

Mad, jagt og tabu i Norden – hvad er spiseligt, og hvad er ikke spiseligt?

Niels Kayser Nielsen

Når man i weekenden kører tværs over Jylland for at komme frem og tilbage fra sit sommerhus på den jyske vestkyst, møder man ofte på strækningen gennem de midtjyske plantager synet af en række biler i vejkanten eller inde på en skovvej; måske ser man også en gruppe mænd i grønspraglet tøj med hunde og bøsser. – Det er jægerne, som er rykket ud. Det er blevet weekend, og så skal slaget stå. Nu skal hjorten ned med nakken. Eller ræven. Eller nogle harer og et par fasaner. Alt efter sæsonens vilkår.

Man vejrer morgenluft eller solnedgang – lidt afhængigt af tidspunktet. Og i hvert fald husker man. Den kildrende fornemmelse i maven i ens barndom, når man med luftgevær og hagl i lommen og spændingsvåde hænder listede rundt langs heg-nene for at skyde gråspurve; eller rævejagt med gravhunde i ens ung-

dom og senere i ens voksenalder den ferske lugt af rått elgkød i Nämpnäs i Österbotten i Finland i de blodrøde efterårsdage, når kødet efter jagten bliver parteret i det lokale andels-slagteri. Altid denne rare, ramme lugt af ferskhed, blod og vildt – og natur.

Og så er der myten i vores familie om min oldefar på fædrene side, der som landarbejder og husmand med sine 18 børn (med 2 på hinanden følgende koner, bevares) periodevis måtte ernære sig som krybskytte på Østfyn, og som en nat blev overras- ket i Rønninge Mose, så han måtte hoppe i vandet og stå dér med kun hovedet oven vande, til faren var dre- vet over. Han overlevede; det gjorde hans børn også, men de ældste måtte på børnehjem, da deres mor døde. Blandt dem var min farmor, som har fortalt mig historien.

Men hvor naturlig er jagten, når

Niels Kayser Nielsen (f. 1949), lektor ved Historisk Institut, Aarhus Universitet. Har udgivet en lang række bøger og artikler om bl.a. madkultur, kropskultur, nationalismehistorie, idrætshistorie og engelsk social- og kulturhistorie i det 19. århundrede.

det kommer til stykket? Det er spørgsmålet, som her skal tages op til belysning. Sammen med et andet spørgsmål: Hvordan kan det være, at vi (stadig) går på jagt, når det ikke længere er en livsnødvendighed? Sker det af kærlighed til naturen? Njaeh, så kunne vi jo nøjes med at gå en tur. Sker det af hensyn til vildtet som et led i vildtplejen? Njaeh, det ordner naturen nu nok selv. Er det ældgammel urdrift og aggression? Njaeh, den slags lyder utroværdigt. Men er det så ikke ønsket om at komme ud i »Guds frie natur«? Njaeh, så kunne man jo undlade at skyde. Kort sagt: den slags svar duer ikke. Altså må vi andre steder hen.

Det er nu tesen her, at der i jagten er tale om en kulturarv i praksis. Her arver man ikke ved at se og anskue, men ved at gøre. Men samtidig siger jagten også noget om det at arve: at man ikke arver autentisk, men altid i ombrydning. Arven består ikke i gengivelse alene, men også i bearbejdning. På den måde er jagten udtryk for kombinationen af traditionalisering og detraditionalisering. Eller mere konkret: i jagten kondenseres såvel en traditionsmættet rest af selvforsyningsøkonomi som en ultramoderne naturopfattelse. I jagten forenes kulturelementer med vidt forskellig tidsrytmik. Samtidig er jagten udtryk for vores samtids ambivalente forhold til dels natur og kultur, dels historie og vane, således at jagten trods sin tilsyneladende entydighed er fyldt med paradokser.

Disse synspunkter står bl.a. i gæld til Simon Schamas opfattelse i hans digre værk *Landscape and Memory*, at der i vores syn på og omgang med naturen gemmer sig myter, erindringer og besættelser, som lever videre fra Arilds tid, dvs. at vi – trods et maskinelt forhold til naturen – også bærer videre på en arv, som hviler på et symbiotisk forhold til naturen. Schama påpeger, at modsætningen mellem kultur og natur ofte forstås for eksklusivt, som en total modsætning. I al vores kulturalitet lever der en god portion natur-nærhed videre, på trods af alskens forestillinger om naturen som en konstruktion, skriver Schama.¹

Det er da – ved siden af belysning af jagten i sig selv og forholdet mellem jagt og mad – også et ærinde med denne artikel at belyse det kulturhistoriske aspekt ved jagten: at kultur ikke er én ting; at kultur ikke er entydighed, men ambivalens, proces og indbyrdes modstridighed. Ligesom fænomener som nation, køn, klasse, etnicitet og identitet ikke er entydige størrelser, men størrelser som altid er stedt i konflikt og foranderlighed, er selve videnskaben kulturhistorie, der behandler disse størrelser, det også. Kulturhistorie – og kulturarv – foreligger ikke som noget bestemt, dvs. som en afgrænset fast størrelse, der har sin begyndelse og sin slutning og sit fastlagte rum. Kultur – og kulturarvens elementer – bevæger sig og indeholder modstridende elementer, der bidrager til at holde

gryden i kog, dvs. holde kulturen i live. Var det ikke for denne indre spænding, ville kulturen blive ren i sin entydighed og dermed stivne og dø.

Så altså: når vi stadig går på jagt, selv om det ikke er nødvendigt, skyldes det ikke mindst, at jagt, som kultur, er en ritual gennemspilning af en række centrale temaer i vores liv, herunder ikke mindst vores problematiske forhold til naturen, som der til stadighed synes at være behov for at lave symbolsk-rituelle bearbejdnings af. Men hvad er så et ritual, og hvordan kan man tale om jagt som ritual?

Jagt og ritual

Her er det en pointe, at jagten som ethvert andet ritual indeholder ambivalenser, paradokser og modstridende tendenser. Disse ambivalenser er ikke i første række af social, eller om man vil af konjunktuel art. Jagt ritual drejer sig ikke om socialhistoriske spændinger. Som det er blevet sagt, kommer folk ikke til ritual med sociale problemer for at få dem løst,² derimod kommer folk til ritual for at tematisere problemstillinger af *longue durée*-karakter, dvs. dybereliggende og vanskeligt synlige problemstillinger i bunden af vores mentale beredskab, der strækker sig århundreder tilbage, undertiden helt tilbage til Antikken og den vesterlandske kulturs begyndelse.

Men samtidig er det vigtigt at ihukomme, at ritual altid rummer en kropslig dimension.³ Ritual rummer altid en bevægelsesmæssig aktivitet, der drejer sig om fremvisning, udstilling og repræsentation. Derfor kan ritual ikke reduceres til bevidsthedstilstand, snarere er det en handlingstilstand. Ritual er ikke noget man tænker; men noget man gør. Ritualer er ikke budskaber, men situationer.

Derfor kan ritualer heller ikke reduceres til et efterrationaliserende udtryk. Ritual er ikke udtryk for en plan, der går forud for handlingen. Ritual skal ikke forstås på den måde, at først kommer man i tanke om det, man vil udtrykke, og så udtrykker man derefter dette. En sådan opfattelse kunne foranledige en opfattelse af, at ritual var en samlet, modsigelsesfri entitet, og noget sådant er der ikke tale om ved ritualer. De er netop situationsbundne tematiseringer af spændinger og konflikter. Ritualer samler, koncentrerer og gestalter livstemaer, der forekommer at være usammenhængende og spændingsmættede, men på en sådan måde, at denne spænding tematiseres i en bestemt form. Spændingen skal på én og samme gang være til stede og på vej mod eliminering. Dvs. rituals form er vigtig, for så vidt som det er selve det formmæssige forløb, der giver fornemmelse af spændingseliminering af de indholdsmæssige modsætninger. Dvs. man vedgår og tematiserer de ind-

holdsmæssige modsætninger og ambivalenser, men iklæder dem en form, som gør det muligt at forholde sig til dem i skikkelse af en »rituel bemestring«.⁴

Denne rituelle bemestring har karakter af en udveksling mellem krop og omgivelse. Ritualer foregår som hovedregel altid som en performativ praksis i en rumlig kontekst.⁵ Via handlinger i et rum skabes der en arena; en arena som i sin tur har en tilbagevirkende indflydelse på den krop, der færdes i rummet. Catherine Bell taler i den forbindelse om cirkulariteten mellem kroppen og omgivelserne.⁶

Dette er kernen i jagten. Den er netop en formaliseret serie af handlinger i et rum, hvor selve jagt-arenaen virker tilbage i fysisk forstand på de involverede. De, der tager del i jagten, er med til at skabe den i kraft af de gøremål, de udfører i situationen, men farves selv af jagten og dens væsen. Ingen kommer uberørte eller uskyldige fra en jagt. Man får, også i bogstaveligste forstand, snavs på fingrene, jord under neglene – og måske endda blod på sine hænder.

Men hvad er det så for dybtliggende ambivalenser, der rituelt tematiseres i jagtens situation? For at få svar på dette spørgsmål synes det at være nærliggende at belyse dels vores syn på kød, dels de tabuer, der omgærder kødet og dermed jagten. Det sker ud fra den opfattelse, at jagten tematiserer vores natur- og kødopfattelse.

Kød og ernæring – naturligt set

Mennesket har altid jaget. Det ved vi fra børnelærdommen, hvor vi i skolen hørte, at de ældste samfund tilhørte jæger- og samlerkulturen. Alttså ser det ud som om, at det at jage hører menneskenaturen til. Menneskets natur driver det ud i naturen for at opsøge vildtet, så det kan overleve. I jagten på vildtet mødes menneskets natur og naturens natur. Ganske enkelt og ligetil.

Forestillingen bygger på den præmis, at mennesket er et kødædende væsen, og at kød er den bedste måde at skaffe sig proteiner. Mad er i manges øjne simpelthen lig med kød.⁷ Som en betydningsfuld kulturel detalje kan man derfor hæfte sig ved, at mange mennesker fortsat – nogle vil sige instinktivt, andre ville nøjes med at sige rutinemæssigt – sætter kødet på tallerkenen før alt andet.

Når det forholder sig således, skyldes det, at vi biologisk set har brug for kød, fordi vi behøver de proteiner, som kødet indeholder – eller nærmere bestemt især de basale aminosyrer og de B¹²-vitaminer, der er så essentielle for vores reproduktion. Mennesket er afhængig af højenergi-føde, som er nødvendig ikke mindst af hensyn til vores hjernekapacitet, der »sluger« 20-25 pct. af energien. Altså: af hensyn til energien skal vi have proteiner; og de findes især i kød, hævdes det af visse forskere. Marvin Harris er én af dem. I sin bog *Good to*

Eat gør han sig til talsmand for det synspunkt, at om end mennesket ikke kan undvære frugt og grøntsager, er kød uomgængeligt, ikke mindst på grund af dets rige indhold af B¹²-vitaminer, men også betinget af D- og C-vitaminerne i kødet.⁸

Peter Riismøller er af samme opfattelse. I sin bog *Sultegrænsen* viser han, hvorledes tidligere tiders fattigdom bevirkede, at de fattige jordløse kom til at ligne »kummerformer«. Problemet var, at de levede af en kost med mangel på fedt og proteiner. Middelalderens mennesker, der led under konstant fedthunger, kunne til nøds få fedtbehovet dækket af nødder i skovbrynet. Senere kom spegesilden til, som desuden indeholdt A- og D-vitaminer.⁹

Andre mener, at tanken om det proteinrige kød er overdrevet og især skyldes kødproducenternes propaganda. Richard Lacey anfører således tvivl vedrørende B¹²-vitaminernes omfang og påpeger, at det gennemsnitlige proteinindhold i kød ligger på omkring 15 pct., medens fedtandelen udgør 25-30 pct. og vandindholdet ca. 55 pct.¹⁰ Samme Lacey er i øvrigt af den opfattelse, at rigtigt sammensat kan vegetabilsk føde være sundere end måltider baseret på kød.

I den forbindelse bør det anføres, at det ikke er alt kød, som er lige velegnet til at dække proteinbehov. Det er således ikke hensigtsmæssigt at dække energibehovet ved at spise kød, hvor fedtandelen er forholdsvis

høj i forhold til proteinandelen. Hos dyr, der ikke bevæger sig særligt meget, er det ofte tilfældet. Her er fedtandelen i muskelvævet højere end hos dyr, der bruger deres muskler. Alt andet lige har vilde dyr derfor en lavere fedtandel i musklerne end tamdyr. Vildt er således høj-energetisk, proteinrig føde.

Nu kunne alt dette være lige meget, hvis ikke mennesket, hævder folk, der repræsenterer denne biologiske tilgang, var således indrettet, at vi pr. automatik vælger den føde, der gavner os mest. Vi har, siger disse forskere, indbygget en biologisk pragmatisme i os: vi vælger kød fremfor vegetabilier, fordi det er ernæringsmæssigt mest nyttigt. »Rigtige« mennesker, dvs. de, der lever mest i overensstemmelse med deres natur, foretrækker kød.

En madforsker som den amerikanske antropolog Marvin Harris repræsenterer dette synspunkt. Vi har, siger han, en fundamental trang til kød og har tilsvarende besvær med at fordøje vegetabilier med alt for højt fiberindhold: vores maver og tarmsystem er simpelthen for små.¹¹ Det kan, ud fra en biologisk synsvinkel, da heller ikke undre, at pattedyr, der er nært beslægtede med os såsom bavianer og chimpanser, også er kødædende. De jager og æder f.eks. gazeller¹² og med velberåd hu: Kød har den fordel, at det ikke fylder så meget som planter, dvs. udgør et ernæringsmæssigt koncentrat. Derfor er det eftertragtet.

Mad og socio-økonomi

Her kunne det være fristende at gå sammenlignende til værks og relatere til Stephen Mennells undersøgelser af madvaner i Middelalderen. Her talte kvantiteten: de der havde råd proppede sig, medens de der ikke havde råd ønskede at gøre det.¹³ På samme måde kan man sige det forholder sig med kødet: de der har råd spiser kød, medens de der ikke har råd ønsker at kunne gøre det. I det mindste kan man, når man ser alene på kødforbruget i dette århundrede, konstatere udviklingstræk som peger i den retning. Det er således signifikant, at kødforbruget i USA, og det vil primært sige oksekød, faldt dramatisk i kriseårene 1929-1933.¹⁴ I Storbritannien faldt kødforbruget voldsomt i de dystre efterkrigsår med bund-rekord 1949-50, men da man så begyndte at komme på fode igen i løbet af 1950'erne steg forbruget af oksekød markant for at kulminere i 1957 med et forbrug, hvis lige ikke siden er set.¹⁵ Folk manglede tilsyneladende proteiner.

Set i et globalt perspektiv er det tilsvarende tydeligt, at der er en nøje overensstemmelse mellem bruttonationalprodukt pr. indbygger og kalorier fra kød: de rige vestlige lande har et kalorieindtag fra kød, som er langt over fire gange så stort som i u-landene,¹⁶ med de forskelle, at Europa især spiser svinekød, medens Nordamerika især spiser oksekød og Australasia har en relativ overvægt

af lamme- og fårekød. I den forbindelse kan der dog også noteres en stigende tendens til, at mere og mere af kødproteinbehovet i den vestlige verden dækkes ved hjælp af kyllingekød, som er billigere at producere, samt kalkunkød, hvoraf der i 1987 i USA blev produceret 14 gange så meget som omkring 1910. Det, som er blevet betegnet som »Ford-iseringen« af fødevareproduktionen, betyder samtidig, at mælkeproduktionen stiger. I USA steg mælkeproduktionen mellem 1945 og 1975 med 1 mia. kg, medens antallet af køer mere end halveredes.¹⁷

Set i et længerevarende historisk perspektiv er det tydeligvis kødet, man skærer ned på i krisetider. Det viser bl.a. Gibson og Smouts studier i mad og ernæring i Skotland fra Middelalderen til dag. Her som de fleste steder i Europa faldt levestandarden dramatisk i den periode, som Henry Kamen har kaldt »Jernårhundredet«, dvs. perioden 1550-1650. Det indebar også i Skotland en overgang fra kød- til melspiser, hvorefter så også kartofler kommer til i løbet af 1600-tallet.¹⁸ Det holder stik for andre dele af Europa, hvor brød erstatter kød i denne periode, og vel at mærke ikke hvedebrød, som Europas rige byboer ellers havde været vant til siden 1200-tallet: nu kom inferiorer sorter som spelt ind i billedet. Som resultat heraf øgedes blandt den fattige del af befolkningen andelen af kalorieindtag fra kornprodukter, som periodisk nåede op på 70-75 pct.¹⁹

Med andre ord: kød synes både at være den mest eftertragtede føde og det ernæringsmiddel, man først skærer ned på, når man nærmer sig sult og hunger. Til faktisk sult og hungersnød bliver situationen først, når der også er mangel på korn og kartofler, sådan som sultekatastrofen i Irland i 1860'erne viste det. Det gælder også hungersnøden i Sovjetunionen i de første år efter Revolutionen i 1917, især i sommeren 1921. Her anslår man, at 3 mill. mennesker mistede livet af sult og følgesygdomme, som følge af borgerkrigen og bøndernes modvilje mod at producere under tvangsrekquisitionens terror. Takket være adgangen til hidtil ukendt materiale kan denne fase af Sovjetunionens historie nu blive belyst i ernæringsmæssig henseende.²⁰ I Danmark har Peter Riismøller i *Sultegrænsen* skildret, hvorledes der om foråret kun var skovmærkerne tilbage som redning, når forårets »vårhunger« var på sit højeste og truede med at lægge folk i graven.²¹

Men: når kød nu er så eftertragtet, behøver det jo ikke at skyldes en biologisk nødvendighed. Det kunne jo også tænkes, at det skyldes, at vi tror, at kød er en nødvendighed. Som altid, når man har med madkultur at gøre, må man også holde sig det kulturelle aspekt for øje. Man kan tænke på de venetianske gondolierer, der ofte ses med en tandstikker i munden. Den symboliserer, at de netop har spist, at de har haft råd til at spise kød og derfor har kødtrævler mellem tænderne.

Kødet har således ikke kun høj ernæringsværdi; det har også høj kulturel værdi, og når englænderne igen begyndte at spise kød i stor stil efter de fattige efterkrigsår, behøver det ikke at være forårsaget af et fysisk opdæmmet behov for proteiner. Forklaringen kan lige så vel være ønsket om social og kulturel distinktion: at man i kødet havde et excellent middel til at vise, at det nu var blevet nye og bedre tider; og at man havde råd til at tage del heri.

Mad og tabu – kulturelt set

Denne socio-økonomiske anfægtelse af den biologiske tese om, at vi spiser, hvad der er ernæringsmæssigt godt for os, er nu den ene side af sagen. Den anden side vedrører spørgsmålet om mad og tabuisering set ud fra et menings- og betydningsmæssigt synspunkt. Også her melder der sig en række problemer. Det ser nemlig også ud som om, at ikke alt vildt er lige velegnet som føde. Til trods for synspunktet fremført ovenfor, at vildt er fedtfattigt høj-proteinkød. En del af vildtet er så at sige for vildt eller indeholder for meget natur til, at vi vil spise det. Og så handler det at spise vildt ikke længere om rene natur-relationer. Der indgår også kulturelementer i jagten. Nærmere bestemt vedrører dette problem en regulering af kødspiseriet.

Denne regulering sker normalt ved hjælp af tabuisering af bestemte fø-

deemner. Ganske vist synes kød at være uhyre velegnet som føde, men det er samtidig et fødemiddel, som er omgærdet af mistro, forbud og tabu. Rent faktisk er der masser af kød til rådighed, som vi aldrig kunne drømme om at spise. Sandsynligvis er der endda mere »forbudt« kød end »legalt« kød. Vi forkaster majoriteten af det potentielle kød, som i grunden står til vores disposition.²² Kød er omgivet af flere forbud end planter. Eller sagt på en anden måde: det er først, når føden har passeret den kulturelle hurdle, som består i forbud og tabu, at man kan begynde at tage stilling til udvælgelseskriterier som smag, pris, ernæringsværdi etc.²³

Denne tabuisering af fødeemner er et omstridt fænomen. Opfattelserne af, hvilken type føde, der tabuiseres, varierer – eller rettere: begrundelserne for tabuerne er ganske forskellige. De varierer fra økologisk snusfornuft over psykologiske forklaringer til begrundelser af mere filosofisk og religionshistorisk art.

En af dem, som har fremført, at der ligger økologiske synspunkter bag tabuisering af bestemte typer kød, er førnævnte Marvin Harris. Han hævder, at når hinduerne har fredet oksekød som spise, skyldes det, at man i Indien godt ved, at det ud fra en økologisk tankegang er u hensigtsmæssigt at spise den planteædende ko, når man lige så godt kunne gå direkte til kilden og selv tilberede og spise planterne, hvortil kommer at det ville være uklogt at

spise det kvæg, der dækker flere centrale behov. Oksen kan trække ploven på små arealer, hvor traktorer ikke kan bruges, og kan klare sig med en snæver vending, hvilket er en fordel på små jordstykker. En traktor med 35 hk. kan ganske vist pløje en mark ti gange så hurtigt som et par okser, men koster også tyve gange så meget i indkøb. Oksen giver gødning, som kan bruges som brændsel, og den hellige ko kan levere mælk.²⁴ Ud fra en sådan pragmatisk-økologisk tankegang er det klogere at frede kvæget end at spise det. Sidstnævnte ville svare til, at fortidens bønder brugte alt kornet til bagebrød i stedet for at levne en del af det til sædekorn. Harris citerer i den forbindelse Gandhi for følgende udsagn om den indiske ko: »Den ikke kun giver mælk; den gør i det hele taget landbrug muligt«.²⁵

Harris forklarer ligeledes Mellemøstens tabuisering af svinet som føde. Også her er tankegangen materialistisk og snusfornuftig: træfattigdommen og tørken i Mellemøsten er ikke gunstig for svinehold, for svin vil have skygge, vand og mudder og varieret kost. Sådanne sofistikerede krav har kvæg ikke. Så når både jøder og muslimer har tabuiseret svinet som føde, kan det betragtes som udtryk for en slags kulturel efterrationalisering. Dyret ville alligevel være vanskeligt at opdrætte.

Som det fremgår, er Harris' udlægning besnærende enkel og plausibel, og set fra en dansk synsvinkel er det

påfaldende, at der kan være tale om en vis overensstemmelse. Således har lokalhistorikeren H. K. Kristensen set nærmere på svineholdet i Vestjylland i 1600- og 1700-tallet. Også her var der vanskelige forhold for svinehold som følge af mangel på skov. Derfor blev de vestjyske svin sendt på »olden« i de mere skovrige østlige egne af Jylland. Disse »oldensvin« smagte bedre end staldsvin, hævdedes det. Men da svinedrifterne til Syd- og Østjylland i løbet af 1700-tallet tog af, ændrede smagen sig, således at svin fedet på sti med havre, vikker og ærter blev de bedste. Nogle mennesker påstod endog, at svineflæsk fra oldensvin var farligt for ammende kvinder, og at hendes mælk kunne skade det diende barn.²⁶ Om noget egentligt tabu er der ikke tale, men en vis efterrationalisering og tilpasning til de givne forhold kan man ikke se bort fra.

Og hermed er vi så ved at nærme os en første pointe: at det kan være uhyre svært at trække grænsen mellem en praktisk og »naturlig« forklaring på den ene side og en symbolsk og kulturel forklaring på den anden side. For hvor begynder man: er det således, at den pragmatiske strategi danner grundlag og så indkapsles i symbolske ritualer? Eller forholder det sig således, at ønsket om at skabe mening og orden ved hjælp af symbolske strategier er udgangspunktet, og at disse så senere får en pragmatisk begrundelse? – Med disse spørgsmål in mente kan vi

da nærme os den anden side af tabuforklaringerne, som betoner den symbolske ordens- og meningsskabende effekt.

Denne type forklaring står især Mary Douglas for. Hun er af den opfattelse, at når svinet tabuiseres, skyldes det ikke mindst, at det er klassifikatorisk urent. Svinet er taksonomisk uplacerbart. Hun henholder sig her til Det gamle Testaments love for, hvilken slags kød, der er spiseligt. Det er kun kød, der stammer fra dyr, som både tygger drøv og som har klove, dvs. primært kvæg, geder og får. Svinet, som ikke er drøvtygger, klarer kun det ene af disse kriterier, og befinder sig derfor i et klassifikatorisk ingenmandsland. Det falder udenfor lov og orden, er derfor urent og uspiseligt.²⁷

Delvis beslægtet med denne forklaringstype er det beslægtethedstabu, som den svenske etnolog Karl-Olov Arnstberg har belyst. Han stiller sig spørgsmålet: hvordan kan det være, at vi finder kattermad afskyeligt og mener, at det ville virke besudlende, hvis vi spiste det?²⁸ Svaret herpå er, at det skyldes, at katten er for tæt på os. Den er nærmest en husven, og sådanne spiser man ikke. Heri ligger ifølge ham også forklaringen på, at hunden og hesten er tabuiseret. Og hvad angår svine-tabuet, deler han nok Douglas' opfattelse, men mener desuden, at forbudet mod at spise svinekød også skyldes, at svinet ligesom mennesket er altædende. En sådan forklaring på mad-

tabuer knytter sig med andre ord til den kulturelle »lov-mæssighed«, at de fænomener, som ligger tættest på hinanden, også er i behov for størst mulige symbolske forskellighed: det er ved grænsen, forskellen kommer til syne. I sidste instans handler dette igen om klassifikation, orden og mening.

Arnstbergs opfattelse er spidsformuleret hos Marshall Sahlins, der hævder, at det for mennesket spiselige er præget af inversion, dvs. en spejlvending hvor det, som er tættest på mennesket, også er det mest uspiselige.²⁹ Med lun ironi taler Sahlins om vores »hellige hund«, som vi agter og ærer og taler med, som var den et familiemedlem, og om dens selvsikre forvisning om at være fredhellig i madhenseende. At sætte tænderne i hundekød ville da, ifølge ham, være en handling beslægtet med incest. En udefrakommende ville sige, at vi har tabuiseret hunden som føde. Sahlins gør i den forbindelse også den interessante iagttagelse, at de dyr, som vi giver navne – som hovedregel – er dem, vi ikke spiser, medens de spiselige ikke fortjener et navn.³⁰

En anden forklaringstype ligger til grund for Frederick J. Simoons' syn på mad og tabu. Han forklarer muslimer og jøders modvilje mod svinekød med, at de, fra den tid hvor de var nomader, ønskede at trække en tydelig grænse til de fastboende agerdyrkere, der havde lettere ved at holde svin, medens disse omvendt

kunne profilere sig udadtil og tømre deres kultur sammen indadtil ved at tage afstand fra at spise kamelkød som nomaderne. Omvendt er Islam et eksempel på, at det bliver brugt som kulturelt og identitetsskabende symbol at spise en særlig slags kød, i dette tilfælde altså kamelkød. Tabuet har her sin positive modpol.³¹

Tilbage står imidlertid at forklare, at der også er tabu mod kød, som ligger meget langt fra vores husholdning og madlavning. Ræv, bjørn og ulv er ikke spiselig føde, selv om disse dyr ifølge den biologiske ernæringsopfattelse kunne være optimale fødeemner. Det er vilde dyr med fedtfattigt og proteinrigt kød. Og her må det så slås fast, at den biologiske forklaringsmodel har sine grænser. Den må i sidste instans bøje sig for kulturalistiske elementer. Ganske vist kan man ikke se bort fra, at mennesket som hovedregel spiser det, som er godt for mennesket – men det gælder ikke universelt og invariabelt. Måske er det i sidste instans også vigtigere at undersøge forholdet mellem mad og tabu som forskningsobjekt end som forskningsbegreb, dvs. at det er vigtigere at se på, hvorledes begrebet bruges i folkeligt liv end at få det videnskabeligt præciseret.³² Den (natur)videnskabelige præcisering er, når det kommer til stykket, mindre afgørende end spørgsmålet om, hvad tabuisering bliver brugt til i meningsøjemed.

Altså må vi gå andre steder hen for at få forklaringer, og her er det nær-

liggende at vende tilbage til jagten og dens folkloristiske syn på forholdet mellem natur og kultur. Måske kan vi i selve jagtens væsen finde en forklaring på, hvorfor visse vilde dyr opfattes som uspiselige og derfor tabubelægges.

Jagt og *noblesse*

Jagt er ikke bare jagt. Som så mange andre kulturfænomener er det konfliktfyldt. Helt tilbage i den tidlige middelalder har der været skærmydsler omkring jagten som en del af konflikten mellem adel, bønder og klostre om adgangen til at udnytte skovens ressourcer, hvor munkene hellere ville rydde skov og kultivere land.³³ De kunne desuden henholde sig til kirkens fordømmelse af jagten som en »kødelig« fornuftløshed.³⁴ Imidlertid var adelens ret til skovens herlighedsfaciliteter, herunder jagten, svære at tilsidesætte op gennem hele feudaliseringsperioden, om end bønderne bestandigt søgte at fravriste adelen disse privilegier. Således handler de store bondeoprør i 1381 i England og 1525 i Tyskland bl.a. om adgangen til de naturlige ressourcer. Lige meget hjalp det; bønderne blev begge gange nedkæmpet, og resultatet kan i fødemæssig henseende sammenfattes således: mel og grønt til bønderne; vildt og andet kød til eliten.

Således blev vildt ikke blot et ernæringsmæssigt privilegium, men også et symbol for *noblesse*, som det bl.a. er udforsket af den engelske so-

cialhistoriker E. P. Thompson i hans værk *Whigs and Hunters* om den såkaldte Black Act fra 1723.³⁵ Den drejede sig om det engelske nyrige landaristokratis kamp for status i form af ret til skovene og gav hjemmel til at idømme dødsstraf i tilfælde af krybskytteri og pyrschjagt. Loven legitimerede anlæggelse af parker og åbne jagtarealer på områder, hvor bønderne ellers mente at have medhold i vanens magt fra Arilds tid til at bruge naturen. Det hjalp ikke: det nye adelsskab ville have monopol på rådyrene.

I England var situationen unik. Det hårdhændede angreb på hævdevundne rettigheder var kun muligt takket være den særegne politiske konstellation, hvor whiggerne havde monopol på magten i perioden 1714-1762. Det var baggrunden for, at krybskyttegalgerne kunne skyde lige så hurtigt i vejret som Walpoles politiske indflydelse; men også i Danmark var der konflikter omkring jagten.

Her havde kronen ikke mindst i 1500-tallet lagt beslag på en betragtelig del af de vildtrige jagtarealer, de såkaldte vildtbaner, især i de egne hvor der var masser af kronvildt; medens adelen udlagde deres jagtområder til såkaldte dyrehaver. I begge tilfælde drejede det sig om skovbevoksede arealer, hvor vildtet blev holdt og plejet med henblik på jagt.³⁶ Men samtidig betød det, som Thorkild Kjærgaard har kaldt den »grønne revolution« i 1700-tallet, en ændring af landskabet i retning af flere åbne

markarealer. Denne opdyrkning af landskabet indebar, at der generelt blev færre og færre skove og overdrev. Det påvirkede også vildtbestanden, som svandt ind, således, at der snart kun var harer tilbage.³⁷ Aristokratiets adel var ikke hvad den havde været. Den var ikke så storslået og repræsentativ som tidligere.

Kronens tiltagende monopolisering af jagten og adelens dyrehaver havde givet anledning til mange konflikter. Dels listede adelens skytter ind i kongens vildtbaner, dels sneg bønderne sig ind i såvel kronens som adelens revirer som krybskytter, med fare for at blive straffet som ulovlige jægere. I Danmark synes dødsdomme og lemlæstelse dog ikke at have været anvendt som straf siden 1600-tallet. Engelske tilstande havde man ikke i 1700-tallets Danmark. Til gengæld gav de talrige kvægepæster i 1700-tallet anledning til en lind strøm af ansøgninger om at få del i den jagtret, der ellers havde været forbeholdt konge og adel.

Sidst i 1700-tallet og op gennem 1800-tallet sker der yderligere en ændring i synet på skovenes anvendelse. Oplysningstidens utilitarisme var nu for alvor slået igennem og skærpede interessen for en rationel anvendelse af skovene og agerlandet hos både adel og almue. Konkret bevirker det, at træ og agerbrug overalt i samfundet bliver vigtigere end vildt, og da kongehuset samtidig viser dalende interesse for at jage, kan man tillade sig at demokratisere

jagretten.³⁸ Den er ikke længere det ømtålelige konfliktfelt, den tidligere havde været. Jagtforordningen af 1840 hjemlede alle jordejere ret til at jage på deres privatejendom. Nu slap gårdmændene for at skulle agere krybskytter som dengang, de var fæstebønder. Men herved blev krybskytteriet blot skubbet socialt nedad. 1800-tallets krybskytte blev typisk den jordløse daglejer eller den husmand, der havde for lidt jord til at kunne brødføde sig og sine. For de øvrige samfundslag var jagten derimod luksus og fornøjelse.

Det kunne give anledning til den opfattelse, at den suspekterede del af jagten: krybskytteriet og den ulovlige jagt på kød, først og fremmest var et socialhistorisk anliggende. Jagten har ganske vist sin socialhistoriske dimension, men krybskytteriet, og som vi skal se: den ubændige kødoptagethed, rummer også en kulturhistorisk dimension. For at få greb om denne må vi gå til synet på naturen – for ad den vej at kunne indsætte krybskytten i en kulturel kontekst, der gør ham og hans forehavende suspekt på anden måde end blot det at være fattig og tvunget til at jage af nød.

Sentimentalisering af naturen

I løbet af 1700-tallet sker der en række afgørende ændringer i Vesteuropa i vores syn på naturen. Den sentimentale naturopfattelse, der fra mid-

ten og især slutningen af dette århundrede optræder som den utilitaristiske opdyrknings tvilling, danner baggrunden for en romantiserende opfattelse af naturen, som bl.a. kommer til udtryk i den følsomme dyrkelse af haven som naturens koncentrat. Her står det agrare overfor det arkadiske. Det indebærer en modsætning mellem dem der dyrker jorden, og dem der dyrker naturen;³⁹ dem der dyrker, dvs. kultiverer jorden, opfattes nu som mindre kulturelle end dem, der nyder naturen.

Denne dyrkelse af naturen kommer til udtryk i anlæggelsen af haver og parker, som skal se naturlige ud. Dvs. ikke så meget være natur som ligne natur. Som den engelske havepioner J. C. Goudon pointerede i 1830, er interessen for haven størst i de lande, hvor kultiveringen af jorden er mest fremskreden, medens haver er upassende i de lande, hvor jorden ikke er opdyrket i samme udstrækning.⁴⁰ Paradoksalt nok kræves denne følsomme sans for naturen i form af konstrueret natur, at man har et distanceret forhold til naturen. Den »engelske have« måtte naturligt dukke op i et land, hvor enclosure med udskiftning, indhegning og opdyrkelse af jorden satte landskabet ind i nye rammer.

Som kontrast hertil kan anføres, at dette sentimentale natursyn først synes at være slået igennem langt senere i Nordens øde skovegne. Her var det indtil helt op i dette århundrede, i det mindste hos landboerne,

langt mere et tegn på civilisation, at man ryddede og dyrkede jorden rundt omkring husene og landsbyen, dvs. sørgede for at den »farlige« skov ikke tog overhånd. Her var naturen snarere noget man frygtede. Så sent som i 1930'erne sagde en husmand i det finske Karelen, at der skulle være en stor åben plads rundt om gården, så at man ikke blev »opslugt« af skoven.⁴¹

Men det »vilde« og sentimentale syn på naturen dukker også op i andre lande end Storbritannien, når »nødvendighedens rige« rige er på retur, og der er et overskud i forhold til den umiddelbare nytteværdi af jorden. Landskabsmaleriets historie fortæller os om det; således har Jørn Guldberg vist, at naturens spor af kulturlandskab i landskabsmaleriet efter 1850 søges reduceret, således at naturen iscenesættes på en sådan måde, at den indbyder til at blive betragtet i beundring og med forundring. Ofte forbindes dette med kulturskepsis og civilisationskritik.⁴²

Simon Schamas studie af landskabets kulturhistorie, der tager sit udgangspunkt i hans jødiske forfædres mytisk og mystisk farvede bisonokseskov Bialowieza på grænsen mellem Polen, Litauen og Hviderusland, er på mange måder at anskue som en historisk illustration af tesen om en tiltagende sentimentaliserings af naturen i årene omkring 1800. Det er Schamas pointe, at samtidig med, at naturen – også som landskab – sidder dybt i os, er landskabet kultur før

end det er natur,⁴³ og denne tese illustrerer han bl.a. ved at gengive den tysk-baltiske naturvidenskabsmand Julius von Brinckens usikkerhed, da han i 1820 kommer til Bialowieza. Hvad skal han stille op med skoven? Skal han anlægge en utilitaristisk synsvinkel eller en historisk-poetisk? Og hvad skal han stille op med bisonokserne? Skal han tælle dem og kortlægge forekomsten? Skal han undersøge den unge tyr, der bringes ham, og foretage en omhyggelig anatomisk dissektion? Eller skal han smage på bisonoksekødet i den lokale kro? Han er i tvivl i sit dilemma: ser han først og fremmest på oxen og skoven som videnskabsmand eller som et følelses- og respektfuldt »poetisk« menneske?⁴⁴ Schama er ikke i tvivl om udfaldet, men han kender også historiens videre forløb: von Brincken bliver poetisk og sentimental og opfatter i stigende grad Bialowieza som et nutidigt Arkadien; han anskuer den som én stor, vild have, der bliver genstand for det videnskabsskeptiske, dannede kulturmenneskes Bildungsbürgertum'ske længsel efter naturen.

I Danmark får dette dobbeltsyn på naturen også havemæssige konsekvenser, da de grundtvigianske andelsbønder takket være flid og »vindsikbelighed« har fået deres på det tørre og begynder at anlægge ikke kun nyttehaver, men prydhaver. Gårdejer Niels Kristensen i Oksbøl skriver med en vis stolthed i et brev til sin broder Terkel 6. 5. 1898:

Vor have har jeg fået i orden, stakit rundt om, 500 gran (hvid) plantet, græsplæne anlagt ved hjælp af grøntørv m.m. Det værste forsommerarbejde skal vi nu i lag med, nemlig flytning af kostalden og nedrivning af den gamle, men der kommer jo nogle lange dage nu...⁴⁵

Det er blevet nye tider i Oksbøl. Tematiseringen af dette åndelige overskud i form af følsom dyrkelse af naturen kommer også klart til udtryk i Jens Skyttes roman *Hjordkilds Have* fra 1907, hvori det hedder, at:

Allerede første Efteraar og Vinter, mens de andre Ugum Karlfolk efter gammel Sædvane sled med at drive Tiden hen i mag, tog Kresten og Eskild fat med at kulegrave Kileageren for at lægge Jordstykket ud til Have.⁴⁶

Dette natursyn fik også indflydelse på synet på jagten som helhed og krybskytteri i særdeleshed (samme Jens Skytte og hans broder var selv ivrige jægere). Kultiveringsønsket flankeres af længslen efter vildskab: dels det vilde landskab, dels den vilde menneskelige natur.⁴⁷ De vilde bjergene, hvor naturen stadig var intakt, mentes følgelig at være hjem- og tilholdssted for vilde og barbariske mennesker; mennesker som nu ikke længere blev foragtet på grund af denne »naturlige« vildskab. De blev nu også omgivet af ærefrygt.⁴⁸

Dette dilemma kondenseres i jagten. Krybskytten er fra nu af en særegen blanding af skurk og helt. Fatig og farlig, men også egenrådig og selvhjulpent. Borte er nu 1600- og 1700-tallet massive parforcejagter, der var offentlige begivenheder, hvor konge og adel viste sig og lod sig syne – og havde let ved at komme til syne i det åbne landskab.⁴⁹ Jagten individualiseres i stigende grad, og den mest individuelle af alle jægere er den ensomme krybskytte, der jager i det gedulgte. Han kan nu gøres til genstand for folkløristisk dyrkelse med dobbelthed af fascination og frygt.

Det folkløristiske Andet: krybskytten, ræven og det rå kød

Denne folkløristiske side af jagten har ikke mindst den svenske etnolog Ella Johansson taget op til behandling i en perspektivrig analyse af jagtens forskellige typer og typologier. Hendes analyse er baseret på feltarbejde og samtaler med ældre mennesker i den vestlige del af Hälsingland i Sverige; et af Sveriges sydligste ødemarksområder.

Også hun pointerer, hvorledes den svenske bonde i løbet af 1800-tallet, især i århundredets anden halvdel, blev mere og mere jordbrugsorienteret; det, der talte, var agerens udbytte. Bonden identificerede sig i stigende grad med landbrugslandskabet og

tog mere og mere afstand fra skoven. Tidligere tiders trafik: at skyde vildt for at kunne afsætte det på markedet til dyre penge, tabte i værdi til fordel for udbyttet af afgrøderne.⁵⁰ Det gav jagtmuligheder for andre befolkningsgrupper, der havde mere brug for skoven og dens vildt end bønderne. Til gengæld blev de så også tvunget ud i periferien af bebyggelserne og dermed tættere på skovbryn og mosekant, i småhuse hvor de ernærede sig som daglejere, skovarbejdere og tjenestefolk – og så altså af skovens vildt.

Imidlertid er et sådant symbiotisk forhold til skoven ikke uden konsekvenser. Skoven smitter af, eller inviterer i det mindste til symbiose. Som det er blevet udtrykt: »Jagt anses ofte for at være en kærlighedsaffære, hvor jægeren og hans bytte forfører hinanden; jægeren må træde i forhold til vildtet for at få succes og vice versa.«⁵¹ Givet er det i det mindste, at i folklorens syn på jagt rumsterer den forestilling, at jagten kunne gå visse folk i blodet, endda ned gennem flere slægtled, således at vildtets instinkter svarer til jagtinstinktet.

Denne forestilling genfindes i adskillige udgaver verden over og synes at gå så langt tilbage i tid, at man med rette kan tale om en *longue durée*. Frederick J. Simoons mener, med baggrund i psykologen Paul Rozins teorier om altædende skabningers dilemma: »er det farligt eller sundt«, at denne forestilling er opha-

vet til ideen om, at »du er hvad du spiser«. ⁵² Visse grupper i Østafrika spiser hjertet eller blodet fra løver og leoparder for at erhverve sig dyrets kraft. Visse indianerstammer spiste hundekød, for at opnå hundens mod etc. Men det omvendte gør sig også gældende, at man for alt i verden vil undgå at få visse dyrs egenskaber og derfor tabuiserer dem som fødeemne. Også i Europas jagtfolklore ses dette syn på fødemuligheder at gøre sig gældende.

Særligt stor risiko for en sådan besmittelse fra dyr menes at gøre sig gældende hos krybskytter, for hvem arbejdet med jorden var en plage, hvorimod det »at løbe med bøssen« oplevedes som en befrielse, som udenfor stående ganske vist opfattede som en slags selvdestruktion. Af samme grund blev krybskytterne også anset for at være dårlige familiefædre, idet deres livsførelse ikke var forenelig med social ansvarsfølelse og normale udgaver af selvdisciplin. Jagtpassionen passede bedre til en-somme ungarke og originaler – eller fordrukne præster som Blicher.

Dette symbiotiske og passionerede forhold til skoven, hvor træer og vildt går én i blodet og truer med at »opsluge én«, ⁵³ indeholder også en anden relation til skoven i ejendomshensende. Retteligen kan begrebet ejendom ikke bruges i denne sammenhæng. Modsat jordbrugernes syn på deres dyrkede privatejendom og deres ejendomsret til den del af skoven, de måtte eje, havde jægeren og kryb-

skytten snarere en udvekslingsrelation til skoven og til vildtet. At »eje« skoven er således én ting – noget andet er folklorens tale om at »hente« i skoven. Det betyder snarere end at udnytte og udbytte skoven, at man tilgodegør sig den, dvs. at man »får fat i« dens tilbud, om det nu er svampe, bær eller vildt. Her har man ikke som i ejendomsrelationen en objektiv herredømmerelation til skoven, snarere er den en »makker«, der hjælper og står bi. Man er så at sige på lige fod, og under alle omstændigheder gælder det om at stå på god fod med skoven og dens muligheder. At jage er således ikke et spørgsmål om at dræbe, men om at tage (del) i skoven, dvs. færdes i skoven. Den indbyggede risiko er imidlertid, at man takket være skovens mørke og vildnis taber overblikket. Selve skovens karakter indbyder til, at man fortaber sig – ikke mindst hvis man møder skoven med en vis stemthed. ⁵⁴

En typologisering beslægtet med den, som Ella Johansson har foretaget, finder man hos Bertrand Hell, der har undersøgt opfattelsen af jagtretten i henholdsvis Sydeuropa og Mitteleuropa. Også hos ham tematiseres den på én gang ærefrygtindgydende og fordømmende forestilling om, at jagten kan gå én i blodet. Og ligeledes er denne forestilling knyttet til frygten for, at jægeren bliver vild på grund af den tætte kontakt med vildtets »sorte blod«. ⁵⁵ Denne frygt er ikke så udtalt i Mitteleuropa, hvor jagten af historiske grunde er mere re-

guleret og organiseret end i Sydeuropa, hvor man som i Norden jager, fordi man mener sig i sin gode og frie ret hertil. Også her drejer det sig snarere om at »samle ind« af skovens og vildmarkens goder, men som i Nordens udmarker ledsages også her den uciviliserede og frie jagtret af en tilsvarende respekt og frygt for at blive ramt af »jagtfeber«. Denne risiko løber de, der jager i grupper og i jagtselskaber, ikke så meget som den ensomme (kryb)skytte, der lever og færdes alene i skoven. Jo mindre kollektivitet, desto større frihed – og fare for at blive ét med eller i det mindste identificeret med skovens vilde dyr.⁵⁶

Når denne fare for »jagtfeber« overhovedet er til stede, skyldes det koblingen til endnu *en longue durée*-forestilling, nemlig at de jagede dyr har forskellige grader af varmblodethed. Kronvildt, rådyr og vildsvin er de mest »varme«, og samtidig de dyr der lugter stærkest. Især indmad fra sådanne vilde dyr kan fremkalde »feber« og vildskab, medens dyrenes ekstremiteter såsom kølle og bagfjerdning, der befinder sig længere fra dyrets kerne, ikke frygtes i samme udstrækning. Sådant mere mildt og moderat varmt kød kan derfor indgå som acceptabel føde, der endda kan finde en gastronomisk hædersplads.

Men hermed hører klassifikationerne af vildskab ikke op. De varmblodede dyr kan nemlig ordensinddeles yderligere en tand. Folklorens taksonomi inddeler således vildtet i »rødt kød« fra f.eks. råvildt, »sort kød«

fra ulv og vildsvin samt »stinkende kød« fra f.eks. ræv, mår og væsel. De sidste er de værste. Forestillingen om at de stinker, skyldes måske nok deres faktisk forekommende duftsekreter, men er lige så meget et symbolsk fænomen. Deres kød betragtes som for sort, og som følge af deres svagt udviklede fordøjelsessystem er de ikke i stand til fuldt ud at fordøje blodet fra de andre dyr, de fortærer. I dem akkumuleres således vildt blod.

I den forbindelse er det ikke uinteressant at bemærke, at den dyrebeskyttelse, der sætter ind i England i løbet af 1800-tallet, og som medfører, at såvel hanekastning, hanekamp som bullbaiting forbydes i løbet af 1830'erne,⁵⁷ ikke omfatter ræven. Den jages ufortrødent, for den er at ligne ved en listetyv om natten, så kampen mod den får også et moralsk islæt. Ræven bør fordrives.⁵⁸ Egern-kød, derimod, kan gå an, for egernet er, skønt vildt og »skovagtigt«, ikke et rovdyr. I Finland har man da også i visse egne spist egern,⁵⁹ på samme måde som man har spist bjørn i Rusland og Kaukasien. Nærværende forfatter har selv med stor fornøjelse spist bjørn på en eksklusiv restaurant i Helsingfors.

Kød fra vilde dyr spises af ensomme, vilde og passionsfyldte jægere, der lever tæt på naturen. I deres »feber« drages de af vildtets mørke, varme, tunge kød. De konsumerer kød, der er i overensstemmelse med deres natur. Den slags kød drager derimod ikke folk, som ikke går på jagt, dvs.

landsbyens fredelige bønder. De foretrækker lyst og let kød, ikke mindst kød fra kastrede tamdyr.⁶⁰ Tilsvarende anses det for både farligt og usædeligt at servere »varmt« og blodfyldt kød for kvinder, idet disse ikke er i stand til at modstå den indre kraft heri.⁶¹ Om ikke før, så her bliver det evident, at frygten for det »sorte, varme kød« og fortæringen heraf blandt udkanternes jægere og krybskytter i virkeligheden handler om den indre sjæleholdning og civiliseringen af bondesamfundet. Som så ofte før viser det sig også her, at naturen er farvet af kultur.

Således bliver jagten i sidste ende en rituel gennemspilning af frygten for ukontrollerbare naturkræfter i og uden for mennesket, som kan vælte én omkuld. I det velordnede, kollektive og civiliserede jagtlag af landsbygårdmænd eller i aristokratiets festlige og fornemme jagtselskab kan man nok holde hovedet koldt for en kort visit, medens det ser anderledes ud for den, der til dagligt færdes blandt skovens vilde dyr. Krybskytten kan netop ikke holde hovedet koldt, men har sans for det vilde, det farlige, det utæmmede: ræven, bjørnen, ulven – dvs. han går efter vildt, som selv æder vildt, medens bonden går efter hare, fasan etc. som ikke er rovdyr. Af den grund er krybskytten så fascinerende i sin dobbelthed af vild styrke og fortabelse. Han inkarnerer den vilde natur, som vi både frygter og beundrer. Som Simon Schama skriver, lever myterne om naturen

og dens luner videre og udøver en indflydelse, som vi normalt ikke er opmærksomme på. De er aldrig helt forsvundet ud af vores kultur.⁶²

Og det er så her, vi endelig kan nærme os en indkredsning af forholdet mellem kød og tabu. Jagtens kulturhistorie i Vesteuropa gennem de sidste par hundrede år fortæller os, at det kød, vi spiser, skal være kulturrelt spiseligt, og for at være spiseligt, må det være afstemt efter vores civiliserede, dvs. distancerede forhold til naturen: ikke for meget og ikke for lidt natur. Men dog natur og dermed noget andet end os selv. Dette naturkød skal være »naturligt«, dvs. harmoniseret: det må ikke omfatte vores kæledyr, der ikke er natur; men det må heller ikke være for vildt, dvs. alt for ren natur, for så bliver vi selv vildmænd. Man bliver som krybskytten, der netop er slave af jagten, i stedet for at være herre over jagten. Således tematiserer jagten i form af en rituel gennemspilning en kulturel dobbelthed i forhold til kødet: at man nok giver sig naturens luner i vold, men samtidig har kontrol over sig selv og situationen.

Kulturhistorisk perspektivering

På den måde kommer jagten – som en del af vores nordiske kulturarv – til at handle om, hvorfor og hvordan vi bruger både tabu og ritual til at organisere vores forhold til kød og dermed mad i bredere forstand. Jagten

viser, at mad ikke kun er føde, men også en kulturel størrelse, der er omgivet af symbolske koder og umærkeligt accepterede og underforståede betydningsstørrelser, hvis herkomst tilsyneladende går tilbage til *anno dazumal* i et tidsperspektiv af *longue durée*-karakter. Men samtidig viser de ovenfor skitserede træk af jagtens kulturhistorie, at den slags latente betydningsstørrelser, der stiltiende giver mening til vores mad, ikke la-

des uanfægtet af socialhistorien. Endnu en gang bekræftes det, at en kulturanalyse uden socialhistorie er en uting, der bliver blind for foranderlighed og historisk betingede konflikter. Også for madkulturens vedkommende består en kulturhistorisk analyse derfor i gennem analyse af hverdagsfænomener at blotlægge dybere kulturmønstre, som siger noget om grundlæggende samfundsmæssige værdier og konflikter.

LITTERATUR

- Karl-Olov Arnstberg: *Förbjudet, farligt, frestande. Om tabu i vår tid*. Stockholm: Carlsson, 1994.
- Alan Beardsworth og Teresa Keil: *Sociology on the Menu. An Invitation to the Study of Food and Society*. London og New York: Routledge, 1997.
- Catherine Bell: *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York og Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Mary Douglas: *Purity and Danger, an analysis of concepts of pollution and taboo*: London: Routledge and Kegan Paul, 1966.
- Nick Fiddes: *Meat – A Natural Symbol*. London og New York: Routledge, 1991.
- Bo Fritzboeger: *Kulturskoven. Dansk skovbrug fra oldtid til nutid*. København: Gyldendal, 1994.
- A. Gibson og T. C. Smout: »From meat to meal: changes in diet in Scotland«, Catherine Geissler og Derek J. Oddy (red.): *Food, Diet and Economic Change in Past and Present*. Leicester: Leicester University Press, 1993.
- David Goodman og Michael Redcliff: *Refashioning Nature. Food, Ecology and Culture*. London og New York: Routledge, 1991.
- Jørn Guldborg: »Landskabets tid«, Jørn Guldborg og Morten Ranum (red.): *Naturminder. Levenes betydning i tid og rum*. Odense: Odense Universitetsforlag, 1997.
- Marvin Harris: *Cultural Materialism. The Struggle for a Science of Culture*. New York: Vintage Books, 1980.
- Marvin Harris: *Good to Eat: Riddles of Food and Culture*. London: Allen and Unwin, 1986.
- Bertrand Hell: »Enraged hunters: the domain of the wild in north-western Europe«, Philippe Descola og Gísli Pálsson (red.): *Nature and Society. Anthropological Approaches*. London og New York: Routledge, 1996.
- Ella Johansson: »Bygd og obygd. Landskapstillægning och social skiktning«, Katarina Saltzman og Birgitta Svensson (red.): *Moderna landskap*. Stockholm: Natur och Kultur, 1997.
- Niels Kayser Nielsen: *Fra Robin Hood til fodbold. En kulturanalytisk studie af arbejderklassens kropskultur i England i 1800-tallet*. Odense: Odense Universitetsforlag, 1992.

- Niels Kayser Nielsen: *Krop og kulturanalyser. Den levede og den konstruerede krop*. Odense: Odense Universitetsforlag, 1997.
- Thorild Kjærgaard: *Den danske Revolution 1500-1800. En økohistorisk tolkning*. København: Gyldendal, 1992.
- H. K. Kristensen: »Svinedrifter«, *Fra Ribe Amt*, bd. XXL-1, 1978.
- Richard A. Lacey: *Hard to swallow. A brief history of food*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Svend Erik Larsen: »Bylandskabet i landdistrikterne«, Niels Hørlück Jeseen, Anders Myrtue, Per Grau Møller og Erland Porsmose (red.): *Landdistrikterne 1950-2050*. Odense: Odense Universitetsforlag, 1997.
- Sari Malkamäki: »The Trees«, *Books from Finland* 1998: 1. Helsingfors: Helsingfors Universitetsbibliotek, 1998.
- Stephen Mennell: »On the Civilizing of Appetite«, Mike Featherstone, Bryan S. Turner og Mike Hepworth (red.): *The Body*. London: Sage, 1991.
- Massimo Montanari: *The Culture of Food*. Oxford og Cambridge: Blackwell, 1996.
- Mogens Pahuus: »At opleve skoven«, Frederik Stjernfelt (red.): *Bare træer. En antologi om danske skove*. København: Tiderne skifter, 1994.
- Gisli Pálsson: *Human-environmental relations. Orientalism, paternalism and communalism*, in: Philippe Descola og Gisli Pálsson (red.): *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. London og New York: Routledge, 1996.
- Peter Riismøller: *Sultegrænsen*. København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, 1977.
- Marshall Sahlins: *Culture and Practical Reason*. Chicago: Chicago University Press, 1978.
- Simon Schama: *Landscape and Memory*. London: Harper/Collins, 1995.
- Frederick J. Simoons: *Eat Not This Flesh: Food Avoidances in the Old World*. Madison: University of Wisconsin Press, 1994.
- Jens Skytte: *Hjordkilds have*. København: Nordisk forlag, 1907.
- Frode Sørensen (udg.): *Breve fra Niels Kristensen 1865-1913 – et tidsbillede fra Aal sogn*. Oksbøl: Historisk Samfund for Ribe Amt og Blåvandshuk lokalhistoriske arkiv, 1984.
- Ilmar Talve: *Finnish Folk Culture*. Studia Fennica. Ethnologica 4. Helsingfors: Finnish Literature Society 1997.
- Keith Thomas: *Man and the Natural World. Changing attitudes in England 1500-1800*, Harmondsworth: Penguin, 1984.
- E. P. Thompson: *Whigs and Hunters. The Origin of the Black Act*, New York 1975.
- Lea Virtanen: »The Northern Forest – Friend or Foe?«, *Ethnologia Scandinavica* vol. 28, 1988.
- S. G. Wheatcroft: »Famine and food consumption records in early Soviet history, 1917-25«, Catherine Geissler og Derek J. Oddy (red.): *Food, Diet and Economic Change in Past and Present*, Leicester 1993.

NOTER

1. Schama 1995, s. 14.
2. Bell 1992, s. 106.
3. Kayser Nielsen 1997, s. 123 ff.
4. Bell, 1992 s. 107 ff.
5. Kayser Nielsen 1997, s. 125.
6. Bell 1992, s. 99.
7. Fiddes 1991.
8. Harris 1986, s. 36.
9. Riismøller 1971, s. 11, 57, 61 og 79.
10. Lacey 1994, s. 141 ff.
11. Harris 1986, s. 37.
12. Harris 1986, s. 29 ff.
13. Mennell 1991.
14. Beardsworth og Keil 1997, s. 199.
15. Beardsworth og Keil 1997, s. 196 f.
16. Beardsworth og Keil 1997, s. 200.
17. Goodman og Redcliff 1991, s. 111.
18. Gibson og Smout 1993, s. 19.
19. Montanari 1996, s. 107.
20. Wheatcroft 1993.
21. Riismøller 1977, s. 22 ff.
22. Simoons 1994, s. 297.
23. Simoons 1994, s. 298.
24. Harris 1986, s. 57 f.
25. Harris 1980, s. 253.
26. Kristensen 1978, s. 30.
27. Douglas 1966.
28. Arnstberg 1994, s. 15 ff.
29. Sahlins 1978, s. 175.
30. Sahlins 1978, s. 174, note 6.
31. Simoons 1994, s. 199.
32. Arnstberg 1994, s. 17.
33. Montanari 1996, s. 36 og 44.
34. Thomas 1984, s. 160.
35. Thompson 1975.
36. Fritzbøger 1994, s. 111.
37. Kjærsgaard 1992, s. 211.
38. Fritzbøger 1994, s. 118.
39. Larsen 1997, s. 106 ff.
40. Thomas 1984, s. 242.
41. Virtanen 1998, s. 42 f.

42. Guldberg 1997.
43. Schama 1995, s. 61.
44. Schama 1995, s. 48 ff.
45. Sørensen 1984, s. 137.
46. Skytte 1907, s. 92.
47. Thomas 1984, s. 242 ff.
48. Thomas 1984, s. 260.
49. Kjærgaard 1992, s. 211.
50. Johansson 1997, s. 74.
51. Pålsson 1996, s. 74.
52. Simoons 1994, s. 304.
53. En af de mest kendte af de berømte finske harmonika-valse («Uralin pihlaja», dvs. rønnetræet i Ural) handler netop om rædslen for at blive opslugt af skoven. Den begærede elskede er forvandlet til en røn og er derfor uopnåelig. At sceneriet har måttet henlægges til så fjern en egn som Ural-bjergene understreger, hvor smertefuldt nærværende risikoen er i den folkelige forestillingsverden.
54. Pahuus 1994. Litterært er denne tilstand skildret med stor indsigt af en anden nordbo, nemlig den finske forfatterinde Sari Malmamäki, der om sin hovedperson Maisa skriver, at hun elskede sine træer (udenfor sin bolig) »uden at kende deres navne og uden at vide, hvor mange de var«. Når hun lukkede sine øjne, kunne hun fornemme saften pulsere under barken. En skønne dag beslutter den lokale beboerforening imidlertid kollektivt, at træerne skal fældes, da de giver for lidt lys rundt om i haverne. Maisa protesterer forgæves og må så til at leve med et nyt udsyn fra sit køkkenvindue. Om det hedder det: »Man kunne se langt nu; så langt at det gjorde ondt i øjnene.« (se Malkamäki 1998).
55. Hell 1996, s. 208.
56. Hell 1996, s. 210.
57. Kayser Nielsen 1992, s. 302 ff.
58. Thomas 1984, s. 163.
59. Talve 1997, s. 112.
60. Hell 1996, s. 214.
61. Hell 1996, s. 210.
62. Schama 1995, s. 14.