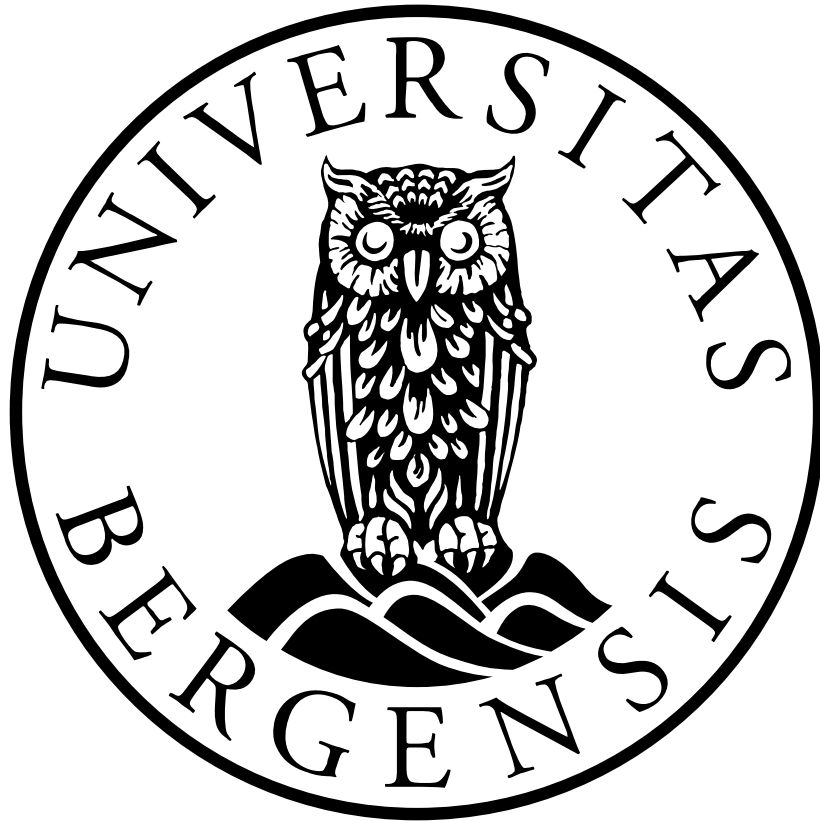


På Vandreårene i tre år og én dag.

*En kulturvitenskapelig analyse av tradisjonsverdsettelsen
blant svennevandrere.*



Marita Bjørnshagen

Masteroppgave i kulturvitenskap

Arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap

Universitetet i Bergen

Høsten 2020

FORORD

Det er flere som fortjener takk for deres bidrag til denne masteroppgaven. Først og fremst karene som stilte opp som informanter, inviterte meg til sin hjemreise, og som villig delte sine tanker og erfaringer: Fix bedankt! Og til de av dere som fremdeles vandrer: Fixe tippelei! En stor takk skal også rettes til min veileder, Hans-Jakob Ågotnes, for å ha hatt troen på oppgaven fra dag én. Takk for ditt engasjement, for at du har lest utallige utkast som jeg har sendt i tide og utide, og for dine kyndige tilbakemeldinger. Videre vil jeg takke mine medstudenter for kritikk og diskusjoner, og det gode sosiale miljøet. Spesielt vil jeg takke Vilde, som har vært støtten som aldri sviktet – denne prosessen hadde ikke vært den samme uten deg. Jeg vil og takke familie for gode og oppmuntrende samtaler og korrekturlesning.

Tusen takk til min kjære samboer Robert, for støtte og tålmodighet.

Sist men ikke minst takk til Kristine og Gerhard, for husrom og hjerterom, i innspurten av denne skriveprosessen.

Bergen, 4. desember 2020

Marita Bjørnshagen

ABSTRACT

The journeyman years (Wanderjahre) dates back to medieval times. The tradition is still practiced in several countries, such as Germany, today. There are different journeyman organizations, and this thesis is based on seven qualitative interviews and observations amongst travellers in the Vereinigung der rechtschaffenen fremden Zimmer- und Schieferdeckergeresellen. Earlier research – of which there are surprisingly few recent ones - on the journeyman years has either focused on the history of the tradition, on how today's organizations differ in their practice, on the individual experiences of journeymen travelling in different social and political time dimensions, or they've aimed to map out the entire course and contents of the journeyman years.

The purpose of this master's thesis is to examine the journeymen's seemingly strong appreciation of tradition. After completing an apprenticeship as a craftsman, the young men voluntarily start on the journey for three years and one day to learn new working techniques, experience new countries and cultures, and to gather life experience. During this time they wear the traditional clothing, called Kluft, and they practice the traditional 'medieval rules and rituals' and follow the organization's norms of behaviour– all this, seemingly, to keep the tradition alive.

Through a ritual and tradition analysis, this thesis examines three obvious aspects of the tradition through the informants' stories: their community, the rules and rituals, and their relationship to their handicraft professions. In addition, I examine the journeymen's understanding of tradition. The result of this thesis shows that the journeymen's strong appreciation of tradition must be understood through all the mentioned aspects within the journeyman years because they speak to them in different ways as individuals. I find that tradition – as a concept – is understood as a valuable thing itself both on a micro- and macro level in society. Furthermore, I find that the value of tradition, as it is expressed in my material, clearly reflects on typical understandings of tradition in today's society.

Innhold

FORORD	I
ABSTRACT	II
Kapittel 1: Introduksjon.....	1
Problemstilling	1
Oppgavens struktur.....	3
Svennevandring – fra 1500-tallet til i dag.	4
‘Det gamle håndverket’ og laugsordningen.....	4
Svennenettverket	6
Svennelaugene og normen om zünftighet	6
Ritualer og regler – å ivareta ‘håndverks skikk og bruk’	7
Svennekulturen i dag	9
Kapittel 2: Metode og forskningsetikk	15
Planlegging av feltarbeid.....	15
Rekruttering – et metodisk og forskningsetisk dilemma	17
Parallele roller – nærhet og distanse.....	19
Informantene og aidentifisering	20
(Deltakende?) observasjon	23
Intervjuene.....	24
Fra tale til tekst.....	26
En karakteristikk av empirien.....	28
Kapittel 3: Tidligere forskning og teoretiske perspektiv	29
Tidligere forskning	29
Teoretiske perspektiv	33
Innhold og overføring i et ritualperspektiv.....	33
Tradisjon – forståelse, autorisering, ivaretagelse og aktualisering.....	35
Oppgavens relevante tradisjonsdefinisjoner	35
Tradisjonalisering og autorisering	36
Forholdet mellom tradisjon og det moderne.....	36
Dedikerte håndverkere	37
Kapittel 4: Vandreårenes overgangsritual, liminalitet og communitas	39
DEL 1: Initieringsprosessen som overgangsritual.....	39
Interessenten.....	39
Erwanderung	43
Et sted mellom «ikke lenger» og «ikke enda».....	45
Svennene som liminale subjekt	46
Seksukersperiodens communitas.....	47

Formidling og meningsdannelse.....	48
Avslutningen av seksukersperioden – avreise som hjemkomst?.....	57
DEL 2: Vandreårenes liminalitet og communitas	59
Strukturelt synlige liminale subjekter.....	60
“‘Abreise’ wasn’t all that easy for me” – omstilling og omforming.....	61
Kameratenes communitas.....	64
Umiddelbare relasjoner	65
Frihet, likhet, broderlighet.....	67
Utvidet fellesskap: kro- og herbergs-familien, og svennevandrenes familier.....	69
De lokale organisasjonsmedlemmene	72
De egalitære svennevandrerne og de autoritære lokale organisasjonsmedlemmene.....	73
Svennekveldenes hierarkiske dynamikk.....	74
«Oppfør deg alltid rettskaffent og ærbar» - zünftighet som motivasjon	76
Frihet, fellesskap og vandringens siste ritual	78
Oppsummering	80
Kapittel 5:.....	82
“[W]e are the oldest. And, therefore, the most traditional” - svennevandrenes tradisjonsforståelse..	82
Tradisjonisering og autorisering.....	82
Tid og kontinuitet – Det eldste «lauget»	83
Tradisjon forplikter.....	86
Vandreårenes aktualitet	90
Oppsummering	93
Kapittel 6: «Jeg vil dø med hammeren i hånden» - motiverte håndverkere.....	95
«Jeg ville alltid gjerne arbeide med tre» - motivasjon i material	96
Den gode håndverkens lærings- og arbeidsprosess.....	98
Kvalitetsarbeidets korrekthet og funksjonalitet.....	100
Oppsummering	102
Avslutning	104
Undersøkelsens øvrige bidrag og begrensninger.....	106
Litteraturliste	108
Vedlegg 1	113
Vedlegg 2	120

Kapittel 1: Introduksjon

Ideen til temaet for denne masteroppgaven fikk jeg allerede i 2015 da jeg tilfeldigvis kom i samtale med en iøynefallende gruppe unge menn fra tysktalende land, ikledd skreddersydde svarte kordfløyels-slengbukser, hvite skjorter med svart slips, svart vest og jakke og svart hatt. Drakten, kalt 'kluft', identifiserer mennene som håndverkssvenner ute på de tradisjonelle vandreårene. Vandreårene strekker seg over minst tre år og én dag, og utøves av utlærte håndverkssvenner som reiser hjemmefra for å utvikle egen kunnskap og få nye erfaringer innenfor sitt håndverksyrke. De vandrer uten teknologiske kommunikasjonsmidler (som mobiltelefon), de har ikke lov til å reise hjem, og det hele gjøres for å opprettholde tradisjonen. Det er påfallende at vandreårene fremdeles blir praktisert, med tanke på at de har sitt opphav i det tyske laugssystemet fra 1400-tallet. Det første jeg lurte på var naturligvis hvorfor fenomenet fremdeles eksisterer, og hva disse vandreårene egentlig innebærer?

Svennene fortalte at de tilhørte organisasjonen for de Rechtschaffene fremde Zimmerman- und Schieferdeckergesellen (heretter omtalt som Rechtschaffene fremde) – en av minst syv organisasjoner som utøver tradisjonen i tysktalende land i dag. Videre kunne de fortelle at de Rechtschaffene fremde var den eldste, eller i det minste en av de eldste, organisasjonene som praktiserte tradisjonen. Omtrentlige tre måneder etter første møtet med disse svennene pakket jeg sekken og dro ut på en ettårig reise med en av dem rundt om i Europa. Opplevelsene og erfaringene fra dette året, samt lesning av de Rechtschaffene fremdes selvpresentasjon på internett, la grunnlaget for utformingen av dette prosjektet.

Problemstilling

Det krever en forklaring at unge menn velger å utføre vandreårene. I denne masteroppgaven skal jeg foreta en tradisjons- og ritualanalyse av vandreårene slik de utøves av vandrende medlemmer i organisasjonen for de Rechtschaffene fremde. Organisasjonen vektlegger utøvelsen av vandreårene som en form for aktiv ivaretaking og opprettholdelse av gammelt bygghåndverk. Samtidig fremheves i stor grad ivaretakingen av det de omtaler som *de middelalderske laugenes tradisjonelle regler og ritualer*. Derved fremstår det som om 'fortidens nærvær i nåtiden' er særlig aktuell blant disse organisasjonsmedlemmene, noe som gjør dem til en interessant gruppe for å foreta en tradisjonsanalyse. Formålet er ikke å kartlegge tradisjonen i sin helhet, men å undersøke tradisjonsforståelsen og verdsettelsen av tradisjon blant utøverne. Min problemstilling lyder derfor:

Hvordan skal man forstå den tilsynelatende sterke verdsettelsen av tradisjon blant håndverkssvennene i de Rechtschaffene fremde?

For å kunne svare på dette vil jeg videre ta utgangspunkt i tre tema, som fremstår som avgjørende kvaliteter ved vandreårene:

1. Den tradisjonelle praksisen i form av regler og ritualer. Hva er svennenes subjektive forhold til reglene og ritualene – hvilken verdi og mening tilskrives praksisen av informantene?
2. Forholdet mellom tradisjonen og håndverksyrket. Vandringsen har alltid eksistert i relasjon til håndverksyrket. Hvordan preger dette forholdet dagens svennevandrere? Finnes det en sammenheng mellom forholdet tradisjon-yrke, og informantens subjektive opplevelse av eget arbeid?
3. Fellesskapet på vandreårene, i lys av institusjonaliserte mønstre i vandreårstradisjonen. Organisasjonen utgjør et eget fellesskap med et utpreget verdi- og normsystem. Hva består de institusjonaliserte mønstrene av, og hvordan opplever svennene dette fellesskapet?

Denne tredelingen utgjør altså temaene som skal analyseres, men viser ikke til selve strukturen i analysekapitlene. Ved å kaste lys over svennevandrerens opplevelse av fellesskapet, deres subjektive forhold til den tradisjonelle praksisen og håndverksyrket, kan jeg nærme meg spørsmålet om hvordan man skal forstå verdsettelsen av tradisjon(en).

For å forstå meningsinnholdet i vandreårene i dag, er det viktig å kjenne til hvordan svennevandring har eksistert tidligere. Vandreårene som tradisjon må forstås som å være nedfelt i en bredere historisk kontekst. I det følgende underkapitlet vil jeg derfor gi en beskrivelse av svennevandring som historisk fenomen, som en viktig kontekst for hvordan vandreårene eksisterer blant de Rechtschaffene fremde i dag. Organisasjonens fremhevelse av det middelalderske laugssystemet viser samtidig ikke bare til en historisk kontekst for tradisjonen, men til nåtidige forestillinger om denne fortiden. Først vil jeg imidlertid gi et kort omriss av oppgavens struktur.

Oppgavens struktur

Oppgaven er organisert i syv kapitler. Videre i kapittel 1 kontekstualiserer jeg vandreårene gjennom en redegjørelse av svennevandring som historisk fenomen, fra 1500- tallet til nåtiden. Spesielt fremheves aktuelle begrep, regler og ritualer som også i dag er viktige for mine informanter. I kapittel 2 presenterer jeg prosjektets metoder og materiale, drøfter de etiske og metodiske problemstillingene jeg har stått overfor i arbeidet og tar stilling til begrensninger ved materialet. I kapittel 3 redegjør jeg for tidligere forskning, samt de ulike teoretiske perspektivene som er aktuelle for å gi en forståelse av de ulike elementene som undersøkes i analysene. Her vil et ritualperspektiv, et tradisjonsperspektiv og et perspektiv på håndverksarbeid stå sentralt.

I kapittel 4, 5 og 6 analyseres ulike elementer ved svennevandringen. Kapittel 4 undersøker innholdet og overføringen av vandreårene, med utgangspunkt i et ritualperspektiv. I kapittel 5 analyseres informantenes tradisjonsforståelse, både i lys av funnene fra kapittel 4, samt med utgangspunkt i begrepene om autorisering, ivaretagelse og mobilisering av tradisjon. Kapittel 6 trekker på funnene fra de foregående analysekapitlene, og undersøker informantenes subjektive innstilling til håndverksarbeidet. I kapittel 7 drøftes funnene fra analysekapitlene opp mot oppgavens problemstilling.

Svennevandring – fra 1500-tallet til i dag.

«Vårt anliggende er å påta oss, respektere og etterleve reglene og ritualene som fantes i de middelalderske laugene, og som fremdeles eksisterer blant oss. Dette omhandler hovedsakelig gjensidig respekt, solidaritet og godt håndverksmessig samarbeid. Uten kompromisser innebærer dette en ren, ærlig omgang med hverandre, som utelukker ‘ukameratslig’ oppførsel eller lignende» (Rechtschaffene fremde selbstdarstellung, u.å)

Om man ser bort fra den eksplisitte henvisningen til fortiden, til ‘middelalderens regler og ritualer’, setter også begrepsbruken i sitatet organisasjonens nåtidige forestillinger om vandringen inn i en spesifikk kontekst. Begrepene ‘renhet’ og ‘ærlighet’ tilhører historisk sett det som omtales som ‘det gamle håndverket’. Forestillinger om det gamle håndverket, regler, ritualer og institusjonaliserte mønster er i større eller mindre grad konstruert og basert på vandreårenes historie. Formålet med dette kapitlet er altså ikke å redegjøre for svennevandringens historie og vurdere hvorvidt organisasjonen formidler et sant eller falskt bilde av den i dag. Det er derimot hensiktsmessig å trekke frem de fenomenene gruppen har valgt å vektlegge fra fortiden, for å kaste lys over hvordan medlemmene i de Rechtschaffene fremde forstår seg selv og sine verdier (Eriksen, 2006, s. 258).

Det følgende underkapitlet er hovedsakelig basert på historiske analyser av svennevandrerne slik de er lagt frem av kulturhistorikeren Grit Lemkes i *Wir waren hier, wir waren dort. Zur Kulturgeschichte des modernen Gesellenwanderns* (2002) og kulturviter Hans Jakob Ågotnes *Frå handverkar til lønnsarbeidar? Snekkerar og tømmermenn i Bergen 1801 – 1912* (1996), samt en nyere studie gjort av sosiolog Lukas Buchner *Über das Leben von Handwerksgelesen auf der „Walz“: Eine empirische Analyse* (2017). Jeg vil ta utgangspunkt i en redegjørelse for ‘det gamle håndverket’, svennevandringens opprinnelse og begynnelsen på de moderne og dagens vandreår, samt fremheve de skikkene og terminologien som vektlegges i tradisjonen i dag.

‘Det gamle håndverket’ og laugsordningen

Svennevandring har sin opprinnelse på 1400-tallet i det ‘gamle håndverket’. Begrepet om ‘det gamle håndverket’ ble etablert som en vidtrekkende betegnelse på produksjonsformen – de økonomiske og sosiale forholdene – i håndverksfagene før kapitalismen og liberalismens fremvekst (Ågotnes, 1996, s. 6). Produksjonsformen i ‘det gamle håndverket’ var forankret i laugsordningen. Et laug var en mesterkorporasjon innenfor et håndverksfag, altså innenfor «...et arbeids- eller produktområde som var sosialt og juridisk anerkjent som eget område», med monopol på produktfremstillingen i faget innenfor en by (Ågotnes, 1996, s. 33). Det var

med andre ord ikke et fritt marked med fri konkurranse. Lauget kontrollerte og regulerte selv håndverkerstanden, produksjonen og prisene, og ga økonomisk støtte i tilfeller av sykdom eller død (Lemke, 2002, s. 12). Håndverkerne levde etter det som kalles næringsprinsippet, hvor målet var et standsmessig utkomme og selvstendighet. Lauget skulle blant annet bidra til å regulere konkurranse om kundene og hindre konflikter mellom mestere, svenner og lærlinger. Lærlingen sto i skriftlig kontrakt med en mester over en fastsatt lærlingetid, før han ved utløpet av kontrakten ble svenn (Lemke, 2002, s. 12). Svennen var en utlært håndverker, fri til å skifte arbeidstjeneste og reise til andre byer (svennevandring), men fremdeles underlagt mesternes lovgivning – han skulle kun arbeide for laugsmestre. Etter et visst antall års arbeid i faget kunne svennen bli mester. Mesterne hadde gjort mesterstykke og løst borgerbrev, samt fått godkjenning fra laug og magistrat. Den sosiale organiseringen av håndverket var forankret i mesterhusholdet, som kunne inneholde både mesterens familie, svenner, lærlinger og tjenestejenter (Ågotnes, 1996, s. 68). Laugene var med andre ord patriarkalsk organiserte produksjons- og boenheter delt i tre strengt avgrensede statuser, hvor de underordnede måtte rette seg etter mesternes lovgivning (Ågotnes, 1996, s. 33). Forholdet mester-svenn-lærling hadde dermed en familiemessig karakter. Det var ikke bare et arbeidsfellesskap, men et bofellesskap. Produksjon, marked og familieliv var ikke adskilte felt, men ble heller bundet sammen av normative krefter (Ågotnes, 1996, s. 98). Levesettet var sosialt forpliktende ved felles normer og verdier. Disse normene og verdiene ble understreket, eller aktualisert, gjennom rituelle omgangsformer. Både gjennom plikter i felles institusjoner og fester, og gjennom den daglige atferden, eksempelvis i måten individene rettet seg etter autoriteten til husholds-overhodet.

I laugenes patriarkalske hierarki bestemte mesterne over både lærlingene og svennenes arbeidsvilkår. I utgangspunktet var svennestanden preget av lange arbeidstider, dårlig lønn og manglende beskyttelse mot oppsigelse (Buchner, 2017, s. 57). Veien var kort til eksistensielle kriser som følge av sult, kulde, arbeidsledighet og sykdom (Lemke, 2002, s. 13).

Omveltninger i håndverksyrket på 1500-tallet gjorde at det tallmessige forholdet mellom mestere og lærlinger endret seg (Lemke, 2002, s. 13). Dette betydde i mange tilfeller lang ventetid for svenner som ville inn i mesterstanden, med sterkere sosiale spenninger til følge. Svennene ville ha autonomi og rett til å delta i laugene. For å hevde seg ovenfor mesterne organiserte svennene et overnasjonalt nettverk i den tyskspråklige regionen, bestående av egne svennelaug i de enkelte byene. Selv om svennenettverket oppstod basert på et ønske om å hevde og avgrense seg fra mesterlaugene var det denne korporasjonsmodellen de gikk ut fra.

Svennenettverket

Medlemskap i svennenettverket ga en sosial trygghet, om enn minimal. Fra 1500- og frem mot 1800-tallet antok nettverket sosiale funksjoner i form av en felleskasse for liv-, helse-, ulykkes- og pensjonsforsikring, stillingsplassering og et juridisk apparat. Felleskassen sørget også for reisepenger for vandrerne. En ytterligere sosial funksjon var de såkalte kroene, eller herbergene, som sikret svennevandrerne anstendig innkvartering og hjelp til å finne arbeid. Nettverket representerte et fellesskap på svennestadiet i livet til håndverkerne, og særlig i kraft av vandringsforbud fikk mellomstatusen en uavhengighet (Lemke, 2002, s. 13). Tidvis var vandringsforbudet obligatorisk før innpass i mesterstanden, pålagt svennene av mesterne. I perioder uten pålagt vandringsforbud ble vandringsforbudet grunnlagt i at svennene selv ønsket å utvikle sine faglige ferdigheter og kunnskaper, samt få erfaringer og bli verdensvant (Ågotnes, 1996, s. 85). Vandringsforbudet bidro til at svennene kunne høste prestisje og stille bedre på arbeidsmarkedet. Det forklarer muligens hvorfor svennevandring eksisterte selv i perioder da myndighetene ga vandringsforbud (jf. Buchner, 2017, s. 56). Konkurransesforholdene i håndverksyrkene var også en av grunnene til at svennenettverket utarbeidet et eget verdi- og normsystem, hvis midtpunkt var fokuset på ærbarhet, eller såkalt *zünftighet*, som individuell kvalitet.

Svennelaogene og normen om zünftighet

Opprinnelig var begrepet zünftig forankret i den sosiale strukturen i mesterlaogene. Det gamle håndverket var det zünftige – det riktig regulerte – håndverket. Enhver ærlig håndverker måtte være medlem av laug. I likhet med mesterlaogene var medlemskap i svennelaogene en betingelse for retten til å drive med håndverksnæring (Lemke, 2002, s. 12). De som ikke hadde status som mester, svenn eller lærling hadde altså ikke rett til å arbeide innenfor laugenes produksjonsområder. Ågotnes (1996, s. 35) skriver at dette var tilfellet også på begynnelsen av 1800-tallet i Bergen, og at personer som likevel arbeidet med urette innenfor laugenes produksjonsområder «...ble regnet som «uberettigede», og ble omtalt med de nedsettende benevnelsene «fusker» eller «bønhase». Dette var og tilfellet for svenner i tyskspråklige land som arbeidet på egenhånd, det vil si ikke for laugsmestre. Slike 'uberettigede' personer og svenner ble oppsporet og rettsforfulgt av laug.

Begrepet om zünftighet må forstås i relasjon til ære. Æresbegrepet virket innenfor en kulturell dimensjon som var viktig for reguleringen av håndverket. Som nevnt inneholdt håndverksyrkene normen om konkurranseforhold hvor illojal og «uærlig» konkurranse ble slått hardt ned på. Ågotnes (1996, s. 97) skriver eksempelvis at vektlegging av snekkerfagets ære derfor var en måte å styrke svennene i forhold til mesterne. De laogene eller mesterne

som ikke oppførte seg 'zünftig', eller etter 'håndverks skikk og bruk', ble ansett som dårlige arbeidsplasser for svenner som ville opprettholde et godt rykte som håndverker. Et av hovedmålene med å hevde svennelaugenes medlemmer og deres håndverk som zünftig var naturligvis å adskille det fra ikke-zünftig håndverk og de som utførte dette (Lemke, 2002, s. 15). Vandringsen kan på denne måten forstås som en forutsetning for kravet om zünftighet (Ågotnes, 1996, s. 97). Gjennom dette kravet hadde svennenettverket en stor moralsk makt. Æres- og arbeidsholdning var altså uløselig sammenknyttet i det gamle samfunnet. Å te seg zünftig, å være en ærlig håndverker, betydde videre at man skulle oppføre seg i henhold til laugets regler og normer (Lemke, 2002, s. 14). Vandreren var en del av svennefelleskapet, men ikke en del av de lokale laugene. Vandrevirksomheten var avhengig av laugssystemets kroer, reisepenger og en positiv innstilling til fremmede svenner (Ågotnes, 1996, s. 86). En positiv innstilling var til gjengjeld avhengig av vandrernes evne til å legitimere seg som ærlige, zünftige svenner. En svenns zünftighet måtte stadig bevises. Den både potensielt muliggjorde og begrenset tilhørigheten til nettverket (Lemke, 2002, s. 14). En ærbar, zünftig, livsførsel innebar en eksakt utførelse av atferdsregler som fungerte som bevis for ens status.

Ritualer og regler – å ivareta 'håndverks skikk og bruk'.

Regler og ritualer for korrekt oppførsel handlet om å ivareta 'håndverks skikk og bruk' (Ågotnes, 1996, s. 86). Svennevandreren hadde ritualer i forbindelse med arbeid, kirkelige og offentlige festivaler, begravelser, spesielle arrangementer som angikk laugene, samt i vandrehverdagen. En ung-svenn hadde med andre ord enorme mengder læring foran seg, før han ble ansett som et fullverdig medlem av svennelauget. Å bli ansett som et fullverdig medlem var eksistensielt; var du ikke medlem hadde du heller ikke rett til å utøve yrket. Kunnskapen for å kunne legitimere seg på denne måten fikk ung-svennen gjennom initieringsritualet.

Initieringsritualet, 'Gesellenmachen'(svennelaging), innebar handlinger som symboliserte at svennen var bevisst om at han ble medlem av et lukket, hierarkisk og broderlig fellesskap. Ved å avlegge dette løftet underkastet svennen seg sanksjonsmakten i nettverket. Det seremonielle ved initieringen tjente som øvelse på de sosiale normene innad i gruppen – og særlig oppførsel som ble forventet på vandringsen (Lemke, 2002, s. 16). De initierte fikk innføring i presist definerte – ofte endeløst lange – idiomer, atferd, symboler, mytologisk-historiske legender, talemåter og skrittsekvenser. En tilreisende svenn i ny by måtte eksempelvis gå direkte til herberget/kroen og fremføre et såkalt 'Reisegruss'(reishilsen). Reisegrusset innebar en ritualisert fremføring av spørsmål og svar, med regler for hvordan

den tilreisende skulle banke på, hvordan han skulle stå, hvor mange knapper i jakken som skulle være kneppet, og hvilken rekkefølge spørsmålene og svarene skulle komme i. Enhver feil i denne fremføringen kunne koste ham en bot i form av penger – eller til og med så tvil om zünftigheten og risikere medlemskapet. Ved fullført Reisegruss ble den tilreisende skjenket ‘gaven’: en velkomstdrikk med de lokale medlemmene og senere ‘vandrestøtte’ (reisepenger). Tilreisende svenner ble satt i arbeid hos mestere gjennom et system kalt Umschicken, eller omskikking (Lemke, 2002, s. 16). Tillitsmannen for svennenettverket kontaktet mestrene i den aktuelle byen, og den første mesteren som trengte arbeidskraft fikk tilsette svennen (Ågotnes, 1996, s. 67. Den fremmede svennen ble dertil for en gitt periode innviet i det lokale lauget og skrevet inn i ‘Der fremde Gesellen Buch’ (boken for tilreisende svenner). Dette innebar at svennevandreren deltok på svennelaugets møter hver andre lørdag eller søndag i måneden, kalt ‘Gesellenabend’ (svennekveld).

Svennekveldene var sterkt ritualiserte, og tjente både sosiale, økonomiske og juridiske formål. Hvert lokale svennelaug hadde en utnevnt ‘Altgeselle’ som ledet svennetreffene. Altgesellen representerte foreningen utad, utøvde straff og overvar at alt ble gjort i henhold til ‘handverks skikk og bruk’. Med andre ord var også svennelaugene, tross sitt likhetsprinsipp, hierarkisk strukturert. Hovedformålet med svennekveldene var å holde såkalt ‘Aufklopfen’. Altgesellen innledet møtet ved å banke i bordet tre ganger med ‘dem Sprecher Stab’ (taler-staven). Dernest foregikk ‘Umfragen’ (rund-spørringen), hvor svennene – særlig tilreisende – ble spurt om jobb, håndverkserfaringer, klager og ønsker. Feider og brudd på håndverksskikk eller ærbarhet ble raskt påtalt eller straffet. Noen straffer var kroppslige, slik som pryl og høvling, eller materielle bøter. Påfølgende andre eller tredje måned møttes svennene igjen til en samling hvor eventuelle straffe-penger skulle innbetales. Grove overtramp av reglene og brudd på håndverks skikk og bruk kunne i verste fall føre til at svennen ble svartskrevet i den Svarte Boken. Dette innebar at han ikke lenger fikk seg arbeid, og at ærlige håndverkere ikke lenger ville arbeide med ham. Navnene til svartskrevne svenner ble spredt på folkemunne av svennevandrerne, samt gjennom brev til foreninger på nasjonal basis. Ved svennekvelde ble disse navnene lest høyt, og på denne måten kunne svartskrivningen fungere over flere tiår. Grunnen til denne formen for jurisdiksjon innad i gruppen, i tillegg til æreaspektet, baserte seg på tolkningen av konflikt. Det var enkeltpersonen, ikke strukturen, som var ansvarlig for konflikt. Denne dynamikken opprettholdt stabiliteten innad i gruppen. Imidlertid ble denne formen for jurisdiksjon holdt hemmelig for omverdenen, og har kun blitt kjent gjennom frafalne gruppemedlemmer eller utenforstående mennesker som fikk nyss om det. Dette viser

hen på et annet aspekt ved svennevandringen; at den har vært preget av en aura av hemmelighold (Lemke, 2002, s. 17).

Opprinnelig fungerte hemmelig kunnskap som bevis på laugsmedlemskap og dermed sikker tilgang på laugsressursene (Lemke, 2002, s. 17). Videre utviklet svennelaugene en hemmelighetsfull karakter for å omgå statskontroll. Vandrerne ble tidvis nøye overvåket, og til og med kriminalisert (Buchner, 2017, s. 61). Selv om svennevandrerne innordnet seg etter både myndigheter og laugsmestre, så de sistnevnte en fare i samholdet og mobiliteten i svennettverket. Som følge av dette innførte myndighetene blant annet vandrebøker med politiinformasjon om individet, vandrerute, politisk aktivitet og pålagte forhold (Lemke, 2002, s. 17).

Statlig kriminalisering, samt interessekonflikter innad i svennettverket, førte til en generell nedgang i svennevandringsbevegelsen på 1700-tallet. Den påfølgende tidens industrialisering markerte overgangen fra 'det gamle håndverket' til kapitalismen. Ifølge Lemke (2002, s. 17) tok entreprenørskap og interesse for profitt over for de zünftige idealene, og de gamle båndene mellom stendene oppløste seg. På et vis kan man si at svennelaugene ble offer for industrialiseringen (Lemke, 2002, s. 20). Sosialistloven i Preussen, fra 1866, innebar dertil et organisasjonsforbud for arbeidere. Vandreren ble imidlertid likevel opprettholdt gjennom illegale og hemmelige svenneorganisasjoner. Omveltningene i samfunnet førte til opprinnelsen til den moderne svennebevegelsen slik den eksisterer i dag. Året 1890, og opphevelsen av sosialistloven, fremheves gjerne som begynnelsen på dagens svennebevegelse (Buchner, 2017, s. 63).

Svennekulturen i dag

Det eksisterer minst syv organisasjoner som praktiserer vandreårene i tysktalende land i dag¹. De Rechtschaffene fremde er en av de to eldste organisasjonene, såkalte søsterorganisasjoner, som holdt sin første kongress samme året som sosialistloven ble opphevet i 1890 (Lemke, 2002, s. 23; Buchner, 2017, s. 67-73). Ytterligere tre organisasjoner ble dannet mot slutten av 1800- og begynnelsen av 1900-tallet, og to på 1970-80-tallet. I tillegg til de syv organisasjonene finnes det også håndverksvandrere kalt Freireisende. Dette er svenner fra alle håndverksyrker som ikke reiser innen en organisasjon: de reiser fritt. I det følgende vil jeg gi et lite overordnet innblikk i alle organisasjonene. Delvis fordi det bør være tydelig at jeg kun

¹ Fem av disse organisasjonene er del av en paraplyorganisasjon, C.C.E.G. (1951), som dertil består av svennevandringsorganisasjoner fra Frankrike, Belgia og Danmark (URL, u.å).

undersøker perspektiver på vandreårene innenfor én organisasjon – utav flere. Jeg ønsker altså å vise til vandreårenes omfang og derved feltets bredde. At det finnes så mange ulike organisasjoner som praktiserer vandreårene viser samtidig til en aktualitet for tradisjonen i dagens samfunn – det er noe ved denne tradisjonen som engasjerer mennesker til å utøve den. Den følgende tabellen gjør rede for organisasjonene i kronologisk rekkefølge, ytre kjennetegn, tilhørende yrker og krav for medlemskap.

Organisasjon	Opprettet	Ytre kjennetegn	Yrkesgrupper	Vilkår for medlemskap
Vereinigung der Rechtschaffenen fremden und einheimischen Maurer- und Steinhauergesellen (URL, u.å)	1890	Svart Ehrbarkeit (slips)	Murer, steinhugger (steinyrker), smed,	Svennebrev, mann, 18-30 år, gjeldfri, ugift, barnløs
Vereinigung der rechtschaffenen fremden Zimmerer- und Schieferdecker-gesellen (URL, u.å)	1890	Svart Ehrbarkeit	Taktekker, (møbel)snekker, tømrer, betongarbeider.	Svennebrev, mann, 18-30 år, gjeldfri, ugift, barnløs
Rolandschacht (URL, u.å)	1891	Blå Ehrbarkeit	Taktekker, (møbel)snekker, tømrer, betongarbeider, treskulptør, båtbygger, murer, steinhugger.	Svennebrev, mann, 18-27 år, gjeldfri, ugift, fagforeningsmedlemskap
Fremder Freiheitsschacht (URL, u.å)	1910	Rød Ehrbarkeit	Taktekker, (møbel)snekker, tømrer, murer, fliselegger, steinhugger.	Svennebrev, mann, (18-? år), gjeldfri, barnløs, ugift, ikke straffedømt, fagforeningsmedlemskap
Freien Vogtländer Deutschland (FVD) (URL, u.å)	(1908)-1920	Nål (med håndverkssymbol) på brystet ved innbrettet skjortelinning	Alle bygghåndverksyrker.	Svennebrev, mann, 18-30 år
Axt und Kelle (URL, u.å)	1979	Øring med organisasjonssymbol	Alle bygghåndverksyrker.	Svennebrev, (år ?)
Freier Begegnungsschacht (F.B.S) (URL, u.å)	1986	Grå Ehrbarkeit	Alle håndverksyrker.	Svennebrev, (år ?)

Tabellen viser til både likheter og forskjeller i de ulike organisasjonene. Ifølge Lemke (2002, s. 23) kommer likheten av at vedtektene som ble fastsatt av de Rechtschaffene fremde ved den første kongressen i 1890 satte standarden for reglene og ritualene i svennekulturen i dag. I det følgende vil jeg redegjøre ytterligere for organiseringen av svennevandringen i dag, ved å fremheve det som for det meste er felles for alle organisasjonene.

Kongressen er det høyeste beslutningsorganet i svenneorganisasjonene, med et utvalg av styreledere og komite (Lemke, 2002, s. 25). Den møtes med visse intervaller og diskuterer utsikter og eventuelle endringer i vedtekter. Eventuelle alvorlige lovbrudd gjort av medlemmer blir også drøftet her. Hver organisasjon har flere foreninger i ulike byer under seg. Alle organisasjonene har derfor flere foreninger i de tysktalende landene, og de fleste også internasjonalt. De Rechtschaffene fremde (trearbeiderne) har foreninger på alle kontinentene (Rechtschaffene fremde, u.å). Vedtektene fra 1890 fastslo et regelverk for et bidragssystem; mengden sykepenger for vandrerne, opprettelsen av en voldgiftsdomstol, og hvilke grunner som kunne føre til eksklusjon (utkastelse/svartskrivning). Dertil ble det fastsatt hvilken støtte, også i dag kalt reisepenger, som skulle gis av foreningene til reisende svenner. Reisepengene kommer i tillegg til øl og 'schnaps', et måltid og en (eller flere) overnattinger. Hver forening har en felleskasse, hvor inntekter genereres gjennom faste bidrag fra medlemmene. Disse inntektene betales hovedsakelig inn til kongressen, eller brukes til større innkjøp i form av foreningsflagg eller faner (Lemke, 2002, s. 26). Sistnevnte brukes eksempelvis ved større svennetreff med fanetog og feiringer, som skjer regelmessig innenfor de fleste organisasjonene.

Funksjonene i foreningene fylles ved periodiske valg, men navn og valgperioder er forskjellig i de ulike organisasjonene. Ifølge Lemke (2002, s. 25) er organisasjonene hovedsakelig lokalt virkende, gjennom foreningene, og hierarkisk strukturert. De enkelte foreningene styres av lokale, såkalt 'einheimische', svenner, med innspill fra tilreisende. Unntaket er blant de to yngste foreningene, Axt und Kelle og F.B.S, hvor de tilreisende svennene har avgjørende bestemmelseskraft i foreningene rundt viktige saker (Buchner, 2017, s. 82). Den øverste stillingen i en forening er betegnes fremdeles som Altgesellen, som kan innkalle og presidere møter, og idømme lettere straffer. Hver forening har i tillegg en Buchgeselle (boksvenn) som sørger for inntekter og utgifter, samt korrespondansen med kongressen og andre foreninger.

Foreningenes lokaler er dertil stedet for svennevandrenes viktigste samlinger: svennekveldene. Disse foregår annenhver uke eller månedlig i helgen, på herberget eller kroen til foreningene. Ifølge Lemke (2002, s. 25) holder fremdeles Altgesellen Aufklopfen under svennekvelden, hvor problemer tilknyttet vandring, forening og arbeid blir avklart, og mindre brudd på reglene blir staffet. Imidlertid foregår de foreningsinterne delene av svennekveldene bak lukkede dører, i “håndverkshallen”, og er ikke åpen for utenforstående. Oppmøte på svennekvelder er obligatorisk for alle svennevandrere som oppholder seg innenfor en gitt omkrets til foreningen. På onsdager, forutsatt at det er nok svenner i nærheten, kan det holdes ‘vogtländisch Aufgeklopft’ - et mer avslappet samvær på kroen uten obligatorisk oppmøte. Årlig arrangerer dertil en utvalgt forening såkalt Himmelfahrtstreff, hvor svennevandrerne, samt familie og venner, møtes til festlig lag, holder håndverkskonkurranser, og hvor organisasjonsmedlemmene går i fanetog gjennom byen og et utvalg av dem møter borgermesteren.

Vedtektene fra 1890 fastsatte en vandretid på minst tre år og en dag (Lemke, 2002, s. 24). Under vandreårene skal ikke svennen reise innenfor en 50-km-krets rundt hjemstedet (60-km i Rolandsschachten). Unntak gjøres ved spesifiserte nødsituasjoner, eksempelvis begravelser. Kluften, som er felles for alle dagens svennevandrere, stammer sannsynligvis også fra tidspunktet for denne stiftelsen. Dertil var søsterorganisasjonene de første som introduserte et ytre tegn, Ehrbarkeiten, for å skille sine medlemmer fra andre svennevandrere – og fra ikke-zünfthige svenner (Buchner, 2017, s. 67). Kluften er modellert på snekkerens arbeidstøy (Lemke, 2002, s. 24). Den består av en kragefri hvit skjorte, ‘der Staude’. Bukse med sleng, vest og jakke; alt i svart for trearbeidere (slik mine informanter er kledd), hvitt, grått eller beige for murer- og steinyrker, og blå for metallarbeidere. Slik kan man altså identifisere både organisasjonsmedlemmer og deres yrker. Kluffens stoff er eksempelvis kordfløyel eller tysk lær, med fargede ‘kanter’ i samsvar med fargen på Ehrbarkeiten, og hvite perlemorsknapper. Videre kjennetegnes alle svennevandrerne ved en ring eller et håndverkstegn i venstre øret. De reiser også med en vandrestav, kalt Stenz. Eiendelene pakkes i en såkalt ‘charlottenburger’ eller ‘charlie’ (eller ‘berliner’), som er en stoffduk på ca 80x80 cm, trykt med foreningssymboler eller reklame for kluffskredde.

Innblikket i dagens svennekultur viser at både korporasjonsmodellen, reglene, ritualene og normene er forankret i forestillinger om fortiden. På et overordnet nivå er det åpenbare likheter i organisasjonenes innhold. Tabellen ovenfor viser dertil at spesielt de første organisasjonene bærer likhetstrekk i krav til medlemskap og ytre kjennetegn - hvorpå det er

felles for alle organisasjonene at de har ytre kjennetegn og krav til medlemskap. Samtidig er det ikke lengre slik at organisasjonene er atskilt etter enkelte yrker, slik laugene var.

Trearbeiderne kan i praksis vandre i alle organisasjonene, bortsett fra én. Jeg fremhever dette fordi det peker hen på hva som skiller organisasjonene fra hverandre, og viser til hvorfor det eksisterer så mange av dem. Dette kan forstås i lys av organisasjonsdannelsenes historie.

Ifølge Lemke (2002, s. 22) lå grunnlaget for organisasjonene i idealet om en ærbar utførelse av yrket i henhold til det gamle håndverket. Fra og med de første organisasjonsdannelsene i 1890 viser historien at svennekulturen var preget av konflikter, overløpere og voldelige (samt dødelige) sammenstøt (Lemke, 2002, s. 27). Rolandsschachten ble eksempelvis dannet av 26 overløpere fra de Rechtschaffene fremde. Grunnleggelsen skapte langvarige feider, basert på begge organisasjonenes hevdelse av den riktige tolkningen og utføringen av vandreårene, og derved å være de 'rettmessige arvingene' til middelalderlaugene (Lemke, 2002, s. 27).

Organisasjonsdannelsene, og konfliktene, viser til at det har foregått forhandlinger om hvordan vandreårene skal utføres: hva en ærbar utførelse av yrket i henhold til det gamle håndverket egentlig betyr. Fortiden har et sterkt nærvær i svennevandrer-kulturen, og fortiden må nødvendigvis tolkes – derav finnes det flere tolkninger. Ifølge Lemke (2002, s. 30) foregår det fremdeles en kamp mellom organisasjonene om symbolene og deres mening.

Gjennomgående er svennekulturen preget av komplekse symbolske uttrykk. Det meste i svennekulturen har en bakenforliggende eller flertydig betydning eller mening. Et godt eksempel på et innholdsrikt begrep i kulturen er Kluften, og dens ulike meningsnivå. Jeg forklarte overfor at Kluftens, og Ehrbarkeitens farge, viser til både organisasjon- og yrkestilhørighet. Til Ehrbarkeiten er det festet en pin med vandrerens håndverksyrke. Videre har Kluftens mange perlemorsknapper sine egne betydninger. På jakken er det tre knapper på det ene ermet som symboliserer tre læreår, og tre knapper på det andre ermet som symboliserer tre vandreår. Dertil har fremsiden av jakken seks knapper, for seks dagers arbeidsuke. Draktens svarte vest har dernest åtte knapper, for åtte timers arbeidsdag. Videre bærer vandrerne hatt som symbol på at de er frie menn. Den skal kun tas av ved spesifikke anledninger i foreningsinterne rom eller områder, under måltider og eventuelt i kirken. Dertil forklares Kluften ut fra funksjonelle grunner. Vandrerne bærer hatt, skjorte uten krage, og bukse med slag, for at sagflis ikke skal falle inn i skjorte eller sko under arbeid. Kluften er som nevnt modellert på tyske arbeidsklær, men arbeides imidlertid ikke i. Den skal holdes ren og i orden. I stedet vandres det med et eget sett arbeidsklær. Kluften symboliserer både fortid, nåtid, nødvendighet, yrke, tilhørighet og frihet, med mer. Samtidig innehar Kluften

trolig individuelle betydninger for de enkelte bærerne. Slik Lemke (2002, s. 30) sier, er det ikke nødvendigvis slik at «En kluft, er en kluft, er en kluft»: en drakt med samme betydning for alle og enhver innenfor en gitt gruppe. I likhet med Lemke (2002, s. 30) mener jeg at det er interessant at de symbolske uttrykkene i svennekulturen inneholder en tilsynelatende ekstraordinær definisjonsmakt.

I de Rechtshcaffene fremdes selverklæring er ‘tradisjon’ sentralt. Alt som gjøres, gjøres etter ‘gammel skikk og bruk’ (jf. Lemke, 2002, s. 36). Svennene går på vandring i tre år og en dag for å utvikle sine håndverksferdigheter, opprettholde gammel håndverkskunst og samles på ‘håndverkshallen’. Svennene ikler seg Kluften, jobber, reiser, feirer og lever etter gammel tradisjon – og tilsynelatende for ‘tradisjons skyld’. Spørsmålet denne oppgaven vil svare på er nettopp om sistnevnte er tilfellet, og i så fall hvorfor.

Kapittel 2: Metode og forskningsetikk

For å få en forståelse av svennenes forestillinger om tradisjon, reglene og ritualene, fellesskapet og deres subjektive forhold til håndverksyrket har jeg valgt to metodiske tilnærminger. Hovedsakelig har jeg tatt i bruk det kvalitative forskningsintervjuet som utgangspunkt for innsamling av materialet. Oppgavens formål er å avdekke og diskutere informantenes egne forståelser, tanker og holdninger til temaene, og denne typen kunnskap lar seg lettest avdekke gjennom intervjusamtale (Kvale & Brinkmann, 2017, s. 84-93). Siden målet var å skape et bredt og variert material for å undersøke ulike perspektiv valgte jeg i tillegg å foreta observasjon ved en av informantenes hjemreise. Observasjon muliggjorde å analysere temaene også utenfor svennenes egne selektive perspektiver som kom til uttrykk i intervjusituasjonene (Fangen, 2005, s. 32).

Videre i dette kapitlet gjør jeg rede for planleggingen og utføringen av feltarbeidet. Fortløpende i teksten drøfter jeg ulike metodiske og forskningsetiske dilemmaer som gjorde seg gjeldende i de ulike delene av forskningsprosessen.

Planlegging av feltarbeid

Under planleggingen av feltarbeidets fremgangsmåte måtte jeg først melde prosjektet hos Norsk Senter for Forschungsdata (NSD) og få det godkjent. Søkeprosessen hos NSD bidro til avgjørelsene rundt *hvem* jeg skulle intervjuer, *hvordan* jeg skulle intervjuer dem, og ikke minst *hva* jeg ønsket å intervjuer dem om. Utformingen av prosjektet ble gjort på bakgrunn av faglitteratur, men naturligvis også mine egne erfaringer og tanker om tematikken. En del av søknadsprosessen hos NSD innebar at jeg måtte utarbeide en temaguide for intervjuene, redegjøre for bruken av observasjon, samt skrive et informasjonsskriv som man er forpliktet å vise til informantene. Informasjonsskrivet utformet jeg i henhold til NSDs mal for informasjonsskriv og det inneholdt en introduksjon om prosjektet og dets formål (Vedlegg 1). Dertil informerte skrivet om informantenes rettigheter, hva det ville innebære for dem å delta i prosjektet, samt kontaktinformasjon dersom de skulle ha spørsmål angående prosjektet. I denne sammenheng utarbeidet jeg et informasjonsskriv på norsk til NSD, og et oversatt til tysk for informantene (Vedlegg 1).

Under søknadsprosessen la jeg også en plan for å utføre feltarbeid i form av observasjon ved svennenes årlige Himmelfartstreff, som foregår på et offentlig sted. Muligheten for å delta på treffet falt imidlertid bort på grunn av eksamener og utilstrekkelig økonomi. I stedet fikk jeg

senere i forskningsprosessen tilbud om å foreta observasjon ved en hjemreisefest.

Fremgangsmåten jeg tok utgangspunkt i ved bruken av observasjon som metode kommer jeg tilbake til senere i oppgaven.

Temaguiden for intervjuene utarbeidet jeg med utgangspunkt i de tematikkene jeg ønsket å snakke med svennene om; håndverksyrket, fellesskapet, tradisjon og regler og ritualer (Vedlegg 2). Påfølgende under de enkelte temaene skrev jeg informasjon om hva jeg mer konkret ønsket å undersøke, samt 4-6 stikkord. På bakgrunn av psykologene Steinar Kvale og Svend Brinkmans (2017) anbefalinger utarbeidet jeg i tillegg en forlenget intervjuguide med nedskrevne tema og spørsmål som kunne fungere som holdepunkt under intervjuene.

Intervjuguiden ble opprinnelig strukturert på bakgrunn av temaguidens oppdeling, men også med tanke på hvordan jeg forestilte meg at intervjuene skulle utvikle seg – med en form for naturlig og tydelig begynnelse, midte og slutt. I likhet med Eva Fägerborg (2014, s. 99) mente jeg imidlertid at nedskrevne spørsmål kunne bli en ulempe, ettersom jeg kunne risikere å følge spørsmålene slavisk fremfor å fokusere på informantenes fortellinger. Følgelig valgte jeg semistrukturerte dybdeintervju som åpnet for å snakke utenfor det intervjuguiden dekte og stille oppfølgingsspørsmål (jf. Kvale & Brinkmann, 2017, s. 162).

Av hensyn til de fysiske rammene hvor intervjuene skulle foregå var jeg relativt fleksibel. Antropologene Eva Gulløv og Susanne Højlund (2003, s. 130-131) vektlegger stedets betydning for intervjusituasjonen i den forstand at omgivelsene kan påvirke forskerens relasjon til metodestrategier, roller og informanter. I mitt informasjonsskriv foreslo jeg å enten foreta intervjuene på svennenes herberge eller kro. Dette var en metodestrategi basert på mitt ønske om at svennene skulle føle seg mest mulig 'i sitt rette element'. Grunnet samme motivasjon forholdt jeg meg også åpen for muligheten til å foreta intervjuene på andre steder etter informantenes ønske.

Etter søknaden var godkjent av NSD var neste skritt å rekruttere informantene jeg ønsket å intervju. Under søknadsprosessen hadde jeg allerede bestemt meg for hvem jeg ønsket å intervju innenfor organisasjonen, nemlig de svennene som var ute på reisen nå. Ettersom undersøkelsens formål blant annet er å analysere den tradisjonelle praktiseringen i form av regler og ritualer virket det mest hensiktsmessig å intervju dem som praktiserer disse 'daglig', og som derfor antageligvis har en subjektivt annerledes opplevelse av tradisjonen enn de som allerede har avsluttet reisetiden. Ellers var listen over kriterier stilt til ønskede informanter relativt ikke-eksisterende, fordi jeg da allerede undersøkte en avgrenset gruppe; menn fra tysktalende land, håndverkssvenner av yrke, medlemmer av samme organisasjon, og

i en gitt aldersgruppe fra 18-30+. Prosessen med rekruttering av informanter var imidlertid krevende på ulike måter.

Rekruttering – et metodisk og forskningsetisk dilemma

På den ene siden kan man anse de reisende innenfor organisasjonen for de Rechtschaffene Fremde for en avgrenset gruppe med informanter. På den annen side finnes det ikke et konkret stedfestet miljø jeg som forsker enkelt kunne oppsøke eller kontakte for å nå ut til gruppen. Utfordringen var altså hvordan jeg skulle komme i kontakt med utenlandske svenner innenfor en spesifikk organisasjon som reiser rundt i verden uten fast tilgang på kommunikasjonsmidler. I tillegg måtte jeg ta stilling til kravet om informert og frivillig samtykke (NESH, 2016, pkt. 8. URL). Med andre ord at svennene ikke skulle føle tvang eller press for å delta i prosjektet – verken indirekte eller direkte (NESH, 2016, pkt. 7. URL).

Mitt første innfall til fremgangsmåte for rekruttering var derfor å gå via en form for ledelse innad i organisasjonen for å komme i kontakt med informanter. Selv om det finnes et hovedkontor ble jeg etter samtaler om prosjektet med tidligere vandrere tidlig frarådet å benytte denne fremgangsmåten. Hovedkontoret bemannes av styrelederne for kongressen, og er som nevnt det høyeste beslutningsorganet i organisasjonen. Imidlertid ble det meg forklart at hovedkontoret ikke egentlig fungerte som noen 'overordnet' instans i praksis, men utførte heller det offisielle arbeidet for organisasjonen. Hovedkontoret fastlegger altså et overordnet reglement for organisasjonen, men enkelte foreninger kan også opprettholde noen individuelle regler. Videre ville det vært en svært tidkrevende prosess, og jeg ville vært avhengig av at hovedkontoret ønsket å formidle prosjektet videre selv via epost til omkring 40-50 foreninger. I tillegg ville jeg vært avhengig økonomisk av at de som eventuelt ønsket å delta i prosjektet befant seg i nærheten av Bergen i nærmeste fremtid, ettersom jeg ikke hadde midler til å foreta reiser.

Lignende problematikk gjorde seg også gjeldende i mitt andre innfall, som var å kontakte svennene gjennom deres egne nettverk. Kommunikasjon svennene imellom foregår enten via foreninger eller et eget e-postnettverk. Imidlertid er svennenes tilgang til e-post meget sporadisk, ettersom de selv ikke er i besittelse av elektroniske kommunikasjonsmidler. Dertil har jeg ikke selv tilgang på e-postnettverket, og ville vært avhengig av at et medlem – en bekjent eller venn – ville sende ut forespørselen for meg. I så fall kunne en konsekvens blitt at «... lojaliteten kan innskrenke frivilligheten», ettersom det kunne oppstå press fra det, eller de, medlemmene som videreformidlet prosjektet og informantforespørselen for meg (Alver og

Øyen, 1997, s. 131). Videre hadde jeg også i dette tilfellet vært økonomisk avhengig av at eventuelle informanter ikke var for langt unna. I stedet kom jeg frem til at det ville være mest forskningsetisk forsvarlig å selv kontakte informanter, slik at jeg utelukket forskningssamhandling med eller gjennom de medlemmene jeg allerede hadde etablerte (vennskaps)forhold til.

Våren 2019 ble det åpnet en ny forening i Bergen, med min egen bopel som herberge. Jeg valgte derfor å utelukke å sende ut forespørsel til svennene per e-post og invitere dem til intervju ved foreningen, for å unngå at øvrige tilreisende skulle tenke eller føle at deltakelse i prosjektet var et krav for å oppholde seg ved foreningen. I stedet opprettholdt jeg løpende kontakt med foreningene da det kom tilreisende svenner, og tok direkte kontakt med potensielle informanter.

Min relasjon til organisasjonen ble ikke til gjennom forskerrollen, og per i dag er jeg i en relasjon til foreningen i Bergen. Det kan derfor argumenteres for at jeg har gått «... bakveien inn i et vennenettverk for å få kontakt med informanter» (Alver & Øyen, 1997, s. 122). Imidlertid er en slik 'bakvei' inn i et nettverk ofte nødvendig innenfor kvalitativ forskning, fordi man her ikke nødvendigvis kan velge ut informanter fra registre (Alver & Øyen, 1997, s. 131). Mest trolig ville heller ikke forskningsarbeidet vært mulig om jeg ikke hadde den opprinnelige eller nåtidige relasjonen til organisasjonen (jf. Lemke, 2002, s. 44). Videre omfatter ikke prosjektet ømtålige eller kontroversielle temaer, og det er blitt tatt nøye hensyn til svennenes frie samtykke og blitt informert om konsekvensene ved deltakelse i prosjektet.

Selv om det kan tenkes at denne fremgangsmåten satte begrensninger for antall informanter som deltok i prosjektet, vil jeg argumentere for at den likevel ikke har satt begrensninger for materialet mitt. Det er ikke uvanlig innenfor kvalitativ forskning å ha få informanter (Alver og Øyen, 1997, s. 130). Dertil kunne et for stort antall variabler gjort det vanskeligere å trekke en konklusjon ut av materialet. Dess flere fellestrekk, dess lettere kan det være å trekke slutninger. Likeledes kjennetegnes kvalitative metoder ved at de går i dybden, og ikke i bredden (Repstad, 1993, s. 11). I mitt tilfelle betyr det at jeg kun studerer et miljø – medlemmene i en spesifikk organisasjon mens de utfører vandreårene – og studerer dette miljøet som en helhet med alle dets konkrete nyanser.

Fremgangsmåten i rekrutteringsprosessen krevde imidlertid at jeg opprettholdt ansvaret om å framtre med klarhet for svennene, ettersom jeg tidvis og dermed vekselvis opptrådte i

parallele roller; både som husvert/venn og forsker (NESH, 2016, pkt. 18, URL). Det blir derfor viktig å avklare forholdet mellom nærhet og distanse i min forskningsprosess.

Parallele roller – nærhet og distanse

Selv om den kvalitative metoden krever en analytisk distanse, kan visse faser av forskningsprosessen nærme seg det man vanligvis ville ansett som en vennerelasjon (jf. Alver og Øyen, s. 132). Som Kvale og Brinkmann skriver kan samhandlingsprosessen «... romme en spenning mellom profesjonell distanse og personlig vennskap» (2017, s. 108). Dette usikkerhetsområdet tok jeg særlig høyde for i mitt prosjekt, ettersom det ikke alene var selve forskningsprosessen som gjorde spenningen mellom profesjonell distanse og personlig vennskap aktuell, men også relasjonen jeg hadde til organisasjonsmedlemmene i utgangspunktet som husvert og kro-søster. Som forsker hadde jeg «... et ansvar for å klargjøre begrensninger, forventninger og krav som følger med rollen som forsker, overfor forskningsdeltakerne» (NESH, 2016, pkt. 18. URL). Altså trakk jeg klare skiller mellom privatliv og forskningsrollen ovenfor svennene. Eksempelvis ble det tydeliggjort at jeg aldri forsket på informantene utenom intervjusituasjonene eller under observasjon da jeg hadde fått samtykke. Likevel opplevde jeg eksempelvis at svennene hyppig omtalte tredjepersoner under intervjusituasjonene, enten i form av familie eller felles bekjente. For at både informantens og tredjepersoners identiteter skulle være beskyttet forsøkte jeg under disse situasjonene derfor å 'styre samtalen' inn på noe annet, snakket med informantene om det i etterkant av intervjuet, og fjernet visse opplysninger fra transkripsjonene (Jf. NESH, 2016, URL, pkt. 13 og 15). Som forsker var det mitt ansvar, sammen med informanten, å ta høyde for og hensyn til at tredjepersoner som ble omtalt ikke hadde samtykket til å delta i forskningsprosjektet (jf. Alver og Øyen 1997, s. 122).

Et annet viktig punkt som bør drøftes er min profesjonelle distanse til empirien. Kvalitative metoder som forskningsintervju og observasjon innebærer samhandling med informantene hvor materialet ikke bare hentes inn, men også skapes i samhandlingsprosessen. Som psykologene Kvale og Brinkmann (2017, s. 108) skriver kan det tenkes at en nær relasjon til informantene, som det kan argumenteres for at jeg har, kan føre til at fortolkningen skjer ut fra informantens premisser. Altså at jeg identifiserer meg eller sympatiserer så mye med informantene at forskningsresultatet og konklusjonen tilpasses til det jeg tenker er informantens forventninger (Alver og Øyen, 1997, s. 132). Imidlertid argumenterer jeg for at jeg på svært få områder identifiserer meg med deltakerne i prosjektet, og at de faktorene som eventuelt skapte relasjoner med enkelte informanter gjaldt ting som ikke var direkte relevante

for prosjektet. Til tross for å være husvert og kro-søster er jeg heller ikke del av organisasjonen som sådan. Samtidig har jeg aktivt søkt å skape en profesjonell distanse til feltet ved å tydeliggjøre de ulike rollene jeg har omgått deltakerne i, ved å være bevisst et teoretisk perspektiv, og ved å tenke på empirien gjennom analytiske begrep. I tillegg til muligheten for identifisering med informantene bør man kanskje også spørre hvilken betydning forskjeller, slik som kjønn, hadde i forholdet mellom informantene og meg (jf. Fangen, 2005, s. 159). Det kunne tenkes at tilgangen til og omgangen med et mannsdominert miljø hadde vært vanskeligere fordi jeg er kvinne. Imidlertid har jeg ikke opplevd at det har hatt noen betydning for informantene. Kanskje hadde det hatt mer å si hvis jeg ikke hadde reist med andre medlemmer tidligere, eller hvis jeg ikke var samboer med 'Altgesellen' i Bergen. Altså hvis jeg var en totalt utenforstående kvinne som ikke hadde kjennskap til, eller en relasjon til miljøet fra før av. Samtidig skriver Fangen (2005, s. 170-171) at kvinnelige forskere, sammenlignet med mannlige forskere, uansett i enkelte tilfeller får lettere tilgang til mannsdominerte miljøer basert på forestillinger om kjønn – at de lettere skaper fortrolighet, eller tolkes som ufarlige eller ubetydelige.

Videre vil jeg ta for meg et annet krav til forskerrollen, som gjelder ansvaret for å verne om de utforskedes integritet og private rom. I det neste avsnittet redegjør jeg for informantene, og hvordan jeg gikk frem for at enkeltindividene og (eventuelle) tredjepersoner ikke skulle gjenkjennes i det ferdige arbeidet.

Informantene og aidentifisering

Av de vandrerne som var på gjennomreise i Norge valgte i alt syv svenner å delta i prosjektet. Fire av dem vår og sommer 2019, og tre høsten og vinteren 2019. Enkelte av svennene var innskrevet ved en forening i Norge, og noen av dem var kun på gjennomreise. Informasjon om hvilke dette gjelder har blitt utelatt, ettersom det ikke er relevant for analysen. Det betyr at alle informantene praktiserte vandreårene da de deltok i prosjektet, selv om enkelte avsluttet vandringsen kort tid etter. Alle deltakerne kom fra Tyskland, og var mellom 20 og 30 år gamle. Fem var utdannet som tømrrersvenner, og to som møbelsnekkersvenner. Deltakernes likheter, og ulikheter, nødvendiggjorde avgjørelser i forbindelse med hvordan jeg best kunne opprettholde mitt ansvar om fortrolighet og konfidensialitet i formidlingen og publiseringen av forskningsmaterialet.

Jeg valgte i utgangspunktet en moderat form for aidentifisering². Dette innebærer at jeg har gitt informantene nye navn og utelatt direkte identifiserbare personopplysninger (Personopplysningsloven, artikkel 4, pkt. 1, 2016)³. Ved en slik metode er identifisering kun mulig gjennom en koblingsnøkkel mellom datamaterialet og informant (navneliste). Med andre ord er opplysningene anonyme for dem uten tilgang til nøkkelregisteret. Likevel kan man problematisere bruken av en moderat aidentifisering i min oppgave ettersom jeg i utgangspunktet arbeider med en rekke indirekte identifiserbare opplysninger (Personopplysningsloven, artikkel, 4, pkt. 1, 2016)⁴.

Kombinasjonen av de indirekte identifiserende opplysningene, herunder organisasjon, alder, kjønn, og yrke, kan i utgangspunktet vise tilbake på et lavt antall individer som kan fremstå identifiserbare. I slike tilfeller tilsier vanligvis anonymitetskravet at kategoriene utvides. Imidlertid opererer jeg allerede med en vid aldersgruppe. Organisasjonen er en vid kategori i seg selv, med rundt 50-80 medlemmer ute på vandringen. Kjønn er en gitt kategori ettersom organisasjonen kun er for menn. Derimot var kravet om å utvide parameterne en utfordring i forbindelse med yrkeskategorien. Informantenes yrke er et sentralt aspekt både i og for analysen, og kunne derfor ikke utelates. Til tross for at jeg ikke går nærmere inn på forskjeller og likheter i møbelsnekker- og tømmer-yrket i analysen, har jeg altså likevel valgt å ta med denne informasjonen. Andelen øvrige vandrere innenfor organisasjonen som er utdannet som sådan er så stor at det uansett ikke vil vise tilbake på enkelte individer. Videre argumenterer jeg for at de ulike kategoriene på forskjellig vis inneholder opplysninger og forhold som har en betydning for forståelsen og fortolkningen av materialet, samt den enkelte informants handlinger og holdninger (Alver og Øyen, 1997, s. 120). Utelatelse av disse faktorene i oppgaven ville ført til et dårligere grunnlagsmateriale å konkludere ut ifra, og følgelig svakere konklusjoner (Alver og Øyen, 1997, s. 121).

En mulig konsekvens jeg måtte ta stilling til ved denne formen for aidentifisering var reidentifisering innad i miljøet. Altså at enkeltindividene gjenkjentes av andre organisasjonsmedlemmer. Selv om det ikke finnes et offentlig register over reisende svenner og hvor de befinner seg, så har organisasjonen i enkelte tilfeller tilgang på denne informasjonen innad. Tilreisende svenner som arbeider over lenger tid i nærheten av en

² Aidentifisering innebærer at opplysninger blir indirekte identifiserbare ved hjelp av en eller annen opplysning eller et løpenummer som peker tilbake til én informant.

³ Direkte identifiserbare opplysninger forstås som navn, adresse, fødselsnummer, etc.

⁴ Indirekte identifiserbare opplysninger forstås som eksakt alder, yrke, institusjon, eller andre opplysninger som kan føre til identifisering av enkeltindivider.

forening innskrives der. Man kan imidlertid argumentere for at skadevirkningen ved reidentifisering i miljøet ville vært liten, ettersom prosjektet og dets material ikke omfatter behandling av særlige kategorier under personopplysningsloven⁵(Personopplysningsloven, art. 9, punkt. 1, 2016). Organisasjonen selv ønsker heller ikke at svennene skal uttrykke seg sterkt politisk eller religiøst, og slike eller andre uønskede uttrykk eller handlinger kan i verste fall føre til utkastelse. Antageligvis fordi svennene ansees som representanter for organisasjonen, som ikke vil assosieres med politiske eller religiøse standpunkt. Hadde slike sensitive kategorier dukket opp under feltarbeidet kunne det videre tenkes at formen for aidentifisering i denne oppgaven hadde ført til at meninger og synspunkter som kom til uttrykk i sitater kunne knyttes til hele gruppen av informanter, og dernest knyttes til hele organisasjonen (jf. Alver og Øyen, 1997, s. 30). Imidlertid dukket det ikke opp sensitive kategorier under feltarbeidet. Likevel tok jeg høyde for at hva som vurdertes som sensitivt av meg som forsker, og hva som ble vurdert som sensitivt av svennene kunne variere. Altså tok jeg hensyn til at oppfatninger som blir tillagt den enkelte informant i oppgaven av meg kunne ha negative eller uheldige konsekvenser for individet innad i miljøet. Jeg valgte derfor som sagt å intervjuer både svenner som var innskrevet ved en forening, og de som kun var på gjennomreise. Videre ble denne informasjonen utelatt. Gjennom denne metoden skal derfor ikke reidentifisering være mulig selv innad i organisasjonen.

Selv om det er en rekke fellestrekk mellom informantene, varierer blant annet tidsrommet de har vært på vandringen. I tillegg varierer tidspunktene svennene valgte å starte vandringen sin. Enkelte påbegynte vandringen straks etter ferdig utdanning, imens andre ventet flere år. En av informantene hadde eksempelvis allerede reist noen år som backpacker, før han bestemte seg for å vandre innenfor organisasjonen. Et par av informantene hadde nettopp fullført sitt første vandrear i Tyskland, mens andre gikk mot slutten av vandretiden.

I forbindelse med avslutning av vandretiden inviterte, som nevnt tidligere, en av informantene meg til å observere under hjemreise-festen sin. I neste avsnitt går jeg derfor inn på hvorfor jeg valgte å observere ved markeringen, og diskuterer hvilken form for observatør-rolle jeg gjennomførte feltarbeidet i.

⁵ Rasemessig eller etnisk bakgrunn, politisk, filosofisk eller religiøs oppfatning, medlemskap i fagforeninger, helseforhold eller seksuelle forhold.

(Deltakende?) observasjon

Jeg skulle naturligvis helst ha skrudd klokken tilbake og utført aktivt feltarbeid da jeg var ute på reise sammen med vandrerne noen år tilbake. Ved dette prosjektets utgangspunkt satt jeg på erfaringer fra et titalls avreiser, hjemreiser, og svennetreff/Himmelfartstreff. Der jeg bruker disse erfaringene senere i teksten vil det i hvert tilfelle markeres. Selv om jeg hadde disse tidligere erfaringene ønsket jeg imidlertid som nevnt å få muligheten til å observere en markering i svennekulturen slik den foregår «på veien» igjen, men denne gangen gjennom forskerbrillene. Heldigvis ble det også slik, da Noah valgte å invitere meg til sin hjemreisefest. Ved å foreta observasjon ved hjemreisefesten kunne jeg observere og analysere utførelsen av noen av vandreårenes regler og ritualer, ut fra et annet materiale enn beskrivelsene jeg fikk av disse under intervjusituasjonene.

Jeg gjorde ikke feltarbeid under selve hjemreisen, men heller fra tidspunktet Noah og reisefølget dukket opp i hjemlandsbyen, og utover et par dager i feiringen av hjemkomsten. Jeg ble altså ikke invitert til selve hjemreisen, som ofte foregår over omtrent en uke, fra og med det tidspunktet svennen og reisefølget krysser 50km-grensen rundt hjemstedet. Grunnen til at jeg ikke foretok feltarbeid lå i informantens ønske om å tilbringe denne tiden med vandrerne alene. Videre var Noah også nysgjerrig på hvordan jeg hadde tenkt å utføre feltarbeid ved hjemreisefesten, og ønsket at jeg helst ikke skulle ha et altfor sterkt 'forskernærver' ved denne anledningen. Med andre ord ønsket han at jeg ikke skulle påvirke stemningen eller atferden til gjestene, noe som passet fint overens med metoden jeg selv hadde tenkt å bruke.

I utgangspunktet tenkte jeg nemlig å innta en rolle som ikke-deltakende observatør. Altså at jeg kun observerte, uten å involvere meg i samhandlingen (Fangen, 2005, s. 145). Det ble imidlertid tidlig klart at denne rollen av flere grunner ikke ville være mest hensiktsmessig ved en slik tilstelning. Fangen (2005, s. 145)) argumenterer blant annet for at en ren observatørrolle ikke gir gode tolkninger som virkelig rommer det essensielle i kommunikasjonen og situasjonen man observerer. I den forbindelse viser hun til at Habermas mener at sosial virkelighet er utilgjengelig kun ved hjelp av observasjon, fordi man da aldri aktivt har tatt del i den (2005, s. 145). Altså kunne tolkningen bli tynn, fordi man som utenforstående ikke får tak i den egentlige meningen bak de tingene som sies. Imidlertid kunne jeg på dette punktet argumentert for at jeg har tilstrekkelig med tidligere erfaring, samt empiri fra intervjuene, til å forstå og derfor foreta mer dyptgående tolkninger av den sosiale virkeligheten jeg observerer blant svennene. Derimot er jeg enig med Fangen da hun påpeker

at forskereffekten kan være større, snarere enn mindre, med en ren observatørrolle (2005, s. 146). Ved å alltid stå utenfor samspillet og iaktta hjemreisefesten, ville jeg trolig skilt meg ut og gjort folk oppmerksomme på mitt nærvær på en uheldig måte – og i verste fall innvirke på de nærværenes oppførsel. I stedet ønsket jeg å gli naturlig inn i samspillet. Valget om å foreta aktivt-deltakende observasjon var likevel uaktuelt. Både fordi enkelte aktiviteter ikke var åpne for meg som utenforstående, og fordi det ikke hadde vært mulig å innhente samtykke fra festens over 200 gjester. Imidlertid finnes det flere grader av deltakende observasjon, og graden av deltakelse kan variere gjennom feltarbeidet (jf. Pripp & Öhlander, 2014, s. 123). Betegnelsen som faller nærmest fremgangsmetoden jeg selv benyttet er rollen Fangen omtaler som delvis deltakende observatør (2005, s. 141). Jeg deltok i det sosiale samspillet, og fulgte de implisitte sosiale reglene for markeringen, men jeg deltok ikke i de aktivitetene som var spesifikke for svennevandrerne. Målet med denne metoden var ikke å selv inkorporere de utforskedes synspunkter, men å få en forståelse ved å studere i et samhold og dermed fange opp samholdets forestillinger og mekanismer (jf. Fangen, 2005, s. 141; Geertz, 1973, s. 22). Underveis i feltarbeidet tok jeg notater på mobilen ved de tilfellene da jeg merket meg noe spesielt, og skrev ut en mer fullstendig feltdagbok på pc-en hver kveld. Gjennom denne metoden fikk jeg altså en annen type empiri om ritualene og reglene, samt situasjonelt betingede innspill fra svenner og gjester, og fikk et annet analytisk grunnlag for undersøkelse enn å kun høre om disse temaene under intervjuene.

Intervjuene

Til tross for de tidligere nevnte utfordringene tilknyttet fremgangsmåten i rekrutteringen fikk jeg altså gjennomført syv intervjuer. I de fleste tilfellene tok jeg som sagt selv kontakt med potensielle informanter for å snakke om prosjektet. Enkelte av informantene hadde imidlertid allerede hørt om prosjektet fra andre organisasjonsmedlemmer, og initierte samtalen selv. De som var interesserte fikk deretter en utskrift av informasjonsskrivet på tysk, og mulighet til å lese litt mer om prosjektet og bestemme seg for om de ønsket å delta eller ikke. En av informantene fikk jeg derimot vite om gjennom et annet organisasjonsmedlem som visste at førstnevnte var interessert. Denne informanten kontaktet jeg derfor via telefon for å snakke litt om prosjektet, og avtalte tid og sted for intervju.

Å avtale tid for intervjuet var en utfordring i flere av tilfellene. Ikke alle informantene oppholdt seg i nærheten av Bergen, og selv om de hver måned dukket opp en helg eller to i byen for å delta på svennekveld ble disse helgene i stor grad viet til festligheter og dermed alkoholinntak. Ofte hadde vi likevel avtalt å gjennomføre intervjuer disse helgene, men ved

flere av anledningene avgjorde jeg at det ikke ville vært forskningsetisk forsvarlig – selv om svennene selv var innstilt på å gjennomføre det. Etter hvert fikk jeg likevel avtalt et fastsatt tidspunkt for gjennomføring av intervjuene med de svennene det gjaldt, og spesifisert at disse måtte gjennomføres i edru tilstand. Selv om planlegging var en utfordring, førte det altså ikke til at intervjuene falt bort.

Selv om det ofte tilstrebes, er ikke intervjuet en åpen og likeverdig hverdagssamtale. Intervjusituasjonen innebærer en asymmetrisk maktrelasjon hvor forskeren styrer temaet for intervjuet, stiller spørsmål og avslutter samtalen (Kvale & Brinkmann, 2015, s. 52). En fremgangsmåte jeg valgte for å motvirke eller redusere ubalansen mellom forsker og informant var derfor å foreta intervjuene på steder der den enkelte informant følte seg bekvem. Ettersom svennene ikke har noe direkte hjem som eksempelvis utgjør et slikt sted under vandretiden, mente jeg som nevnt at det nærmeste alternativet var å la dem selv avgjøre hvor de foretrakk å gjennomføre intervjuet. Hver gang jeg spurte opplevde jeg imidlertid at informantene helst ville at jeg skulle avgjøre hvor intervjuet skulle foregå, fordi det ikke spilte noen rolle for dem. Jeg valgte likevel å utføre de fleste intervjuene i svenneforeningsinterne rom, slik som ved herberget og i kjelleren på kroen, eller der den enkelte informanten bodde for øyeblikket. Således møtte jeg svennene i deres, på sett og vis, vante omgivelser.

Før hvert intervju fikk informantene tildelt samtykkeskjema, og tid til å lese igjennom og undertegne. Deretter snakket jeg nok en gang om prosjektet og hvilke tematikker jeg ville ta opp under intervjuet, og svarte på eventuelle nye spørsmål fra informantene. Når informantene var klare til å begynne tok jeg frem intervjuguide og lydopptak. Prosessen med intervjuene innebar en bratt læringskurve, og allerede under de to første erfarte jeg at fremgangsmåten min måtte revideres. Spesielt gjaldt dette måten jeg introduserte temaet og de innledende spørsmålene om vandreårene. Der andre informanter kanskje opplever å være nervøse ovenfor en intervjusituasjon (se f.eks. Andersen, 2018, s.19), er det vanlig for svennevandrerne å få spørsmål og være i fokus (jf. Lemke, 2002, s. 47-48). Eksempelvis er temaet med svennevandring veldig populært blant journalister. Resultatet av disse intervjuene har imidlertid en tendens til å alltid reprodusere det samme stereotypiske bildet av svennevandreren (Lemke, 2002, s. 47-48). I likhet med Lemke (2002, s. 48) tenker jeg at grunnen til dette ligger i svennenes standardfortellinger under slike intervjuer, hvor de tilnærmet fremfører et øvd muntlig repertoar av forklaringer som de har gjentatt gang på gang. Dette opplevde jeg at også skjedde de gangene jeg stilte åpne spørsmål om hva vandreårene omhandlet, uten at jeg stilte spørsmålstegn ved de enkelte delene av den. Ofte førte dette også

en merkelig stemning ettersom både informanten og jeg var fullstendig klar over at jeg visste svaret på disse spørsmålene. I de senere intervjuene gikk jeg derfor bort fra denne fremgangsmåten, og gikk innledningsvis inn for å tydeliggjøre at jeg ikke var ute etter en introduksjon til svennekulturen som sådan, men til deres individuelle og subjektive opplevelse av den og dens innhold – slik som fellesskapet, hverdagen, arbeidet og markeringene. Intervjuene som ble gjennomført i etterkant førte derfor til en god dialog med informantene, og mer detaljerte beskrivelser. For øvrig fikk jeg også i etterkant av intervjuene tilbakemelding fra informantene om at de selv, til tross for å ha snakket og fortalt om svennekulturen mange ganger, likevel hadde opplevd spørsmålene som positivt uventede og interessante.

Fra tale til tekst

De syv intervjuene ble tatt opp med lydopptaker med henblikk på å transkribere de senere. Transkriberingsarbeidet var en tidkrevende prosess, og krevde at jeg tok stilling til hvordan jeg best mulig kunne transformere det talte språket til nedskreven tekst. Ifølge Kvale og Brinkmann er transkripsjoner «... kort sagt svekkede, dekontekstualiserte gjengivelser av direkte intervjuamtaler», farget av forskerens forforståelser (Kvale og Brinkmann, 2015, s. 205). Det betyr at transformeringen av tale til tekst krever tolkning, og at resultatet dermed kan være påvirket av mine forforståelser. Transkribering må derfor forstås som en analytisk akt i seg selv (Klein, 1990; Kvale og Brinkmann, 2015). Som følge av det valgte jeg å ta utgangspunkt i etnologen Barbro Kleins (1990, s. 41) fremhevelse av transkriberingen ikke bare som en ordrett overføring av tale til tekst, men også som en viktig del av analysen av intervjumaterialet.

Videre utarbeidet jeg en fremgangsmåte som best kunne reflektere de aspektene ved intervjuet som var viktig for mitt tema, og jobbet metodisk for å lage et grunnlag for innsikt i materiale (jf. Klein, 1990, s. 62-63). Altså gjorde jeg som forsker til-og-fra-valg under prosessen, og valgte å fremheve eller nedtone elementer ut fra min analytiske interesse (Kvale og Brinkmann, 2015, s. 204). For min del betydde det å vektlegge hva informantene fortalte om, samt hvordan de fortalte. Jeg valgte derfor å ta med halve eller uferdige setninger. Der det var relevant har jeg også tatt med ord som «hm» eller «ehm», og gjentakelser. En kort eller lav latter ble markert med «hehe» eller «haha», og en høyere og lenger latter med «Hahaha», hvor antall stavelser tilsier omtrent de som var hørbare på opptaket. I de tilfellene hvor lytterens latter kunne høres i bakgrunnen på opptaket, eller begge lo samtidig, satte jeg inn en henvisning til latter eller humring i den løpende transkripsjonen: [ler]/[humrer]. Avbrytelser

markertes med «...» og en fra venstremarginalen inndratt rad der avbryterens replikk begynner. En normal pause i fortellingen markertes med ny rad, en lenger pause med overhoppet rad samt *, og en enda lenger pause med overhoppet rad samt **. Ved de tilfellene der taleren fortsatte i samme åndedrett uten å ta pause, eller plutselig skjøyt inn en tilføyende setning, markertes dette med en fra venstremarginalen inndratt rad:

Yeah, it's, uhm, maybe after the time goes by

I am traveling for two and a half years in this, and then it's like, yeah, I am also keeping this tradition for two and a half years, and I think it's important to just keep it and be straight with it (Florian, s. 8).

Inndratt rad betyr også ofte at fremstillingen har hatt et høyt tempo. Ettertrykk på ord i et høyere tonefall betegnes med understreking, og langsomt ettertrykk på ord med kursiv. Denne transkriberingsmetoden har resultert i at transkripsjonene er mindre leservennlige. Kvale og Brinkmann (2017, s. 213) påpeker dertil at ordrett gjengivelse av fortellingene med eksempelvis pauser, latter og gjentakelser kan se ut som «usammenhengende og forvirret tale, og som indikasjon på svakt intellektuelt nivå», og at det altså kunne oppfattes negativt når informantene skulle gjennomlese og godkjenne transkripsjonene. Imidlertid valgte jeg likevel å benytte denne metoden, fordi den fører til en annerledes og viktig analytisk innsikt. De transkriberte intervjuene ble imidlertid tilbakeført til informantene med informasjon om at de var gjengitt i et muntlig språk, slik de var i sin helhet (jf. Kvale og Brinkmann, 2017 s. 213). Gjennom denne metoden kunne jeg undersøke hvordan informantene forholdt seg til de ulike temaene. Hvorvidt de tenkte seg om, synes noe var vanskelig å snakke om, eller eventuelt hvilke aspekter de fremstod sikre i sin fremstilling av.

Et annet aspekt jeg måtte ta stilling til under transkriberingsprosessen var informantens språk. Under intervjuene ønsket en av informantene å snakke norsk, tre ønsket å snakke engelsk, og resten snakket tysk. Altså er fire av transkripsjonene i utgangspunktet på informantens andrespråk. De engelske intervjuene har jeg derfor valgt å ikke oversette ytterligere, ettersom det kunne ført til at meningsinnholdet ble ringere. Ord og språkbruk, i tillegg til fortellingene, er viktige aspekter i analysen. Likevel valgte jeg derimot å oversette sitatene som brukes fra det norske intervjuet til engelsk i analysen, for å beskytte informantens identitet. Ettersom tysk ikke er et gitt andrespråk eller fremmedspråk i Norge valgte jeg i tillegg å oversette de tyske sitatene fra materialet som brukes i analysen til norsk.

På bakgrunn av punkt 46 under Forskningsetiske retningslinjer (2016) om tilbakeføring av forskningsresultater ble transkripsjonene sendt til informantene slik at de kunne lese gjennom

dem. Dertil fikk informantene mulighet til å kontakte meg hvis de ønsket å korrigere eventuelle misforståelser eller legge til noe.

En karakteristikk av empirien

Målet var å skape et materiale som kunne gi en forståelse av svennevandrerens subjektive forhold til vandringens regler og ritualer, håndverksyrket og opplevelse av fellesskapet. Intervjumaterialet gir et bilde av informantenes oppfatninger og forestillinger om tradisjon, og hvilke forståelser, tanker og holdninger de har til tradisjonens innhold og praksis. Det jeg ikke kan mye om er det rituelle innholdet i svennekveldene, ettersom informantene ikke ønsket å snakke om det. Vegringen for å snakke om disse samlingene var forventet, basert på tidligere erfaringer. Materialet gir derfor kun et lite innblikk i disse kveldene, samt hvorfor de er preget av hemmelighet. Dette viser hen på betydningen og verditilskrivelsen av en del av den tradisjonelle praksisen blant svennevandrerne. Intervjumaterialet gir grunnlag for et stykke på vei å analysere svennenes subjektive forhold til håndverksyrket. Hvorfor informantene valgte yrket, hvorfor de valgte å vandre på håndverket og hvilke teknikker og prosjekter de foretrekker. Videre gir intervjumaterialet også et tydelig inntrykk av fellesskapet og mønstrene for sosiale relasjoner blant svennene. I forbindelse med sistnevnte utgjør også mine tidligere erfaringer et viktig grunnlag for analysen, i tillegg til observasjonene jeg gjorde ved hjemreisen, hvor mønstre for sosiale relasjoner lot seg studere i praksis.

Observasjonsmaterialet gir også et bilde av en rekke ritualer og regler som blir omtalt i intervjumaterialet. Intervjumaterialet, sammen med observasjon og tidligere erfaringer, utgjør et bedre utgangspunkt for analysen enn intervjuene ville gjort alene. Tidligere erfaringer utgjør et grunnlag for mer dyptgående tolkninger av vandringen og den sosiale virkeligheten blant svennene. Samtidig hadde erfaringene trolig innvirkning på intervjuene, og førte til en bedre dialog med mer detaljerte beskrivelser av de ulike temaene for analyse. Som påpekt innledningsvis muliggjorde også observasjon å analysere disse temaene utenfor de selektive perspektivene som kom til uttrykk i intervjusituasjonene.

Kapittel 3: Tidligere forskning og teoretiske perspektiv

Tidligere forskning

Det finnes en mengde litteratur om svennevandringen. Den tidligste forskningen om fenomenet etablerte seg under romantikken og fokuserte på tradisjon forstått som skikk og bruk. Forskingen kritiseres for en fremstilling av håndverket som et eksempel på en konfliktfri middelalder og for et romantiserende bilde av vandringen (Buchner, 2017, s. 48, jf. Lemke, 2002, s. 36). Deretter fulgte et høydepunkt i laugshistorieskrivning, basert på et omfattende material om svennenes skikker, sanger og ordtak. Mange av verkene karakteriseres imidlertid av en tydelig ideologisk fargelegging, og resulterer i et bilde av svennevandreren som en slags pioner for tysk overmenneskelighet (Lemke, 2002, s. 36). Jeg vil derfor ikke trekke på denne forskningen, men innblikket gjør det imidlertid tydelig at svennevandringen har vært av interesse over lang tid.

Av nyere forskning finnes det en rekke tyske historieverk, hvorav noen hovedsakelig fokuserer på de historisk politiske aspektene ved svennevandringen (se f. eks Bohnenkamp & Möbus, 1989), eller tar for seg opprinnelsen og utviklingen til svennenes vandringssystem (Wadauer, 2005). Det finnes også skandinavisk historieforskning som befatter seg med fenomenet i fortiden, særlig da i forbindelse med vandrende navere (kort for skandinaver) (se f. eks Strømstad, 1984). Disse innfallsvinklene er imidlertid ikke relevante for dette prosjektet. Videre har svennevandring i samtiden blitt viet lite oppmerksomhet innenfor kulturstudier. Jeg har derfor valgt å orientere meg bredt faglig for å trekke frem forskning som er relevant for oppgavens problemstilling, og trekker på forskning innenfor historie, sosiologi og kulturhistorie. Forskingen omhandler både de sentrale og de mer underliggende temaene i prosjektet. Noe har derfor fungert mer som et bakteppe i prosessen, mens annet har blitt aktivert i løpet av oppgaven.

Som vist i bakgrunnskapitlet utgjør svennevandringens historie en viktig kontekst for mitt arbeid. I den sammenheng har særlig to arbeid som befatter seg med håndverkshistorisk forskning vært aktuelle. Det ene er historiker Andreas Griessingers *Das symbolische Kapital der Ehre. Streikbewegungen und kollektives Bewusstsein deutscher Handwerksgelesen im 18. Jahrhundert* (1981). Ut fra et begrep om „normativ integrasjonsmodell“ analyserer han tyske skomakere og kleinsmeders kollektive bevissthet på 1700-tallet. Griessinger gir et interessant historisk perspektiv på håndverkernes selvforståelse, ved å undersøke deres handlingsorientering gjennom gamle håndverksskikker. Ved hjelp av sosiologen Pierre

Bourdieu's teori om symbolsk kapital argumenterer Griessinger for at håndverksskikkene fungerte på en måte som gjorde at andre aktører gjenkjente og anerkjente verdien av dem i et sosialt system (1981, s. 451). I et samfunn hvor familieliv, marked og produksjon ikke skiltes ad som egne felt var akkumuleringen av symbolsk kapital viktigere enn økonomisk vinning (Griessinger, 1981, s. 451). Selv om man kan snakke om store samfunnsomveltninger, og ikke minst endringer innenfor den sosiale logikken i håndverksproduksjonen fra 1700-tallet til i dag, vil det være interessant å se teorien om symbolsk kapital i relasjon til dagens svennevandrere og deres begrep om zünftighet.

Et annet håndverkshistorisk arbeid som søker større dybde i denne relasjonen er *Frå handverkar til lønnsarbeidar? Snekkerar og tømmermenn i Bergen 1801-1912* (1996), av kulturviter Hans-Jakob Ågotnes. Avhandlingen undersøker endringsprosessene innenfor håndverket i Bergen på 1800-tallet, gjennom en analyse av særegne sosiale relasjoner blant snekkere og tømmerere. Ågotnes viderefører Griessingers bruk av teorien om symbolsk kapital for å undersøke det grunnleggende meningsnivået i snekkersvennenes ritualer. Som nevnt i bakgrunnskapitlet argumenterer Ågotnes for at zünftighet må forstås i relasjon til ære innenfor håndverksyrket. Vektlegging av fagets ære styrket svennene i forhold til mestrene, men gjorde også faget mer eksklusivt utad. Svennevandringen bidro til å opprettholde den sterke selvbevisstheten som de knyttet til zünftighet. I likhet med Griessingers studie, handler Ågotnes' om svennevandrerne og håndverksfag innenfor det gamle håndverket. Likevel mener jeg at fremgangsmåten i undersøkelsen av det grunnleggende meningsnivået i ritualene er aktuell for min analyse av ritualene i dag. I motsetning til Ågotnes er jeg ikke ute etter å undersøke særegne sosiale relasjoner innenfor enkelte håndverksfag i organisasjonen, men heller blant vandrerne i de Rechtschaffene fremde. Historisk var levesettet til håndverkerne bundet sammen av normative krefter, som ble understreket eller aktualisert gjennom rituelle omgangsformer. I dag har ikke forholdet mester-svenn-lærling samme betydning. Derfor vil jeg undersøke ritualene som en viktig mekanisme for å holde ved like forestillingene om fortiden, samtidig som disse forestillingene forstås som det innholdet som gjør ritualene meningsfulle. Spørsmålet er hvorvidt svennenes ritualer sier noe om den sosiale plasseringen og ære i håndverksyrkene i dag, eller om ritualene snarere skal forstås mer som fellesskapsbyggende innad i organisasjonen (jf. Buchner, 2017, s. 63; Lemke, 2002 s. 23).

Temaet mitt har en klar forbindelse til emnene tradisjon, håndverk og håndverksyrket. Samtidsforskning som befatter seg med samme emner har ofte et kulturpolitisk formål om å bidra til videreføring av tradisjonell håndverkskunnskap (se f.eks. Ovesen, 2017). Når jeg

retter fokus mot håndverk er det derimot ikke med sikte på å dokumentere håndverkskunnskapen til informantene, eller de praktiske sidene ved arbeidet deres. Derimot er jeg interessert i svennenes subjektive forhold til håndverket. Samtidig som jeg vektlegger forestillinger om fortiden, vil jeg altså også trekke på sosiologen Richard Sennetts *The Craftsman* (2008), for å undersøke hva det er med denne typen arbeid som er spesielt og meningsdannende for informantene. Sennett går inn i ulike deler av håndverkeres arbeidsprosess, både praktisk og analytisk, for å undersøke hva som er motiverende for en håndverker. Hvorfor velger eventuelt en snekker, som ville tjent mer på å produsere mye og raskt, heller å vie tiden sin til kvalitetsarbeid? Sennett (2008, s. 243) mener at motivasjonen ligger i å gjøre et arbeid godt, og tilfredsstillelsen man får gjennom arbeidet. Han går altså utover forståelsen av arbeid kun som middel for å nå et mål. I stedet undersøkes spesielt utviklingen av evnene som trengs til å utføre et godt arbeid (Sennett, 2008, s. 241). Sennett (2008, s. 267-285) går i dybden på de faktorene han mener stimulerer ambisjonen om å utføre et godt arbeid, og ser særlig til individets sosiale vilkår, fra barndom til arbeidsinstitusjon, som formende for å utvikle den. I relasjon til svennevandrerne vil særlig hans vektlegging av beherskelsen av og stoltheten ved håndverket, ønsket om å gjøre et godt arbeid og ha evnene som kreves, være aktuell (Sennett, 2008, s. 243). Gjennom dette kan jeg undersøke sammenhenger mellom relasjonen til håndverket og betydningen av forestillinger og praksis(ritualer).

Et annet forskningsbidrag som blant annet vektlegger en selvbevisst og stolt håndverkerkultur er kulturhistoriker Grit Lemkes *Wir waren hier, wir waren dort. Zur Kulturgeschichte des modernen Gesellenwanderns* (2002), som gir et utførlig innblikk i svennekulturen i det 20. århundre. Lemkes bok skildrer «restene etter den tradisjonelle svennevandringen», og har vært et av de viktigste forskningsbidragene til dette prosjektet. Lemke er selv utdannet som både snekker og kulturhistoriker, og har blant annet gjennom sin bror, som utøvde vandreårene, hatt en langvarig relasjon til fenomenet (2002, s. 44). Forskningen baserer seg på hennes egen erfaring, observasjon og livshistoriske intervju i ulike generasjoner. De livshistoriske fortellingene undersøkes i relasjon til informantenes økonomiske, politiske eller ideologiske kontekst, for å forstå konstruksjonen av 'tradisjon' hos den enkelte (Lemke, 2002, s. 34). Lemke er altså interessert i hvordan tradisjonen endrer betydning i takt med at samfunnet og kulturen endrer seg, og hva den egentlig er og betyr for individene. For å fremstille et differensiert bilde av svennekulturen foretok hun syv livshistoriske intervjuer med medlemmer fra både eldre og yngre organisasjoner. Intervjuene var fordelt over ulike

generasjoner vandrere, etter det hun kaller «bestefar-far-barnebarn-modellen». Med utgangspunkt i egen erfaring, observasjon og intervju analyserer hun vandringen fra begynnelse til slutt i ulike generasjoner, og ser fortellingene i forbindelse med de historiske omstendighetene til de individuelle vandrere. Tre sentrale tema for Lemkes analyse er svennekulturen i DDR, kjønn, og ulikheter i de eldre og de yngre organisasjonene (2002, s. 44). Blant de yngre organisasjonene vektlegger hun blant annet inkluderingen av kvinnelige håndverkere og sammenslåing av vandring og politisk engasjement. Særlig aktuelt for mitt tema er imidlertid Lemkes tre intervjuer med medlemmer av Rechtschaffene fremde fra 'bestefar' og 'far' generasjonene, som vandret helt i begynnelsen og midten av 1900-tallet. I analysen av 'bestefar'-generasjonen trekker også Lemke på Griessinger og Bourdieus teori om symbolsk kapital for å tolke svennenes begrep om zünftighet (2002, s. 69). Dertil ga hun inspirasjon til å forstå de Rechtschaffene fremdes initieringsritual gjennom (sosial)antropologene Arnold van Genneps og Victor Turners begrep om overgangsritualer og liminalitet (Lemke, 2002, s. 56).

Som nevnt ovenfor er Lemke opptatt av et kjønnsperspektiv i sin analyse av svenneorganisasjonene. Dette perspektivet tar også sosiologen Lukas Buchner opp i *Über das Leben von Handwerksgelesen auf der «Walz»*. *Eine empirische Analyse* (2017). I likhet med Lemke tar Buchner sikte på å vise at kulturen er differensiert i de ulike svenneorganisasjonene, og foretar feltarbeid i form av intervju og observasjon blant flere av dem. Buchner forsøker å kartlegge hele vandringsforløpet: fra initiering, avreise, vandretid, hjemreise og overgangen til fastboende igjen. Han er også den første forskeren som undersøker effekten av nye medier, som internett og smarttelefoner, i relasjon til vandringen (2017, s. 51). Interessant for meg er imidlertid Buchners fremhevelse av at de eldste organisasjonene, deriblant de Rechtschaffene fremde, har til felles at de kun aksepterer menn. At de er basert på prinsipper om hierarki og solidaritet som ofte kommer til uttrykk i såkalte mannssamfunn/brorskap (2017, s. 69). Altså peker Buchner på en overlapping mellom mentaliteten blant medlemmer i de eldste organisasjonene og mentaliteten fremhevet i studier av såkalte mannssamfunn, eller grupper med mannssamfunnsmentalitet (Buchner, 2017, s. 70). Eksempelvis ved at medlemmene utviser kameratskap og dyrker en felles og særegen æreskodeks, og videre at de i praksis er rent mannlige, nekter å ta imot kvinner, har felles normer, er hierarkisk organiserte og har initieringsritualer. Selv om kjønnsperspektivet hos Lemke og Buchner er interessant, vil jeg ikke trekke videre på det i denne oppgaven. Ettersom jeg kun har informanter fra én organisasjon, som kun inkluderer menn, ville analysen blitt lite

representativ for kjønnsoppfatningene i svennekulturen som sådan. Imidlertid kan ideen om mannssamfunnsmentalitet være aktuell å ha med i analysen av de institusjonaliserte mønstrene for sosiale relasjoner blant de Rechtschaffene fremde.

Selv om kun én av de ovenfornevnte studiene har en kulturfaglig vinkling, har de alle vært viktige inspirasjonskilder for mitt arbeid. Ved å se på hvordan andre forskere har undersøkt og analysert håndverksvandring, håndverk, ære og ritualer har jeg utviklet fremgangsmåten og begrepene som har vært grunnleggende for håndteringen av materialet mitt.

Forskningsutvalget ovenfor innenfor ulike fagdisipliner har nødvendigvis utgangspunkt i ulike innfallsvinkler, og har ulike strukturer, eller har forskjellige teoretiske rammeverk. Fra et kulturvitenskapelig utgangspunkt vil mitt perspektiv på dette være å angripe fenomenet gjennom tradisjons- og ritualteori.

Teoretiske perspektiv

Svennekulturen blant Rechtschaffene fremde er et komplekst fenomen å undersøke. Som det fremgikk i min problemstilling vil jeg undersøke den (tilsynelatende) sterke verdsettelsen av tradisjon, hvor rituell praksis og håndverksarbeid utgjør sentrale element. Jeg har derfor valgt å benytte ulike teoretiske perspektiv i analysen, med en hovedvekt på ritualperspektivet. Jeg vil her presentere hvordan jeg har valgt å perspektivere teorien og hvorfor, i rekkefølgen den appliseres i de enkelte analysekapitlene. Flere av begrepene og sidene ved teorien vil utdypes og presenteres ytterligere fortløpende der den aktiveres i analysen.

Innhold og overføring i et ritualperspektiv

Historisk har kulturforskningens tradisjonsanalytikere fokusert på innholdet i tradisjonen, og hvordan overføringen har foregått – og foregår. Dette fokuset er og aktuelt her for å kaste lys over de omfattende reglene og ritualene, og traderingen av disse, på vandreårene. I det første analysekapitlet vil jeg trekke på ritualperspektivene til Arnold van Gennep (1999) og Victor Turner (1969). Deler av deres teorier er valgt fordi de bidrar til en analyse av svennenes subjektive innstilling til det rituelle innholdet. Samtidig kan spesielt Turners teoretiske karakteristikk bidra til å få en forståelse av de sosiale relasjonene, det spesielle fellesskapet, som kommer til uttrykk i intervjumaterialet.

Van Genneps teori om overgangsritual brukes i analysen for å fremheve egenhetene ved prosessen svennevandrerne gjennomgikk under initieringen i organisasjonen for de Rechtschaffene fremde. Initieringsprosessen vil drøftes med utgangspunkt i van Genneps

triadiske modell, som beskriver et individs prosess med å skifte fra en sosial status, posisjon, sted eller alder til en annen gjennom tre trinn: 1) Atskillelse, hvor individet blir symbolsk fjernet fra samfunnet og sin opprinnelige identitet, 2) Terskelfasen, eller det liminale stadiet, hvor individet er adskilt fra samfunnet og er under konstant overvåkning, 3) Hjemkomsten/det post-liminale stadiet, hvor individet blir reintegrert i samfunnet med en ny status. Jeg undersøker et sosialt fenomen hvor individer velger å bryte totalt med hverdagen de kom fra. Selve overgangen til vandrer-hverdagen innebar en betydelig omstilling for informantene. Inspirert av van Gennep, er Turner i *The Ritual Process: Structure and Antistructure* (1969) spesielt interessert i den liminale fasen av overgangsritualet: hvor individene eksempelvis ikke har sin vanlige identitet og deres konstituerende sosiale forskjeller oppheves mens de er på nippet til personlig og sosial transformasjon. Turner forsto i utgangspunktet samfunnet som en statisk struktur av forpliktelser, status, retter og posisjoner. Et menneskes livsløp bestod av overganger mellom forutbestemte tilstander, regulert av ritene. Liminalfasen i ritene karakteriseres av omstilling og omforming: fravær av eksempelvis sosial status bevirker en slik transformasjon. Samtidig blir liminale individer gjerne konfrontert med flertydige symboler. Det er spesielt disse karakteristikene av liminalfasen som vil benyttes for å fremheve informantenes fortellinger om mellomstadiet i initieringsprosessen. På denne måten kan jeg si noe om ritens symboler, prosesser og handlinger i relasjon til informantenes fremhevelse og verditilskrivelse av disse.

Det er mye som taler for at ikke bare initieringsprosessen i organisasjonen bør forstås som et overgangsritual, men og vandreårene i sin helhet. I analysen vil jeg argumentere for hvordan vandreårene kan forstås som et liminalt fenomen, hvor svennevandrerne har forlatt sin normaltilstand, og er del av et særegent fellesskap (jf. Turner, 1967, s. 96-97). Liminalitet kjennetegnes av *communitas*: et fellesskap preget av kameratskap, åpne strukturer og fravær av eller likhet i status. Samtidig beskriver Turner (1996, s. 514) en annen form for sosial relasjon tilknyttet liminalfasen: forholdet mellom liminale subjekter og læremestre eller eldre – som er preget av underkastelse. På lignende vis som Lemke (2002, s. 57) mener jeg at organisasjonens prinsipp om «en for alle, og alle for en» peker i denne retningen. Samt forholdet mellom de egalitære svennevandrerne og de autoritære lokale svennene. Jeg vil altså ta utgangspunkt i Turners karakteristik av disse sosiale relasjonene for å undersøke og drøfte svennevandrerens relasjon til de lokale organisasjonsmedlemmene, samt deres relasjoner til hverandre.

I forbindelse med applikasjonen av van Genneps og Turners teorier på svennevandrerne i dag kan det ansees som problematisk at teorien om overgangsritenes stadier er basert på studier av statiske samfunnsstrukturer med et fundament i religiøse overbevisninger. Min tilnærming til dette er å forstå samfunnet og dets struktur her som miljøet innad i organisasjonen, og meningen bak symbolikken i svennekulturen i lys av forestillinger om fortiden.

Tradisjon – forståelse, autorisering, ivaretagelse og aktualisering.

En overordnet definisjon av tradisjon, som jeg hittil har nevnt flere ganger, er ‘fortidens nærvær i nåtiden’ (jf. Eriksen, s.). For å få en forståelse av informantenes verdsettelse av tradisjon, må man og si noe om hva slags tradisjonsforståelse de gir uttrykk for. Dertil mener jeg at det vil være hensiktsmessig å undersøke informantenes utsagn og praksis i en kontekst hvor ‘tradisjon’ forstås som noe ideologisk og verdiladet. Jeg vil trekke på ulike tradisjonsanalytikerers – og derved ulike forskningsparadigmers – tradisjonsdefinisjoner, for å nærme meg dette i analysen. ‘Tradisjon’ som begrep har flere lag med mening, og dets ulike betydninger overlapper gjerne både i dagligtalen, faglitteraturen og i analytiske sammenhenger. Informantenes bruk av begrepet er dagligtalens, hvor tradisjonsbegrepets eventuelle overlappende betydninger i utsagnene må tolkes og analyseres.

Oppgavens relevante tradisjonsdefinisjoner

Oppgavens overordnede tradisjonsdefinisjon, som jeg selv tar utgangspunkt i, ble opprinnelig blant annet diskutert frem i artikkelen «Tradition, Genuine or Spurious» (1984) av Richard Handler og Jocelyn Linnekin. Den baserer seg på en forståelse av tradisjon som rent symbolske konstruksjoner. Med dette menes det at vandreårene, eksempelvis, ikke eksisterer uavhengig av mennesker, men består av symbolske konstruksjoner som skapes mellom utøverne når de gjøres, sies og tilskrives mening. Innenfor en slik forståelse består tradisjon av både brudd og kontinuitet. Det er imidlertid nærliggende å anta at en annen tradisjonsforståelse kan komme til uttrykk i intervjumaterialet. Selverklæringen til organisasjonen peker eksempelvis i en slik retning ved å hevde direkte linjer til fortiden og ved å vektlegge kontinuitet (se kap.1). En slik tradisjonsforståelse strekker seg tilbake til et annet forskningsparadigme, og var som nevnt under tidligere forskning rådende i svennevandringsforskningen under romantikken. Handler og Linnekin (1984) forklarer dette som tradisjon beskrevet i naturalistiske termer: som noe organisk, som eksisterer uavhengig av mennesker. Tradisjon(er) vokser nærmest frem av seg selv, og inneholder en uforanderlig kjerne av noe egentlig, en folkeånd – tradisjon tilhører vår identitet, vår kultur og vår historie.

En naturalistisk tradisjonsforståelse åpner for en diskusjon om tradisjonens autentisitet: om dens opphav og ekthet, og jeg vil derfor drøfte hvorvidt dette kommer til uttrykk blant informantene. I forlengelse av drøftingen av informantenes tradisjonsforståelse vil jeg også drøfte hvordan vandreårene tradisjoniseres.

Tradisjonisering og autorisering

I Anne Eriksens artikkel ««Like before, just different», Modern popular understandings of the concept of tradition» (1994), samt i boken *Tradisjon og fortelling, en innføring i folkloristikk* (2006) av Anne Eriksen og Torunn Selberg, kan man finne en tredelt systematisk fremstilling av tradisjonsbegrepet: innhold, overføring og autorisering. Undersøkelse av innholdet og overføringen, som jeg gjør gjennom det første analysekapitlets ritualperspektiv, kan kaste lys over tradisjoniseringen: En prosess som sikter mot å skape stabilitet og videreføre kulturelle elementer. Det er her den tredje betydningen av tradisjonsbegrepet kommer inn: autorisering. Autorisering innebærer at fortiden ikke bare er til stede i nåtiden, men representerer en form for autoritet. Det ligger nødvendigvis en verditilskrivelse av tradisjonen bak avgjørelsen om å utføre vandreårene og følge dens normer og regler. I Dorothy Noyes' *Humble theory. Folklore's grasp on social life* (2016), skriver hun om tradisjon som en temporal ideologi: tradisjonisering og bruk av tradisjonsbegrepet for å skape autoritet i nåtiden. Eksempelvis kommer autorisering til uttrykk ved påkallelse av alder, slik jeg i bakgrunnskapitlet viste til hvordan de Rechtschaffene fremde hevder at den zünftige vandringen er like aktuell i dag som for århundrer siden. Videre kan jeg undersøke hvordan fortiden påkalles av informantene – direkte eller indirekte – for å gi mening, verdi og legitimitet til vandreårene i dag.

I forlengelse av analysens to relevante tradisjonsdefinisjoner vil jeg også adressere en annen tematikk som kan bli relevant for analysen: en konsekvens av en naturalistisk tradisjonsforståelse er at tradisjon blir fremstilt som motsetningen til det moderne.

Forholdet mellom tradisjon og det moderne

Modernitet og tradisjon blir, som sagt, ofte sett som motsetninger når man skal forstå tradisjon. Denne motsetningen kommer til uttrykk hos Lemke da hun foretar et skille mellom det hun omtaler som to strømninger i svennebevegelsen i dag: de «tradisjonelle» og de «moderne» organisasjonene (Lemke, 2002, s. 47). Lemkes (2002, s. 47) argument for betegnelsene fremstår i første omgang å være basert på den metodiske fremgangsmåten hennes etter «bestefar-far-barnebarn-modellen», hvor hun kun intervjuet «barnebarn» blant de to yngste organisasjonene – ettersom det ikke fantes eldre generasjoner der. I så måte er de

«tradisjonelle» kun tradisjonelle i kraft av å være eldre, og de «moderne» kun moderne i kraft av å være yngre. Imidlertid kan det ligge andre konnotasjoner bak, ettersom Lemke (2002, s. 47) påpeker at det først var i de yngste – «moderne» - organisasjonene at nye politiske og kulturelle elementer fikk gjennomslag: «at kvinner fant veien inn i en tidligere typisk «mannskultur»», og kombineringen av politisk engasjement med vandringen. Indirekte kan et slik skille leses som en forståelse der tradisjon er skapt som motsetning til det moderne: At de moderne organisasjonene kjennetegnes av forandring, og de tradisjonelle av stabilitet, lange linjer og langsom endring (Eriksen, 2006, s. 271). Dernest at de yngre organisasjonene representerer en modernitet hvor medlemmene står ovenfor uendelige valg, hvorimot de eldre organisasjonenes medlemmer er preget av faste løsninger som ingen stiller spørsmål ved. I motsetning til dette mener jeg at alle organisasjonene er å anse som moderne, selv om noen av dem kanskje verdsetter såkalte tradisjonelle elementer sterkere her og nå.

I forholdet mellom det moderne og tradisjon kan man si at tradisjon er baksiden av det moderne – ikke motsetningen. I ”Tradition in the posttraditional world” argumenterer Zygmunt Bauman (1998) for at tradisjon ikke er det samme som skikk eller vane. Tradisjon i den førmoderne verden var skikk eller vane, hevder han. Man gjorde ting fordi det var det man alltid hadde gjort, og fordi det virket som det logiske eller ”naturlige” å gjøre. Tradisjon i den moderne verden er noe annet. Noe blir til tradisjon når det er noe vi gjør fordi vi skal ivareta. Tradisjon i denne betydningen er moderne; den forutsetter moderniteten. Et annet poeng hos Bauman er at tradisjon er et fortidsnærver som forplikter og former nåtiden. Dermed vil jeg undersøke om det er slik som Bauman sier, at tradisjon forplikter, og pålegger et oppdrag i å ivareta – og om denne forpliktelsen er sterk blant svennevandrerne.

Ifølge Eriksen & Selberg (2006, s. 234) forutsetter nødvendigvis en slik ivaretagelse – og mulige forpliktelse – at vandreårene har en relevans i dagens samfunn og appellerer til utøverne. Altså at det er egenskaper ved denne tradisjonen som oppleves som aktuelle for de som utøver den. Gjennom ritualperspektivet først, og dernest tradisjonsanalysen, vil jeg drøfte hvorvidt håndverket kan forstås som det aktuelle i denne sammenhengen.

Dedikerte håndverkere

Håndverkets relevans for svennevandrerne vil undersøkes nærmere med utgangspunkt i noen av Sennetts ideer og karakteristikk av en dedikert håndverker i *The Craftsman* (2009). For å få en forståelse av informantenes subjektive innstilling til sitt eget arbeid vil jeg ta utgangspunkt i hans ide om at en håndverkens motivasjon ligger i ønsket om å gjøre et godt

arbeid og ha evnene som kreves. Sennett (2008, s. 241) hevder samtidig at det som skiller mennesker med et likt evnegrunnlag og potensial, er motivasjonen og aspirasjonen for kvalitet hos det enkelte individet. Spesielt relevant for min analyse vil være hans ide om dialogen mellom hånd og hode, hvordan en håndverker håndterer motstand, og hvordan en håndverker forstår og etterstreber kvalitetsarbeid. Hvis det er slik at informantene kan forstås som dedikerte håndverkere kan dette bidra til å si noe om hvorfor tradisjonen og dens praksis verdsettes så sterkt av svennevandrerne.

Kapittel 4: Vandreårenes overgangsritual, liminalitet og communitas

Som det fremgikk i min problemstilling, har jeg vært spesielt interessert i informantenes forhold til reglene og ritualene på vandreårene. Jeg har studert et sosialt fenomen hvor individene med åpne øyne går inn i en treårig periode som bryter fullstendig med hverdagen de kommer fra, og de har nødvendigvis en motivasjon for å gjøre dette. Hvorfor velger informantene å underkaste seg tradisjonens regler og ritualer? Hvordan skal man forstå informantenes subjektive innstilling til vandreårene? Det er disse spørsmålene jeg vil forsøke å svare på gjennom et ritualperspektiv i dette kapitlet.

Kapitlet er inndelt i to deler. Det første delkapitlet, «Initieringsprosessen som overgangsritual», undersøker informantenes fortellinger om møtet med organisasjonen og initieringsritualet i de Rechtschaffene fremde med utgangspunkt i van Genneps og Turners teori om overgangsritual. I det andre delkapitlet, «Vandreårenes liminalitet og communitas», undersøker jeg informantenes fortellinger om tiden på vandreårene med utgangspunkt i Turners begrep om liminalitet og communitas.

DEL 1: Initieringsprosessen som overgangsritual

Interessenten

Da jeg begynte med dette prosjektet hadde jeg en klar ide om hva som burde regnes som begynnelsen på vandreårene. Jeg tenkte at det naturligvis måtte tidfestes til informantenes initiering ('Erwanderung') i organisasjonen. Under intervju samtalen med informantene ble det imidlertid klart at de hadde et betydelig forhold til de Rechtschaffene fremde en god stund før selve initieringen.

Jeg arbeidet med to (reisende) i lærefirmaet mitt, og

Jeg var på hjemreisen til den ene av dem, og der møtte jeg en del andre (reisende), og på et eller annet tidspunkt tok de meg med på en svennekveld (...), og deretter

Begynte det hele. (Henrik, s. 2)

Omtrent slik begynner informantenes fortellinger om hvordan de først fikk kjennskap til enten vandreårene, eller til organisasjonen for de Rechtschaffene fremde. Ved første interesse dro de på svennekveld(er): «(...) som interessant til foreningen, og på svennekvelder – som alle andre, sant» (Lukas, 19: min uthevelse). I denne perioden ble de altså ansett som såkalte

interessenter ved foreningen – som interesserte. Betegnelsen brukes altså her ettersom den brukes innad i miljøet, og i tråd med tidligere forskning på svennekulturen (jf. Buchner, 2017). Dertil viser begrepet til en tydelig intensjon fra informantenes side. Samtlige av informantene visste allerede første svennekvelden, eller i forkant av denne, at de ønsket å bli medlem. Flere fremhevet at de umiddelbart følte seg bekvem med organisasjonsmedlemmene de traff ved de første møtene. Videre var det tre uttalte faktorer i informantenes fortellinger om hvorfor de ville utøve vandringen:

Tim: You are a free person.

You can do what you want. If you stand up in the morning and think «Okay, I want to go to Norway!», then okay, let's go to Norway.

Marita: Right, but, you could just do it as a backpacker? Why did you choose to do it -

Tim: I like the tradition. And so

Yeah, no, as a backpacker, that's not really [waving hand-gesture] possible for me, hehe.

Marita: No?

Tim: No!

Because I like my job, as a carpenter,

And that is the tradition – it is the carpenters. (s. 2)

Friheten i å reise, tradisjon og håndverksyrket var gjennomgående de motiverende faktorene som førte til at informantene bestemte seg for å dra på vandreårene. Deres interesse for å bli medlem var imidlertid ikke nok: «You have to apply. In the end, the company decides whether or not you can become a member» (Phillip, s. 3). Den endelige avgjørelseskraften ligger altså hos den respektive foreningen. Det finnes ingen fast tidsperiode for vurderingen av en interessent, og perioden fra den første svennekvelden til initieringen er derfor ulik hos informantene. Det interessante med interessent-perioden er hvordan svennenes mulige medlemskap vurderes.

Under svennekveldene ble interessentene fremdeles regnet som utenforstående, og fikk ikke være med bak lukkede dører på «håndverkshallen». I stedet deltok de på den offentlige delen, hvor det ble undersøkt hvorvidt de som interessenter oppfylte organisasjonens formelle krav slik som å være ugift, barnefri, gjeldfri, etc. Hovedformålet med denne perioden var

imidlertid, slik Phillip (s. 3) forklarte det, at organisasjonen foretok en subjektiv vurdering av dem som personer:

It depends on your character.

Do you have a good character? Are you honest? They look for this right from the start.

From the moment you say you want to become a member.

Videre ville jeg naturligvis vite hva det innebærer å være ærlig og ha en god karakter – og hvorfor dette var avgjørende for medlemskapet. Man kan i forbindelse med bruken av ordet ‘ærlig’ anta at det trekkes linjer tilbake til det gamle håndverkets skikk og bruk (se kap.1). Det forteller imidlertid ikke noe videre om hva det i praksis betyr for svennevandrerne i dag. Informantene henviste gjerne til organisasjonsnavnet for å forklare dette: «Vi heter jo ikke Rechtschaffene fremden for ingenting.» (Felix, s. 14). Igjen satt jeg med et begrep – rettskaffenhet – som ikke umiddelbart forklarer noe om hva slags atferd det faktisk er snakk om. Gjennomgående uttrykte informantene at de fant det utfordrende å formulere nettopp hva det innebar: «Ja, hvordan skal man forklare det; at du er en relativt normal type. Uten noen komiske baktanker, eller er en fyr som alltid må stå i rampelyset, og at du kan oppføre deg, (...) (Henrik, s. 6), eller som Noah (s. 3) kort uttrykte: «You have to fit in the row, to a point». Karene var klare på at enkelte ting trolig ikke ville bli godtatt av organisasjonen, selv om det svært sjelden var tilfelle:

Jeg tror at det må være ganske ekstremt, for at noen ikke skal få vandre. Men hvis, hvis noen

Ja, hvis man har en følelse av at noen er for høyrevendte, eller venstre, eller for politisk – det er kanskje sånne ting jeg kan forestille meg (Lukas, s. 19)

Selv om selve definisjonen av rettskaffenhet ikke lett lot seg forklare viste imidlertid utsagnene, og informantenes øvrige svar, til en overordnet atferds-norm som anses for essensiell for å vedlikeholde vandreårene:

Phillip: It's quite simple really. We should act righteous.

We are called the Rechtschaffene, the righteous.

And, yeah

If we act poorly in public, then

People only see a man with a hat, and if one of us makes a mistake, that mistake is transferred on all of us. And then all 'men in hats' are seen in that light.

No one says :“That’s Phillip!” – no – I’m just “a man with a hat”.

Marita: No, so you’re representing a group?

Phillip: Yes! And then you have a responsibility.

Marita: Right, and why is that important?

Phillip: We have to have a good reputation.

We live on the streets.

Sometimes we have nothing, so we need people to take us with them in their cars, give us a place to sleep, or food. So, it’s –

We are dependent on

*

Marita: On others?

Phillip: Yes! (s. 3)

Foreningene ser altså etter individer de anser som gode representanter for organisasjonen, og som kan bidra til opprettholdelsen av tradisjonen. Rettskaffenhet handler om å te seg på en slik måte, eksempelvis ved en arbeidsplass, at svennevandrerer som kommer etter deg blir ønsket velkommen. Et videre interessant punkt som kom opp under samtalene om denne interessent-perioden var en av metodene foreningene gjerne brukte for å vurdere svennenes personlighet: skjenking.

And yeah, and of course they wanted to see how I acted and things like that. So they tried to ‘fill me up’, and they wanted me to take all my piercings out – and I did, because I wanted to be a part of them. And I really liked the meeting, it was cool.(Noah, s. 3)

Det ble tydeliggjort av enkelte av karene at denne skjenkingen selvfølgelig var frivillig – og at de helst så at jeg ikke nevnte det i denne oppgaven. Skjenkingen ble imidlertid vurdert av informantene som en god metode å bli kjent med et individs handlingsmønster, og som en spesielt relevant metode i forbindelse med vandreårene:

(...) Da er det også interessant å vite hvordan du blir, når du drikker, fordi de fleste forandrer seg da.

Spørsmålet er bare i hvilken retning.

En blir aggressiv, den andre blir fæl, den neste blir litt frekk, og den neste – jeg vet ikke – sovner bare.

(...)

Det er selvfølgelig interessant å vite, hvordan folk reagerer, fordi det blir jo

Så ærlig må man være. Det er veldig ofte tilfellet, at du er full (på vandreårene). (Lukas, s. 20)

Å skjenke svennene inngår altså i vurderingen av dem som representanter for organisasjonen på vandreårene. At materialet mitt gir uttrykk for en utpreget drikkekultur blant svennevandrerne vil imidlertid ikke bli videre behandlet i denne oppgaven. Et siste punkt jeg i stedet igjen vil påpeke i sammenheng med interessent-perioden er at svennene kun vurderes ved den ene foreningen de søker: «I det store og det hele kommer det an på de folkene som er der hvor du går, altså, det er opp til (den individuelle) kroen» (Henrik, s. 6). Dette betyr nødvendigvis at interessenter kun må falle inn under den respektive foreningens oppfatning av deres oppførsel. En konsekvens av de enkelte foreningenes autoritet er derfor at man hører om svenner som fikk avslag i en forening, men likevel ble medlem i en annen forening. Uavhengig av denne vilkårligheten mener jeg at interessentperioden må forstås som begynnelsen på svennenes inkorporering i gruppen og dens verdier.

Informantenes fortellinger viser på den ene siden at man som interessent vurderes ut fra personlighet, holdninger og verdier man allerede har. På den andre siden kan man, slik som i Noahs tilfelle med fjerningen av piercingene, se at individets villighet til å følge gruppens regelverk settes på prøve. Altså vurderes det ikke bare om man 'passer inn', men hvor tilbøyelig man er til å tilpasse seg. Sistnevnte er sentralt fordi initieringen i organisasjonen, og spesifikt utøvelsen av vandreårene, innebærer en betydelig forandring og overgang inn i et fellesskap og et levesett som skiller seg fra allmennheten. Selve initieringen i organisasjonen vil derfor videre analyseres som et overgangsritual – en overgang fra en territoriell eller sosial 'terskel' (jf. Turner, 1969, s. 94).

Erwanderung

Initieringen, kalt Erwanderung, foregår ved en forening. Ikke sjelden kommer det tilreisende svenner for å være med og observere ritualet, men slik en av mine informanter forklarte det kan det hele gjennomføres med relativt få tilstedeværende. Prosessen med initieringen av interessenten vil analyseres med utgangspunkt i van Genneps triadiske modell for overgangsritualer. Først foregår det en atskillelse, en separasjon av 'neofytten' – her interessenten – fra den gamle statusen. Deretter introduseres han for sin nye status gjennom instruksjoner om organisasjonens lover og regler. Selve initieringen foregår på «håndverkshallen» under en svennekveld, utenfor offentlighetens øyne. Ikke overraskende er det seremonielle aspektet ved initieringen hemmelig, noe som resulterte i lite informasjon om

ritualet i mitt eget materiale. Lemke (2002, s. 31) hevder imidlertid at initieringen delvis skjer i form av et håndtrykk, hvor svennen forplikter seg til å leve etter organisasjonens regler.

Dette understøttes av en referanse til den samme handlingen i organisasjonens selverklæring: «Es gilt in unserer Vereinigung das in die Hand versprochene Wort, wie es früher üblich war.» (URL). Organisasjonens henvisning til hvordan 'det tidligere var' gjelder – som nesten alle referanser i svennevandringskulturen – middelalderen, hvor et håndtrykk ble forstått som en juridisk bindende avtale. Etter dette håndtrykket er ikke svennene lenger 'Kuhkopfe', og deres borgerlige navn suppleres heretter med tittelen man innehar innenfor svennekulturen.

Initieringens neste essensielle del er 'innvielsen' av Ehrbarkeiten, det svarte slipset. Etter van Gennep (1999) må denne hendelsen forstås som den 'religiøse seremonien', i andre sammenhenger utført i form av en kroppsmodifikasjon, som skiller individet fra allmennheten. I informantenes fortellinger om Ehrbarkeiten var det flere meningsnivå. Enkelte valgte å forklare det svarte slipset som en markør for gruppetilhørighet: (...) you can instantly see who belongs to which organization and who's who. (Florian, s. 6), eller "Det viser til syvende og sist bare din tilhørighet til, altså hvilken organisasjon du tilhører» (Henrik, s. 8). Ehrbarkeiten er altså det ytre tegnet på organisasjonstilhørighet, både for utenforstående, og for gjenkjenning innad i svennevandringsmiljøet. Kluften, drakten, er relativt lik i alle svennevandringsorganisasjonene (se kap. 1). Det som skiller individene fra hverandre etter yrkesgruppetilhørighet er fargen på Kluften. Videre er det svarte slipset også utstyrt med en pin, i form av håndverkssymbolet til svennevandrerens håndverksyrke: «It's the handcraftsman sign – mine is for carpenters. (...) then you see who you're talking with at all times» (Phillip, s. 16).

Samtidig ble også Ehrbarkeiten forklart med utgangspunkt i dens dypere symbolske betydning. Enkelte av informantene forklarte det svarte slipset som den konkrete symbolske manifestasjonen av vandrernes ære: «Yes, it's your honour. The tie represents your honour. If you lose it, you lose your honour» (Phillip, s. 16). Nok en gang møter man altså på en overordnet atferds-norm i svennekulturen, og også denne gangen krever det en forklaring. For det første kan man adressere hva som menes med å «miste» det fysiske slipset, og at svennene som konsekvens vil miste sin symbolske ære. Det er åpenbart ikke snakk om å miste slipset i den forstand at det fysisk faller av eller gjenglemmes. På samme måte som slipsets overrekkelse til informantene markerer tilgangen til fellesskapet, markerer fratakelsen av slipset at man ikke lenger er en del av fellesskapet. Ved eventuell utkastelse fra organisasjonen fratras man Ehrbarkeiten. For det andre må man igjen undersøke hva termen

‘ære’ står i relasjon til her, for å forstå hva som utgjør det ærbare i fellesskapet. I den sammenheng kontekstualiserte faktisk en av informantene, Tim, æresbegrepet da han skulle forklare meg Ehrbarkeitsens betydning:

‘Ehre’

Like, a man who says to you “Yes, I am coming in one week, and I will fix it for you”. Then, yeah, you have to do it! Because it (depends) on your honour, to do what you say. And that is like our sign, that (shows) we are from the Rechtschaffene fremden Zimmerer- und Schieferdeckergesellen – the black. (s. 13).

Dette viser til at æresbegrepet blant de Rechtschaffene fremde må forstås i en kontekst hvor ære står i relasjon til håndverksyrket og håndverkeren som utfører det. Å holde sitt ord er – skal være – et kjennetegn på en svennevandrer i denne organisasjonen. Her kan man altså kjenne igjen tematikken i atferds-normen jeg drøftet tidligere: de skal etterlate seg et godt rykte. Det man kan se gjennom disse fortellingene om Ehrbarkeiten er at innvielsen av den innebærer et symbolsk budskap. Dette symbolske budskapet har flere betydninger, eller ‘lag’: det fysiske slipset symboliserer organisasjonstilhørighet og yrke, men det symboliserer samtidig noe som ligger på et mer abstrakt plan i form av sentrale verdier innad i fellesskapet.

Initieringen i dette fellesskapet skal være irreversibelt – de er medlemmer til de dør. Selv etter døden eksisterer det en forbindelse mellom medlemmene og organisasjonen. Under initieringen får ungsvennen et silkebånd, brodert med eget navn og sted og dato kalt et ‘Erwanderungsband’. Under initieringsritualet festes silkebåndet til ‘Stubenschildet’ eller foreningsfanen, og blir værende der under svennenes vandreperiode. Ved hjemkomst får svennen det tilbake brodert med tid og sted for ‘Einheimisch Meldung’. Heretter forblir silkebåndet i foreningen, selv etter de dør, og representerer bæreren og dens tilknytning til organisasjonen.

Erwanderung er altså preget av sterkt symbolladede handlinger og gjenstander, basert på forestillinger om fortiden og en høyaktet atferds-norm tilknyttet håndverksyrket. Derved viser analysen til at informantene nødvendigvis har et uttalt forhold til tradisjon og håndverksyrket. Selv om dette ritualet utførlig markerte informantenes inngang i svennefellesskapet, markerer det imidlertid ikke begynnelsen på selve vandringen.

Et sted mellom «ikke lenger» og «ikke enda»

«Vi har alle disse seks ukene i begynnelsen, hvor vi går rundt i Kluft. Og, ja, jeg tror jeg var åtte uker hjemme. I Kluften. Og så reiste jeg ut.» (Felix, s. 9).

De seks ukene Felix omtaler er tiden etter initieringen, og før vandringen. Perioden kan forstås som mellomstadiet i overgangsritualet. Selv om informantenes tid hjemme kunne variere skulle den altså være på minimum seks uker og vil i det følgende bli omtalt som seksukersperioden. Jeg vil ta utgangspunkt i Turners (1969) ulike typer kulturelle kjennetegn for liminaliteten – stadiet mellom ikke lenger, og ikke enda – for å undersøke periodens egenheter. Etter Turner (1969, s. 95) karakteriseres liminalitet av både negative og positive trekk. Til å begynne med vil jeg drøfte noen av de negative trekkene Turner knytter til liminale subjekter opp mot svennevandrerne i seksukersperioden.

Svennene som liminale subjekt

Et av hovedtrekkene ved liminalfasen er at det liminale individet forstås som strukturelt usynlig (jf. Turner, 1969, s. 95). Altså ikke fysisk usynlig, men usynlig i den forstand at han ikke lenger er definerbar i som sosial person i denne perioden. Man kan argumentere for at det samme kan sies om svennevandrerne i seksukersperioden. Organisasjonen som samfunn har egentlig ikke begreper eller et språk som tilfredsstillende dekker svennenes posisjon; ikke lenger det de var, men ikke enda svennevandrer på vandring (jf. Turner, 1996, s. 510-511). På dette tidspunktet har informantene forlatt sin normaltilstand. Svennene kan ikke lenger klassifiseres i henhold til kriteriene som har definert dem tidligere, og ikke enda klassifiseres i henhold til de kriteriene som vil definere dem som svennevandrere.

Man kan imidlertid ikke hevde at informantene i seksukersperioden falt totalt utenfor alle sosialt aksepterte strukturer, maktforhold, relasjoner og kategorier (jf. Turner, 1996, s. 510-511). De bodde fremdeles hjemme, omgikk familie og venner, og enkelte var ute i arbeid helt frem til de dro. Likeens er det heller ikke slik at informantene på dette tidspunktet var eiendelsløse. Der Turners (1996, s. 514) liminale individer ble fratatt sine eiendeler, uten at nye eiendeler ble gitt, hadde mine informanter fremdeles alle eiendelene og vanene de alltid hadde hatt – med unntak av overgangen til å gå i Kluff. Perioden var i stedet preget av vissheten om at de snart måtte gi slipp på alt dette. De visste at de var på vei mot en annen tilstand, en annen 'state', og det var også organisasjonen – fellesskapet de aspirerte mot – innforstått med.

Likheten til Turners liminalfase kan diskuteres hvis man videre skal tolke informantene i denne perioden ut fra negative strukturelle trekk, slik som urenheter. Inspirert av Mary Douglas (1966), argumenterte Turner for at personer i liminalfasen kunne forstås som urene nettopp på grunn av overgangen. Situasjonen de befant seg i var uavklart og selvmotsigende, derfor var

deltakerne uklare: og det uklare er noe urent (Turner, 1996, s. 512). På den ene siden virker det kanskje fjernt å hevde at informantene, da de egentlig ikke opplevde noen forandring i livssituasjonen hjemme, på noe vis ble gjemt bort fra samfunnet fordi de ble ansett som uavklarte (jf. Turner, 1996, s. 513). På den andre siden har jeg valgt å ta utgangspunkt i et perspektiv der det er organisasjonen som representerer samfunnet i denne analysen. Informantene måtte oppholde seg hjemme i seks uker fordi de enda ikke ble ansett som klare svennevandrere, og på denne måten kan de altså forstås som ansett uavklarte og udefinerbare av organisasjonen. Her kommer man inn på selve formålet med seksukersperioden, slik Henrik forklarte meg det:

Marita: Må du vente hjemme denne perioden?

Henrik: Ja, du må være hjemme en stund, ja.

Marita: Hvorfor det?

Henrik: Man må lære seg litt. (s. 8)

Seksukersperiodens formål var at informantene skulle innføres og opplæres i rollen som svennevandrere. Før jeg går nærmere inn på de ulike områdene for opplæring, vil jeg drøfte konteksten dette inngår i. Svennenes opplæring kan forstås i lys av Turners (1996, s. 515) tanker om formidling, meningsdannelse og fellesskap. Informantenes opplæring var knyttet til fellesskapet i organisasjonen, i den forstand at de ble opplært av organisasjonsmedlemmer. Etter Turner (1996, s. 515) foregår formidling og meningsdannelse innenfor fellesskapet i *communitas*: et samfunn av likeverdige, hvor forskjeller i rang, alder og sosial posisjon opphører.

Seksukersperiodens *communitas*

Innen *communitas* fremhever Turner (1996) spesielt fellesskapet mellom de liminale individene. Imidlertid forutsetter denne formen for *communitas* at det faktisk er flere liminale individer på samme sted under samme periode. Ifølge informantene er det svært sjeldent flere initander til samme tid, og i tilfelle, bor de fremdeles hjemme enkeltvis. Omgang med organisasjonsmedlemmer foregår på svennekvelder, onsdagstreff, eller eventuelt i andre uformelle sammenhenger. Altså var ikke denne formen for *communitas* uttalt i mine informanternes fortellinger om seksukersperioden. Samtidig påpeker Turner at enkelte *communitas* også består av en annen form for relasjon: den mellom de liminale individene og de eldre eller læremestrene. I motsetning til det potensielle fellesskapet mellom liminale individer, hvor distinksjoner ikke eksisterer, er forholdet mellom læremestrene og disse preget

av underkastelse (Turner, 1996, s. 514). Forholdet mellom læremester, eldre og initiand kan man se i seksukersperioden gjennom informantenes forhold til andre svennevandrere, lokale organisasjonsmedlemmer og kanskje spesielt foreningens Altgeselle. Altgesellens autoritet baserer seg ikke på juridiske sanksjoner eller tilkjempede maktposisjoner, men på tradisjonens autoritet (jf. Turner, 1996, s. 514-515). Autoriteten manifesterer seg som sagt gjennom innkalling til og presidering av møter og svennekvelder. Rollen er forbeholdt lokale medlemmer, men er ikke en fastsatt posisjon ut livet for et organisasjonsmedlem – de byttes ut regelmessig. Dertil forekommer det at selv tilreisende svenner for en kveld eller periode utøver rollen som Altgeselle under svennekvelder – enten fordi den rådende Altgesellen ikke er til stede, eller fordi han mener at en svennevandrer kan ta lærdom av å utøve rollen. Dette taler for at Altgesellens autoritet aksepteres fordi den representerer det felles beste for fellesskapet i organisasjonen (jf. Turner, 1996, s. 514-515). Dette viser igjen tilbake på informantenes subjektive innstilling til vandreårene: de har bestemt seg for å underkaste seg organisasjonens, og følgelig Altgesellens, autoritet. Altgesellens, og øvrige organisasjonsmedlemmers, rolle som læremestre er å innprente i initiandene nødvendig kunnskap. Den videre analysen går nærmere inn på enkelte former for kunnskap informantene ble innført i under seksukersperioden.

Formidling og meningsdannelse

Det ville vært for omfattende å presentere og analysere alt svennene faktisk får kunnskap om under seksukersperioden. Samtidig varierer det hvor mye, og hva, ettersom perioden – så vidt jeg vet – ikke er preget av en strukturert læringsplan. Videre vil jeg foreta i en analyse basert på det informantene selv har fremhevet i fortellingene – samt det som tydelig ble unnlatt fra disse fortellingene. Jeg tar utgangspunkt i Turners triadiske modell for analyse av symbolikkens konkrete manifestasjoner (1996, s. 517). Altså formidlingen av hellig kunnskap. Hos Turner skjer denne formidlingen via såkalte *sacra*: materielle bærere av en høyere symbolsk mening. Disse kan formidles gjennom: 1. «exhibitions ‘What is shown’»: er gjenstander som vekker assosiasjoner eller anses som hellige – og som kulturelt signifikant. 2. «Actions, ‘What is done’»: er handlinger, og inkluderer alle rituelle handlinger. 3. «Instructions, ‘What is said’»: kan knyttes til instruksjoner innenfor teogonien eller kosmogonien, i tillegg til opplæring i sosiale og etiske plikter (1996, s. 517). I informantenes tilfelle knytter de seg imidlertid ikke til det religiøse, eller magiske, som hos Turner, men til organisasjonens verdier som grunnis ved tradisjon. Basert på Turner og informantenes fortellinger inndeles svennenes opplæring i tre kategorier: praktisk, sosial og etisk opplæring,

hemmelig 'hellig' kunnskap og fellesskapsfremmende ritualer. Poenget med analysen er ikke å legge frem hva svennene konkret lærte, men å fremheve forvandlingen og omformingen av informantene i denne perioden.

Praktisk, sosial og etisk kunnskap

Deler av innholdet i opplæringen dreide seg, naturlig nok, om de praktiske sidene ved å klare seg på vandring. Selv den praktiske kunnskapsopplæringen viser til hvor omfattende omstillingen til livet på vandring faktisk var for informantene – hva de var villige til, og ønsket, å lære seg. Siden vandringen skjer innenfor rammene til en tradisjon ble, ikke overraskende, den praktiske kunnskapen nært knyttet til konkrete symbolske manifestasjoner av tradisjonens verdier. Videre vil jeg videre ta utgangspunkt i to eksempler som ofte ble nevnt av informantene i denne konteksten, og som ble beskrevet som nødvendig kunnskap spesielt før vandringen tok fatt:

Marita: Hva slags ting må man lære seg?

(...)

Jeg vet eksempelvis at dere må lære å pakke charlien?

Henrik: For eksempel, ja.

Hvordan man ankommer en forening – med lukket jakke og 'hele sulamitten/alt på stell' (mit alles Drum und Dran').

Slike ting læres du. (s. 8)

Slik Henrik fortalte inneholder opplæringen altså både praktiske aspekter som å pakke bagasjen, men også de aspektene som angår atferdsmønster – eller så å si faste fremføringer av tradisjonen. Hvis man i første omgang går nærmere inn på pakkingen av personlige eiendeler, og undersøker hvorfor den inngår i nødvendig kunnskap for svennevandring, finner man at dette er nært knyttet til forestillinger om fortiden – og dermed organisasjonens nåtidige verdier som kommer til uttrykk gjennom informantenes fortellinger. Charlottenburgeren, som består av charlies (se kap. 1), tillater ikke store mengder eiendeler. Oftest består den av et sett verktøy, arbeidsklær, skjorter (stauder), samt undertøy og sokker. Jeg ble forklart av informantene at dette hadde sin grunn i baktanken om å klare seg med så lite som mulig. Da jeg spurte Phillip hvorfor de pakket i disse stoffdukene svarte han i første omgang ved å vise til fortiden:

«In the old days we packed everything in a pelt. But the pelts ended up having lice and fleas in them. So, for hygienic reasons everything is packed in a cloth now.

That way we don't bring lice into our sleeping places and stuff like that.” (s. 7)

Bruken av charlies forklartes altså ut fra hygieniske årsaker, samtidig som det er tydelig at linjene til fortiden er viktig. Jeg spurte videre om charliene kun ble brukt til pakking av klær og verktøy:

Yes, to pack our things. But, also if we go shopping, groceries for example.

Because we're not supposed to walk around with commercial.

We don't go around with a shopping bag from coop. No commercials.

(...)

We're not supposed to show what we got either. (Phillip, s. 8)

Informantene læres altså opp til å ikke bære noen form for reklame, eller vise hva de kjøper seg. Det er nærliggende å anta at dette handler om tradisjon og representasjon. At helst ingenting annet enn det som oppfattes som den tradisjonelle svennevandrerens, så autentisk som mulig, skal være synlig for omverdenen. Derved kan selv pakkingen av bagasjen, og kunnskapen om dens relevans og viktighet, altså forstås som opplæring i sosiale og etiske plikter. Herunder faller også innføring i atferdsregler innad i gruppen og interne koder. Spesielt innføring i formularene for tale, som eksempelvis fremføres ved forespørsel om arbeid, soveplass, stempel i vandrebok, samt, som Henrik nevnte, hvordan man ankommer en forening. Da jeg spurte informantene om de visste hvorfor de utførte alle disse reglene fikk jeg, igjen, historiske forklaringer:

Henrik: Både og. Det er enkelte ting ingen kan fortelle deg 'hvorfor'. I det store og det hele skal, altså, vet man hvorfor man ankommer med gjenknappet jakke og slikt, ja.

Marita: Ok, hva er grunnen?

Henrik: På et tidspunkt hadde vi kårder – et sverd. Og når du har jakken gjenknappet kan du ikke ta frem kården, det vil si: du kommer med vennlige hensikter.

Av samme grunn går vi med jakken gjenknappet generelt. (s. 9)

Da jeg videre konfronterte informantene med at de tross alt ikke bærer kårder i dag, fikk jeg denne begrunnelsen:

No, but it's still a sign that you come in peace. So, we kept it, so other gesellen know "he's coming in peace" when his jacket is closed.

And also for our meeting-points, for ‘mothers’, ‘fathers’ and ‘sisters’, we also come with closed jackets.

*

And you also go again with a closed jacket.

We come in peace, we go in peace. (Noah, s. 7)

En gjenknappet jakke er altså en symbolsk gest, med en historisk forankring. Samtidig kan det påpekes at gesten, og dens potensielle gjenkjennelse og anerkjennelse, er begrenset til svennekulturen og de som har kjennskap til den. Videre er det ikke kun jakken i draktensemblen til informantene som utgjør en rolle ved ankomst ved foreninger. Selv har jeg observert at Stenzen, vandrestaven, ble dratt etter bakken et stykke frem mot foreningen, eller herberget, for å skape støy:

Florian: Yeah, that’s normal.

That’s also tradition.

When you come into town and make this noise, everyone knows that there’s a travelling carpenter coming.

Normally you do it from the start, where you go into the city.

There is a city sign, with the name of the city on it, and normally you would start there making the noise.

so everyone in the city knows “now there’s a travelling carpenter here”.

And then normally one of the einheimische would come and say hi, so the traveller knew that there was one in town, or two or three.

Marita: Kind of hard when you arrive in cities like Hamburg?

Florian: Hahaha. Yes, now we just do it like a hundred meters before our meeting-points. Because yeah, it’s like you say, in cities like Hamburg you would walk for six hours making noise [M: laughs]

could be annoying for some people, or yourself, hehe.(s. 23)

Som utdragene fra intervjuene viser, er likhetstrekket i fortellingene at atferdsregler blir begrunnet i gammel skikk og bruk, og enkelte ganger knyttet til dyder, som vennlighet, selv i dagens samfunn. Et annet likhetstrekk er at fortellingene er preget av beskrivelser som gjelder det som kan observeres av hvem som helst: det som fysisk gjøres og hvordan, men unnlater beskrivelser av en annen essensiell del av utføringen: formularene for tale. At Stenzen dras fordi det skal høres at en svennevandrer kommer, forklarer ikke hvorfor det er viktig at det høres. Kun i samtalen med Henrik, ble det hentydet at det faktisk hadde en ytterligere hensikt:

Henrik: (...) slik at herbergs-faren, eller lignende, vet at det kommer en svenn. Og vet hva han må gjøre da.

Marita: Sant, fordi det er noe som må gjøres?

Henrik: [smiler]

*(s. 9)

Med det stoppet imidlertid beskrivelsen opp. Av tidligere erfaringer og med bekreftelser av disse fra intervjusamtalene, dreier det som skal gjøres seg rundt fremføringen av formularene for tale: «de tingene ingen (andre) kjenner til» (Henrik, s. 9). Spesifikt i dette tilfellet er det snakk om Reisegruss (se kap. 1). Det er nærliggende å anta at formularene i stor grad etterstreber historisk kontinuitet, og at jeg kunne gjengitt de her ved hjelp av eldre historiepublikasjoner (se f.eks.). Derimot er det ikke nødvendigvis innholdet som er interessant her, men det faktum at det holdes hemmelig av informantene.

Hemmelig 'hellig' kunnskap

Jeg har tidligere påpekt at det er interessant at hemmelighold fremdeles preger svennevandringen, ettersom det ikke lenger kan forklares som følge av statskontroll, og heller ikke av eksistensiell nødvendighet (se kap.1). Én måte å forklare dette er å forstå denne delen av opplærings-repertoaret som en egen kategori av kunnskap. I sin redegjørelse og analyse av sine respektive kulturers sacraer, påpeker Turner at denne kunnskapen skal hemmeligholdes av 'neofyttene' (1996, s. 517). Altså kan man forstå formularene for tale som en del av det som regnes for 'hellig kunnskap' blant de Rechtschaffene fremde.

Herunder bør man også undersøke informantenes hemmelighetshold rundt svennekveldene. Det ble tydelig at disse treffene under seksukersperioden var stedet for formidlingen og innføringen i hemmelig kunnskap. Av tidligere erfaringer vet jeg at det her utføres rituelle seremonier, og tas i bruk en svennelade, blant annet fylt med gjenstander. Etter Turner ville det vært interessant å analysere gjenstandene som konkrete symbolske manifestasjoner i svennekulturen. Informantenes vegring for å snakke om kveldene og deres innhold umuliggjør imidlertid en slik analyse. Hemmeligholdet alene taler likevel for å forstå seremoniene og ritualene under svennekveldene som de viktigste i svennekulturen blant de Rechtschaffene fremde.

Hvis man tar utgangspunkt i svennekveldene som hovedarena for formidling av hellig kunnskap, er det likevel én svennekvelds-gjenstand som kan analyseres som sacra: Ehrbarkeiten som overrekkes ved Erwanderung. Med utgangspunkt i fortellingene om

Ehrbarkeiten som jeg la frem i *Erwanderung* må man forstå gjenstanden som en materiell bærer av en høyere mening. Som nevnt innebærer den et symbolsk budskap med flere 'lag' av mening, både på et fysisk og abstrakt plan (jf. Turner, 1996, s. 518). Det er nærliggende å forstå Ehrbarkeiten som det viktigste symbolet under initieringsriten, og kanskje hele vandretiden. I konkret form viser den fram en av gruppekulturens byggesteiner. I denne konteksten vil jeg igjen vise til svennekulturens utpregede atferds-norm for å forstå Ehrbarkeitens opphøyde betydning. Hittil i analysen har atferds-normen blitt omtalt med en rekke ulike begreper – slik som rettskaffen, ærlig og ærbar –, men det finnes samtidig et overordnet begrep som gjerne brukes av svennevandrerne selv i dag: zünftighet (se kap.1 & kap.2). Ehrbarkeiten symboliserer, og markerer overgangen til å bli en del av det zünftige fellesskapet. Dette kom spesielt til uttrykk under intervjusamtalen med Lukas. Han hadde allerede reist og arbeidet noen år før han begynte på vandreårene. Jeg spurte ham om hvorfor han valgte å reise i denne organisasjonen i stedet for å fortsette som backpacker. «Når overhode tanken var der, var det enten «zünftig på vandring, eller backpacker uten Kluft»». For Lukas var det altså ikke fokus på en overgang til en tilværelse som reisende, men på overgangen inn i et fellesskap med klare normer om zünftighet. Kluften, og dermed Ehrbarkeiten, forstås i denne sammenhengen som symbolene for zünftighet – hvor zünftighet forstås som en høyaktet norm og verdi i svennefellesskapet på vandreårene.

Som nevnt innledningsvis er det imidlertid ikke alene svennekveldene som utgjør en arena for formidling og opplæring. Informantenes omgang med de *Rechtschaffene fremde* i seksukersperioden – og spesielt mot slutten av denne – innebar også andre konkrete symbolske manifestasjoner som viser til sentrale verdier blant svennevandrerne. Disse rituelle handlingene er derimot ikke underlagt en hemmelighetsnorm, og utføres i offentlighet.

Fellesskapsfremmende ritualer

Spesielt to rituelle handlinger ble i ulike kontekster fremhevet under intervjusamtalene med svennene: ørespikringen og 'Stiefeltrinken'. Det bør påpekes at disse ritualene ikke er forbeholdt seksukersperioden, men likevel gjerne utøves da. Jeg vil begynne med ørespikringen som ofte, men altså ikke utelukkende, utføres ved avreisefeiringer. Avreisefeiringen er markeringen på slutten av seksukersperioden, og begynnelsen av vandretiden.

Ørespikringen er en kroppslig forandring som på mange måter visualiserer en svennevandrerens initiering. I motsetning til de andre initieringsritualene er ikke denne kun metaforisk, men

faktisk ganske drøy og tidvis blodig. Ritualet utføres offentlig, og er både kjent og populær blant utenforstående. Prosessen er alltid den samme: svennen spikres fast til en bordplate eller benk – eller til nød, som Henrik opplevde, i fjøla han pleide å spise pizza på. Det hele foregår selvfølgelig, relativt, hygienisk: øret, bordplaten og spikeren desinfiseres med (pol)sprit, og svennen som skal spikres får som regel en dram for nervene før det begynner. Når svennen er spikret fast, må han kjøpslå for å slippe fri igjen, gjerne i form av spandering av øl eller utføring av arbeid. Når gruppen er fornøyd får han slippe fri, og kan heretter bruke den ‘zünftige’ øreringen. Før jeg tok fatt på dette prosjektet fikk jeg en interessant forklaring på ørespikringens betydning. ‘Spikringen’ ble knyttet til et tysk uttrykk, «Jemanden auf etwas festnageln»: å spikre noen til noe – i betydningen holde noen til sitt ord, eller handling. ‘Spikringen’ blir i så måte en konkret symbolsk handling: svennene binder seg til vandringen. Under samtalen med informantene ble det imidlertid klart at svennevandrerne ikke må gjennomgå dette ritualet:

Marita: Nei, så du ble aldri spikret?

Felix: Nei

Marita: Det er ikke noe man må?

Felix: Nei,

Når du allerede har en ørering –

Det gir jo ingen mening å spikre et nytt hull da. (s. 9-10)

Hadde svennene allerede ørering, eller om de lett fikk infeksjoner, ble heller ikke ‘spikringen’ påkrevd. Jeg spurte videre Felix om han likevel mente at det var viktig å ha en slik ørering:

Det er ikke en regel blant oss, at du må ha en. Den kommer bare av at,

Egentlig dekorerer/pynter vi oss jo ikke. Vi bruker ikke noe pynt. Gull-øreringen brukte man før, for å kunne betale for begravelsen, hvis noe skulle skje på vandringen. (Felix, s. 10)

Igjen var historisk tilbakeføring ett fellestrekk ved informantenes forklaringer av svennekulturens symbolikk. Felix svarte samtidig ikke i første omgang direkte på hvorvidt han vurderte den som viktig – indirekte kan man likevel tolke det som at viktigheten/verdien er tilknyttet tilbakeføringen. Jeg valgte derfor, som i flere andre tilfeller, å spørre om øreringens formål i dag:

Felix: Ja, det kan man jo spørre om hele vandringen.

Marita: Hehe, jo, men.

Felix: Ja, fordi det ganske enkelt hører til.

Altså, som sagt, man må ikke (ha en), men sånn er det jo i prinsippet med alt blant oss. Du må jo ingenting.

Når du en gang har sagt at du skal gjøre dette, så gjør du det. (s. 10)

For Felix handlet det altså om valget om å ta del i noe – vandringen –, og å stå ved det valget og alt det innebar. De andre informantene svarte lignende, men med andre ord, at grunnen til at øreringen fremdeles hadde sin relevans lå i tradisjon: «Because, everyone knows that the traveling guys, the carpenters, had an earring. So, it's a little bit tradition» (Tim, s. 7), eller «Just. Tradition. To keep the tradition» (Phillip, s. 8-9). På den ene siden er altså øreringen en fysisk forandring som markerer overgangen, og informantenes dedikasjon, til vandrerfellesskapet. På den andre siden forstås den som en nødvendig og relativt viktig del av en helhet: vandreårene som tradisjon.

En annen snodig sosial gruppeaktivitet – eller ritual om man vil – som gjerne finner sted ved avreisefeiringer er såkalt 'Zünftige Stiefeltrinken'. Altså zünftig drikking av ølstøvel. 'Stiefeltrinken' gjøres ikke utelukkende ved avreiser, men er snarere en gjenganger ved de fleste sosiale samlinger i svennekulturen. Aktiviteten gir assosiasjoner til en veldig regelbundet drikkelek, imidlertid mener jeg at den ikke alene bør forstås som sådan.

Ølstøvelen skal være på eksakt 2 liter, og laget av glass. En svenn organiserer støvelen – fylt med øl, og helst med skum til randen – og bærer den bort til bordet. Bæreren utroper „Prost Gesellen! (: skål svenner!)» og slår håndflaten ned i øl-skummet, og får tilsvaret av gruppen: «Prost Kamerad!» - så er det i gang. Plasseres ølstøvelen på bordet, skal støvelen stå minst 5 cm inn fra bordkanten, og dens tåspiss peke mot nestemann i runden. Førstemann knipser en gang i støvelen, drikker og knipser igjen. Et knips i glasset, før og etter drikking, utføres av hver deltaker. To knips i ølstøvelen signaliserer at man vil hoppe over sin tur, og tre knips signaliserer at man trekker seg helt ut av runden. Reglene er mange. Eksempelvis skal det aldri «snakkes i ølet». Er det din tur til å drikke, skal det altså være stille mellom knipsene. Det skal ikke spises eller røykes i runden. Ølstøvelen skal ikke drikkes slik at det kommer bobler opp fra ølet. Er man så uheldig at man glemmer å knipse, snakker i ølet, spiser og drikker, eller forårsaker bobler, får det konsekvenser. Den vanligste er at man blir nødt til å drikke opp resten av støvelen på egenhånd, og organisere en ny.

Som med mange aktiviteter i svennekulturen, innebærer 'Stiefeltrinken' en rekke faste formuleringer – i tillegg til den første skålen. Et eksempel på dette er såkalt 'Rundschnack'(rundsnaakk):

When we drink the booth, the first round starts with Rundschnack. It's a kind of sentence – a speech. And a conversation between two journeymen. (You say) a sentence, drink, and then the next person gets the booth, and has to keep the conversation going with the next journeyman. And then that continues around the table. Therefore: Rundschnack. (Phillip, s. 13)

Etter den første runden (for det er ofte flere), kan en svenn ved halvfull støvel henvende seg til en annen og foreslå deling av resten: «Halbe-halbe, Kamerad?». Et ja gis i form av «Knüppeldicken!», og et nei i form av «Kein dicken!». Videre markeres det når ølstøvelen er tom. Svennen som tok den siste slurken holder støvelen i ene hånden, og med den andre illustreres himmelretningene og verdens omkrets på toppen av ølstøvelen i samsvar med følgende frase: ««Von Norden nach Süden, von Osten nach Westen. Rund ist die Welt, drum Brüder, lasst uns reisen!“. Organisering av ny støvel signaliseres heretter med en vertikal håndflate over ølstøvelens åpning. Er det derimot siste runde legger svennen håndflaten horisontalt. Avslutningen suppleres gjerne da med nok en frase, slik som eksempelvis: „Fithtein, Föthteिन! Krauter fix am mors kleien! Das Reh springt hoch, das Reh springt weit! Warum auch nicht? Es hat ja Zeit!». Sistnevnte frase begynner alltid med de to første ordene, men kan deretter improviseres av den aktuelle svennen.

Selv om 'Stiefeltrinken' gir sterke assosiasjoner til en drikkelek, mener jeg som sagt at ritualet ikke alene bør forstås som det. Under intervjusamtalen med Lukas (s. 12) kom vi inn på temaet regler og ritualer – og deres viktighet i svennekulturen. Hans tanker rundt Stiefeltrinken, som han bruker som eksempel på et 'mindre seriøst' ritual, er interessante i denne sammenhengen.

For eksempel er det flere grunner som gis for å forklare hvorfor vi utfører 'Zünftig Stiefeltrinken'.

Eksempelvis at vi drikker støvelen fordi vi alltid deler oss imellom. Selve måten vi gjennomfører denne aktiviteten er imidlertid litt for moroskyld. Det faktum at man må gjøre en liten innsats for å følge alle reglene, ellers må man betale den neste (ølstøvelen). Som for øvrig er grunnen til at det alltid er en støvel der.

Altså, noen ting er seriøse, og noen ting er mindre seriøse, og, ja. (s. 12)

Lukas' poeng synes å være at 'Stiefeltrinken' naturligvis har mindre seriøse elementer ved seg – slik som drikkeleksaspektet –, men at ritualet likevel fremmer mer seriøse elementer – slik

som deling – som er viktige for fellesskapet og verdiene i gruppen. ‘Stiefeltrinken’ er altså neppe det viktigste ritualet i svennekulturen blant de Rechtschaffene fremde, men det bør heller ikke avskrives som uviktig eller irrelevant. Det inngår i mer hverdagslige sammenhenger og utføres ofte. Det er kanskje et mindre hellig sacra, men et sedvanlig uttrykk for fellesskapet. Det er en lek de gjør sammen som er underholdende. Samtidig blir den presentert som zünftig, og viser tilbake på atferds-normen i fellesskapet – spesifikt gjennom fremhevelsen av deling som en sosial og etisk plikt blant svennevandrerne. Symbolikken i ørespikringen, dedikasjonen til vandrefellesskapet, kan også forstås som et uttrykk for et «vi» og «de»-skille – et skille mellom de som er vandrere, og alle utenforstående. På denne måten kan både symbolikken i ‘spikringen’ og ‘Stiefeltrinken’ forstås som uttrykk for fellesskapet og verdiene innad i dette.

Analysen av svennenes forvandling i liminalfasen viser for det første at det fantes en tydelig intensjon og dedikasjon hos informantene i utgangspunktet. De bestemte seg for å underkaste seg organisasjonen, og gjennomgikk en omforming som i stor grad var preget av moral og normer.

Avslutningen av seksukersperioden – avreise som hjemkomst?

Etter van Gennep (1999) og Turner (1969) er det neste trinnet i overgangsritualet hjemkomsten, eller det post-liminale stadiet. Individet blir reintegrert i samfunnet med en ny status. I svennekulturen kan dette sammenlignes med avslutningen av seksukersperioden, og overgangen til tilværelsen som svennevandrer. Denne overgangen markeres ved avreise hjemmefra – og gjerne med en avreisefeiring. I prinsippet kan svennen simpelthen dra hjemmefra, uten noen ståhei. Det finnes heller ikke noe fastsatt rammeverk for utføringen av en avreise, og det er opp til den enkelte svennen hva han ønsker å gjøre. Både mitt materiale, og tidligere erfaringer, tilsier imidlertid at normen er at avreisen markeres i form av en feiring.

Marita: Hadde du en avreisefeiring?

Henrik: Ja! Det hadde jeg.

På en fredag. Lørdagen var det svennekveld, og på søndagen dro jeg ut på vandring. (s. 9)

I likhet med Henriks, viste de andre intervjusamtalene at markeringen av avreise ofte strekker seg over tre dager – hvor det varierer noe hvordan det feires de enkelte dagene. Fortsettelsen på «ja, jeg hadde en feiring» var imidlertid gjerne «men, den husker jeg ikke mye fra» (Felix, s. 9). Eller som Henrik mer utfyllende fortalte:

Nåja, på fredag – fra fredag husker jeg egentlig ikke så mye [M&H: ler].

Lørdag gikk det ikke spesielt bra med meg.

Fikk lite ut av den.

Og søndag morgen måtte jeg drikke schnaps igjen. (Henrik, s. 9)

Tendensen i fortellingene om avreisefeiringene er med andre ord et høyt alkoholinntak. Etter hvert i samtalen fortalte imidlertid informantene at de hadde stelt i stand med lokaler, mat og drikke, og at de hadde invitert både familie, venner og tilreisende svenner. Det er gjerne snakk om feiringer med opptil hundre mennesker, eller flere, til stede. Ikke sjelden kommer lokalavisen innom for å dokumentere hendelsen. Tredagersfeiringen kulminerer i avreisen på søndagen. Frem til da har de tre dagene i stor grad handlet om å bli ytterligere inkorporert i det nye gruppesamholdet, både gjennom generell omgang med de tilreisende og lokale svennene, gjennom svennekveld på fredagen eller lørdagen, og gjennom fellesskapsrelaterte ritualer som Stiefeltrinken eller å bli naglet. Ved avreisen tok informantene farvel med familie, venner og hjem, vel vitende om at de ikke lenger kunne bevege seg nærmere enn utenfor en 50 km omkrets rundt hjemstedet de neste 3 årene (og en dag). Fra og med det øyeblikket gikk de offisielt inn i sin nye rolle, og sin nye status, som svennevandrere.

Hvis man ser på initieringsprosessen, altså seksukersperioden som den endelige overgangen til svennevandrer, er det mye som taler for å forstå dette som et overgangsritual. Det er definitivt en overgang fra en sosial posisjon til en annen. Mot van Genneps triadiske modell kan man imidlertid argumentere for at svennene ikke er re-integrert i samfunnet de opprinnelig var en del av. De kan heller forstås som integrert i et nytt samfunn med nye rammer. At initieringsprosessen i organisasjonen bryter med van Genneps tese i denne sammenheng er imidlertid ikke overraskende. Van Genneps (1999) triadiske modell ble utviklet gjennom studier av det han kalte primitive og halvsviviliserte stammesamfunn for å avdekke ritenes indre logikk og dynamikk. Han tok utgangspunkt i at disse samfunnene hadde en statisk struktur av posisjoner, retter, status og forpliktelser. Det enkelte menneskes livsløp bestod av overganger mellom forutbestemte tilstander – overganger som ble regulert av ritene. Dagens samfunn kan imidlertid vanskelig analyseres med utgangspunkt i at det innehar én gitt statisk struktur av posisjoner eller forutbestemte tilstander som reguleres av riter. Det betyr likevel ikke at overgangsritualer ikke eksisterer innenfor enkelte samfunn/kulturer, slik som eksempelvis religiøse kulturer eller svennekulturen. Dersom vi ser på initieringsprosessen som en symbolsk prosess innenfor organisasjonen, kan den forstås som et overgangsritual i dagens samfunn på lik linje som eksempelvis dåp og konfirmasjon.

Videre er enda en forskjell til van Genneps (1999) analyse at den analyserer situasjoner hvor hele samfunnet er involvert i og autoriserer ritualene. Jeg analyserer i stedet ritualer som tilhører 'et samfunn i samfunnet'. Det betyr at ritualene ikke har en universell autoritet, men i stedet er knyttet til en subkultur – som informantene selv har valgt å bli en del av. Sistnevnte er relevant fordi det viser til at man trolig må forstå svennenes autorisering av ritualene som forankret i deres motivasjon for vandreårene.

Som jeg viste i forbindelse med seksukersperioden er det dertil flere trekk ved Turners liminalfase som ikke lar seg overføre, slik som enkelte negative strukturelle trekk ved de liminale subjektene, eller mangelen på *communitas* mellom initiandene. Samtidig kan man argumentere for at Turner selv i sine verk, slik som *The Ritual Process* (1969) eller «*Betwixt and Between*» (1996), fremhever at han har foretatt sine analyser i samfunn med utpregede eller ideelle liminalfaser. Med andre ord kan man nødvendigvis finne tydelige liminalfaser, slik som i seksukersperioden, uten at den innehar alle egenskapene som karakteriserer liminalitet. Med tilpasninger kan van Genneps og Turners perspektiver brukes på mange ulike kulturfenomener, slik jeg her har gjort med intieringen. Videre har karakteristikken av overgangsritual og liminalfasen bidratt til å fremheve viktige egenheter ved denne overgangen blant de *Rechtschaffene fremde*.

Hvis man likevel holder fast ved argumentasjonen om at informantene ikke ble re-integrert i samfunnet som sådan – utenom organisasjonens –, og at liminalfasen under seksukersperioden manglet Turners ide om *communitas*, kan man argumentere for at det i stedet gir mening å applisere van Genneps og Turners perspektiver på hele prosessen med vandreårene.

DEL 2: Vandreårenes liminalitet og *communitas*

Man kan se på den treårige vandringen som en liminalfase. Initieringen i de *Rechtschaffene fremde* innebærer, som tidligere nevnt, et livslangt medlemskap. Et medlemskap som forutsetter at man har vært på vandreårene. Med litt velvilje kan man da forstå hele initieringsprosessen, seksukersperioden inkludert, som en interessentperiode som leder opp til avreisen på søndag. Dernest kan vandringen forstås som liminalfasen, og hjemkomsten fra denne som markeringen av re-integreringen i samfunnet. Imidlertid kan på den ene siden en slik fremgangsmåte halte, og i verste fall gjøre fenomenet ugjenkjennelig innenfra. Det kan altså kritiseres for å fokusere mer på å finne overensstemmelser mellom teorien og fenomenet i de ytre mønsteret. Med en slik fremgangsmåte ville eksempelvis *Erwanderung* og

seksukersperioden miste deler av sin betydning. På den andre siden kan en slik perspektivering få frem dypere sammenhenger i, og egenheter ved, vandreårene. Min tilnærming til dette er at jeg i den videre analysen vil forlate den nære koblingen til overgangsriter. Turner selv frigjorde i sine senere arbeider begrepene om liminalitet og *communitas* fra studiene av overgangsrutene blant Ndembuene – og fra hovedsakelig førmoderne samfunn – og illustrerte begrepenes appliserbarhet i andre miljøer (Abrahams, 1995, v-xii). Jeg holder imidlertid fast ved at jeg analyserer vandringen som en *overgang* – en situasjon som skaper liminalitet. Derved vil jeg drøfte informantenes vandreår opp mot Turners karakteristikker av liminalfasen, samt applisere begrepet om liminalitet og *communitas* som generelle metaforer i forbindelse med vandreårene i dagens samfunn. Med denne fremgangsmåten markerer avreisen på søndagen begynnelsen av liminaliteten på vandreårene.

Strukturelt synlige liminale subjekter

Fra og med avreise kan svennevandrerne som liminale subjekter på vandreårene vanskelig betegnes som strukturelt «usynlig» i dagens samfunn (jf. Turner, 1969, s. 95). De er verken udefinerbare i samfunnet som sådan, eller innad i organisasjonen. Der jeg argumenterte for at informantene under seksukersperioden kunne forstås som strukturelt uklare i svennekulturen blant de *Rechtschaffene fremde*, innehar de nå en tydelig posisjon og status som svennevandrere. De faller altså ikke utenfor sosialt aksepterte strukturer, relasjoner, kategorier eller maktforhold. Der svennevandrerne historisk eksempelvis var del av en illegal arbeiderbevegelse som sto i opposisjon til maktforholdene i samfunnet, er de i dag heller en gruppe som vernes om av samfunnet, og står på listen over UNESCOs immaterielle kulturarv (URL, u.å).

Jeg vil likevel argumentere for at informantene mine har forlatt sin normaltilstand, og at de nødvendigvis må klassifiseres og forstås ut ifra andre kriterier under vandringen, enn før og etter (jf. Turner, 1996, s. 510-511). Det er imidlertid ikke direkte åpenbart hvilke kriterier man bør forstå informantene ut fra under vandringen; om det eksempelvis er som representanter for en tradisjon, som yrkeshåndverkere som gjennomgår en slags alternativ utdanning, eller som unge menn som vil oppleve en form for frihet gjennom å reise. Alle disse alternativene, og flere, er uttalte i informantenes egne fortellinger om hvorfor og hvem de er ute på vandreårene. Poenget i denne sammenhengen er at de kan klassifiseres eller tolkes ut fra en annen kontekst. De er veldig klar over at de er i en midlertidighet. Altså er det tydeligste

fellestrekket til Turners negative trekk ved liminale subjekter at informantene forlot sin normaltilstand. Imidlertid var det en annen negativ karakteristikk i liminalfasen som spesielt preget karenes avreise.

“‘Abreise’ wasn’t all that easy for me” – omstilling og omforming

Intervjusamtalene om selve avreisen viste at informantene var preget av ambivalente følelser (jf. Turner, 1969, s. 95). Overgangen til svennevandrer handlet ikke alene om det positive ved å bli del av et nytt fellesskap, men også det negative ved å på ulike måter ta farvel med livet de hadde levd. Enkelte av karene, slik som Phillip, husker spesielt avreisen som øyeblikket hvor det ble klart at han måtte gi slipp på det han hadde opparbeidet seg:

‘Abreise’ wasn’t all that easy for me, since I’d just started new (in a different country).

I had almost everything. I was going to buy a car – had gotten the thumbs up from the bank, and almost ordered one.

And it was also hard, because –

Should I really just sell everything again? Give it all away? Start all over again?
(Phillip, s. 4)

Phillip hadde levd et relativt rotløst liv, og hadde endelig begynt å etablere seg da han i stedet bestemte seg for å dra ut på vandreårene. Ettersom han bodde i et nytt land, innebar vandreårene å gi slipp på tilnærmet alt av personlige eiendeler. I motsetning til seksukersperioden innebar altså overgangen til svennevandrer en fratagelse av eiendeler – om enn frivillig (jf. Turner, 1996, s. 514). Samtidig er det ikke bare eiendeler informantene ble atskilt fra, men også familie og venner. Enkelte av informantene som fremdeles bodde hjemme, slik som Noah, svarte at det var vanskelig da jeg spurte om han synes det var utfordrende å dra fra familien: “Yes, of course, in the beginning it was hard, yes.» (s. 11). Lignende fremhevet Tim avskjeden med en venn under sin avreise:

Normally we leave our homeplace Sunday around twelve o’clock, and then the journey starts.

And, those hours before that. Those were very interesting,

I remember coming out of my parents’ house, and my best friend was standing there.

And then when he saw me, he started crying

And then I also started crying.

* (Tim, s. 3).

Det kjente – venner og familie – etterlates, med vissheten om at man ikke lenger kan dra hjem de neste tre årene. Dertil innebærer vandringen en fratakelse, eller oppgivelse, av mobiltelefon, og derved en sjelden tilgang på kommunikasjonsmiddel. Selv om det ble forklart meg at det ikke var en regel, var det tydelig at normen også var at man skulle dra ut med lite penger. Ofte var dette også realiteten, som følge av avreisefeiringens kostnader. Å reise ut med lite penger ble gjerne knyttet til læring/en dyd av informantene: «You should learn to be modest» (Phillip, s. 8). Dette viser for øvrig også tilbake til organisasjonens norm om at vandringens formål ikke skal være økonomisk vinning (Rechtschaffene fremde, u.å).

Videre er en essensiell del av overgangen å forlate hjemmet, og den tryggheten det innebærer. Selv om svennevandrerne har foreninger spredt ut over hele verden som gjerne tilbyr losji, er det ikke alltid de har mulighet til å oppholde seg ved en. Tendensen i informantenes fortellinger var at en hovedutfordring ved overgangen til vandrer var å lære seg å sove ute, og ikke minst å finne et passende sted: «Sometimes inside, sometimes outside. A park-house. Outside in the park» (Tim, s. 5). Dette ble også opplevd enda mer utfordrende for Noah, som dro ut på høsten: “it was raining a lot – the weather wasn’t exactly beautiful. (...) The first days, yes, of course, it was hard to sleep on the street» (s. 8).

Denne atskillelsen fra alt som hittil hadde vært regnet som normalen for informantene utgjorde altså en periode preget av omstilling og omforming. Å lære hvem de var i en ny kontekst. Som liminale subjekt måtte de «...be shown that in themselves they are clay or dust, mere matter, who’s form is impressed upon them by society” (Turner, 1969, s. 103). Det må imidlertid påpekes at likheten med denne karakteristikken, og informantenes noe negative beskrivelse av å atskilles fra eiendeler, hjem, familie og venner, kun var til stede i forbindelse med selve avreisen eller en kort periode helt i begynnelsen av vandretiden deres. Alle svennene i mitt prosjekt hadde vært på valsen i to år eller mer, og tiden hadde preget deres opplevelse av atskillelsen. Informanten som ved avreise følte det utfordrende å gi slipp på alt han eide, uttrykte en annen holdning til eiendeler i samtiden:

Phillip: I only have my hammer, a handsaw, some socks, underwear, to t-shirts, some ‘Staude’ and a sleepingbag. That’s pretty much it. I try to get by with as little as possible.

The luggage shouldn’t be so big and heavy.

Marita: Can you not travel with more?

Phillip: You can travel with more!

You can also travel with a tent, hehe.

But, I mean, yeah.

If you want to carry that around all the time, by all means, get a tent. (s. 7)

Forholdet til eiendeler utviklet seg med andre ord til å være preget av nødvendighet – og hvorvidt det var beleilig å vandre med det eller ikke. Likeens ble det tydelig at atskillelsen fra hjemmet og familien ble opplevd på en annen måte. En tendens i fortellingene handlet om tilvenning og selvstendighet:

You get used to it very fast.

It's not so bad. When you leave them you start your own life.

Otherwise, yeah, I don't know. Mom and dad always behind you?

You can still meet them. If I want to see them, there are ways to see them. Somehow. (s. 11).

Noah gjorde et poeng ut av at det strengt tatt ikke er umulig å møte familien under vandreårene, så lenge det ikke er i hjemmet man dro fra. Samtidig fremhevet han at det å reise fra familien markerte begynnelsen på et eget liv, uavhengig av foreldrene. Enkelte av de andre informantene, slik som Tim, fremhevet kontrasten mellom det gamle og det nye livet, for å forklare hvordan han opplevde atskillelsen fra familien:

You know, your family stays at home and you go on your journey and see new people and meet new people every day, working 'here' and 'there', and

It's

*

your family's staying at home, they,

they do all the normal things. My father goes working, my (siblings) are going to school, my mother is going to work.

So, it's not.

There's not a whole lot of different things they do.

And I'm on my journey. Here, there – meeting new people and seeing new places. I don't really have all that much time to sit and think about life at home. When you're travelling, you're always on the move, and your mind is set on the journey. (s. 3)

Som man kan se har informantenes fortellinger skiftet fokus. Det er nærliggende å forstå dette som at Tim opplever svennevandringen som et helhetlig liv, som engasjerer ham kroppslig, emosjonelt og tankemessig. For ham står det i kontrast til den tidligere hverdagens ensidighet og stabilitet. Altså kan man se det i sammenheng med Turners (1969) kontrast mellom det partielle, særskilte og oppdelte i societas, og det helhetlige, totale og integrerte i communitas. Likeens kunne man se i Phillips forhold til eiendeler, som var tendensen i alle informantenes fortellinger, at typisk for svennekulturen er en forenkling og en slags rendyrking av det elementære; å klare seg med det man har, og å lære seg å være beskjeden. Dette kjennetegner også communitas enkelhet, eiendomsløshet eller delte eierskap – i motsetning til societas preg av kompleksitet når det gjelder midler, og eierskap og bruk av gjenstander (jf. Turner, 1969). Likheten til karakteristikken av Turners communitas ser man og i forbindelse med en annen uttalt tendens i fortellingene om hvorfor informantene ikke lenger opplevde atskillelsen fra familiene på samme måte:

When you're traveling, you're always on the move, and your mind is set on the journey.

And then you have your traveling family; your 'Kamerads'. They also become your family. (Tim, s. 3)

Slik Tim her uttrykker seg, befinner han seg i en livssituasjon preget av endring. I de andres fortellinger ser man dertil uttrykk for oppbrudd og perspektivutvidelse (jf. Turner,). Etter Turner kan man da erfare en enhet, et fellesskap, med menneskene man opplever denne livssituasjonen med, slik Tim også forklarer at han gjør. Jeg har tidligere vist at flere av de strukturelle trekkene ved communitas er synlige i svennekulturen blant de Rechtschaffene fremde. Videre vil jeg undersøke ytterligere hvordan det sosiale fellesskapet på vandreårene – mellom 'Kameratene' – kommer til uttrykk i svennenes fortellinger.

Kameratenes communitas

Marita: Å bli del av denne organisasjonen, betydde det noe for deg? Jeg mener, du reiser jo fra familien og venner, og blir en del av denne gruppen –

Henrik: Til syvende og sist er dette også bare en stor familie.

Marita: Ja? Er det sånn det føles?

Henrik: Ja! (s. 34)

Det er åpenbart i mitt material at fellesskapet mellom svennene oppleves som betydelig. I en situasjon hvor hverdagslivet til dels er snudd på hodet, og tilnærmet alt må læres på nytt, blir

samholdet mellom de som opplever denne nye tilværelsen naturligvis noe utenom det vanlige. For å kunne si noe om hva dette fellesskapet faktisk innebærer for informantene vil jeg altså ta utgangspunkt i vekselspillet mellom det formelle societas og det emosjonelt ladede communitas.

Umiddelbare relasjoner

Turner (1969) snakker om en antistruktur i forbindelse med communitas. Ikke som en strukturløshet, men som en mangel på vanlige strukturer, statuser, ol., og i stedet gjennom åpne, nære og spontane relasjoner – i motsetning til societas formelle, regulerte og distanserte. Denne formen for relasjoner kom også til uttrykk i informantenes fortellinger, enten gjennom den umiddelbare anerkjennelsen av å gjøre det samme:

Marita: This organisation, is it a brotherhood?

Tim: Yes!

Marita: How do you-

Tim: Yes, like a big family!

Marita: Yes? That's how it feels?

Tim: Yes!

Marita: Doesn't matter who it is, when you see them in Kluft, it's like a bond?

Tim: Yeah, it's a kamerad, yes. (s.17)

Eller slik Florian uttrykte det, gjennom den umiddelbare relasjonen som oppstod gjennom å vite at de hadde de samme opplevelsene og erfaringene:

F: Aah, it's,

more or less like being a member of a family.

But, on a different way than 'family, family', like, related to each other.

But, yeah, you're doing the same, you've done the same shit, or made the same experiences. And you're just travelling in an organization with – even if you don't like him – but, he's in the same organization as you.

You help each other, and, it's

I don't know how to

*

(...)

They also have the same way of thinking,

or, mostly the same mind as you, so.

Yeah, it's a little bit difficult (to explain), but. (s. 37-38).

I Felix utsagn om denne umiddelbare relasjonen spiller dertil bruken av samme drakten en rolle, samt felles regler. Samtidig tolker Felix tilhørighetsfølelsen i kontekst med, og i kontrast til lignende følelse av relasjon til andre vandreorganisasjonsmedlemmer:

De fleste som vandrer blant oss, de passer egentlig ganske godt sammen for det meste. Og naturligvis, når man har de samme – altså de samme klærne på og alt, og da også har felles regler, da føles det definitivt annerledes ut enn hvis man

Heh, ja, møter på en Rolandsbror eller en Schwenker .(s. 20)

Ikke overraskende fant enkelte av informantene det utfordrende å ordlegge nettopp hva som utgjorde denne følelsen av fellesskap. Det blir imidlertid tydelig at like drakter, like opplevelser, like erfaringer, og ideen om at man derfor har lignende tankemønstre, er elementer som utgjør viktige deler av fellesskapsfølelsen. Selv om enkelte av informantene, slik som Florian ovenfor, også påpeker at det naturligvis finnes svennevandrere de ikke kommer like godt overens med, vektlegger de likevel fellesskapet og solidariteten med også disse individene på vandringen. Fokuset i møtet med andre svennevandrere – innenfor samme organisasjon – er ikke på de differensierende faktorene, som man kan anta ville spilt en større rolle utenfor rammene til vandreårene, men på å være en del av et fellesskap og å opprettholde dette (jf. Turner, 1969, s. 109-110).

Som et av de avsluttende spørsmålene i mine intervjuer spurte jeg informantene om de selv ønsket å legge til noe. Phillip benyttet anledningen til å nok engang fremheve egenheten ved fellesskapet på vandreårene:

I mean. I think our brotherhood is very good, and important, today.

A lot of organizations are so unpersonal. Everyone just thinks of themselves. No one helps each other.

We do – the journeymen. If other journeymen don't have food or money, you buy them beer and food. If he needs a shirt, he can have mine. We help each other without any questions. Without thinking about it. It's never a question of: "hm, hm, I don't have time".

If someone needs help, you're there. Done.

You never say: "oh, no, I have to go" – no! You stay and help.

Today that's not normal anymore.

Everybody's egotistical. (s. 17).

Fellesskapet på vandreårene, og slik det på ulike måter kommer til uttrykk i vandrehverdagen, stilles i kontrast til andre organisasjoners og ikke minst samfunnet i dag generelt. Dette har åpenbare likhetstrekk til Turners (1969) skille mellom *communitas*' fellesskapstenkning, og *societas*' fokus på individet. Et annet aspekt ved dette fellesskapet og fortellingene om det som jeg kort vil nevne er det faktum at det omtales av informantene, og tidvis meg, som et brorskap. På lignende vis som Buchner (2017, s. 69) anerkjenner jeg at man åpenbart kan se at informantenes oppfatninger av fellesskapet bærer likhet med prinsipper om solidaritet som kan komme til uttrykk å såkalte mannssamfunn – eller brorskap. De uttrykker kameratskap, felles verdier, normer, har initieringsritual og er i praksis rent mannlige; som alle er trekk ved mannssamfunn (Buchner, 2017, s. 70). Bortsett fra denne påfallende likheten som man kan se på overflaten, kan imidlertid ikke materialet mitt bidra til noen ytterligere analyse av temaet.

I den videre drøftingen vil jeg i stedet legge vekt på hvorvidt relasjonene mellom svennevandrerne selv kan forstås som et egalitært fellesskap. Jeg har tidligere (se kap. 3) omtalt forholdet mellom svennevandrerne som egalitært, men dette kan likevel drøftes opp mot betegnelser, og oppgaver, som tildeles enkelte svennevandrere. Uttrykk for hierarkiske strukturer vil i så fall bryte med Turnes (1969; 1996) ide om *communitas* som et fellesskap karakterisert av flate strukturer med jevnbyrdige deltakere.

Frihet, likhet, broderlighet

Overskriften er de *Rechtschaffene* fremdes motto. Ikke sjelden vandrer svennene i par, eller mindre og større grupper, og innad i disse gruppene vil det finnes en svenn som er 'Jungreisende' og en som er 'Altreisende' – altså yngst-reisende og eldst-reisende talt i vandreår. Det å være 'Jungreisende' innebærer bestemte oppgaver: «When we travel with a lot of people, the youngest one has to take care of the money, for example. (Florian, s. 25).”. Svennegruppens penger samles på ett sted, og oppbevares og styres av den yngste i gruppen. Man kan altså argumentere for at dette gir uttrykk for et hierarki. Samtidig uttrykkes formålet med denne termen på den ene siden at den yngste reisende i gruppen, som gjerne er ny på vandreårene, skal være trygg:

(It) makes a lot of sense, because especially when you start the journey, and you get lost

I don't know why or how you would [M&F: laugh], but just if you get lost, you still have money. If you don't know how to get food or something without money, you can still carry on with this money until you find the guys again.

It's mostly just for some hours though, like, getting lost in the night

after some, some bar rounds or something, hehe. But then you know that you'll meet up with the others at the church, or on the closest bar to the church, the next day. (Florian, s. 25)

Og på den andre siden var formålet at den yngste reisende skulle ta lærdom av oppgaven:

(H)e should also learn how to work with the money.

To see when it's getting empty, and take care that you don't run out of it by just putting everything on alcohol or,

you also have, you have to take care of it.

And it's,

it's serious.

If you don't do it right, the whole group could be some kind of fucked up, because, yeah, running out of money when you're thirteen people,

that's quite bad. (Florian, s. 25)

Formålet med oppgavetildelingen er ikke at den yngste må utføre en negativt betont oppgave, men heller at den yngste skulle være trygg og lære noe om hvordan han skulle klare seg økonomisk sin første tid på vandringen. Dette viser hen på en dynamikk som er utarbeidet for å ta vare på og integrere individet i fellesskapet på vandringen, og viser tilbake på Turners (1969) antistruktur slik den kommer til uttrykk i *communitas*. Termen 'Jungreisende' er og relativ. Konsekvensen av dette er som Florian videre forteller: "if you travel two and a half years, and you're still the youngest in the group, you still have to be the one who takes care of the money – that's quite bad [laughing]." (s. 26). 'Jungreisende' er i alle tilfeller termen for den yngste i en hvilken som helst gruppe av svennevandrere. I henhold til argumentet om at denne termen kan forstås som uttrykk for et hierarki blant vandrerne blir det altså et tynt ett – hvis hierarkiet og dets posisjoner stadig kan variere mellom dets individer. Informantene kunne gå fra å være 'Jungreisende' til 'Altreisende' fra en dag til den neste. Jeg mener derfor at det er mer belegg for å si at hierarkiske strukturer er tilnærmet visket ut blant svennevandrerne, og at: «The liminal group is a community or comity of comrades and not a structure of hierarchically arrayed positions» (Turner, 1996, s. 515).

Samtidig har jeg tidligere nevnt at enkelte *communitas* kan bestå av to former for relasjoner, og at svennekulturen er preget av begge disse: fellesskapet mellom svennevandrerne, og relasjonen mellom disse og de øvrige organisasjonsmedlemmene. Før jeg igjen går inn på svennevandrerens relasjon til øvrige organisasjonsmedlemmer, vil jeg først fremheve at

svennevandringsmiljøet ikke er avgrenset til organisasjonsmedlemmer alene. Det neste avsnittet dreier seg derfor rundt spesielt to 'grupper' som utgjør essensielle deler av fellesskapet. Dette lar seg imidlertid ikke analyseres med utgangspunkt i Turner.

Utvidet fellesskap: kro- og herbergs-familien, og svennevandrerne familier.

Selv om nettverket av foreninger rundt om i verden er stiftet av medlemmer, drives gjerne både herbergene og kroene tilknyttet foreningene av individer som ikke er det. Jeg har i overskriften valgt å betegne disse som kro- og herbergs-familien. Det er ikke basert på min egen tolkning av dette forholdet, men på hvordan de omtales av svennevandrerne selv:

Marita: Ja, dere bruker ganske familiære termer for folk som ikke er direkte med i organisasjonen.

Henrik: Ja, fordi alle de som jobber ved disse herbergene egentlig også hører til i denne familien.

Og derfor blir de alle tiltalt med 'Muttern', 'Vatern', 'Scwestern' und 'Brudern'. (Henrik, s. 34).

Dette er ikke betegnelser informantene individuelt har valgt å ta i bruk, men er en del av sjargongen blant svennevandrerne: «Det gjør vi automatisk» (Felix, s. 19). Opprinnelsen til disse betegnelse i vandreårskonteksten ble ikke nevnt under intervjusamtalene. På den ene siden er det nærliggende å anta at betegnelse, i likhet med mye i svennekulturen, har sin forklaring i det gamle håndverket, og spesifikt den sosiale organiseringen av håndverket og mesterhusholdet (se kap.1). På den andre siden er eksempelvis ikke begrepet 'Herbergsmütti'(herbergsmor) en uvanlig betegnelse for styrerinner ved vandrerhjem/hostel generelt i Tyskland. En av informantene mine forklarte også at en lignende betegnelse, 'Kneipenmutter'(bar-mor), var en vanlig betegnelse på en kvinnelig bareier der han kom fra. Samtidig uttrykker informantene at de har en annen type forhold til menneskene de omtaler på denne måten, enn til en hvilken som helst bareier, fordi «de hører til i denne familien». Personlig var jeg nysgjerrig på hvorvidt det ikke følte unaturlig å omtale det som ofte er helt fremmede mennesker på en så familiær måte:

No, not really.

They're also a part of our family; the meeting-points. They are important for us. So, that's why they're a part of us. And we are a part of them.

They are also like a family, mostly – not all the time. There are meeting-points where you don't have a strong connection to the 'mother' and 'father'. But at most of our meeting-points we have a good connection, and a good friendship. (Noah, s. 10-11).

Samtidig uttrykte enkelte av informantene, slik som Phillip, at familiariteten inngikk i formålet med disse stedene:

Marita: The sisters, who are they?

Phillip: The ones who work at the Krug. You are a sister!

The others are brothers. The owners of the Krug are mother and father.

Because a Krug is a 'laufpunkt', a meeting-point, and should in a way indicate a family.

We have no chance to go home to our own families. The Krug is like our 'ersatz-familie'(substitute-family), in a way.

Marita: Right.

Phillip: You're supposed to feel at home there. (s. 12)

I en kontekst hvor alle involverte tar disse betegnelse for gitt, gir det også mening at det ikke føles unaturlig. Kro- og herbergs-familiene har kjennskap til vandreårene, og et positivt forhold til det, ellers ville de trolig heller ikke være en del av dette nettverket. «Dere vet jo hva vi gjør. Og de fleste søstre, mødre og fedre har jo også alltid et åpent øre (Felix, s. 19).». Fortellingene viser altså at betegnelse i de fleste tilfeller ikke er overfladiske. Enkelte, slik som Phillip, omtaler det også som en slags erstatning for deres egne familier. Tendensen i fortellingene er i det minste at svennene opplever en god relasjon, et godt forhold til, menneskene ved herbergene og kroene. Slik mellomoverskriften viser er det samtidig enda en komponent som oppleves som en del av fellesskapet: informantenes egne familie, samt andre svennevandrerers familier.

Florian: (...) [T]hey belong 'in there' too. They are the parents of all the other travelling carpenters too. They adopted a lot of other people as well – without saying yes to it.

[F&M: laughing]

(...)

M: Yes, because that's quite normal as well, isn't it – going to the family home of other travellers?

Florian: Yes, yes! That's also kind of part of that connection you have everywhere. Because, it's.

I mean.

*

Their parents – my parents – want me to be able to go anywhere and sleep there, and get food there. And if someone is coming to them, they give the same.

They say “yeah, I would like that if my boy was coming to your family, by your parents, that he would also get a place to sleep and food and whatever he needs. So come in, and have food, have a place to sleep”.

And they really like it, it’s quite funny. (s. 38)

Tendensen i informantenes fortellinger var at deres foreldre hadde holdningen Florian beskriver ovenfor: de var åpne for å ta inn andre svennevandrere, fordi de håpte at det samme ble gjort for deres egne sønner. Et annet punkt å brite seg merke i ved fortellingen er at Florian sier at hans foreldre «adopterte» disse svennevandrerne. Også i forbindelse med svennevandrerne familier, er normen å tiltale dem med de samme familiære navnene som kro- og herbergs-familien. I denne konteksten har derimot ikke familiene nødvendigvis den samme opprinnelige kjennskapen til vandreårene og dens innhold. Felix fortalte meg eksempelvis denne historien om hans foreldres opplevelse av å bli kalt mor og far:

Den første gangen var det ganske komisk, ettersom det var Christoph (svennevandrer)

(...)

Ja, det er – han bor 600 meter unna meg hjemme. Altså er vi så å si naboer. Og den første gangen han sa mor og far til mine foreldre – fordi de har jo også, altså, Christoph tror jeg at jeg har kjent i 18 år, og de også, fordi de har hatt en del å gjøre med faren hans. Og da Christoph den første gangen sa mor og far til dem, det var ganske komisk. Men ellers,

(...)

De skjønner hvorfor.

Marita: Ja, kanskje det føles relativt normalt etter hvert og.

Felix: Mja, normalt – normalt er det naturligvis ikke, når 50 mennesker kaller deg ‘Mamma’ og ‘Pappa’ [M: humrer]. Men ja, det avfant de seg med ganske kjapt tror jeg. (s. 18)

Dette utsagnet viser både til svennevandrerne, og familienes, subjektive innstilling til vandreårene. Svennevandrerne omstiller seg etter organisasjonen og tradisjonens krav og regler, og familiene med dem. Samtidig mener jeg at bruken av de familiære termene kan forstås som en måte å håndtere oppbruddet med egen familie og omstillingen informantene gjennomgår på vandring:

Marita: Ja, hva er egentlig grunnen til at dere bruker disse betegnelse?

Felix: Jo, du kan ikke dra til ditt eget hjem,

Og

De fleste er bare,

Altså, de tar vare på en, som ens egne foreldre.

Ja, og. Ja, man kan også dra hjem til de fleste av dem som til sine egne foreldre. (s. 18-19)

Slik man så i fortellingene under omstilling og omforming, fikk informantene i løpet av vandretiden et annet forhold til å være atskilt fra venner og familie. Dette kan ikke alene forstås ut fra fellesskapet svennene imellom på vandreårene, men i det utvidede fellesskapet som har kommet til uttrykk i fortellingene ovenfor. Selv opplevde jeg dette utvidede fellesskapet ved en av informantenes hjemreise. Tilreisende svenner i hjemreise-følget til informanten ble innlosjert som en selvfølge av familien, og flere av dem var der i mange dager etter hjemreisefeiringen var over. Dertil er andre svennevandrerers hjemreise gjerne en mulighet til å møte sin egen familie. Det er ikke uvanlig at svennevandrerne som skal på en hjemreise formidler dette til sin egen familie, som også blir bedt til markeringen.

De lokale organisasjonsmedlemmene

Man kan spørre seg hvilken rolle de lokale, fastboende, organisasjonsmedlemmene egentlig utgjør i en organisasjon hvis' formål er å opprettholde svennevandring. Det åpenbare svaret er at de lokale organisasjonsmedlemmene utgjør selve svennenettverket – nettverket av foreninger –, som på mange måter muliggjør og bidrar til opprettholdelsen av selve svennevandringen. Samtidig utgjør ikke de lokale medlemmene kun et nettverk av foreninger. Ikke alle lokale organisasjonsmedlemmer innehar en rolle, slik som Altgeselle, i en forening. Det ble imidlertid klart under intervjusamtalene at de likevel er betydelige som del av nettverket og fellesskapet som vandrerne inngår i:

You are welcomed to every rechtschaffene you meet. It doesn't matter when or where.

Normally you're always welcomed. And, it's, yeah,

part of a family. (Florian, s. 38)

Florian fremhevet også avslutningsvis i vår samtale dette forholdet til lokale organisasjonsmedlemmer som noe av det han verdsatte mest ved vandreårstiden sin:

(...) [Y]ou have this contact with all the einheimische, and it's a real brotherhood, or family.

And this is also really impressive, to have it all around the world.

You're sitting in Africa, and then someone comes over to you who did the journey ten years ago, and now you're sitting there with him and his family.

You've only known him for ten minutes, and his wife is already acting like you're one of her sons or something.

You're really included in the family.

That's also really cool. (s. 41)

Fellesskapet som oppleves med de lokale medlemmene beskrives som en slags midlertidig familie som man inviteres inn i, og inkluderes i, for en periode. Det er påfallende i informantenes fortellinger at både deres vandrefellesskap samt alt det som medregnes som en del av nettverket – svennevandrerne familier, lokale medlemmer, og herberge og kroer, omtales som familie. Svennevandrerne communitas er, som vist tidligere, preget av det de har og opplever seg imellom, som i stor grad beskrives med utgangspunkt i nettopp alt de har til felles. Som dette avsnittet om lokale organisasjonsmedlemmer, og avsnittet ovenfor har vist, må man imidlertid også fastslå at fellesskapet på vandreårene strekker seg utover de liminale individene alene. I forbindelse med de lokale organisasjonsmedlemmene er det likevel ikke alene det familiære som preget forholdet til informantene, men også relasjonen mellom eldre/læremester og svennevandrerne. Videre vil jeg altså vise hvordan Turners andre form for sosiale relasjoner i communitas kommer til uttrykk på vandreårene.

De egalitære svennevandrerne og de autoritære lokale organisasjonsmedlemmene

For å drøfte forholdet mellom svennevandrerne og de lokale organisasjonsmedlemmene vil jeg hovedsakelig drøfte svennevandrerne forhold til foreningene og overhodene der: Altgesellene. Med denne avgrensingen vil jeg ikke ta bort ifra de øvrige lokale organisasjonsmedlemmenes posisjoner som læremestre. Eksempelvis bør det, etter informantenes fortellinger, fremheves at flere av de lokale medlemmene har egne firmaer, og tilbyr de omreisende arbeid. Florian vektla at dette var et ansvarsområde som hadde blitt videreført historisk:

Now we have the finished travellers, which,

they take care of us and give us work. Most of them have their own company, or they're working for a company, so it's still the same system. (s.17).

Systemet Florian henviser til er for øvrig ‘Umschicken’ (se kap. 1). Videre fremhevet også flere av informantene, slik som Lukas, spesielt de eldre lokale organisasjonsmedlemmene som gode kilder til historisk kunnskap om vandreårene:

(...) De eldre blant oss – de som er over 80 år nå – da de var unge og på vandring, gikk også de da til de eldre og spurte i detalj (om vandringen).

Derfor snakker jeg også gjerne med våre eldre. (s. 10)

Altså er det tydelig at de øvrige lokale organisasjonsmedlemmene også utgjør en viktig rolle i svennevandrerens opplæring og meningsdannelse på vandreårene. Imidlertid er det hovedsakelig Altgesellen som åpenbart fremstår som en autoritær figur i svennevandrerens fortellinger. På samme måte som i seksukersperioden, vil jeg videre vise at denne autoriteten er grunnnet i tradisjonens – og derved organisasjonens – autoritet over vandrerne.

Svennekveldenes hierarkiske dynamikk

Materialet er som sagt begrenset hva gjelder svennekveldenes innhold. Det kunne, som vist, ikke bidra spesielt til analysen av meningsdannelsen og formidlingen under seksukersperioden. Imidlertid var det én av informantene som var åpen for å gi et lite innblikk i hva som foregår på svennekveldene under vandreårene – tross hemmelighetsnormen. At informanten så seg villig til å snakke om dette må forstås ut fra intervjusamtalens kontekst. Jeg hadde nettopp fortalt informanten, Noah, at jeg fant hemmeligholdet rundt svennekveldene i dag svært interessant, ettersom kveldene eksempelvis gjennom svennevandringens historie ikke alltid har foregått bak lukkede dører, og at det finnes kilder fra disse kveldene. Derved medga Noah at: «Yes, in the old times there were ‘writings’ and, yes – if you want to know, you can find out”. Videre spurte jeg likevel Noah om det var noe han kunne fortelle, uten at det gikk på bekostning av hemmelighetsnormen.

Marita: (...) is there anything you can tell me about what happens there? Is one of the purposes for the evening to meet up and talk about your work, or -

Noah: Yes, there is space to talk about work – when you’re sitting downstairs. Then you can talk about work. And (gesellenabend) was also meant to (be a time and place) to make drawings and things like that, for the older guys to teach (the travellers) more. This part of it is a little bit forgotten, though – making drawings on the tables and talking about constructions, and so on.

And it is.

When we go up it is – It’s all about the brotherhood then.

Like

If somebody didn't act right, or something. It's like a court.

And we also do all internal things there. Like the financial parts, and, yeah. (s. 5)

Et annet punkt ved utsagnet til Noah er at det viser til svennevandrerens forhold til de øvrige lokale organisasjonsmedlemmene, 'the older guys', som læremestre (jf. Turner, 1996, s. 514). Her spesifikt innenfor håndverkskunnskap. Samtidig påpekte Noah at dette aspektet ved svennekvelden har blitt litt glemt. Det som imidlertid er mest interessant ved utsagnet er, som nevnt ovenfor, det lille innblikket i den private delen av svennekvelden. For det første viser utsagnet til Buchgesellens rolle med inntekter og utgifter, altså de økonomiske sidene ved foreningen. For det andre kan man forstå utsagnet som at det faktisk holdes såkalt Aufklopfen (jf. Lemke: kap. 1). Noah omtalte svennekveldene som en domstol, hvor svennevandrerens oppførsel, eller lignende, tas stilling til. Dette må man også forstå som en forlengelse av svennevandrerens opplæring og formidling av sosiale og etiske plikter innad i organisasjonen (jf. Turner, 1996, s. 517). En av svennekveldens formål er å korrigere oppførsel og løse konflikter tilknyttet vandringen, og det er lokale organisasjonsmedlemmer ved foreningene som har myndighet til å treffe avgjørelsene rundt dette:

Noah: There's one or two guys I know – I'm not very happy about them being in our brotherhood. But, the gesellschaft made the decision to take them in, so I accept it. But, if they do something really shitty, it's

*

Marita: What would happen if they were to over-step? Is there anything you can do about it?

Noah: Me? Personally?

It depends

Of course you can do something. If he's working somewhere, for example. But then you would have to do it on gesellenabend. And, I would have to go to the gesellschaft where he is working and complain there about what has happened. That's the only thing I can do. But they (the gesellschaft) make the final decision on what happens with him. (Noah, s. 3)

Dette sitatet viser til at foreningen, og Altgesellen, er den endelige instansen hvor avgjørelseskraften ligger. Samtidig gir utsagnet uttrykk for at svennene og har en stemme i denne avgjørelsen. En hierarkisk dynamikk preger likevel svennekveldene, hvor formidling og meningsdannelse reguleres og korrigeres av individer som godtas som autoritet i kraft av tradisjonen (jf. Turner, 1996, s. 514-515). Altså aksepteres former for autoritet spesifikt i

situasjoner som kan knyttes direkte til en aktuell situasjons krav. Videre viser utsagnet til en annen utpreget tendens i materialet: fellesskapet, også blant svennevandrerne, er normativt.

Slik jeg nevnte innledningsvis krever det en forklaring at unge menn innlater seg på vandreårene, og at de velger å underkaste seg reglene og ritualene i tradisjonen.

Gjennomgående i denne analysen har det og blitt tydelig at informantene snakker om vandreårene gjennom et sterkt «vi»: «(...) vi drikker støvelen fordi vi alltid deler oss imellom», “We come in peace, we go in peace» «No one helps each other. We do – the journeymen.». Dette signaliserer en felles mening, og et felles normsystem. I Ehrbarkeiten viste jeg til ære og zünftighet som overordnede begreper i normsystemet på vandreårene. I det følgende vil jeg derfor drøfte disse begrepene som motivasjon for vandreårene blant informantene.

«Oppfør deg alltid rettskaffent og ærbar» - zünftighet som motivasjon

I guess the oldest rule we have – and the most important rule – is maybe “verhalte dich immer rechtschaffen und Ehrbar”. (Noah, s. 4)

Å være ærbar og zünftig er en tydelig handlingsmotivasjon for informantene. Det er mye som tyder på at informantenes motivasjon for vandreårene, deres subjektive innstilling, bør forstås gjennom deres forhold til ideen om zünftighet og ære innenfor håndverksyrket. Jeg mener at svennenes motivasjon kan sees i lys av Bourdieus begrep, om symbolsk kapital, som dekker over kvaliteter som eksempelvis ære, moral og anerkjennelse (Wilken, 2011, s. 63). Kvaliteter som gjenkjennes og anerkjennes av andre aktører og som på ulike måter gir utbytte innenfor et sosialt system (jf. Bourdieu, 1987, s. 4). Da jeg kom i samtale med informantene om hvilken betydning opprettholdelsen av reglene og ritualene hadde for dem, fikk jeg en rekke funksjonelle forklaringer. Enkelte av informantene trakk eksempelvis et skille mellom regel- og normsystemets relevans innad, og utad i samfunnet: «Vi ønsker ganske enkelt å opprettholde dette, og da må man være litt streng – i alle fall utad» (Lukas, s. 13). Dette skillet ble videre utdypet av Noah (s. 4)

The rules are important –

I think for the people around us – for the ‘kuhköpfe’. Because you have to look, at least kind of, good, so that they will take you with them whilst hitchhiking, or search for a sleeping place. So, this rule is very important. And,

The other rules, the ‘internal’ rules, they are important for making it possible to live together within the brotherhood. And maybe also so (the tradition) will exist in the future as well.

I think, if you change the rules, it will be chaos.(Noah, s. 4)

For ham er reglene en nødvendig struktur for å ivareta vandrernes forhold til omverdenen, fellesskapet innad, samt opprettholde tradisjonen for fremtiden. Dette fokuset på normsystemets viktighet utad så man også tidligere i (...) der eksempelvis Phillip, i likhet med Noah, fremhevet at svennevandrerne var avhengige av andre mennesker for å klare seg på vandring, og derfor måtte te seg rettskaffent til enhver tid. Eller slik Tim knyttet æresbegrepet til å holde sitt ord i arbeidssammenheng. Samtidig fremhevet informantene andre menneskers anerkjennelse av tradisjonsutøvelsen:

(...) Man har alltid et samtaletema

Man kan alltid snakke om vandringen, uansett om samtalepartneren har vært på vandreårene selv, eller om han bare sier «'Mensch', det er en bra ting dere gjør!». (Felix, s. 17)

På lignende vis snakker videre Lukas om denne anerkjennelsen i kontekst med sin egen verdsettelse av tradisjonen:

Man opplever jo ofte at folk blir begeistret for å se oss fremdeles, fordi mange sier „Åh, ja, det er jo flott, at dette fremdeles finnes!». Det hører man ekstremt ofte, og, ja. Folk blir glade for å se oss, fordi folk synes det er bra at vi gjør det her

Og det synes jo vi og. Derfor er det en grunn til at jeg ikke vil at det skal bli borte, fordi jeg synes det er en bra ting. (Lukas, s. 14)

Samtidig får svennevandrerne utbytte av vandringen i mulighetene for arbeid som byr seg:

(...) if you're in a town with thirteen travelling carpenters, all dressed like this, then you get a lot of attention (...), people start talking to you, and it just worked out perfectly. We got offered work after a week, (...) it just took a week until someone offered me work, just because I'm dressed like this. (Florian, s. 14).

Florians utsagn viser til at arbeidsmulighetene som kommer gjennom vandringen nødvendigvis vurderes som verdifulle av informantene, slik Henrik og forklarte:

Alene gjennom fremtreden har du flere muligheter og veier til arbeid. Av og til kommer man også da over mer sjeldent arbeid og. Gamle greier. Det blir man ikke nødvendigvis tilbudt hvis man springer rundt i shorts og t-skjorte. (Henrik, s. 22).

Det er altså tydelig at det finnes en begeistring og anerkjennelse av tradisjonsutøvelsen og håndverksferdighetene til svennevandrerne. Derved kan man forstå dette som en motivasjon for opprettholdelsen av ære og zünftighetsnormen blant informantene. Disse funksjonelle forklaringene kan imidlertid ikke gjøre rede for de sterke følelsesmessige vitnesbyrdene om

fellesskap som den foregående analysen har vist. Samtidig innebærer zünftighetsnormen, hvis vi forstår den som symbolsk kapital, at egenskapene ved normen fungerer slik at andre mennesker gjenkjenner og anerkjenner kapitalformen slik at den får verdi (jf. Bourdieu, 1987, s. 4). Selv om de foregående forklaringene viser til andres anerkjennelse av tradisjonsutøvelsen og håndverksferdighetene til svennene, gir det mer mening å se anerkjennelsen av zünftighetsnormen innenfor den meningskonteksten den eksisterer i. Med dette mener jeg at man bør forstå informantenes motivasjon gjennom fellesskapet og erfaringene av spontane *communitas*. Informantenes internalisering av zünftighets-normen må sees som et resultat av sosialisering innenfor organisasjonen – hvor erfaringene i liminaliteten og opplevde *communitas* er det viktigste i denne sosialiseringen. Slik blir det og logisk at zünftighet som oppførsel blir en kilde til symbolsk kapital blant svennevandrerne.

Frihet, fellesskap og vandringens siste ritual

Ritualperspektivet i dette kapitlet har fremhevet visse egenheter ved vandreårene, slik som regler, ritual og fellesskap, fremfor andre egenheter, slik som friheten informantene stadig uttrykte i forbindelse med vandringen. Fra og med avreisen former hver enkelt svenn sin egen vandringstid. Til tross for faste treff og treffpunkt og regler som følges og etterleves, er det ingen vandreårsfortelling som er lik når det gjelder hvor de har vært, hva de har opplevd og erfart. Svennevandrerne følger sjeldent en plan, og hvis de har en plan er den formet av dem selv. Selv om regelen er at svennevandrerne skal være ute i 3 år og en dag, er det ingen regler som hindrer dem i å være på vandring lenger enn som så. Selv om man kanskje som utenforstående ville antatt at 3 år og en dag holdt i massevis, uttrykte imidlertid mine informanter en helt annen holdning. Enkelte av dem nærmet seg slutten av den normerte tiden, to av dem var over den, men kun én hadde planer om å avslutte vandretiden.

Avslutningsvis vil jeg gjøre rede for et av vandreårenes ritualer, som markerer avslutningen på svennevandrerens reise: Spinnermarschen .

Henrik: Ja, har du oversatt det ordet?

Marita: Ja, idiot-marsj?

Henrik: Ja, og akkurat sånn ser det også ut sant. [M&H: ler] (s. 17).

Nok en gang møter man på et ritual i svennekulturen som ikke i første omgang fremstår høyaktet av utførerne, men som like fullt inneholder betydningsfulle uttrykk. Min erfaring fra observasjonen på hjemreisen til en annen informant ga dertil inntrykk av at dette ritualet, i

øyeblikket det utføres, oppfattes som betydningsfullt for flere av deltakerne – og tilskuerne. Klokken 16.00 presis sto jeg ved landsbyskiltet, sammen med det som virket som hele landsbybefolkningen, familie og venner av den hjemreisende svennevandrerens. En kilometer borte i veien kunne man skimte, og definitivt høre, en gruppe på minst 30 svartkledde menn, gående og syngende på rekke og rad i serpentinformasjoner i vår retning. Marsjens fører ledet også an sangen. I rekken så man en svenn svingende på en charlie med en flaske knyttet fast i enden. Med jevne mellomrom stoppet serpentinformasjonene opp i sirkelformasjon, og enkelte svennevandrere gikk inn i midten av sirkelen og fortalte historier fra vandreårene med hjemreisesvennen – ofte etterfulgt av latter, samtykkende rop eller banking av vandrestavene i bakken. Innholdet i flasken i enden av charlien ble sendt rundt og delt av gruppen. Stemningen var høy og munter både foran og bak landsbyskiltet. Marsjens siste stopp utførtes omtrentlige 100 meter fra landsbyskiltet, og det ble brått stille både i svennefølget og bak landsbyskiltet. Hjemreisesvennenes reisekamerat – som hadde vandret med ham hver dag de siste to årene – gikk inn i sirkelen, fortalte historier, og takket for reisefølget. Til sist går hjemreisesvennen inn i sirkelen for å si noen ord om tiden på vandring, før han legger ned charlottenburgeren og Stenzen. En etter en utveksler han noen ord og en klem eller et håndtrykk med svennene i følget, før han går tilbake og plukker opp eiendelene sine igjen. Sirkelen av svenner tar til med synging i det hjemreisesvennen går ut av gruppen, og de siste meterne hjem alene. I det hjemreisesvennen når andre siden av landsbyskiltet og omfavner familien sin bryter folkemengden ut i applaus og jubel. Først når sangen er over kommer resten av svennefølget etter til landsbyskiltet, og tar del i de videre festlighetene som følger hjemkomsten.

Ulike verdier i fellesskapet på vandreårene kommer tydelig til uttrykk i dette ritualet. Det 'marsjeres' sammen for å følge svennevandrerens hjem, deles historier og deles drikke. I dette ser man også igjen fellesskapsbyggende elementer. Samtidig markerer ritualets slutt veldig tydelig i svennens atskillelse fra vandrefellesskapet, ved at svennen fysisk må velge å gå ut av gruppen, og alene bort til familien som venter på ham hjemme. Av tidligere erfaringer, og basert på samtaler gjort under observasjonen, er det tydelig at svennevandrerne som kommer hjem opplever lignende ambivalente følelser ved hjemkomsten, som de gjorde ved avreise: det er positivt å se familien igjen, men det betyr samtidig at de ikke lengre er del av fellesskapet på vandringen. Dette taler igjen for å forstå egenhetene i spesielt svennevandrerfellesskapet på vandreårene som betydningsfullt for deltakerne. Friheten og

fellesskapet var også fremhevede trekk ved vandreårene som ville bli savnet av informantene da vi snakket om den forestående hjemreisen.

Oppsummering

I dette kapitlets to deler har van Genneps triadiske modell for overgangsritual og Turners begrep om liminalitet vært nyttige for å fremheve og undersøke egenheter ved vandreårenes fellesskap, regler og ritualer. I lys av Turners begrep om *communitas* har det blitt tydelig at informantene utviser en sterk positiv verdsettelse av fellesskapet. Fortellingene under intervjusituasjonene har gitt uttrykk for erfaringer av umiddelbare og spontane *communitas*. Samtidig er fellesskapet på vandreårene strukturert gjennom regler, ritualer og en tydelig atferdsnorm. Et viktig poeng i den sammenheng er at spontane *communitas* – *communitas* i sin reneste form – ikke består over lengre tid. Det er: «the fate of all spontaneous *communitas* in history to undergo what most people see as a “decline and fall” into structure and law” (Turner, 1969, s. 132). I fortellingene der eksempelvis en gruppe svennevandrere reiser sammen over tid ser man at fellesskapet utvikler seg, og at deltakernes forhold til hverandre karakteriseres gjennom et sterkt «oss» eller «vi». Informantenes fortellinger gir videre uttrykk for ideologiske *communitas*, nettopp fordi de har erfart umiddelbar og spontan *communitas* gjennom situasjonene vandringsen har satt dem i.

Indirekte formulerer Turner selv at det det i den rituelle kontekst finnes flere *communitas*, hvor skifter i konteksten endrer hvordan deltakerne forholder seg til den. Svennevandrerne må forholde seg til regler og rammer på vandreårene, samtidig som den stadig skriftende konteksten gjør at de opplever korte glimt av spontane *communitas*.

Ideological *communitas*, which is a label one can apply to a variety of utopian models of societies based on existential *communitas*. Ideological *communitas* is at once an attempt to describe the external and visible effects – the outward form, it might be said – of an inward experience of existential *communitas*, and to spell out the optimal social conditions under which such experiences might be expected to flourish and multiply (Turner, 1969, s. 132).

Det som skaper ideologiske *communitas* er den retrospektive formuleringen av opplevelsen – minnet om den (Turner, 1982, s. 48). Ideologiske *communitas* går altså aktivt inn for å skape spontane *communitas* gjennom handlinger. Derved er ideologiske *communitas* en slags retrospektiv handling, hvor svennevandrerne som har opplevd spontane *communitas* forsøker å formidle minnet om det spontane ved å se til kultur og språk. De forsøker å oppnå det spontane gjennom en serie av handlinger, og ritualer, som forener dem. Gjennom vandreårenes regler og ritualer søker svennevandrerne å fange opplevelser. Ved å:

(...)ransack the inherited cultural past for models or for cultural elements drawn from debris of past models from which he can construct a new model which will, however falteringly, replicate in words his concrete experience of spontaneous *communitas*. (Turner, 1982, s. 48)

Videre må man ta tidsperspektivet i betraktning når det gjelder *communitas* på vandreårene. Det ligger et åpenbart element av det umiddelbare i *communitas* som fort kan etablere en normativ struktur med tydelige roller mellom de involverte partene:

(...) the spontaneity and immediacy of *communitas* – as opposed to the jural-political character of structure – can seldom be maintained for very long. *Communitas* itself soon develops a structure, in which free relationships between individuals become converted into norm-governed relationships between social *personae*. (Turner, 1969, s.132)

Vandreårene innebærer nødvendigvis innslag av både *communitas* og struktur, i den forstand at begge tilstandene innebærer kvaliteter som er nødvendige for å opprettholde selve vandringen. Informantene som har vandret i grupper opplever at de er ansvarlige ovenfor hverandre med hensyn til å forsyne gruppen med mat, klær og andre oppgaver. Videre inngår dette i videreføringen av teknikker og ferdigheter på vandringen. Dette impliserer en orden og planlegging av menneskelige relasjoner og kunnskap, som skjer innenfor en tydelig ramme. Karakteristikken av liminalitet som et samfunn 'uten regler' bidrar derfor ikke til å forstå vandreårene i sin helhet, men kan likevel karakterisere enkelte faser og opplevelser på vandreårene. Informantene selv uttrykker som sagt at de forbinder en sterk frihetsfølelse med vandringen – til tross for dette rammeverket.

Innledningsvis og fortløpende i disse kapitlene har jeg fremhevet at det krever en forklaring at unge menn innlater seg på vandreårene. Ritualperspektivet her har vist til svennenes subjektive opplevelse av, og innstilling til, vandreårenes innhold og overføring. Gjennom analysen av zünftighetsnormen har jeg vist til at hovedsakelig fellesskapet, men også anerkjennelsen av tradisjonsutøvelsen og håndverksferdigheter har betydning for svennenes motivasjon på vandreårene. Dette vil jeg drøfte ytterligere i de neste to kapitlene, ved å først undersøke svennenes tradisjonsforståelse slik den kommer til uttrykk i materialet, og senere undersøke svennenes subjektive forhold til håndverksyrket. På denne måten kan man kaste ytterligere lys over informantenes innstilling til og motivasjon for vandreårene.

Kapittel 5:

“[W]e are the oldest. And, therefore, the most traditional” - svennevandrerens tradisjonsforståelse.

I det forrige kapitlet adresserte jeg deler av innholdet i vandreårene og hvordan overføringen – traderingen – foregår. I en tradisjonsanalytisk kontekst hadde jeg et synkront perspektiv på traderingen: et fokus på overleveringen av tradisjonen i samtiden gjennom selve utføringen og samværet mellom svennevandrerne og øvrige organisasjonsmedlemmer (jf. Eriksen & Selberg, s. 2006, s. 217). Materialet viser imidlertid at informantene gjerne så dette i et diakront perspektiv: i et fokus på det lange tidsspennet i vandreårsutøvelsen, og hvordan vandreårene hadde blitt utført gjennom tidene, fra generasjon til generasjon. I dette kapitlet vil jeg gå nærmere inn på hvilken tradisjonsforståelse informantene faktisk gir uttrykk for, og på hvilken måte tradisjonsforståelsen kommer til uttrykk i motivasjonen om å utøve vandreårene.

Jeg vil ta utgangspunkt i ulike tradisjonsanalytikers ideer for å undersøke hvilken tradisjonsforståelse som kommer til uttrykk i informantenes fortellinger, hvordan fortiden påkalles for å gi autoritet til vandreårene og hvordan vandreårene eventuelt forplikter informantene til ivaretagelse. Gjennom dette ønsker jeg å finne ut hvilken aktualitet tradisjonen har for informantene – hvilke kvaliteter ved den som fremheves.

Tradisjonalisering og autorisering

Det er mye i informantenes fortellinger som viser til tradisjon forstått innenfor naturalistiske termer; som noe som nærmest eksisterer uavhengig av mennesker og inneholder en uforanderlig kjerne (jf. Handler og Linnekin, 1984, s. 273-274). Henvisning til fortiden og vektlegging av kontinuitet og stabilitet var uttalte tendenser i materialet. Enkelte av informantene, slik som Lukas, uttrykte en forståelse av praksisen som ‘skikk’: «Alle laugsskikkene, de som vi utfører internt, stammer fra tømrerne.» (s. 8). Den tradisjonelle praksisen forstås altså som bestående av gamle skikker som har stått ved lag over tid. Som man så i det foregående kapitlet ble innholdet i vandreårene forklart ved å vise til fortiden: bagasjen pakkes i charlies fordi den tidligere ble pakket i feller, øreringen brukes fordi den tidligere betalte for begravelsen, jakken gjenknytes fordi det tidligere umuliggjorde å dra frem kården, osv. Dette viser til en forståelse av disse handlingene og deres innhold som noe som har blitt gjentatt gjennom tidene. Uforandrede trekk ved tradisjonen, «(...)enduring in

time»(Handler & Linnekin, 1984, s. 286). Å få frem at disse reglene var faste, at de ble og blir gjort på samme måte, er viktig fordi det sier noe om stabilitet. At informantene snakker om tradisjonen med vekt på tidsaspektet viser ikke bare til tradisjonsforståelsen, men også tradisjonaliseringen: en prosess som skaper stabilitet og bidrar til å videreføre kulturelle elementer (jf. Eriksen & Selberg, 2006, s. 256). Herunder handler ikke tidsaspektet bare om at fortiden har et klart nærvær i informantenes fortellinger, men at den eksempelvis representerer en form for autoritet (Eriksen & Selberg, 2006, s. 256). Informantene påkaller tradisjonens alder i fortellingene for å gi mening, verdi og legitimitet til utøvelsen – altså autoriserer de praksisen. Videre vil jeg legge frem et eksempel på hvordan svennene autoriserer vandreårene gjennom tidsaspektet.

Tid og kontinuitet – Det eldste «lauget»

Marita: Ja. Hva gjorde at du følte at denne (organisasjonen) passet deg – i forhold til de andre?

Felix: Hm, jo, altså, egentlig kunne nok alle (organisasjonene) passet.

Men det,

Det er bare noe annet, å reise med de Rechtschaffene.

Marita: Ja?

Felix: Ja. Jeg vet ikke hvordan jeg skal forklare det, hehe.

På en måte har det å gjøre med det at man kan si «Vi begynte med det hele».

«Her ligger opphavet». (Felix, s. 2)

Slik, eller lignende, uttrykker flere av svennene hvorfor valget av vandreorganisasjon falt på nettopp de Rechtschaffene. Organisasjonen kaller seg også på sin nettside for det eldste lauset. Under intervjusamtalene våre ble gjerne det tyske ordet 'Zunft' (: laug) brukt både om fortidens og nåtidens organisasjoner. Uten å gå inn på en diskusjon om hevdelsen av å være et laug i dagens samfunn, mener jeg at svennenes bruk av betegnelsen viser til at det trekkes linjer til strukturer og sosiale relasjoner forankret i middelalderen og det gamle håndverket. Fortiden påkalles for å gi mening til dagens praksis. Disse linjene ble videre bekreftet da jeg etterpå spurte Felix når de 'begynte med det hele', og ble fortalt at det var «I alle fall 850 år siden», og «muligens enda lenger tilbake i tid». Lignende svarte også Henrik på mitt spørsmål om de Rechtschaffenes alder:

Pfft, ja-

I prinsippet har det jo vart siden middelalderen.

Marita: Ja – men, med denne organisasjonen?

Henrik: Det kan jeg egentlig ikke svare på, men,

Altså, det hele startet nok kanskje en gang uten organisasjoner.

Og så utviklet det seg senere. Men, jeg tror vi er sånn cirka 900 år gamle. (s. 4)

Både Henrik og Felix foreslo altså en slags fullstendig historisk kontinuitet: At organisasjonen for de Rechtschaffene har eksistert like lenge som håndverksvandring i seg selv. Felix og Henrik var imidlertid de eneste av informantene som hevdet en så høy alder på organisasjonen. Samtidig var de ikke alene om å vise til et opphav i middelalderen. Lukas, Noah og Tim fortalte også om vandreårstradisjonens opprinnelse i middelalderen, men påpekte at selve organisasjonen for de Rechtschaffene ikke ble stiftet før enn på slutten av 1800-tallet. Av de tre var imidlertid Tim usikker på nettopp når organisasjonen hadde blitt stiftet. Han fortalte om organisasjonsfoto⁶ fra både 1700- og 1800-tallet, men var ikke helt sikker på hvilket århundre som stemte. De Rechtschaffenen Fremde ble, som tidligere nevnt, stiftet i 1890. En direkte linje til tidligere eksisterende svenneorganisasjoner kan likevel antas gjennom organisasjonsfoto fra tidligere århundre⁷, men detaljene i kildene er vanskelig å redegjøre for (jf. Lemke, s. 39). Derav kan man forstå usikkerheten til Tim i lys av en langvarig diskusjon som har funnet sted innad i miljøet, hvor opprinnelsesåret til organisasjonen blir bestridt – naturligvis helst til fordel for et eldre årstall (jf. Lemke, s. 39).

Spørsmålet her er hvorfor organisasjonens alder er så viktig for informantene. I min gjennomgang av materialet merket jeg meg en stor forekomst av attributtet 'eldst' i forbindelse med organisasjonen. I intervjusamtalen med Lukas, som også hadde reist en del før han tok fatt på vandreårene, forklarte han eksempelvis hvorfor han valgte å vandre med de Rechtschaffene slik:

Når i det hele tatt tanken var der, var alltid tanken «zünftig på vandring, eller backpacker uten Kluft». Og hvis 'zünftig på vandring', så var det egentlig klart at det måtte bli blant de Rechtschaffene.

I den første, eldste, største organisasjonen. (Lukas, s. 7).

⁶ Organisasjonsfoto vurderes som viktige kilder til fortidige organisasjoner. Det fantes ikke noe hovedkontor eller vedtekter.

⁷ Eksempelvis et bilde av «Organization der fremden Zimmerergesellen» fra før de Rechtschaffene ble stiftet, som har alle de samme medlemmene som på det første bildet til de Rechtschaffene fremde (Lemke, 2002).

Lukas', og de andre informantenes, bruk av 'eldst' er interessant i kraft av hva det egentlig refererer til: de andre organisasjonene (jf. Lemke, s. 39-40). Selv om Lukas hadde fortalt at de Rechtschaffene ble stiftet på slutten av 1800-tallet, betydde det altså noe for ham – og de andre informantene – at organisasjonen er eldre enn de andre. Spørsmålet er og var hva det betyr. Dette kom jeg nærmere inn på under en samtale jeg hadde med Florian om ulikhetene mellom organisasjonene, hvor han blant annet forklarte ulikhetene slik:

We all have our own rules

basically, it's the same, but in each organization it's a little bit different. So, you just choose what fits best to you.

Ettersom Florian tidligere i vår samtale hadde uttrykt at han ikke ville reist med en annen organisasjon, spurte jeg ham videre om han mente at noen organisasjoner utførte vandreårene mer korrekt enn andre.

«Yeah, not – not really.

But [smilingly], we are the oldest.

And, therefore, the most traditional

If I can say it in that way.” (s. 5)

Florian forklarer altså det å være eldst, som å være mest tradisjonell. Denne forståelsen av tidsaspektet ved tradisjon var ikke Florian alene om blant informantene. Det kom blant annet også til uttrykk i Tims forklaring på hvorfor ikke han heller ville reist med en annen organisasjon: “Because they have – you know – some other rules, and, yeah. I could call the others «hippies», hehe.” (Tim, s. 2). Tilnavnet 'hippies' på andre organisasjonsreisende var populært blant svennene, og ble forklart i et løsere forhold til vandreårenes regler og retningslinjer – som jeg i forrige kapittel viste til som en sterk motivasjon for vandringen blant informantene. Denne holdningen til de andre organisasjonene og deres medlemmer må og forstås i en historisk kontekst. Opprinnelseshistoriene til flere av de andre organisasjonene innebærer overløpere fra de Rechtschaffene, som satte seg opp mot organisasjonens regler, og derfor stiftet sin egen organisasjon (se kap. 1). Det er også trolig derfor, som innledningssitatet i dette avsnittet viser, Felix mener at de Rechtschaffene fremde er opphavet for dagens svennevandring.

I likhet med Lemke forstår jeg altså superlativet 'eldst' i informantenes fortellinger som en måte å hevde de Rechtschaffene fremde over de andre organisasjonene. Som tidligere vist er

informantene opptatt av et opphav i en fjern fortid. Selv om kun to av informantene hevder en fullstendig kontinuitet, hevder alle at de er eldst. Dermed er de Rechtschaffene fremde i det minste nærmest opphavet. Det fremstår på denne måten som om informantene forstår seg selv og sin organisasjon som de ‘mest legitime’ etterfølgerne og dermed tradisjonsutøverne. I kraft av dette kan ikke de andre organisasjonene hevde at deres rituelle praksis er like autentisk – like ‘tradisjonell’ som de Rechtschaffene fremdes’ – som i kraft av alder forstås som nåtidens mest autentiske svennevandringsorganisasjon. Dette viser til at ideen om autentisitet i forbindelse med tradisjon er gjeldende blant svennevandrerne, og at tid er sterkt relatert til tradisjonens kvalitet (jf. Eriksen, 1994, s. 11). Henvisningene til autentisitet viser samtidig tilbake på svennenes naturalistiske tradisjonsforståelse, ved at den gir uttrykk for et behov for å fremheve tradisjonens opphav og ekthet (jf. Eriksen, 1994, s. 17). Denne tradisjonsforståelsen kom samtidig til uttrykk i enkelte informanternes fortellinger, gjennom forståelsen av vandreårene som noe som potensielt kan «dø ut»: (...) ja, altså jeg syns ikke at det er bra (...) når tradisjoner dør ut» (Felix, s. 17).

Man ser altså tendenser til en naturalistisk tradisjonsforståelse, og tradisjonisering i form av autorisering gjennom tidsaspektet ved vandreårene. Imidlertid bidrar ikke analysen til noen videre innsikt i akkurat hvilken rolle tradisjonsforståelsen spiller i svennenes motivasjon for svennevandringen. For å nærme meg dette vil jeg først ta utgangspunkt i Baumans (1998) argument for at tradisjon ikke er det samme som skikk eller vane.

Tradisjon forplikter

Etter Bauman (1998) forstår jeg ikke informantenes bruk av ordet ‘skikk’ i forbindelse med vandreårene i betydningen: noe de alltid har gjort fordi det virket logisk eller ‘naturlig’, men i betydningen: noe man gjør for å ivareta. En slik sterk forpliktelse for ivaretagelse av tradisjonen kommer til uttrykk i informantenes fortellinger. I flere tilfeller var svennenes utsagn normative, i form av formuleringer som at vandreårene «bør videreføres». På mange måter kan man med utgangspunkt i materialet relatere disse utsagnene nettopp til tradisjon som konsept i seg selv. Informantene argumenterer på sett og vis for at vandreårene bør videreføres simpelthen i kraft av å være tradisjon. I samsvar med informantenes forståelse av tid som et viktig aspekt ved vandreårenes autentisitet – og derfor legitimitet som tradisjon –, gir det derfor også mening at flere av dem fremhevet nettopp alderen i seg selv som en grunn til videre opprettholdelse. Et eksempel på dette er samtalen jeg hadde med Florian:

Florian : (...) [I]t's the traditional we want to keep alive, and if you're going to be very, very, yeah, not straight behind it, then you lose a lot of this tradition. So, that's why we try to be strict, and it's not a new thing, what we are doing, you know – we just keep the tradition.

(...) and then we have this one way, which worked for over 800 years. (...) And you go this way, straight ahead. If you change it, you change the tradition,

and that's not really keeping the tradition.

Marita: No? Why do you think it's important though, to do it exactly the same way?

Florian: Yeah, I think it's,

it's tradition. It has existed for eight hundred years, or, even – even longer. And just, keeping this kind of tradition, that's, for me, it's very important. It's

it's, just important for me, I don't know, it's -

Marita: It's important?

Florian: Yeah, it's – maybe after the time goes

I am traveling for two and a half years in this, and then it's like – I am also keeping this tradition for two and a half year, and I think it's important to just keep it and be straight with it.

Don't play around with it. If you change it it's not the same tradition anymore, then it's a new tradition – and a new tradition is not really tradition, then it's just a new thing.

Florians utsagn i samtalen stiller seg tydelig til hvordan en tradisjons ekthet er forankret i opphav og kontinuitet, og peker til et naturalistisk syn på tradisjon. Dette kom og til uttrykk tidligere gjennom hvordan informantene vurderte sin rituelle praksis opp mot andre vandreorganisasjoners praksis. Tradisjonen må, og skal, utføres på et spesifikt vis, ellers vil den ikke lenger være like autentisk – eller i det hele tatt en tradisjon. Enkelte fremhevet i den sammenheng den muntlige videreføringen:

Egentlig vier vi bare litt mer oppmerksomhet til å føye oss etter reglene

Noe som ganske enkelt har å gjøre med at de i stor grad – eller egentlig alle – bare blir muntlig videreført.

Hvis man lar de slipes av én gang, slipes de enda mer av neste gang. Det blir bare enda mindre, og så varer det ikke lenge før det er borte. Vi ønsker ganske enkelt å opprettholde dette, og da må man være litt streng – i alle fall utad. (...)

Når noen kommer til deg og er interessert (i tradisjonen), så ter man seg gjerne litt som om det hele virkelig var ganske strengt (Lukas, s. 12-13).

Lukas fremhever av at tradisjonen er overlevert muntlig fra generasjon til generasjon, og viser derved til en analytisk og objektiv oppfatning av tradisjon som et slags varig objekt som er grunnlagt i fortiden og overlevert gjennom tid og rom (jf. Eriksen & Selberg, 2006, s. 259). Samtidig viser det til individets subjektive og aktive tradisjonalisering. Lukas engasjerer seg i en symbolsk konstruksjon hvor han skaper kontinuitet og knytter sin egen praksis til fortiden – og til et ansvar for å vedlikeholde kontinuiteten (jf. Eriksen & Selberg, 2006, s. 258-261). Tradisjonalisering gir på denne måten uttrykk for sosial og personlig mening, gjennom handling, og ikke bare om en iboende kvalitet i vandreårene som et slags objekt (Eriksen & Selberg, 2006, s. 261). Samtidig viser Lukas' utsagn tilbake på et ansvar som ligger i å formidle og opprettholde vandreårene.

Videre viser materialet en annen uttalt tendens hva gjelder spørsmålet om hvorfor tradisjon er viktig; det er ikke lett å formulere og reflektere rundt det som for de fleste fremstår som selvfølgelig. Som Eriksen og Selberg (2006, s. 216) formulerer det er tradisjon i dagligtalen «(...) enten noe fint og gammelt eller noe støvete og gammelt», og hvis førstnevnte – slik tilfellet var med informantene – er det ikke nødvendigvis lett å formulere hva det 'fine' er.

Flere av informantene omtalte seg selv som 'keepers' – tilnærmet bærere – av tradisjonen (jf. noe). I den forbindelse ble tradisjonens verdi også tilknyttet et makronivå, i og for samfunnet, hvor informantene uttrykker et ansvar: et oppdrag for å ivareta. Dertil ble det uttrykt et ansvar for å videreføre, i form av å få flere individer til å utføre tradisjonen: «Vi vil fremdeles at nye skal dra på vandring» (s. 15). I informantenes uttalelser kan man se at de selv forhandler om vandreårenes relevans og aktualitet – hvor argumentasjonen foregår både på mikro- og makronivå i samfunnet:

Egentlig – egentlig bare fordi jeg syns det er fint [humrer]

Fordi jeg liker det, og det appellerer til meg, og fordi det

Altså, tidligere var det hele mye viktigere – at det fantes. Og hadde – altså det faktum at det fantes – en større betydning. For eksempel det faktum at det over flere århundre var flere som vandret - jeg er overbevist om at, ganske enkelt fordi jeg syns det virker logisk – det hadde en stor innvirkning og påvirkning på at det tyske håndverket er så bra som det er nå. Fordi det, tror jeg –

Tror jeg, det er min personlige mening – at det førte til at man alltid så etter: hvordan blir dette gjort andre steder? Er det bra eller dårlig? Hvis det er dårlig: Er det bare dårlig eller er det kanskje likevel deler ved det som er bra og man kan ta med seg videre?

Og det var jo ikke kun i Tyskland det var sånn, men i hele Europa Eller i store deler av Europa. Skandinavene, franskmennene og andre folk vandret og.

Derfor tror jeg at (vandringen) har utgjort et stort bidrag til mye av det som opp igjennom tidene har blitt regnet som imponerende håndverkskunst (...).

I dag, med nettverket over hele verden, er det kanskje ikke så viktig lenger, men

Bare fordi jeg synes det er fint, og fordi jeg liker det.

Og fordi man opplever jo ofte at folk blir begeistret for å se oss fremdeles, fordi mange sier „Åh, ja, det er jo flott, at dette fremdeles finnes!». Det hører man ekstremt ofte, og, ja. Folk blir glade for å se oss, fordi folk synes det er bra at vi gjør det her

Og det synes jo vi og. Derfor er det en grunn til at jeg ikke vil at det skal bli borte, fordi jeg synes det er en bra ting. (Lukas, s. 14)

Vandreårenes ivaretagelse blir knyttet til individet, håndverksyrket og mer generelt til andre menneskers verdsettelse av tradisjon (jf. Eriksen, 1994, s. 14). Etter Eriksen (1994, s. 14) kan man derved forstå tradisjon som en verdi på et supraindividuell nivå hvor tradisjon forplikter og inneholder forventninger til ivaretagelse og videreføring – for samfunnets og håndverkskunstens beste. Samtidig må det påpekes at Lukas i dette utsagnet snakker om hvordan ham mener at vandreårene har hatt innvirkning og påvirkning på håndverkskunsten opp igjennom tidene, mens hans beskrivelse av relevansen i dag ligner mer på Eriksen og Selbergs «fint og gammelt» (2006, s. 216). Hvis man kun skulle trekke på utsagnene jeg hittil har presentert i samtale med informantene om tradisjon, måtte man konkludert med at tradisjonen ivaretas fordi tradisjon er noe fint og gammelt. Det er imidlertid åpenbart ikke slik at informantene drar ut på vandring simpelthen fordi de er opptatt av tradisjon som konsept og objekt. I det foregående kapitlet argumenterte jeg for at man bør forstå informantenes motivasjon for vandringen gjennom fellesskapet. At internaliseringen av zünftighetsnormen – underkastelsen under den tradisjonelle praksisen – må sees som et resultat av sosialiseringen innenfor organisasjonen. På denne måten innebærer tradisjonen både et engasjement og et ansvar. Derved kan det tenkes at tradisjon blir viktig for informantene først på grunnlag av erfaringene de gjør med vandringen. Det er i alle fall mye som taler for at tradisjonen blir en spesielt alvorlig ting, og at holdningen til den forsterkes gjennom erfaringene informantene får først under vandringen.

Samtidig er det kanskje noe annet enn fellesskapet som trekker informantene til denne tradisjonsutøvelsen i utgangspunktet. For å forstå informantenes forhold til nettopp denne tradisjonen, må man se til hvilke kvaliteter ved vandreårene som fremheves av informantene. For at noe skal leve som tradisjon må det ha en aktualitet og tale til utøverne – det må nødvendigvis ha en relevans for utøverne i samtiden (jf. Eriksen & Selberg, s. 234).

Vandreårenes aktualitet

Tradisjonens aktualitet ble vist til både indirekte og direkte under intervjusamtalene med svennene. Indirekte spesielt gjennom skildringene og drøftelsene av reglene og ritualene, hvor fortellingene gjerne formidlet et budskap om selvfølgelighet og moral. Atferdsnormene ble ikke forstått kun som en del av vandreårene, men som et rammeverk for hvordan man bør te seg generelt: «Ja, ganske enkelt oppføre deg sånn du ble oppdratt til hjemme – som enkelte folk har en tendens til å glemme (Felix, s. 14). Atferdsnormene knyttes på denne måten opp mot et konsept om ‘normal folkeskikk’, som dertil ikke vurderes som en selvfølgelighet blant alle mennesker – men burde det. Å oppføre seg ‘som folk’ er nærmest å utføre reglene automatisk:

Ja, det er – altså, selv om du ikke reiser zünftig, kan du likevel – de fleste tingene som regnes for zünftig er ganske enkelt sunn fornuft. De fleste ter seg sånn, og mange mennesker som ikke reiser zünftig oppfyller likevel kravene for å være zünftig: Å ikke lyve, ikke stjele, være ærlig – slike ting. Vi har ikke noe monopol på det [M&H: humrer].

Men det er et par ting, slik som at vi ikke har mobiltelefon, eller ja – at vi lukker jakken når vi hilser, eller. Det er kanskje ikke de beste eksemplene, men.

Det er ganske enkelt et par tilleggsregler som vi er opptatt av, som andre ikke er – som delvis kommer fra historien, og delvis bare som tegn på respekt eller høflighet, eller anerkjenning, eller andre lignende tegn. (s. 12)

At reglene representerer en fortid, en tradisjon, blir tilleggsforklaringer i disse fortellingene. Slike utsagn og holdninger understreker at den tradisjonelle praksisen i vandreårene knyttes til moralske verdier hos enkeltindividene. Som nevnt tidligere handler fortellingene på den ene siden om den enkelte informants vilje til å bidra til hele vandreårstradisjonens beste gjennom å opprettholde reglene, samtidig som det altså sier noe om moralske verdier hos den enkelte. Samtidig kan enkelte av informantenes holdninger til reglene og ritualene forstås i en samfunnskritisk kontekst. Felix henviste indirekte til dette i sitatet innledningsvis, ved at «folk har en tendens til å glemme» normal folkeskikk. Samtidig så man i det foregående kapitlet at idealer eller kvaliteter fra fortiden, slik som nøysomhet og en fornuftig ressursbruk fremheves og aktes av informantene. I enkelte tilfeller ble kvaliteter hentet frem som kontraster til det moderne samfunnet:

(...) If other journeymen don't have food or money, you buy them beer and food. If he needs a shirt, he can have mine. We help each other without any questions. Without thinking about it. It's never a question of: "hm, hm, I don't have time". If someone needs help, you're there. Done.

You never say: “oh, no, I have to go” – no! You stay and help.

Today that’s not normal anymore.

Everybody’s egotistical. (Phillip, s. 17).

På denne måten legitimerer informantene den tradisjonelle praksisen, samtidig som de gir uttrykk for hva de syns er negativt i samtiden – tradisjon mobiliseres som argument (Eriksen & Selberg, 2006, s. 264-65). Samtidig ser informantene verdien i å utvide perspektivene sine og få livserfaring i relasjon til hvorfor vandringsen fremdeles er relevant:

Ja, det har jo gitt de folkene som har utført den noe. Alene hele denne erfaringen, og ditt verdensbilde i seg selv. Hva du opplever med folk. Ellers går du bare rett i arbeid etter lærlingtiden, og gjør den samme greia de neste 60 årene, og

Da lever du i din egne lille verden. Har ikke sett noe. Tror på det andre forteller deg. Og så lever du et lykkelig liv.

Det handler altså om perspektivutvidelse på et personlig plan. Utviklingen av egen personlighet gjennom erfaringer gjort i møtet med andre kulturer og land. Dette var en utpreget tendens i materialet. Samtidig ble vandreårenes relevans og aktualitet forklart i forbindelse med utvikling av ferdigheter:

Ja, egentlig kan du si at du begynner i enda en lærlingtid, fordi alt er nytt for deg og du må lære alt på nytt. Kommer alltid til et nytt firma, og må innarbeide deg der, og det er alltid –

Du kan være så lenge underveis som bare det – det er alltid noe for seg selv å komme inn i et firma med nye mennesker som har sin egen dynamikk, og da er du som regel i første omgang det femte hjulet på vogna. Så må man bare se hvordan det utvikler seg. (Henrik, s. 13)

Man ser altså et spenningsfelt mellom utviklingen av sosiale og håndverksmessige ferdigheter. Det er mye som taler for at informantene anser forholdet mellom disse kvalitetene som nært sammenknyttet, noe som igjen viser til ideen om at informantene har et spesielt subjektivt forhold til håndverksyrket og utøvelsen av dette:

Henrik: Til syvende og sist er ikke denne tradisjonen noe annet enn arbeid og reise, samt en mye eldre form å reise på, med en annen bakgrunn. Jeg springer jo ikke bare rundt i verden for å fylle lommene med kull. Jeg vil jo og lære litt, sant. (...)

Alene gjennom fremtreden har du flere muligheter og veier til arbeid. Av og til kommer man også da over mer sjeldent arbeid og gamle greier. Det blir man ikke nødvendigvis tilbudt hvis man springer rundt i shorts og t-skjorte. (...)

(...) Ikke bare at man lærer arbeidstekniske ting, men også, ja, omgang med mennesker og atferd i seg selv. hvordan man kan – bør – te seg med andre mennesker.

Marita: Så disse to aspektene er like viktige?

Henrik: Ja, det ene går ikke uten det andre. Du må arbeide for å reise, og omvendt. Du må reise sånn at du kommer over nytt arbeid. Ellers kunne jeg jo bare kunne blitt hjemme, og tatt den samme veien, til den samme jobben, med de samme folkene. (s. 20-21).

Samtalen med Henrik viser dertil at informantene trekker personlig vinning fra ideen om at tradisjon som verdi er felles akseptert i samfunnet (jf. Eriksen, 1994, s. 21). Samtidig ser man igjen forholdet mellom det sosiale og det håndverksmessige. I det foregående kapitlet viste jeg videre at enkelte av informantene – slik som Lukas, som hadde reist og arbeidet før han tok fatt på vandreårene – fremhevet det sosiale fellesskapet som en viktig grunn for vandringen innenfor organisasjonen. Samtidig gav Lukas også en annen grunn for at han vandret innenfor organisasjonen, som berører spenningen mellom sosiale og håndverksmessige ferdigheter:

Altså, grunntanken min i alt jeg gjorde da jeg backpacket – som jeg også fortalte til folk – var egentlig veldig lik den (på vandreårene). Mitt mål var egentlig å reise med ryggsekk, arbeide overalt, og utvise en oppførsel og etterlate såpass godt arbeid, at jeg på et eller annet tidspunkt hadde et nettverk av mennesker jeg kunne dra tilbake til. Altså, jeg ville etterlate meg et godt rykte når jeg dro fra en plass, ganske enkelt med det målet om å bli ønsket velkommen tilbake på et tidspunkt. Og dermed ha et nettverk av steder man kann reise til, og,

Ja, i prinsippet er det delvis ganske likt som det mennesker har gjort over flere århundrer. Og derfor består dette nettverket (til organisasjonen) fremdeles, og derfor var det en grunn til at jeg –

altså, hvorfor skulle jeg bygge dette nettverket, når det allerede fantes. Jeg ser ganske enkelt bare fordeler ved å reise innenfor en svenneforening. (...) (s. 5).

Lukas utsagn viser at han trekker personlig vinning av at organisasjonen og nettverket eksisterer, og samtidig samsvarer med hans egne ideer om hvordan reising kombinert med arbeid bør utføres. Samtidig ser man, i utsagnene om håndverkskunnskap som motivasjon for vandreårene, en kritikk av utdanningssystemet i samtiden. Jeg viste tidligere at Henrik omtalte vandreårene som en ny lærlingperiode. Kritikken av samtidens utdanningssystem kom til gjerne til uttrykk da vi under intervjusamtalene snakket om fortiden – om at svennevandringen tidligere var et obligatorisk trinn mellom svenn og mester:

Det er i alle fall ikke feil (å dra på vandring),

Ja, det er unødvendig å snakke dårlig om et system, men likevel, i dag kan man ta mesterutdanningen direkte etter lærlingtiden. Og så er man på en byggeplass, hvor folk som har jobbet med bygg i 45 år arbeider, og så kommer mesteren på 23 år, og skal fortelle dem hvordan de skal gjøre ting, fordi han har lært det sånn på skolen. Da hadde ikke denne praksiserfaringen (fra vandreårene) vært en dårlig ide

På vandreårene lærer man faktisk ganske mye (Felix, s. 7)

På lignende vis uttrykte også Henrik denne negative vurderingen av utdanningssystemet for håndverkere i dag:

Marita: Ja, hva tenker du om at man kan gå direkte fra svenn- til mester-utdanning?

Henrik: Det syns jeg er latterlig, de kan jo ingenting. Nei. De kan kun de tingene de har fått kunnskap om gjennom yrkesskolen, og der stopper det. På samme måte går de gjennom mesterskolen. Til slutt holder de mesterbrevet i hånden og tror de er noen – men kan til syvende og sist ingenting. (...)

Utdanningen i seg selv er jo ingenting. Etter den er du ikke akkurat en «super-tømmer» – i det heletatt. Du vet et par grunnleggende ting, og resten lærer du først når du har arbeidet et par år.

Hvis du går direkte videre med skolegangen og får mestertittelen og derved tenker at du er noen, og kan fortelle andre folk hvordan de skal gjøre ting – som du egentlig ikke vet selv – det fungerer ikke. (s. 22)

Disse utsagnene mobiliserer vandreårene, i den forstand at tradisjonen fremstilles som et positivt alternativ til å gå direkte fra svenne- til mester-utdannelse. Samtidig viser de til informantenes subjektive innstilling til håndverksyrket som motivasjon for vandreårene, og til en dedikasjon til håndverksyrket som informantenes fortellinger atskiller fra det som kanskje er normalen. Informantene uttrykker en uttalt interesse og motivasjon for kvaliteten i yrkesutøvelsen, og utviklingen av den.

Oppsummering

I forlengelse av Eriksen (1994) og Eriksen & Selberg (2006) vil jeg nevne at informantenes uttalelser kan bidra til å si noe om tradisjonsforståelsen i dagens samfunn. Analysen viser et samsvar mellom informantenes forståelse og det tradisjonsanalytikerne sier om 'folks' forståelse. Selv om mine informanter dertil kan regnes som 'spesielt interesserte' betyr ikke det at deres forestillinger om tradisjon som konsept ikke kan fortelle noe allment: «It may, on the contrary, be argued that their interest in the topic makes them more clearly articulate on such matters» (Eriksen, 1994, s. 12).

Informantenes fortellinger viser til en naturalistisk tradisjonsforståelse, hvor ideen om autentisitet spiller en viktig rolle i deres forståelse av tradisjonens ekthet (eller betydning?). Tradisjonalisering i form av en vektlegging av tradisjonens lange linjer til fortiden er en utpreget tendens. Tradisjon som konsept forstås verdiladet på både mikro- og makronivå: tradisjon har en verdi i seg selv, for informantene personlig, for organisasjonen, for

håndverkskunsten og for samfunnet. Dertil ga informantene uttrykk for en forpliktelse til å ivareta og videreføre tradisjonen.

Samtidig argumenterte jeg for at det er nærliggende å forstå informantenes sterke utsagn om tradisjon i relasjon til sosialiseringen innenfor organisasjonen. Altså at holdningen til tradisjonen har blitt forsterket gjennom erfaringene på vandreårene. I forlengelse kan man og forstå fellesskapet, og underkastelsen under reglene og ritualene, som egenheter ved vandreårene som ikke nødvendigvis var de mest uttalte i informantenes opprinnelige motivasjon for avgjørelsen om å dra ut på vandreårene. Som man kunne se fantes det et spenningsfelt mellom utviklingen av sosiale og håndverksmessige ferdigheter i informantenes fortellinger om deres motivasjon for vandreårene. Imidlertid er det håndverksyrket, og utviklingen av håndverksferdigheter som mobiliseres som argument for tradisjonens relevans og aktualitet. Jeg mener derfor at analysen viser til at man bør forstå informantenes subjektive forhold til sitt håndverksyrke som utslagsgivende i avgjørelsen og gjennomføringen av vandreårene. For å få et nærmere innblikk, og forståelse, av dette forholdet vil jeg i det neste kapitlet foreta en analyse av informantenes fortellinger om håndverksyrket opp mot Sennetts (2008) karakteristikk av, og ideer om, hva som utgjør en dedikert håndverker.

Kapittel 6: «Jeg vil dø med hammeren i hånden» - motiverte håndverkere

Jeg har valgt å bruke Phillips sitat i overskriften fordi den viser til en motivasjon for håndverk som kanskje skiller seg fra normalen. Sennett (2008, s. 294) argumenterer for at stolthet over eget arbeid er selve kjernen i håndverket og fungerer som belønning for evnene og dedikasjonen. Han forklarer hva som ligger bak kvalitetsdrevet arbeid ut fra to kontekster: motivasjonen for å gjøre godt arbeid, og evnene som kreves (2008, s. 241).

Avslutningsvis i det foregående kapitlet viste jeg til informantenes kritiske holdninger til samtidens utdanningssystem for håndverkere. Det er hensiktsmessige å se denne kritikken i lys av Sennetts diskusjon om konflikten mellom det å gjøre noe riktig, og å få det gjort (2008, s. 46). Også Sennett stiller seg kritisk til kvalitetsforståelsen i dagens utdanningsinstitusjoner, hvor kvalitet måles i gjennomføringsgrad og hastighet, snarere enn sluttkompetansen (2008, s. 46). Sennett (2008, s. 20-21) forstår kvalitet som et praktisk begrep: å utvikle håndverksferdigheter er en langsom prosess. Det krever flere tusen timers erfaring og øving før man kan kalle seg en mester i sitt felt. Det står i kontrast til dagens yrkesopplæring, hvor informantenes fortellinger viser hen på at de har langt i underkant av dette når de avlegger svenneprøven. Håndverksmessig opplærings-kvalitet – slik den vektlegges av informantene og forstås av Sennett – står altså i kontrast til systemverdenens krav til gjennomføringshastighet til normert tid. Informantene gir uttrykk for at håndverkserfaring, spesielt gjennom handling og utførelse, er et krav for ferdighet (jf. Sennett, s. 288).

I dette kapitlet vil jeg ytterligere undersøke informantenes fortellinger om håndverket for å forstå deres subjektive innstilling til det. Sennett (2008, s. 241) mener at man må forstå mennesker ut fra et likt utgangspunkt: med et likt evnegrunnlag og potensial til å bli gode håndverkere. Det som skiller mennesker fra hverandre er motivasjonen og aspirasjonen for kvalitet hos det enkelte individet. Det overordnede spørsmålet er altså hvordan denne motivasjonen og aspirasjonen kommer til uttrykk blant svennevandrerne.

Først tar jeg utgangspunkt i fortellingene om hvorfor svennene valgte håndverksyrket, dernest går jeg nærmere inn på fortellingene om arbeidsprosessen, og til sist vises hva svennene forstår som kvalitetsarbeid.

«Jeg ville alltid gjerne arbeide med tre» - motivasjon i material

En tendens i fortellingene om hvorfor svennene valgte sitt respektive yrke, er en begrunnelse i material: «noe med tre» (Felix, s. 4), «Jeg ville alltid gjerne arbeide med tre (...)» (Henrik, s. 1), eller «The smell of wood. That's what I like so much. And, that's why I'm a carpenter» (Tim, s. 1). Dette samsvarer med Sennetts (2008, s. 120) ide om at man blant annet kan forstå en håndverkers motivasjon for kvalitetsarbeid gjennom deres materielle bevissthet: gjennom deres interesse i materialet i seg selv. En slik interesse kan forstås gjennom en menneskelig interesse for ting man kan endre, eller forandre (jf. Sennett, 2008, s. 120), slik Felix også bekreftet: «Jo fordi det er et ålreit verkstoff. Det er lett å bearbeide, det vokser etter» (Felix, s. 5). Potensialet i materialet er det som vekker interesse:

The best part is that you have to learn how to read the wood. I mean.

You don't just fell trees, cut them and nail them. You have a log, and then you have to figure out how to cleave it, which part you want to use, where you want to use it. (Phillip, s. 2).

Det man kan se i Phillips utsagn er en form for dialog mellom håndverker og material, hvor arbeidets resultat er avhengig av ferdigheter og fantasi (jf. Sennett, 2008, s. 10).

Kombinasjonen av ferdighet og fantasi, å kunne skape noe, var en gjennomgående motivasjon for å arbeide med håndverk:

Derfor ble det møbelsnekker (...), fordi jeg alltid var interessert i å kunne skape noe. Altså, ja, å skape – det kreative – var jeg interessert i (...). Jeg ville drive med håndverk i kombinasjon med kreativt håndverk. (Lukas, s. 1)

Sennett (2008, s. 290) er påpasselig med bruken av 'kreativitet' i sin analyse fordi han mener det innebærer romantiske konnotasjoner (viser til ideer fra romantikken): «the mystery of inspiration, the claims of genius». Selv forstår jeg Lukas' forklaring som et utsagn som peker tilbake på Sennetts tese: at det å utvikle ferdigheter og bruke fantasien er et mål i seg selv for en god håndverker. Jamfør Sennett (2008, s. 9) ser man og gjennom informantenes fortellinger at håndverk ikke alene kan knyttes til det manuelt utførte arbeidet. Det handler om en ferdighet på et høyere nivå hvor hånd og hode forenes i arbeidet, og håndverkerne er i dialog med materialene sine. En god håndverker er bevisst på hva som skal gjøres når han har lært å gjøre det godt. Felix' grunn for å ønske å arbeide med tre utmerket seg i den konteksten fra de andre, ved at den strekker seg tilbake til barndommen og hans introduksjon til håndverksarbeid.

(...) [P]å en eller annen måte ble det også

Da gikk jeg på en måte i fotsporene til faren min.

Allerede da jeg gikk i barnehagen var jeg med ham på arbeid, og lekte meg litt med høvelen i verkstedet. (...) Han har [og] et eget lite verksted hjemme. Og ja, der hadde jeg også min egen lille sløydbenk. Det var fint! (Felix, s. 5)

Vanligvis forstår man kanskje lek og arbeid som motsetninger. Derimot fremhever Felix lek i sammenheng med hvorfor han liker å arbeide med tre. Sennett (2008, s. 274) mener at lek og arbeid – med mindre leken oppfattes som en form for virkelighetsflukt – ikke bør forstås som motsetninger. Fra øyeblikket håndverkeren begynner å føre en dialog med materialene sine gjennom lek, utgjør lekens kompleksitet en viktig komponent i opparbeidelsen og utviklingen av ferdigheter (Sennett, 2008, s. 273-274). I likhet forstår jeg linjene Felix trekker mellom lek og ønsket om å arbeide med tre som nettopp en fortelling om hvordan hans dialog med materialene begynte.

Informantenes motivasjon for utvikling av ferdigheter er på et vis forutsatt av deres interesse for treverk som material, noe som kommer tydelig til uttrykk i disse fortellingene. Samtidig er det ikke slik at en god dialog mellom hånd og hode er en gitt menneskelig karakteristikk, men snarere noe som aktivt må oppsøkes (jf. Sennett, 2008, s. 9). I den forbindelse vil jeg og nevne at det og finnes uttrykk for lek i relasjon til arbeid blant svennevandrerne gjennom ett ritual som ofte – men ikke utelukkende – utføres av svennevandrerne. Flere av informantene hadde blitt introdusert for praksisen under yrkesutdannelsen.

«Zimmermanshandklatsch», ‘Tømmermannshåndklapp’, foregår ved at det sitter minst to svenner ovenfor hverandre som i takt med en tradisjonell vandre-sang klapper enten sin egen eller hånden til svennen sittende overfor seg. Det finnes ulike takter og sanger, men ritualet gjennomføres alltid med kneppet jakke og hatten på. Buchner (2017, s. 113) forklarer at dette ritualet, ikke overraskende, var vanlig i det gamle håndverket. I arbeid som eksempelvis krevde bruken av en tomannssag, var en felles rytme essensiell for mest mulig effektivitet. Tømmermannshåndklappen ble utviklet for øving på takt og rytme, som for øvrig var viktig for samspillet mellom arbeiderne i yrket generelt. I dag virker det muligens åpenbart å forstå ritualet mer som noe festbetont blant svennevandrerne. Imidlertid fikk jeg heller denne forklaringen da jeg spurte Henrik (s. 18) om det var en ‘festaktivitet’: «Nei, ikke så mye ‘fest’ som: «du må lære deg dette»». Videre kan man påpeke at flere av svennevandrerne var opptatt av tradisjonsarbeid, og utføringen av dette arbeidet med verktøyet som hører til. Det er dessuten fremdeles elementer i dagens tømmermannsarbeid som krever rytme og takt mellom arbeiderne, eller øvelse av hode og hånd koordinasjon. Altså er det ikke fjernt å forstå denne

praksisen ikke kun som lystbetont, men som en måte å forbedre samspillet mellom arbeiderne, og mellom hånd og hode.

Samspeilet mellom hånd og hode ble videre indirekte fremhevet av Phillip, i form av verdsettelsen av balansen mellom det fysiske og det mentale, i relasjon til den faktiske arbeidsprosessen:

It's not only physical work, but also thinking and calculations. Stairs for example. Trusses. Everything has to be calculated.

And then you can make by hand what you calculated. (s. 2)

Hittil viser altså analysen at dialogen med materialene, samt lek og arbeid, utgjør viktige komponenter i utviklingen av håndverksferdigheter. Holdningene til disse aspektene som kommer til uttrykk i fortellingene viser at det finnes et tydelig engasjement og en motivasjon for denne utviklingen. Videre vil jeg se nærmere på informantenes fortellinger om læring og arbeid i lys av Sennetts (2008) ideer om hvordan en god håndverker håndterer motstand.

Den gode håndverkens lærings- og arbeidsprosess

Et spørsmål jeg stilte svennene var hva slags prosjekter de foretrakk å arbeide med – og hva som gjorde at de foretrakk det nevnte arbeidet. De fleste fremhevet såkalt tradisjonelt arbeid i kraft av ferdighetene og kunnskapen som inngikk i arbeidsprosessen:

Phillip: (...) Working traditionally. Making traditional connections. Making floorboards in a traditional way.

Marita: What about the traditional work makes it good, do you think?

Phillip: Hm. Well.

The best part is that you have to learn how to read the wood. I mean.

You don't just fell trees, cut them and nail them. You have a log, and then you have to figure out how to cleave it, which part you want to use, where you want to use it

Do I want to use it in buildings – which buildings and where? You have to make decisions.

Normal carpentry is usually just nailing on finished cladding, or plasterboards, or silicone. That's not challenging. That is just felling trees, cutting them and nailing them on. (s. 2)

Phillip uttrykker en konflikt mellom hva slags arbeid han ønsker å gjøre, og hva slags arbeid som er normalen. Samtidig viser utsagnet til et engasjement for å lære i den forstand at det

‘normale’ arbeidet ikke er utfordrende på samme måte – slik han foretrekker. På lignende vis fremhevet og Lukas, som imidlertid ikke nevnte tradisjonelt håndverk, at det var utfordrende prosjekter som engasjerte ham mest:

Svaret på spørsmålet ditt er egentlig: helst de mer spesielle, uvanlige arbeidene. Og derfor er det vanskelig å avgrense det til et bestemt område.

Fordi i prinsippet har alt vi gjør en stor spennvidde: fra veldig enkelt og veldig kjedelig, til veldig interessant. Sånn er det med trapper, med dører, med kjøkken, med møbler, med gulv, med tak.

Sånn sett er jeg egentlig interessert i alt, men da gjerne det uvanlige,

Eller det spesielle.

Marita: Ja, de tingene man ikke gjør hver dag?

Lukas: Ja, akkurat! Det som ikke er standard.

Utenom de tingene jeg ikke kan enda da.

Da er det jo også greit med standard-tingene, siden jeg ikke kan de enda.

Ja, altså er jeg interessert i ganske mye. (Lukas, s. 1-3).

Informantene fremhever det nye, det uvanlige, det spesielle og det utfordrende – de fremhever utviklingen av yrkeskunnskap i sammenheng med arbeidet de er interessert i. Dette bør man se i lys av Sennetts (2008) ideer om hvordan en god håndverker utvikler sine ferdigheter: spesifikt i møtet med utfordringer, eller motstand, i arbeidet. Sennett (2008, s. 215) skiller mellom to former for motstand: møtt og skapt. Møtt motstand forstås som utfordringer som oppstår av seg selv. Det blir imidlertid ikke nevnt i mitt material. Skapt motstand, derimot – vanskeligheter eller utfordringer som skapes av håndverkeren selv – ble uttrykt av flere (Sennett, 2008, s. 227). På lignende vis som Phillip uttrykte et ønske om utfordrende arbeid, forklarte Lukas i mer detaljer at han:

(...) liker egentlig de spesielle tingene. De som gjerne er litt mer kompliserte,

Fordi jeg finner slike ting mer spennende. Å finne ut hvordan det er mulig å lage ting andre kanskje hadde gitt opp å prøve seg på.

Utfordringer. Eksempelvis da jeg vet at de fleste ville sagt «ja, det går ikke, du må gjøre det annerledes og enklere». Altså oppdrag som jeg kan si «jo, jeg får det til», sånn som med prosjektet vi jobber med nå også delvis var.

Ofte gjør jeg gjerne ting litt mer komplisert enn de trenger å være da og. (...) (s. 2-3)

Lukas forklarer at han i møtet med utfordringer gjerne gjør dem enda vanskeligere (jf. Sennett, 2008, s. 218). Selv om det her er snakk om arbeid som i utgangspunktet var utfordrende, forklarer informanten at han gjerne gjorde det desto mer komplisert. Man kan derved forstå dette som at Lukas tilfører kompleksitet, som en måte å engasjere seg mer i arbeidet (jf. Sennett, 2008, s. 227). Å håndtere slik motstand fører nødvendigvis til en videre utvikling av egne ferdigheter – hvis man håndterer den riktig (jf. Sennett, 2008, s. 220). Lukas utsagn viser dertil at selv ‘standard’ kunnskap engasjerer ham såfremt han ikke enda har lært det.

Kvalitetsarbeidets korrekthet og funksjonalitet

I begynnelsen av sin analyse skriver Sennett at håndverkerens opprinnelige kjennetegn på kvalitet var å skape det gjennom et godt stykke arbeid (2008, s. 21-22). Videre vil jeg undersøke svennenes fortellinger rundt konseptet kvalitetsarbeid med utgangspunkt i Sennetts begreper om korrekthet: hvordan noe skal gjøres, og funksjonalitet: hvordan det skal virke (2008, s. 45). Materialet viser til en stor bredde hva gjelder informantenes arbeidspreferanser, hva de var opptatt av og interessert i, både innenfor sine respektive yrker som møbelsnekkere og tømrere, men også på tvers av disse yrkene. Hovedtendensen i materialet ved spørsmål om hva de anså som godt arbeid, kvalitetsarbeid, var som sagt tradisjonelt håndverk:

Marita: What does that mean – traditional work?

Tim: That you do everything with your hands. Old tools. Old connections – wood connections. (...)

Marita: Is it better for the construction as well – is the result better when you work like that? Or just more interesting to do? Hehe.

Tim: It's more interesting to do that, sure. And, yes, better – normally, yes. There's no metal inside, nothing.

På lignende vis beskrev flere informanter tradisjonelt håndverk som bestående av håndarbeid, ‘gamle’ verktøy, samt ‘gamle’ teknikker som sammenføyinger eller skjõt – og gjerne fremstilt i en positiv kontrast til det som kanskje er hverdagen i utføringen av håndverksyrket i dag. Tendensen var at spesielt tradisjonelt håndverk ble forstått som kvalitetsarbeid på grunn av potensialet, ferdighetene og kunnskapen som inngikk i teknikkene og derved sluttproduktet. Dette viser til at informantene er opptatt av korrekthet – hvordan de mener noe bør gjøres – i arbeidet de utfører. Jamfør Sennett (2008, s. 45) gir informantenes fortellinger tydelig uttrykk

for at de opplever en konflikt mellom korrekthet og funksjonalitet i forbindelsen med utøvelsen og utviklingen av håndverksferdighetene (jf. Sennett, 2008, s. 45). Samtlige av informantene, slik som Felix, mente eksempelvis at mulighetene til å utføre kvalitetsarbeid/tradisjonelt håndverk var begrenset:

Felix: (...) Og ja, da lærer du håndlagde sammenføyninger/skjøt. Svanehaleskjøt [illustrerer]

Marita: Er det gode teknikker? Altså, synes du det er bedre å arbeide med slike, enn med spiker og skruer?

Felix: Ja, det er det. Men det kan egentlig ingen betale for mer, fordi arbeidstimene er dyrere enn materialet. Det er ikke lenge siden det var omvendt. At man heller brukte mer tid, og derfor mindre material. Sånn det er i dag blir det egentlig feil, fordi materialet –

Det er faktisk snakk om et tre som må felles. Og det må jo også vokse nye trær igjen, og da kan man ikke alltid bare kaste vekk (det som blir til overs av material). (s. 7).

Felix stiller seg negativ til ressursbruken i dagens håndverksproduksjon, samt hvordan det påvirker produksjonsformen – og gjennomføringshastigheten. Ikke sjeldent i mine samtaler med svennevandrere har jeg eksempelvis kommet inn på temaet norske håndverkstradisjoner, og spesifikt lafting, hvor samtalen har tatt en negativ vending fordi tømret visstnok i hovedsak importeres fra andre land for å imøtekomme markedsforespørselen og for å gi best(lavest) mulig markedspris. Poenget er at disse samtalene, og Felix' utsagn, viser til en konflikt mellom informantenes ide om kvalitet – korrekthet –, og gjennomføringshastigheten og ressursbruken som er normen i dagens samfunn (jf. Sennett, 2008, s. 45). Videre ble det uttrykt en konflikt tilknyttet kvalitet hva gjaldt andre menneskers anerkjennelse:

Marita: (...) [H]vis du hadde hatt mulighet, ville du helst arbeidet med slike (tradisjonelle) teknikker?

Felix: Ja, og nå (...) foregår mye av arbeidet i form av håndarbeid. Og det er definitivt min greie!

Men, det tror jeg ikke at du kan

Altså, først og fremst kan du faktisk ikke gjøre det overalt, fordi det slett ikke er en etterspørsel etter sånt overalt. Ikke alle har et øye for håndverk eller håndverksskikk lenger. De går jo gjerne heller til Ikea og bare kjøper seg et skap, og neste gang de flytter eller ommøblerer så blir det kastet, fordi det ikke overlever så lenge.

Når man bestiller seg noe hos en møbelsnekker blir det noe annet.

Marita: Ja, klart. Det blir vel en annen kvalitet.

Felix: Ja, og det (skapet) står ikke bare rundt hjørnet, men passer inn i veggen, og ja

I hele rommet – i romkonseptet. Eller, det skal i alle fall det (i teorien). [M&F: ler] (s. 7)

Felix påpeker at muligheten til å utføre kvalitetsarbeid er avhengig av etterspørsel. I dette utsagnet kan man se konflikten mellom informantens ide om hvordan et arbeid bør gjøres, og hvordan det bør virke, i et motsetningsforhold til hva han opplever at andre folk ser etter i et håndverksstykke (jf. Sennett, 2008, s. 45). For Felix handler et godt stykke arbeid om funksjon og brukbarhet (jf. Sennett, 2008, s. 288). Korrekthet og funksjonalitet, slik informantene vurderer det, vurderes imidlertid ikke nødvendigvis like viktig som tilgjengelighet og pris for folk flest. Det avvikes spesielt fra korrekthetsnormen så lenge funksjonalitetsnormen overholdes. Felix' utsagn bør sees i sammenheng med svennenes fremhevelse av vandrings nettopp som en god mulighet til å komme over spesielt, utfordrende, gammelt og tradisjonelt håndverk – kvalitetsarbeid. Hans kritikk av håndverksproduksjonen og mangelen på anerkjennelse av kvalitetshåndverk i dag, viser åpenbart en underliggende motivasjon i ham selv for å gjøre arbeidet riktig – selv om man ofte er nødt til å bare få det gjort (jf. Sennett, 2008, s. 46).

Oppsummering

Analysen i dette kapitlet viser til en gjennomgående motivasjon og aspirasjon blant informantene for kunnskap innenfor håndverksyrket, og jeg mener det er nok belegg til å forstå svennene som dedikerte håndverkere i samsvar med Sennetts' karakteristikker. Samtidig viser analysen til en motivasjon hos informantene som kan bidra til forståelsen av deres holdninger til sider ved vandreårene som ble fremhevet i de andre kapitlene.

Spesielt forholdet mellom fortid og nåtid kommer til uttrykk også i denne analysen: «det kan egentlig ingen betale for mer», «ikke alle har et øye for håndverk eller håndverksskikk lenger». Man må dertil se fortidsnærværet i disse utsagnene i sammenheng med svennenes kritiske holdninger til utdanningssystemet og opplevelse av konflikt mellom korrekthet og funksjonalitet i arbeidsforholdene i hverdagen. Dette viser tilbake på argumentasjonen i det foregående kapitlet om at vandreårsutøvelsen kan, og kanskje bør, forstås som en mobilisering av tradisjon. Ut fra informantenes fortellinger er det nærliggende å forstå det at vandreårene fremdeles praktiseres og oppleves som aktuell med utgangspunkt i nettopp deres kritikk av samtidens håndverksproduksjon og prosess. Fortellingene om håndverksutøvelsene på vandreårene fremheves gjerne i positiv kontrast til kritikken ovenfor. Vandreårene er en ny

– og givende – lærlingperiode. Tradisjonen åpner for større muligheter hva gjelder arbeidsformer og prosjekter. Den byr på større frihet og mer utfordrende arbeid. De drar ut i verden for å utvikle ferdigheter de mener de kanskje ikke hadde fått mulighet til ellers. Hovedpoenget man kan trekke fra denne analysen er at man ser at dedikasjonen til arbeidet, til yrkesutøvelsen, er viktig for hvordan informantene verdsetter tradisjonen.

Avslutning

Hvordan skal man forstå den tilsynelatende sterke verdsettelsen av tradisjon blant svennevandrerne i organisasjonen for de Rechtschaffene fremde?

Til å begynne med vil jeg fremheve at undersøkelsen viser at den tilsynelatende sterke verdsettelsen av tradisjon stemmer overens med svennevandrerne subjektive innstilling – både i forbindelse med hvordan de vurderer ‘tradisjon’ allment som noe verdifullt, og mer spesifikt deres sterke verdsettelse av nettopp vandreårstradisjonen. Jeg har tilnærmet meg en forståelse av denne verdsettelsen gjennom analyser av de syv informantenes utsagn om deres forhold til og opplevelse av reglene og ritualene, fellesskapet, tradisjon og håndverksyrket. Som undersøkelsen av disse sidene ved vandreårene har vist, er svaret på hvordan man skal forstå spørsmålet om verdsettelsen nødvendigvis nyansert: den kommer til uttrykk på flere nivåer, og i flere kontekster. I det følgende vil jeg gjøre rede for den på et makronivå og et mikronivå. På makronivå er det snakk om hvordan svennene vurderte viktigheten og verdien til tradisjon i relasjon til samfunnet. På mikronivå handler det om hvordan svennevandrerne uttrykte verdien av tradisjon, og spesielt vandreårstradisjonen, for seg selv. Herunder handler verdsettelsen spesielt om de elementene ved tradisjon som på ulike måter ble opplevd som aktuelle for informantene på et personlig plan.

Jeg fant at kanskje spesielt håndverket var viktig for svennenes opplevelse av vandreårene som aktuelt og relevant for dem. Informantenes holdninger til håndverksyrket var utslagsgivende i avgjørelsen om å utføre vandreårene. I kapittel 6 fant jeg en sterk motivasjon og aspirasjon for kunnskap innenfor sitt yrke, slik dette kom til uttrykk gjennom informantenes forhold til treverk, lek i tilknytning til arbeid, ønske om utfordringer, og forståelse av kvalitetsarbeid. Dertil mener jeg at også dedikasjonen til yrket kan ha blitt forsterket gjennom svennenes erfaringer på vandreårene. Gjennom informantenes holdninger til håndverksyrket kunne man også forstå deres verdsettelse av tradisjon. For dem var vandreårene spesielt relevant og aktuelt fordi tradisjonen gir større muligheter hva gjelder utfordrende arbeid, og kvalitetsarbeid. I forlengelse av ideen om mobilisering av tradisjon som argument, fant jeg og uttrykk for et tidsaspekt i informantenes fortellinger om håndverksyrket. Normen i samtidens håndverksutdanning, produksjon og arbeidsprosess ble kritisert, og fremhevet i kontrast til muligheten for ytterligere læring, og bedre arbeids- og produksjonsforhold under vandreårene. Av dette blir det altså tydelig at vandreårstradisjonen i stor grad verdsettes i kraft av svennevandrerne dedikasjon til håndverksyrket.

I kapittel 4 fant jeg at verdsettelsen og opprettholdelsen av reglene, ritualene og normsystemet i svennekulturen må forstås som et resultat av sosialiseringprosessen i organisasjonen, og i en forut eksisterende motivasjon i informantene. Det er samtidig mye som taler for at spesielt sosialiseringprosessen har påvirket holdningen informantene uttrykte til tradisjonens regler, ritualer og normsystem. At verdsettelsen av den tradisjonelle praksisen forsterkes gjennom erfaringene de får gjennom vandreårene. Viktige erfaringer i den konteksten må forstås i forbindelse med det særegne fellesskapet på vandringen, samt i spenningsforholdet mellom den sosiale og håndverksmessige utviklingen.

Svennevandrerne uttrykte en sterkt positiv verdsettelse av fellesskapet. Gjennom ritualperspektivet kunne man forstå en del av kraften i dette fellesskapet gjennom informantenes erfaringer av spontane og umiddelbare *communitas*. Fra og med første møtet med de *Rechtschaffene* fremde følte svennevandrerne en tilhørighet og samhørighet med medlemmene i organisasjonen – en følelse av å være med likesinnede. Samtidig må denne fellesskapsfølelsen forstås med utgangspunkt i egenskaper ved vandreårene som appellerer til de som velger å utføre dem. Analysen viste at svennene valgte å dra ut på vandreårene spesielt av tre grunner: frihet, fellesskap og håndverket. I friheten så de potensialet for opplevelser og perspektivutvidelse på et personlig plan – slik ‘folk flest’ trolig forstår verdien i å reise og lære nye ting. Utsagnene om reglene og normene på vandreårene viste tilbake på informantenes subjektive innstilling til hvordan de mente mennesker burde te seg. Slik ble verdsettelsen i vandreårene og den tradisjonelle praksisen forklart i kontekst med personlige verdier. Samtidig ble reglene, ritualene og atferdsnormen verdsatt fordi informantene forsto disse strukturelle rammene som nødvendige for opprettholdelsen av et godt fellesskap innad i organisasjonen. Gjennom ideen om mobilisering av tradisjon som argument viste jeg samtidig at verdiene i fellesskapet på vandreårene ble fremhevet som positivt, og gjerne i kontrast med informantenes opplevelse av atferdsnormene i samfunnet i samtiden. Sistnevnte viser hen på forståelsen av kvalitetene ved vandreårene som noe av verdi på et makronivå.

Jeg fant at tradisjon – både som konsept, og spesifikt i relasjon til vandreårene – ble forstått som noe med en egenverdi i samfunnet. En tydelig tendens i materialet er at tidsaspektet i en tradisjon er viktig, og at det i seg selv er en motivasjon for å opprettholde en tradisjon. Jeg fant altså at tradisjon rett og slett er «noe gammelt og fint» og derfor «bør» opprettholdes. Dette viser tilbake på informantenes uttrykk for en naturalistisk tradisjonsforståelse, hvor ideen om at tradisjoner potensielt kan ‘dø ut’ – og at det er noe negativt – kom til uttrykk, og at det derfor kreves en aktiv ivaretagelse. Slik kan man og forstå hvordan tradisjon forplikter

mennesker til å ivareta, noe som også kom til uttrykk blant svennene. Samtidig ble opprettholdelsen av nettopp vandreårene verdsatt i kraft av organisasjonens verdi i tilknytning til ivaretagelse og utvikling av håndverkskunst som sådan. Spesielt ble dette fremhevet historisk, slik vandring på håndverk har ført til at håndverkere både har videreført egne teknikker til andre steder, og samtidig lært og utviklet nye teknikker derfra. Samtidig handler det om å aktivt ivareta eldre teknikker som ikke lenger nødvendigvis er normen i bygghåndverket. Dette viser tilbake på organisasjonens egen fremstilling av sitt formål: ivaretagelsen og videreføringen av gammelt bygghåndverk. Vandreårene har verdi fordi det er tradisjon og fordi organisasjonen og nettverket bidrar til å opprettholde teknikker som forstås som kvalitetsarbeid av informantene. At vandreårene anerkjennes i samfunnet som en tradisjon gir praksisen autoritet.

Det er lite i funnene fra analysen som peker hen på at alene én kvalitet er viktigere, eller veier tyngre, enn en annen i verdsettelsen av vandreårene. Jeg mener at man bør forstå den sterke verdsettelsen av tradisjon blant svennevandrerne gjennom alle de undersøkte kvalitetene, da disse forutsetter hverandre, eller støtter oppunder hverandre. Svennevandrerens verdsettelse av tradisjon på både mikro- og makronivå viser til en anerkjennelse av tradisjon som noe med egenverdi. Samtidig må man forstå verdsettelsen på de ulike nivåene ut ifra egenskapene ved nettopp vandreårstradisjonen som oppleves som aktuelle og viktige for det enkelte individet. Altså er det kanskje ikke så påfallende at vandreårene fremdeles utføres, så lenge de dreier seg om emner og motiver som frihet, håndverk, mellommenneskelige relasjoner og atferdsnormer som kjennes aktuelle for mennesker i samtiden. Den sterke verdsettelsen sier nødvendigvis noe om hvordan informantene ønsker å se seg selv, og bli sett – kanskje spesielt som håndverkere. Ved å ikle seg Kluften i tre år og en dag og følge reglene, ritualene og normene, opplever karene å få arbeidstilbud som samsvarer med egne ønsker og aspirasjoner. Vandreårene, og verdsettelsen av dem, er ikke bare tilknyttet tradisjon og lange linjer til fortiden, men til samhandling og fellesskapsdannelse, og legitimering av sosial- og håndverksmessig praksis (jf. Eriksen og Selberg, 2006, s. 258).

Undersøkelsens øvrige bidrag og begrensninger

Som jeg drøftet i metodekapitlet har nødvendigvis også min rolle som forsker i en slik kvalitativ studie en innvirkning på resultatet. Uavhengig av hvor nøytral jeg aktivt har gått inn for å være, har nødvendigvis mine egne erfaringer, holdninger og observasjoner påvirket perspektivet både i utformingen og ferdigstillingen av arbeidet. Det er imidlertid ikke gitt at en slik påvirkning er negativ. Jeg ser snarere min tilknytning til og erfaring med temaet som

positiv, både for tilgang til feltet i utgangspunktet, og samtidig for en god innsikt, forståelse og tolkning av informantenes fortellinger.

En begrensning ved denne undersøkelsen er at jeg ikke kan trekke generelle konklusjoner basert på mitt materiale. Dette er en kvalitativ undersøkelse av svennevandrenes fortellinger om egne holdninger, forståelser og erfaringer. Syv svennevandrerers subjektive fortellinger er ikke nødvendigvis generaliserbare til å gjelde for hele organisasjonen – eller hele svennekulturen som sådan. Imidlertid har jeg vist at informantenes meninger og tradisjonsforståelse samsvarer med den organisasjonen selv gir uttrykk for. Man kan si at det sterke samsvaret mellom mine syv informanters holdninger og opplevelser viser til en tendens i svennekulturen. Dertil gir svennene uttrykk for en tradisjonsforståelse som samsvarer med det tradisjonsanalytikere tidligere har fremstilt som 'folks' forståelse. Derved mener jeg at forståelsen og verdsettelsen av tradisjon som kommer til uttrykk i undersøkelsen, viser tilbake på en større tendens i samfunnet i dag hva gjelder verdsettelse av tradisjon.

Tradisjonaliseringsprosessene med vekt på vandreårenes lange linjer for å autorisere praksisen, tradisjonaliseringen gjennom mobilisering av atferdsnormer og håndverksferdigheter, eller: «tradisjonalisering av idealer fra fortiden, som en kontrast til det negative i samtiden» (Eriksen & Selberg, 2006, s. 264), viser tilbake på prosesser og verdier tilknyttet tradisjon i dagens samfunn. Tradisjon er noe stabilt og bra, og kan forstås som kulturkritikk og lengsel etter visse kvaliteter i samfunnet.

Litteraturliste

- Abrahams, Roger D. 1995. Foreword to the Aldine Paperback Edition. In Victor Turner: *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure (1969)*, v-xii. Chicago: Aldine Publishing Company
- Alver, Bente Gullveig og Ørjar Øyen. 1997. *Forskningsetikk i forskerhverdag: vurderinger og praksis*, Oslo: Tano Aschehoug.
- Andersen, Sørine Nydam (2018): ««Alt var så naturlig sånn som det gikk» Kvinders fortællinger om det gode liv i 1950'erne og 60'ernes Norge». Masteroppgave. Bergen: Universitetet i Bergen
- Axt & Kelle, Wikipedia (17.08.2020). Lest 20. August. 2020
https://de.wikipedia.org/wiki/Axt_und_Kelle
- Bauman, Zygmunt, i Bjarne Hodne (red). 1998. *Kulturstudier. Kulturforståelse, kulturbrytning, kulturpolitikk*, /Kulturstudier/ nr.1. Bergen.
- Bohnenkamp, Anne og Frank Möbus. 1989. *Mit Gunst und Verlaub! Wandernde Handwerker: Tradition und Alternative*. 1. Auflage. Göttingen: Wallstein Verlag
- Bourdieu, Pierre. 1987. "What Makes a Social Class? On The Theoretical and Practical Existence Of Groups." I Berkeley Journal of Sociology, Vol. 32, s.1-18.
- Buchner, Lukas. 2017. *Über das Leben von Handwerksgehlen auf der „Walz“*. Eine empirische Analyse (Reihe Feldforschung, Band 10). Berlin / Münster / Wien / Zürich / London: LIT Verlag
- Confederation Compagnonnages, Europäische Gesellenzünfte (C.C.E.G.) (u.å). Lest, 12. Mai. 2020. <https://cceg.eu/?lang=en>
- De Nasjonale Forskningsetiske Komiteene. 2016. Punkt 7 Ansvar for å informere. B: Hensyn til personer (5-18). Lest 20. november 2020.
<https://www.forskningsetikk.no/retningslinjer/hum-sam/forskningsetiske-retningslinjer-for-samfunnsvitenskap-humaniora-juss-og-teologi/>

De Nasjonale Forskningsetiske Komiteene. 2016. Punkt 8 Samtykke og informasjonsplikt. B: Hensyn til personer (5-18). Lest 20. november 2020.

<https://www.forskningsetikk.no/retningslinjer/hum-sam/forskningsetiske-retningslinjer-for-samfunnsvitenskap-humaniora-juss-og-teologi/>

De Nasjonale Forskningsetiske Komiteene. 2016. Punkt 13 Hensynet til tredjepart. B: Hensyn til personer (5-18). Lest 20. november 2020.

<https://www.forskningsetikk.no/retningslinjer/hum-sam/forskningsetiske-retningslinjer-for-samfunnsvitenskap-humaniora-juss-og-teologi/>

De Nasjonale Forskningsetiske Komiteene. 2016. Punkt 15 Hensynet til privatliv og familieliv. B: Hensyn til personer (5-18). Lest 20. november 2020.

<https://www.forskningsetikk.no/retningslinjer/hum-sam/forskningsetiske-retningslinjer-for-samfunnsvitenskap-humaniora-juss-og-teologi/>

De Nasjonale Forskningsetiske Komiteene. 2016. Punkt 18 Ansvar for å framtre med klarhet. B: Hensyn til personer (5-18). Lest 20. november 2020.

<https://www.forskningsetikk.no/retningslinjer/hum-sam/forskningsetiske-retningslinjer-for-samfunnsvitenskap-humaniora-juss-og-teologi/>

De Nasjonale Forskningsetiske Komiteene. 2016. Punkt 46 Tilbakeføring av forskningsresultater. F: Forskningsformidling (41-46). Lest 20. november 2020.

<https://www.forskningsetikk.no/retningslinjer/hum-sam/forskningsetiske-retningslinjer-for-samfunnsvitenskap-humaniora-juss-og-teologi/>

Der Rolandsschacht (u.å). Lest 26. Mai 2020. <https://rolandschacht.org/start.html>

Der Fremde Freiheitsschacht (u.å). Lest 26. Mai. 2020.

<https://www.fremderfreiheitsschacht.de/index.php>

Deutsche UNESCO-Kommission, «Handwerksgesellenwanderschaft Walz» (u.å.) Lest, 12.

Mai. 2020. <https://www.unesco.de/kultur-und-natur/immaterielles-kulturerbe/immaterielles-kulturerbe-deutschland/handwerker-walz>

- Douglas, Mary L. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Eriksen, Anne og Torunn Selberg. 2006. *Tradisjon og fortelling, en innføring i folkloristikk*, Oslo: Pax, Oslo
- Eriksen, Anne (1994): "Like before, just different". Modern popular understandings of the concept of tradition. ARV. Nordic Yearbook of Folklore, Vol. 50, 9–23
- Fangen, Katrine. 2005. *Deltagende observasjon*. Bergen: Fagbokforlaget
- Freier Begegnungsschacht (u.å). Casa Calfeloro. Lest 26. Mai. 2020.
<http://www.casacalfeloro.de/wanderschaft/freier-begegnungsschacht/>
- Gesellschaft der Rechtschaffenen fremden und einheimischen Maurer- und Steinhauergesellen (u.å). Lest 26. Mars 2020. <https://www.rechtschaffen-fremde.de/>
- Gesellschaft Freie Vogtländer Deutschlands (u.å). Lest 26. Mai. 2020.
<http://www.freie-vogtlaender.eu/de/>
- Gennep, Arnold van. 1999. *Rites de Passage. Overgangsriter*. Overs. Erik Ringen. Oslo: Pax
- Griessinger, Andreas. 1981. *Das symbolische Kapital der Ehre. Streikbewegungen und kollektives Bewusstsein detuscher Handwerksgesellen im 18. Jahrhundert*. Frankfurt/M: Verlag Ullstein Materialien
- Gulløv, Eva og Susanne Højlund. 2003. *Feltarbejde blandt børn: metodologi og etik i etnografisk børneforskning*. København: Gyldendal
- Handler, Richard og Jocelyn Linnekin. 1984. "Tradition, Genuine or Spurious". *Journal of American Folklore*
- Fägerborg, Eva. 2014. «Intervjuer» i *Etnologisk fältarbete*. (red.) Lars Kaijser og Magnus Öhlander. 85-110. Lund: Studentlitteratur.
- Klein, Barbro. 1990. «Transkribering är en analytisk akt». *RIG Kulturhistorisk tidsskrift*, 71(2).
- Kvale, Steinar og Svend Brinkmann. 2015. *Det kvalitative forskningsintervju*. Oslo: Gyldendal akademisk

- Lemke, Grit. 2002. *Wir waren hier, wir waren dort. Zur Kulturgeschichte des modernen Gesellenwanderns*. Köln: PapyRossa Verlag
- Noyes, Dorothy. 2016. *Humble theory. Folklore's grasp on social life*. Indiana University
- Ovesen, Kathrine. 2017. «Symaskin-hardangersøm». Oslo: Høgskolen i Oslo og Akershus
- Personopplysningsloven. Lov om behandling av personopplysninger av 27. april. 2016.
Kapittel I Alminnelige bestemmelser, artikkel 4, punkt 1.
<https://lovdata.no/lov/201806-15-38/gdpr/a4>
- Personopplysningsloven. Lov om behandling av personopplysninger av 27. april. 2016.
Kapittel II Prinsipper, artikkel 9, punkt 1. <https://lovdata.no/lov/2018-061538/gdpr/a9>
- Repstad, Pål. 1993. *Mellom nærhet og distanse: Kvalitative metoder i samfunnsfag*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Pripp, Oscar og Magnus Öhlander. 2014. «Observation» i *Etnologisk fältarbete*. (red.) Lars Kaijser og Magnus Öhlander. 113-141. Lund: Studentlitteratur
- Sennett, Richard. 2008. *The Craftsman*. London: Penguin books
- Strømstad, Poul. 1984. *Danske Svende på Valsen, Ud i Verden*. København: Gjellerup & Gad
- Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, (). Chicago: Aldine Publishing.
- 1996. «Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage», i Thomas Hylland Eriksen (red.) *Sosialantropologiske grunntekster*. 509–523. Oslo: Ad Notam Gyldendal
- 1982. *From Ritual to Theatre – The Human Seriousness of Play*. New York: PAJ Publications
- Vereinigung der Rechtschaffene fremde Zimmerer- und Schieferdeckergesellen (u.å.)
Selbstdarstellung. Lest 20. Mai 2020. <https://www.rechtschaffenezimmerer.de/selbstdarstellung.html>
- Wadauer, Sigrid (2005) *Die Tour der Gesellen. Mobilität und Biographie im Handwerk vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*. Frankfurt a. M., New York: Campus Verlag
- Wilken, Lisanne. 2011. *Bourdieu for begyndere*. Samfundslitteratur

Ågotnes, Hans Jakob. 1996. *Frå handverkar til lønnsarbeidar? Snekkerar og tømmermenn i Bergen 1801 – 1912/*. Utr. dr.art.avh., Det Historisk-filosofiske fakultet, Universitetet i Bergen

Vedlegg 1

Norsk versjon:

Informasjonsskriv vedrørende deltakelse i forskningsprosjektet:

”Vandreårene”

Du er blitt bedt om å delta i et masterprosjekt som undersøker hvordan vandreårene opprettholdes blant de Rechtschaffene fremde Zimmerman- und Schieferdeckergesellen i dag. Dette informasjonsskrivet gir deg bakgrunnsinformasjon om prosjektet, og min kontaktinformasjon.

Hva skal undersøkes?

Studiet vil undersøke hvordan reisende svenner opplever og utfører vandreårene. Hvorfor velger svenner å dra ut på de tradisjonelle vandreårene, og hvordan ser de på forholdet mellom håndverksyrket og reisen? Hva innebærer det å reise innenfor dette brorskapet i form av regler og ritualer, og hvordan forholder svennene seg til dette? Med andre ord er formålet med studien å få et innblikk i hva vandreårene betyr for svennene, og hvilken praksis som utøves og vektlegges i blant dem.

Hva innebærer det å delta i studiet?

Prosjektet innebærer at jeg vil intervju deg om din opplevelse og oppfatning av vandreårene. Jeg vil ta intervjuet opp på lydopptaker, samt ta notater underveis. Senere vil intervjuene transkriberes og denne teksten vil brukes som grunnlag for analysen. Intervjuet innebærer at du forteller om din tid på «Valsen», og hvorfor du bestemte deg for å ta fatt på denne reisen. Jeg vil også gjerne høre dine synspunkt og forhold til håndverksyrket. Jeg kommer til å spørre deg om hvorfor du reiser innenfor dette brorskapet, hva som kjennetegner brorskapet, og hva reisetiden generelt innebærer som del av dette fellesskapet. Jeg er også interessert i hvilke regler og ritualer som utøves av brorskapet, og hva disse innebærer. I tillegg vil jeg gjerne høre dine øvrige tanker om den tradisjonelle vandringen.

Intervjuene vil foregå på møtepunktet for organisasjonen i Bergen (eventuelt der du for tiden bor og arbeider). Tidspunkt for intervjuet avtaler vi ut ifra når det passer best for deg.

Intervjuene vil vare i om lag en time. Intervjuspørsmålene vil bli stilt på tysk/engelsk, og du

kan fint svare på tysk.

Hva skjer med informasjonen om deg?

Personopplysninger, som for eksempel navn, vil bli behandlet konfidensielt. Det innebærer at kun jeg, min veileder og en arkivar vil ha adgang til dine opplysninger. Alle utskrifter og lydopptak vil bli oppbevart ved Etnofolkloristisk arkiv ved Universitetet i Bergen. Utskriftene vil være aidentifiserte (alle personnavn vil bli endret), og nøkkelen som kobler opplysninger om deg til utskriftene vil bli oppbevart adskilt fra utskriftene. Lydbånd og utskrifter kan brukes til senere forskningsprosjekt, men ikke uten at nødvendig tillatelse er innhentet på forhånd.

Prosjektet skal etter planen avsluttes desember 2020.

Studiet er meldt til Personvernombudet for forskning, NSD - Norsk senter for forskningsdata AS.

Frivillig deltakelse

Det er frivillig deltakelse i studiet, og du kan trekke deg fra deltakelse når som helst før du har godkjent det transkriberte intervjuet. Det transkriberte intervjuet vil bli tilsendt deg per e-post, og hvis jeg ikke hører noe tilbake innen januar 2019 vil det bli regnet som godkjent og tatt i bruk i oppgaven.

Dine rettigheter

Så lenge du kan identifiseres i datamaterialet, har du rett til:

- Innsyn i hvilke personopplysninger som er registrert om deg.
- Få rettet personopplysninger om deg.
- Få slettet personopplysninger om deg.
- Få utlevert en kopi av dine personopplysninger (dataportabilitet).
- Sende klage til personvernombudet eller Datatilsynet om behandlingen av dine personopplysninger.

Hva gir oss rett til å behandle personopplysninger om deg?

Vi behandler opplysninger om deg basert på ditt samtykke

Ønsker du mer info om dine personvernrettigheter?

Kontakt: NSD – Norsk senter for forskningsdata AS, på epost (personverntjenester@nsd.no) eller telefon: 55 58 21 17.

Kontaktinformasjon på student og veileder:

Student:

Marita Bjørnshagen

Masterstudent i kulturvitenskap

Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap (AHKR)

Telefon: +47 90 76 53 40

E-post: Marita.Bjoernshagen@student.uib.no

Veileder:

Hans-Jakob Ågotnes

Professor i kulturvitenskap

Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap

E-post: Hans-Jakob.Agotnes@uib.no

Samtykke til deltakelse i studien: ”Vandreårene”

Jeg har mottatt informasjon om studiet og er villig til å delta

(Signert av prosjektdeltaker, dato)

Tysk versjon:

Informationsschreiben zur Teilnahme am Forschungsprojekt: "Die Wanderjahre"

Sie werden gefragt, ob Sie an meinem Masterprojekt über die Wanderjahre bei der Vereinigung der Rechtschaffenen Fremden Zimmermann- und Schieferdeckergesellen teilnehmen wollen. Dieses Informationsschreiben enthält Hintergrundinformationen zum Projekt und meine Kontaktinformationen.

Was möchte ich wissen?

Das Projekt untersucht welche Erfahrungen die Gesellen auf ihrer Reise machen und wie sie sie bestreiten. Warum entscheiden sich Gesellen dafür, auf die Wanderschaft zu gehen, und welche Beziehung sehen sie zwischen ihrem Beruf und der Wanderschaft? Was bedeutet es, gerade in dieser Vereinigung zu reisen (Regeln und Rituale)? Mit anderen Worten: Das Ziel dieses Projektes soll es sein, einen Einblick zu geben was die Wanderschaft für die Gesellen bedeutet und welche Praxis zwischen ihnen ausgeübt und betont wird.

Was bedeutet es, ein Teil dieses Projektes zu sein?

Das Projekt beinhaltet, dass ich ein Interview mit mit Ihnen über Ihre Erfahrungen und persönliche Meinung über die Wanderschaft führe. Ich werde das Interview aufzeichnen und nebenbei Notizen machen. Später wird dieses Interview transkribiert, und dieser Text wird die Grundlage für die Analyse. Ich würde gerne etwas über deine Zeit auf der Waltz erfahren, und warum du dich gerade für die Wanderschaft entschieden hast. Ich würde auch gerne deine Ansicht über deinen Beruf erfahren. Ich möchte auch wissen warum du gerade in diesem Schacht reist. Was charakterisiert gerade diesen Schacht und was heißt es, ein Teil diese Gemeinschaft zu sein. Ich werde auch deine allgemeinen Gedanken über die Wanderschaft erfragen.

Das Interview kann auf dem Treffpunkt in Bergen, Norwegen, oder bei dir auf Unterkunft oder bei der Arbeit stattfinden. Das Interview können wir nach einer beliebigen Zeitabsprache durchführen. Die Interviewfragen werden in Deutsch/Englisch gestellt und du kannst gerne auf Deutsch antworten.

Was passiert mit deinen Informationen?

Deine persönlichen Daten, wie dein Name, werden mit Sorgfalt behandelt. Ich, mein Betreuer und ein Archivar werden als einziger Zugang zu deinen Daten haben. Jede Niederschrift eines Interviews und jede Tonaufnahme wird in dem Ethnofolkloristisk Archiv von der Universität von Bergen eingelagert. Tonaufnahmen und Niederschriften können verwendet werden für spätere Projekte, aber nicht ohne die notwendige Erlaubnis im Voraus.

In der abgeschlossenen Aufgabe werden alle Namen der Teilnehmer geändert
Im Dezember 2020 soll die Abschlussarbeit fertig sein.

Das Projekt wird dem norwegischen Datenschutzbeauftragten für Forschung, NSD - Norwegian Centre for Research Data AS, gemeldet.

Freiwillige Teilnahme

Die Teilnahme an diesem Projekt ist freiwillig. Du kannst deine Teilnahme jederzeit beenden, bevor du das transkribierte Interview genehmigt hast. Sie haben zu jeder Zeit die Möglichkeit Ihr Einverständnis in eine Aufzeichnung und Niederschrift des Interviews zurückziehen, ohne dass Ihnen dadurch irgendwelche Nachteile entstehen. Das transkribierte Interview werde ich dir per E-Mail zuschicken und sollte ich bis Weihnachten 2019 keine Rückmeldung erhalten, wird es als gut befunden und weiter verwendet.

Deine Rechte

Solange du im Datenmaterial identifiziert werden kannst, hast du Anspruch auf:

- Einsicht, welche persönlichen Daten über dich registriert wurden
- Erhalt deiner korrigierten persönlichen Informationen /Korrektur deiner personenbezogenen Daten
- Löschung deiner persönlichen Daten.
- Erhalt einer Kopie deiner persönlichen Daten (Datenportabilität).
- eine Beschwerde an den Datenschutzbeauftragten oder die Datenschutzbehörde bezüglich der Verarbeitung deiner personenbezogenen Daten zu richten.

Was gibt uns das Recht, persönliche Daten von dir zu verarbeiten?

Wir verarbeiten Informationen über dich nur aufgrund deiner Einwilligung.

Möchtest du weitere Informationen zu deinen Datenschutzrechten?

Kontakt: NSD - Norwegian Center for Research Data AS, per E-Mail:

personverntjenester@nsd.no, oder Telefon: +47 55 58 21 17

Kontaktinformationen für Studenten, Betreuer und Datenschutzbeauftragter

Studenten:

Marita Bjørnshagen

Masterstudent in Kulturwissenschaften

Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap (AHKR) /

Institut für Archäologie, Geschichte, Kultur- und Religionswissenschaft der Universität
Bergen

Telefon: +47 90 76 53 40

E-Mail: Marita.Bjoernshagen@student.uib.no

Betreuer:

Hans-Jakob Ågotnes

Professor, kulturvitenskap

Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap/

Institut für Archäologie, Geschichte, Kultur- und Religionswissenschaft

E-Mail: Hans-Jakob.Agotnes@uib.no

Datenschutzbeauftragter:

Janecke Helene Veim

Datenschutzbeauftragter

Universität von Bergen

E-Mail: Janecke.Veim@uib.no

Zustimmung zur Teilnahme an der Studie: «Die Wanderjahre»

Ich habe Informationen über das Programm erhalten und bin zur Teilnahme bereit. Mit meiner Unterschrift willige ich in die jederzeit widerrufliche Speicherung, Nutzung und Verarbeitung meiner personenbezogenen Daten ein.

- Ich bin damit einverstanden, im Rahmen des genannten Forschungsprojekts an einem Interview teilzunehmen.

- Ich bin damit einverstanden, dass meine persönlichen Daten nach dem Ende des Projekts in dem Ethnofolkloristisk Archiv von der Universität von Bergen gespeichert werden.

- Ich bin damit einverstanden, dass Niederschriften nach Projektende in dem Ethnofolkloristisk Archiv von der Universität von Bergen gespeichert werden.

- Ich bin damit einverstanden, dass Bandaufnahme nach Projektende in dem Ethnofolkloristisk Archiv von der Universität von Bergen gespeichert werden.

(Unterzeichnet vom Projektteilnehmer, Datum)

Vedlegg 2

Temaguide for «Vandreårene»

Yrke

Undersøke forholdet mellom svenn og yrke og hvordan dette eventuelt har påvirket valget om å dra på reisen.

- Yrke og yrkesstolthet
- Forhold mellom yrke og vandreår
- Identitet knyttet til yrket
- Forhold til andre yrker innenfor brorskapet (eventuelt utenfor)

Organisasjon

Undersøke hvorfor svennene velger nettopp dette brorskapet, og hvordan de opplever å være en del av det.

- Karakteristikk
- Fellesskap
- Gruppeidentitet
- Forhold til andre organisasjoner

Tradisjon

Generelt innblikk i tradisjonen med vandreår slik den fremstilles av svennene selv. Gi innblikk i hvilken grad tradisjonsaspektet ved vandreårene har betydning for svennene.

- Historisk kontekst for vandreår
- Vandreår i dag
- Hvem kan dra på reisen
- Flere organisasjoner

Regler og ritualer

Undersøke regler og ritualer som en form for rammeverk for tradisjonsforståelsen blant svennene. Hva har eventuelt den tradisjonelle praksisen å si for dem, og i hvilken grad den vektlegges som en sentral del av vandretiden.

- Markeringer
- Utførelse
- Betydning
- Begrunnelser/verditilskrivning