha forskjellige utgangspunkt i det å være for eksempel tilreisende eller fastboende. Deltakerne representerer alle et felleskap, eller en stamme, gjennom sin frivillige deltakelse under festivalen, som er åpen for alle. Når kraften i festivaldeltakernes *Puissance*¹⁰ får sitt utløp gjennom festivaler, oppstår en form for *tribalisme* (Maffesoli 1996:53).

Festivalfellesskapet kan sees i forlengelsen av den mer tradisjonelle betegnelsen subkultur, slik også Otnes (1999:187 og 2003:136) skriver om subkulturens utvikling. Til forskjell fra subkulturer, der individets forhold til gruppen er av en mer varig og forpliktende karakter, er stammefellesskapet tvetydig og flyktig. Fellesskapet som dannes under festivalene dannes der og da, men oppløses trolig ved festivalens slutt.

Ettersom Maffesolis stammebegrep er relativt vidt, bør det mest brukes som en dimensjon til å vurdere sosialiteten under festivalene etter (Blumer 1986). Vi hevder derfor ikke at alle festivaler innehar alle egenskaper Maffesoli tilskriver kategorien *tribus*. Hovedpoenget ved å benytte Maffesolis bidrag som utgangspunkt for å forstå sosialiteten under festivaler, er at det bryter med tidligere bidrag som har gjort et skille i festivalkollektivets utvikling fra gruppetilhørighet til enkeltindivider.

Oppsummering II

Vi har nå presentert noen teoretiske alternativer til tidligere bidrag som har tatt for seg festivaler. I motsetning til å dikotomisere de sentrale dimensjonene vi har pekt på, fanger de nye alternativene opp tvetydigheten som festivaler i seg selv og dimensjonene representerer. De nye alternativene gjør oss da også i stand til å komplettere den mangelfulle matrisen vi presenterte tidligere.

Der tidligere teorier som omhandlet festivaler ikke gjorde bruk av analytiske begrep som fanget inn tvetydigheten knyttet til dimensjonene økonomisk/sosial, moderne/tradisjonell og festival/hverdag, har vi nå fremmet noen nye alternativer vi mener er fruktbare. Jeg vil påstå at disse kan benyttes for å forstå forhold ved festivaler bedre enn det dualistiske synet, som i vesentlig grad rådet denne grunnen fra før av.

Analytiske verktøy som fanger opp festivalenes tvetydighet			
Økonomisk og sosial	Moderne og tradisjonell	Festival og hverdag	Individ og gruppe
I Østerbergs (1993) <i>amfibiske sosiale situasjoner</i> , finner vi et analytisk verktøy som fanger inn festivaler, eller situasjoner under festivalene, som både er økonomisk og sosialt motivert.	I Latours (1996) begrep om <i>polytemporalitet</i> , finner vi en analytisk kategori som favner forhold som både er preget av moderne og tradisjonelle trekk.	I Bergsons (1998) <i>varighet</i> og Bachelards (1994) forståelse av det <i>dialektiske forholdet mellom utside og innside</i> , finner vi analytiske tilnærminger som kan hjelpe oss til å innfange situasjoner preget av både festival og hverdag i forhold til tid og rom.	I Maffesolis (1996) begrep om <i>tribus</i> eller stammer, finner vi et analytisk verktøy som vurderer individ og gruppe under ett.

Noter

1. Artikkelen er en videreutvikling av teorikapitelet i Hovedoppgaven *Fisk, ost, sau og sirkus – Komparative casestudier av tre tradisjonsmatfestivalers tvetydelighet* (Hegnes 2003a), som senere ble publisert som rapporten *Tradisjonsmatfestivalenes tvetydighet* (Hegnes 2003b).
Forfatteren takker Eivind Jacobsen, Harald Throne-Holst, Kirsi Laitala, Pål Strandbakken, Jo Helle-Valle samt Sosiologisk årboks fagkonsulent for konstruktive kommentarer til artikkelarbeidet.
2. Malapropos: Hundre år etter d'Alamberts artikkel gir Gustav Flaubert gjennom *Madame Bovary* (1992) et innblikk i *Mœurs de province*. Selv om Flaubert ikke legger skjul på at det også på småstedene foregår umoralske og usedelige handlinger, fremstilles bylivet som mer utsvevende. Emmas higen etter å få leve som en bydame fører til en fordervelse av hennes *mœurs* gjennom hennes mange besøk og eskapader i Rouen.
3. For å tydeliggjøre forhold som kan knyttes til festivaler i denne teksten, er dette utdraget en blanding av den norske oversettelsen (1993:42-43), og vår egen oversettelse. Vår egen oversettelse har vi gjort på bakgrunn av den opprinnelige tyske teksten (1994:117-118) og den første engelske oversettelsen (1909:30-31). Det som i hovedsak skiller den

- norske teksten fra de andre, er at der den tyske og den engelske teksten benytter begrepet festival, er dette i den norske oversettelsen oversatt til *fester, orgier og høytidsdager*.
4. *Transl. note: The term 'puissance' in French conveys the idea of the inherent energy and vital force of the people, as opposed to the institutions' 'power' (Maffesoli 1996:1).*
 5. Det er forresten betimelig å påpeke at mange av bidragene om festivaler er utgitt rundt dette tidspunktet.
 6. Tenk for eksempel på hvordan Campbells suppebokser og flaskene som inneholder Absolut Vodka og Mozell har blitt 'repetert' gjennom kunsten, men samtidig representert noe nytt og originalt.
 7. Østerberg bruker her 'dans', nærmere bestemt Carmen Negros, som eksempel. Vi har imidlertid byttet ut 'dans' med det mer generelle 'rituale'. Belegg for dette finner vi der Østerberg skriver om Carmens dans: *En slik dans kunne falle inn under betegnelsen "rituale"* (Østerberg 1993:101).
 8. Her baserer jeg meg spesielt på kapitlet *Latent funksjon og amfibisk samkvem*.
 9. Se Hegnes 2004 for et konkret eksempel og problematisering av politiets rolle under Leona Johansson og Tommy Hol Ellingsens knull for regnskogen under Quartfestivalen sommeren 2004.
 10. *Ibid* p. 10

Litteratur

- Abrahams, Roger D. (1984), "The language of festivals: Celebrating the Economy". I: Victor Turner, red., *Celebration – Studies in festivity and ritual*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max (1999), *Dialectic of Enlightenment*. London: Verso.
- Bachelard, Gaston (1994), *The Poetics of Space*. Boston: Beacon Press.
- Bakhtin, Mikhail M. (1984). *Rabelais and His World*. Bloomington: Indiana University Press.
- Bakhtin, Mikhail M. (1996), 'Toward a Methodology for the Human Sciences'. I: Mikhail M. Bakhtin. *Speech Genres & Other Late Essays*. Austin: University of Texas Press.
- Bataille, Georges (1992), *Theory of Religion*. New York: Zone Books.
- Baudrillard, Jean (1990), *Seduction*. New York: St. Martin's Press.
- Bauman, Zygmunt (1991), *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press.
- Bergson, Henri (1998), *Tiden og den frie vilje*. Oslo: Aschehoug.
- Bey, Hakim (1991), *TAZ - The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*. Brooklyn: Autonomedia.
- Blumer, Herbert (1986), *Symbolic Interactionism*. Berkeley, California: University

- of California Press.
- Bourdieu, Pierre (1982), "De symbolske goders økonomi" I: Annick Prieur, red., *Symbolisk makt*. Oslo: Pax Forlag.
- Bourdieu, Pierre (1995), *Distinksjonen*. Oslo: Pax Forlag.
- Caillois, Roger (2001), *Man and the Sacred*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.
- Cox, Harvey (1970), *The Feast of Fools*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Debord, Guy (1998), *The Society of the Spectacle*. New York: Zone Books.
- Deleuze, Gilles (1994), *Difference & Repetition*. London: The Athlone Press.
- Duvignaud, Jean (1976), "Festivals: A Sociological Approach". *Cultures*, 1:13-25.
- Eriksen, Anne (1998), "Folkloristikken og kulturstudiene". *Norveg*, 1:68-71.
- Falassi, Alessandro (1987), "Festival: Definition and Morphology". I: Alessandro Falassi, red., *Time out of time – Essays on the festival*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Flaubert, Gustave (1992), *Madame Bovary*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- Foucault, Michel (1999), *Diskursens orden*. Oslo: Spartacus Forlag.
- Gadamer, Hans-Georg (1989) *Truth and Method*. London: Sheed and Ward Limited.
- Gennep, Arnold van (1999), *Rites de passage*. Oslo: Pax Forlag.
- Giddens, Anthony (1999), *Runaway World*. London: Profile Books Ltd.
- Habermas, Jürgen (1984a), *The Theory of Communicative Action Vol. 1. –Reason and the rationalization of society*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jürgen (1984b), *The Theory of Communicative Action Vol. 2. –Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press.
- Hegnes, Atle Wehn (2003a), Fisk, ost, sau og sirkus – Komparativecasestudier av tre tradisjonsmatfestivalers tvetydighet. Hovedfagsoppgave i sosiologi, Universitetet i Oslo.
- Hegnes, Atle Wehn (2003b), *Tradisjonsmatfestivalenes tvetydighet*. Fagrapport nr. 3-2003, Oslo: Statens institutt for forbruksforskning.
- Hegnes, Atle Wehn Hegnes (2004), *Festivalpolitiets dilemma*. Kronikk i Klassekampen 30. juli 2004.
- Holquist, Michael (1984), 'Prologue'. I: Mikhail M. Bakhtin, *Rabelais and His World*. Bloomington: Indiana University Press.
- Huizinga, Johan (1955), *Homo Ludens*. Boston: Beacon Press.
- Kerényi, Karl (1938), "Vom Wesen des Festes" *Paideuma* 2:59-74.
- Krefting, Ellen M. (2001), "Drømmerepublikken". I: *Om Samfunnspakten*,

Bokklubbens Kulturbibliotek, Oslo.

- Latour, Bruno (1996), *Vi har aldri vært moderne*. Oslo: Spartacus Forlag.
- Lefebvre, Henri (1991), *Critique of Everyday Life, Vol I*. London: Verso.
- Levine, Donald N. (1985), *The Flight from Ambiguity – Essays in Social and Cultural Theory*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lewis, George H. (1997), 'Celebrating Asparagus: Community and the Rationally Constructed Food Festival'. *Journal of American Culture*, 4: 73-78.
- Maffesoli, Michel (1996), *The Time of the Tribes*. London: Sage Publications.
- Mishler, Craig (1983), "The Texas Chili Cook-off: An Emergent Foodway Festival". *Journal of Popular Culture*, 3:22-31.
- Nietzsche, Friedrich (1909), *The Birth of Tragedy*. Edinburgh: Morrison & Gibb Limited.
- Nietzsche, Friedrich (1993), *Tragediens fødsel*. Oslo: Pax Forlag.
- Nietzsche, Friedrich (1994), *Die Geburt der Tragödie*. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag.
- Otnes, Per (1994), 'Locus Fugit'. I: Dag Andersen, red., *Et hus i Europa*. Oslo: Huitfeldt Forlag.
- Otnes, Per (1999), 'Subculture, or the Sickness unto Death'. *Sosiologisk årbok*, 2:161-192.
- Otnes, Per (2003), Bokanmeldelse av: *Representing the Nation. Histories, heritage and museums*, David Boswell og Jessica Evans (red.): *Tidsskrift for Samfunnsforskning*, 1:135-136.
- Parry, Jonathan & Bloch, Maurice (1991), "Money and morality of exchange". I: Parry, Jonathan & Bloch, Maurice, red., *Money and morality of exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques (1960), *Politics and the Arts*. Illinois: The Free Press of Glencoe.
- Sennett, Richard (1992) *The Fall of Public Man*. New York: W.W. Norton & Company.
- Østerberg, Dag (1997), *Sosiologiens nøkkelbegreper*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- Østerberg, Dag (1993), *Fortolkende sosiologi I*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Østerberg, Dag (2000), 'Gilles Deleuzes differensfilosofi'. *Agora* 2-3:165-181.
- Østerberg, Dag (2001), *Den sosiale realitet*. Oslo: Sosiologisk Årbok.