

FRÅ «FOLKEKULTUR» TIL «ARBEIDARKULTUR»?

Av Ingar Kaldal

HISTORISK TIDSSKRIFT 1/1995 - ISSN 0018-263X

Artikkelen er ein lett bearbeidd versjon av ei prøveførelsing for doktorgraden, over det oppgitte emnet «Brudd og kontinuitet i forholdet mellom 'folkekultur' og 'arbeiderkultur'», halden i Trondheim 4.5. 1994. Utgangspunktet er to begrep som har stått sentralt i mye kulturhistorisk litteratur: «folkekultur» og «arbeidarkultur». Dels som lause etikettar, dels som teoretisk utmeisla nøkkelbegrep, har dei prega mange historiske framstillingar om kultur og daglegliv blant breie folkegrupper utanfor elitane – og det innan fleire kulturfag, bl.a. etnologi og historie. Her er eit av formåla å spore til kritisk refleksjon omkring dei to begrepa og bruken av dei. Med den grunnhaldninga i botnen drøftar artikkelen så, og det er hovudtema: spørsmålet om *brot og kontinuitet* i det som skjedde kulturelt da det vokser fram nye lønnsarbeidargrupper i moderne tid. Og kva handlar det eigentleg om når ein snakkar om brot eller kontinuitet i slike kulturelle prosessar?

FRAMSTEGSHISTORIE OG TAPSHISTORIE

Det finst fleire slags historie. Det gjer det også om da det vokser fram moderne arbeidarkultur. Ein måtte å fortelje om det på, har vore å framstille det som ei utvikling som gjekk i éin retning, fram mot veksande samhald, solidaritet og organisering. Dei same historiene handla ofte på ein eller annan måte om sivilisering, disiplinering, opplysning eller kultivering, alt saman her tenkt som ideal eller mål som ein gjerne tok for gitt at «Historia» eller «Utviklinga» var på veg mot – langs den eine lina som fanst, og da sjølsagt: framover.

Slike *framstegshistorier* har passa godt til det ein kan sjå som eit slags arbeidarørsla sitt moderniseringsprosjekt, slik det vart drive særleg energisk og målretta frå 1930-åra. Da skjedde blant anna ei enorm organiseringsbølge. Og det vokser fram eit mylder av organiserte kulturtiltak, som hadde som mål å tilføre arbeidsfolk kultur.

Ein del av dette strevet handla om å skape ein arbeidarkultur prega av orden og disiplin. Det gjaldt også dagleglivet, og festlivet. Eit eksempel på det, som det kan passe godt å nemne her, sidan det også skal handle om «folkekultur», er at det vart åtvara mot å la festane i arbeidarungdomslaga «flyte ut i ren karnevalsstemning».¹ Karneval vart da tenkt på som uorden og oppløysing, ikkje for eksempel som del av ein gammal folkekultur der karneval hadde vore brukt til å vise forakt og motstand mot makt og autoritet. Slik er karnevalet nemleg vorte framstilt i mye av folkekul-

1 J. Gripsrud, Det disiplinerte sosialistiske mennesket. Noen trekk av Arbeiderpartiets kultur- og opplysningsarbeide omkring midten av 1930-tallet, *Vinduet* 3–4/1979: 14.

turlitteraturen.² Men for arbeidarkultur som moderniseringsprosjekt var dette noe som skulle bort. Det hørte fortida til.

Liknande måtar å tenke på, finn vi i ein god del historieskriving om arbeidsfolk, ved at spontanitet, uro og uorden har hatt lett for å bli framstilt som ein slags rest, eller etterslep, frå ei tidlegare tid, frå tida før ei eller anna modernisering. I slik historieskriving har *brotet*, eller *den grunnleggande endringa*, lett for å bli bortimot ein førehandsbestemt premiss i analysen. Er ikkje det avgjerande brotet eller skiftet skjedd, så er det på ein måte berre forseinka. Det er berre eit spørsmål om tid før det kjem.

Ein annan måte å fortelje om arbeidarkultur på, som vart meir vanleg frå 1970-åra, var å framstille organisering og disciplinering nettopp som tap eller ødelegging av noe folkeleg, spontant, naturleg og fritt: I slike historier kan ein ofte aне at det meir eller mindre under eller bak teksten ligg ein slags negativ versjon av den same moderniseringstanken – altså modernisering som like mye eilinja utvikling, med éi retning og eitt «mål», men det siste da som negativt. Denne skrivemåten kan samanfattast som *tapshistorie*. Å fortelje historie på denne måten, om tapte idyllar, klang sjølsagt godt med den moderniseringsskepsisen som var i sterk vekst frå 1970-åra og utover. Ein tendens til å skrive slik tapshistorie fanst bl.a. i ein del av den tyske Alltagsgeschichte-skrivinga.³ Der vart det lagt vekt på å få fram korleis det i dagleglivet hadde eksistert ein arbeidarkultur med sine eigne former for både fest, samvær og samhald, dels utanfor og dels i motsetning til disciplin- og ordenkulturen i organisasjonane.

Sjøl om dette var ei historieskriving som handla mye om tap og forsvinning, av gammalt daglegliv og folkeliv, så førte den også med seg at det vart lagt meir vekt på *kontinuitet* enn før. I alle fall vart det her brukt meir energi på å trekke fram i lyset det som hadde følgd med av skikkar og vanar frå det gamle samfunnet inn i det nye.⁴ Sjøl om kontinuiteten her ikkje kan seiast å ha vore ein premiss, så kan den ofte skimtast mellom linene som meir eller mindre dårleg skjult ønske – eller betre: *ironi*, over mislykka modernisering. I dagleglivet fanst det stadig noe som hadde overlevd, i alle fall som hadde prøvd å stå imot, forsøka på disciplinering, sivilisering – eller kolonisering frå eit eller anna system, for å seie det med Habermas. Hans teori om «systemet» si «kolonisering» av «livsverda» inspirerte tidleg fleire som

2 Her finst ein stor litteratur det ikkje er plass til å presentere her, men ei av dei bøkene som har inspirert mange om dette emnet, er M. Bachtin, *Rabelais og skrattets historia*, Stockholm 1986.

3 Ein oversikt over den finst i I. Kaldal, *Alltagsgeschichte og mikrohistorie*, Nr. 2 i Skriftserie ved Historisk Institutt, Universitetet i Trondheim 1994; 45 og særleg 73ff.

4 Denne dreininga mot kontinuitet blir vist tydeleg i S. Aa. Andersen, *Salt og brød gør kinden rød. Arbeiderliv i Århus 1870–1940*, Århus 1985; 29ff.

ville skrive kvardagshistorie.⁵ Seinare er «Egensinn» vorte innarbeid som begrep for liknande sider ved dagleglivet. I mye slik historie har kvardagslivet, enten det vart endra eller ikkje, hatt lett for å framstå i nostalgisk, romantisk og av og til eksotisk lys.⁶

ROMANTIKK OG MODERNISERING

Her har vi å gjere med måtar å tenke historie på som har klåre parallellar tilbake til da *folkekultur* vart eit begrep som romantikken fylte med innhald frå slutten av 1700-talet. Det folkelege vart da knytta til noe opprinnleig, naturleg, ekte og urørt, slik ein meinte å finne det i eit fortidig bondesamfunn. F.eks. fanst dette folkelege i folkevisene, som no vart samla og nedskrivne, saman med eventyr, forteljingar, sagn og mye anna «folkekultur».

Etter romantikken er folkekultur blitt brukt i fleire betydningar: delvis om nasjonal *felleskultur*. Slik brukte f.eks. Halvdan Koht det. Han såg det som eit mål å gjere arbeidarkulturen til ein del av ein «brei folkekultur». «All klassekultur må før eller sia gå under; berre ein ålmenn folkekultur kan ha von om å leve og bere ein ustanskeleg framgang», sa Koht.⁷ For det andre blir «folkekultur» brukt også om kulturen til ein del av folket, og da som regel i betydninga breie folkegrupper under og utanfor elitane. For det tredje blir begrepet brukt om kulturen blant dei same gruppene før ei eller anna modernisering, eller om noe «folkeleg» som har overlevd, stått imot, moderniseringa – i alle fall er det da snakk om noe før- eller ikkje-moderne. Denne tredje bruken er truleg den vanlegaste i faglitteraturen i dag. Mest kjent blant historikarar er Peter Burkes bok om «folkeleg kultur» i «tidleg moderne» Europa, det vil seie tida før 1800.⁸

5 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt 1981: 171ff; W. Bergmann, Lebenswelt, Lebenswelt des Alltags oder Alltagswelt? Ein grundbegriiffliches Problem 'alltagsgeschichtlicher' Ansätze, i *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Heft 1/1981. Ein interessant debatt om bruken av slike begrep i «Alltagsgeschichte»: D. Peukert, *Arbeiteralltag – Mode oder Methode*, i H. Haumann (Hg), *Arbeiteralltag in Stadt und Land. Argument-Sonderband AS 94*: 1982: 8ff, A. Lüdtke, 'Kolonialisierung der Lebenswelten' – oder: Geschichte als Einbahnstrasse, i *Das Argument* 140/1983. D. Peukert, Glanz und Elend der 'Bartwichserei'. Ein Replik auf Alf Lüdtke, i *Das Argument* 140/1983.

6 Kritiske refleksjonar omkring dette finst i C. Lipp, *Writing History as Political Culture. Social History versus «Alltagsgeschichte»*. A German Debate, i *History of Historiography* 17/1990, og C. Lipp, Alltagsforschungen im Grenzbereich von Volkskunde, Soziologie und Geschichte. Aufstieg und Niedergang eines interdisiplinären Forschungskonzepts, i *Zeitschrift für Volkskunde*, Heft 1/1993. Ei oppsummering av forskninga og diskusjonen omkring desse begrepa finst i I. Kaldal, *Alltagsgeschichte og mikrohistorie*. Same som ovanfor.

7 Sitert etter A. Kokkvoll, Hovedtrekk i arbeiderbevegelsens kulturstrev, i *Tidsskrift for arbeiderbevegelsens historie* 1/1982: 25.

8 P. Burke, *Popular Culture in early modern Europe*, London 1978 (svensk utg. 1983: Folklig kultur i Europa). Ei anna oversiktsbok om det same er R. Muchembled, *Kultur des Volks – Kultur der Eliten. Die Geschichte einer erfolgreichen Verdrängung*, Stuttgart 1982 (fransk utgave 1978).

Eit av dei mest vesentlege elementa i dette «folkelege» var det munnlege. Det gjeld i Burke si bok, og det gjaldt for samlarane av «folkekultur» under romantikken. For Herder var den munnlege forteljinga noe å forsvare mot boklærdommen, som han såg som ein trusel mot det levande ordet. Eit ironisk poeng her er at dei som utover 1800-talet sette seg som mål å forsvare og bevare det folkelege, ofte gjorde det blant anna ved nettopp å skrive ned og trykke i bøker det som før hadde eksistert så munnleg og levande – altså ved å gi det eit nytt slags liv, og dermed sjølsagt nye kulturelle betydningar.

Det munnlege er også sentralt når Mats Franzén i boka «Den folkliga staden» bruker begrepet «folklig» til å karakterisere livet blant arbeidsfolk i Söderkvartal i Stockholm i 1930-åra, t.d. mellom drikkande og pratande menn på ølkafeane.⁹ Men trass i trekk som liknar det andre har kalla folkekultur blant bønder og handverkarar i tida før 1800, var arbeidsfolk i ein svensk storby i 1930-åra sjølsagt eit annleis folk. I såpass ulike kontekstar kan betydninga av det ein ser som «folkeleg» vanskeleg ha vore den same. Det spørst om ikkje «folkekultur» lett blir for alment som historisk begrep om ein med det prøver å femne underklassekulturar i såpass ulike tider og situasjonar.

Viss ein for ei stund let slike innvendingar ligge, og tenker seg at «folkekultur» er eit begrep ein likevel vil bruke, kan ei enkel løysing vere å la det stå som ein slags laus etikett for kulturelle forhold blant bønder, husmenn, handverkarar og andre grupper arbeidsfolk før industrialiseringa, og før det moderne lønnsarbeidet – og da før det vi rimelegvis vil kalle arbeidarkultur. Så kan ein reise eit anna spørsmål, det om brot eller kontinuitet: kor mye har den siste vidareført frå den første, og korleis kan det ha gått føre seg?

Når det gjeld dei to måtane å fortelje om framveksten av moderne arbeidarkultur på, med framsteg eller tap som tråd, så er ikkje poenget at det dei to versjonane har fortalt om, ikkje har skjedd. Sjølsagt har det skjedd mye vellykka organisering og disiplinering. Og sjølsagt finst det blant arbeidsfolk mye kvardagskultur som ikkje utan vidare har latt seg innordne, disiplinere, sivilisere osv. Poenget her er analysen, at den bør frigjerast frå moderniseringsteoretiske idealbilde, og da enten dei bilda bygger på politiske, romantiske eller andre faste forestillingar om kva som er moderne – og kva som er førmoderne – eller kanskje folkeleg.

SAMANSETT OG FLEIRTYDIG

Det eg skal gjere vidare, er å reflektere litt over korleis nye arbeidarkulturar kan ha vokse fram, og kva forhold dei kan ha hatt til det vi her har samla under ein laus etikett eldre «folkekultur», og som vi gjerne tenker oss at nye arbeidarar kom i frå. Samtidig skal eg prøve å få fram noen tankar om korleis det forholdet, eller rettare sagt, overgangsprosessane, kan analyserast historisk. Det skal eg gjere ved å snu og vri litt på noen kjente tema frå historia om da folk tok steget inn i ein ny arbeidarklasse. I Noreg kom den prosessen i gang for fullt i siste del av 1800-talet. Frå da av

braut tusenvis av menneske opp frå gamle levemåtar – ofte på landsbygda. Mange av dei vart lønnsarbeidarar i fabrikkar eller i andre nye næringar. Det gjorde dei ofte i byen, men mange også i nye bygdesamfunn. La oss likevel starte med byen:

Når arbeidsfolk frå bygdene kom til byen for å söke seg arbeid, kom dei ofte til å tilhøre dei lågaste sjikta blant byarbeidsfolket. I ein god del byar var fleirtalet av dei som kom, unge, ugjifte jenter. Mange av dei fekk seg arbeid som hushjelper i velstående heimar. For bygdejenter kunne det vere eit møte med ein nokså framand kultur. Her lærte dei å kjenne borgarlege skikkar både for matlaging, reinslegheit og omgangsformer. Viss vi tenker oss at dei av og til kan ha følt sine eigne vanar og verdiar trua eller tråkk på, så sto dei likevel svakt til å hevde seg. For som regel var dei åleine i huset som hushjelp, og dei var sjeldan fleire enn to.¹⁰ Dessutan hadde den kulturen dei besøkte, status som høg. Når slike jenter slutta som tenestejenter, vart dei gjerne sett som gode koneemne, bl.a. fordi dei hadde lært seg moderne husstell. For det andre tok dei ofte med seg mye dei hadde lært av fine skikkar, når dei sjøl stifta familie. Og det gjorde dei ofte saman med ein annan arbeidar.

Så kan vi spørje: Kva var det eigentleg som skjedde kulturhistorisk sett når ein slik familie vart etablert? Og kva slags begrep og framgangsmåtar treng vi for å analysere det?

Umiddelbart verkar det naturleg å sjå det som danninga av ei slags lita celle blant tusenvis andre i det vi elles ser som «Arbeidarkulturen». Men viss vi vil vere litt meir presise og nysgjerrige i analysen, er det meir fruktbart å sjå det nye arbeidarhushaldet som ein kulturell møtestad, der skikkar og vanar frå fleire hald, og med ulike innhald, måtte tilpassast, omtolkast og organiserast til eit nytt heile som var til å leve med. Det er ingen grunn til å tru at når *bygdejenta* slutta som *hushjelp* i ein *borgarleg* familie for å gifte seg med ein *mannleg byarbeidar*, så vart det utan vidare etablert ein familiefellesskap med éin felles, konsistent og eintydig kulturell identitet.

Her ligg eit første forsåvidt enkelt, men viktig programmatisk poeng: heller ikkje «arbeidarkultur» i større målestokk bør sjåast som noe eintydig fenomen, med eitt eller noen få faste kjenneteikn – som f.eks. solidaritet. Da blir det ein finn blant arbeidsfolk av andre måtar å te seg på, f.eks. usolidariske, lett noe som berre kom utanifrå, noe som eigentleg ikkje hørte til i arbeidarkulturen. I historia om tenestejenta si familiestifting kan sjølsagt også den mannen ho møtte, ha hatt med seg ulike og fleirtydige kulturelle impulsar. Begge var forsåvidt arbeidarar når dei gifta seg, det var ho og som hushjelp. Men det er ingen grunn til å tru at noen av dei kom til den nye familien med ein fiks ferdig arbeidarkultur. Arbeidarkultur må ikkje sjåast som noe som berre var der, og som andre impulsar verka inn på. Eit meir fruktbart

⁹ M. Franzén, *Den folkliga staden. Söderkvarter i Stockholm mellan krigen*, Lund 1992.

¹⁰ E. Bull, *Arbeiderklassen blir til. Arbeiderbevegelsens historie i Norge*. Bind 1, Oslo 1985: 328ff.

utgangspunkt kan det derfor vere å sjå «arbeidarkultur» som prosessar der det som har skjedd, har vore ei slags *organisering av mangfold og forskjellar*.¹¹

GAMLE VANAR – MEN NYE BETYDNINGAR?

Medan hushjelpene hadde därlege vilkår for å utvikle eigne fellesskap med sine yrkesfeller, vart dei mannfolka som kom frå bygdene for å ta seg arbeid i byen, i større grad innlemma i grupper av ufaglærte og ofte lausarbeidrar med eigne kulturar som dei dyrka i aktive og dels organiserte fellesskap. Dei stod meir utanfor ikkje berre den borgarlege bykulturen, men også utanfor og dels i motsetning til kulturen blant ein del av det arbeidsfolket som fanst frå før i byen. Særleg gjaldt det handverkarane (som eg kjem tilbake til).

Ei oppfatning om ufaglærte lønnsarbeidrarar har vore at dei i større grad enn fagarbeidrarar hadde med seg skikkar frå det førindustrielle arbeidslivet på bygdene, og at dei tenkte tradisjonalistisk.¹² Det er forsåvidt ikkje så urimeleg når vi veit at ein større del av dei ufaglærte verkeleg kom frå landet. Men ofte kan det også falle lett å tru at det er i *det forholdet* ein finn sjølve forklaringa på at det var vanskeleg å få dei til å tilpasse seg fast arbeidstid, og f.eks. det å møte fast på jobb kvar dag (og bruken av blåmåndag).

Sjølsagt kan folk ha hatt med seg mange vanar som var tunge å vende. For eksempel må det ha vore uvant for ein skogsarbeidar å begynne å gå etter klokka viss han skifta til eit arbeid der det var påkrevd. Samtidig kan mye trong til eigenrådig åtferd ha fått ny næring: vekse av i byen, ja mye slikt kan faktisk ha vokse fram som nytt. I bind 1 av «Arbeiderbevegelsens historie i Norge» skriv Edvard Bull om lausarbeidarkulturen i siste halvdel av 1800-talet at den utvikla eit eige fridomsbegrep. Det kunne blant anna gi seg utslag nettopp i eigenrådig framferd i forhold til arbeidstida. Denne kulturen forklarer Bull nettopp som noe arbeidarane utvikla i situasjonen som lausarbeidrarar, bl.a. fordi dei ikkje var bundne til éin fast arbeidsgivar, og fordi dei ikkje budde i arbeidsgivaren sine hus.¹³ Viss ein skal tru at det gjorde det naturleg eller lettare å opptre eigenrådig og fritt, så var i alle fall ikkje den eigenskapen noe dei berre hadde med seg frå husmannsplassen.

Her er det plass til enda eit programmatisk poeng: Når ein prøver å finne ut kva som er brot eller kontinuitet, bør ein ikkje nøye seg med berre å slutte frå likheit i måtar å opptre på til ulike tider, til kontinuitet, og dermed tru at alt er sagt. I alle fall

11 Jmfr «kultur» som «organisations of diversity» hos U. Hannerz, *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, New York 1992: 10ff. Hannerz sitt syn er her sterkt inspirert av Fredrik Barth, sjå F. Barth, The Analysis of Culture in Complex Societies, *Ethnos* 54/1989: 120ff. Denne og fleire artiklar av Barth om det same er trykt opp att på norsk i F. Barth, *Manifestasjon og prosess*, Oslo 1994.

12 Ein av dei sterkeste eksponentane for den oppfatninga er P. Stearns, The Unskilled and Industrialization. A Transformation of Consciousness, *Archiv für Sozialgeschichte* XXVI 1976, og P. Stearns, The Effort of Continuity in Working Class Culture, *Journal of Modern History* 52 (December 1980).

13 E. Bull, *Arbeiderklassen blir til*. Same som ovanfor: 313ff.

bør ein da presisere kva ein meiner med kontinuitet. Sjølsagt blir mange gamle vanar ført vidare. Men ein gamal vane kan også få ny betydning – utan at den blir endra – ytre sett. Samtidig kan ein ny vane utvikle seg som liknar på gamle vanar, utan at dei treng å henge saman f.eks. i form av overføring.

Det burde ein tenke oftare over også når ein snakkar om paternalisme i industrihistoria. Eit vanleg syn er at paternalisme og fagorganisasjon var som ald og vatn. Og det stemmer sjølsagt i mange tilfelle, særleg i gjennombrottsfasen for fagrørsla.¹⁴ Men av og til blir paternalismen også omtalt på måtar som gir inntrykk av at den eigentleg «hørte til» i fasen før både organisering og industrialisering, og at den nærmast pr definisjon vart (eller måtte bli) avløyst, eller overvunne, av organiserte relasjoner. I den grad ein likevel finn paternalisme i seinare epokar, framstår den da lett som noe overlevd, arva eller som ein slags enno-ikkje-utrydda rest frå gamalt. Men det finst eksempel, t.d. i studien min av tresliperimiljøet i Follaoss, på at paternalisme kunne gro fram som noe nytt også i industrien. Der skjedde det i 1950-åra, lenge etter at fagorganisasjonen hadde etablert seg og fått prege miljøet i bortimot ein mannsalder. Og det skjedde utan at det paternalistiske der kan forklara som overføring eller kontinuitet frå noe som hadde vore på staden før.¹⁵ Sjøl i eit «etter-industrielt» miljø som universitetet i 1990-åra opplever ein at det veks fram paternalistiske relasjoner. Heller ikkje da er det fruktbart å leite etter forklaringa i kontinuitet eller arv. Det er ikkje gamalt alt som luktar.

I kulturhistorisk analyse bør ein ikkje nøye seg med å konstatere likt og ulikt mellom nytt og gammalt. Ein må analysere betydninga av det folk har gjort og sagt, i forhold til den konteksten dei har gjort det i, same kor mye det liknar noe gammalt. Det å variere arbeidstida fritt etter sola og eigen lyst, slik lausarbeidrarar i byane hadde lett for å gjøre, kan godt ha vore i tråd med gammal bygdevane. Men i den grad den vart praktisert på ein ny og annleis arbeidsplass med fast arbeidstid, må den der i alle fall ha fått ei anna betydning enn på ein husmannsplass. Fridom og tvang kan ikkje ha vore det same for lausarbeidaren i byen som for husmannen – på same måte kan «sola» og «tida» vanskeleg ha hatt same meiningsinnhald i såpass ulike livssituasjonar.

Fridom var forresten eit motiv også for mange jenter som heller ville arbeide i fabrikk enn som hushjelp. Ein viktig del av den fridomen dei såg i *det*, låg nettopp i å få fast og ordna arbeidstid, og dermed også ei fri tid å leve i utanfor arbeidsgivaren eller husfarens sin kontroll.¹⁶ Så eit ord som fridom kan ha gitt ulik mening også i ulike arbeidarkulturar, og for kvinner og menn. Kjeldene kan gjerne fortelje oss at

14 F. Olstad, *Arbeiderklassens vekst og fall. Hovedlinjer i 100 års norsk historie*, Oslo 1991: 15, og Ø. Bjørnson, *På klassekampens grunn (1900-1920). Arbeiderbevegelsens historie i Norge*. Bind 2, Oslo 1990: 72.

15 I. Kaldal, *Arbeid og miljø ved Follaoss Tresliperi og Ranheim Papirfabrikk 1920-1970*. Nr 2 i Skriftserie fra Historisk Institutt. Universitetet i Trondheim 1994: 255ff, og I. Kaldal, Arbeid å lite på – Om arbeidsfolk og sosialt miljø ved Follaoss tresliperi og Ranheim papirfabrikk 1920-1970, *Heimen* 2/1993: 101.

16 E. Bull, *Arbeiderklassen blir til*. Referanse tidligare: 342.

både husmenn, lausarbeidskarar og fabrikkjenter har snakka om, og vore opptekne av, «fridom». Men når konteksten varierer, blir ofte ikkje betydninga av teksten heilt den same heller. Det bør ein *historisk* analyse ta på alvor.

RØTER, JORD, GRIS OG GAMAL FESTSKIKK – MEN KONTINUITET? Eit anna kjent tema når det gjeld kva forhold arbeidsfolk som har flytta eller brote opp, har hatt til den kulturen dei kom i frå, er den kontakten mange opprettheldt med heimbygda. Når det vart vanleg med ferie, var det gjerne dit dei drog. Her er ikkje plass til å analysere kva det har betydd, det burde noen gjere. Eg skal berre kaste fram eit par poeng om emnet:

For det første er det viktig å ikkje ta for gitt at kontakten med bygda og den orienteringa som kan ha ligge i den, må ha hindra dei same menneska i raskt å utvikle kjensler av å høre til i det nye miljøet dei hadde flytta til. På mange nye industristader var det å ha komme utanifrå så vanleg og typisk at det i seg sjøl kunne styrke opplevinga av felles identitet – og da ikkje berre som innflyttar, men som medlem av det nye miljøet ein hadde slege seg ned i. Som Kjartan Fløgstad skriv om ein arbeidar i Sauda: det at han hadde komme utanifrå, var med på å gjere han til ekstra «ekte og typisk Sauda-gutt».¹⁷ Det hørest kanskje ulogisk ut. For sjølsagt kan det ha eksistert meir ekte Saudafolk som var fødd på plassen, kanskje t.o.m. på ein bondegard i bygda – men dei var i så fall ekte i ei anna betydning enn for dei som identifiserte seg med fabrikkstaden. Og sjølsagt kunne det vere strid om kven som hørte mest til på ein slik stad.

Her er det eit poeng at også identitetar kan vere samansette og fleirtydige. Og i ulike situasjonar kunne forskjellige sider ved ein identitet komme fram. Eit eksempel på det finst i byhistoria om Oslo i 1930-åra. Da arbeidsløysa i byen var på det verste, kunne det bli sagt på fagforeningsmøta – på brei og utvetydig bygdedialekt, at no må bøndene sendast tilbake til bygda, så det blir meir arbeid til «oss i byen».¹⁸

Det å identifisere seg med ein arbeidarkultur i byen eller på ein industristad, sto heller ikkje nødvendigvis i motsetning til det å drømme seg tilbake til bygda og livet der. Da Knut Hamsun i 1920 fekk Nobels litteraturpris for boka *Markens grøde*, skreiv ei av dei sosialistiske arbeidaravisene midt i den mest radikale perioden, i omtalen av boka at: «jorden og menneskene – de hører evig sammen. Aldrig finder en bedre arbeidsherre end jorden, aldri en som lønner mere rettferdig den trofaste mands ærlige stræv». Det finst fleire spor etter liknande tilbake-til-jorda-tankar, og drøm om småbruket, i arbeidaravisene i mellomkrigstida.¹⁹ Når ein kan finne så mye av det i ei tid med stor arbeidsløyse, ligg det nær å sjå det som uttrykk for ei søking tilbake til bygda etter levebrød når det mangla i byen. Men blant dei som verkeleg

slo seg på bureisning i mellomkrigstida, fanst det nesten ikkje byfolk.²⁰ Derfor er det truleg meir rimeleg å tolke bygdelivet i denne samanhengen som eit eigna tema for romantisering og eksotisering, og da i kulturen blant by- og industrimenneske som truleg i liten grad verkeleg ville «tilbake».

Slik kan det av og til også vere fruktbart å tolke det at bygdelivet har vore så populært som tema i mye arbeidarlitteratur, og da delvis heilt til våre dagar. Kan hende kan det sjåast som uttrykk for ein trøng som er ny og skapt etter at arbeidsfolk verkeleg forlet det gamle bygdelivet (kan noe liknande seiast om köntri-musikken sin popularitet òg?).

På ein måte ligg det nær å sjå slike fenomen som teikn på kontinuitet, fordi det handlar om at noe gammalt blir teke vare på, og at noe som har vore, held fram med å vere viktig for folk. Men viss ein vil analysere dette som kultur som verkeleg varer ved, bør ein først spørje seg om ikkje dei menneska som ber den vidare, kanskje eigentleg *har* brote opp og lever eit nytt liv, der det gamle er noe forlatt, noe som ein kanskje tenker på, drømmer om, bruker som stoff i nye kulturelle uttrykk osv – men som altså ikkje *er* det same gamle.

Eit råd i analysen av dette finst i det Eric Hobsbawm og Terence Ranger har skrive om tradisjonalisme, nemleg at tradisjonar ikkje er noe som berre *er der* frå fortida, men noe som blir oppfunne, «invented».²¹ Også den «bygda» og den «jorda» som arbeidsfolk i byen kan ha drømt om, er vorte farga, for ikkje å seie konstruert, i tanken, og da sjølsagt med fargar og meiningsinnhald henta frå det livet dei levde i byen. Dei kulturelle kodane som i nyare tid er vorte knytta til «småbruket» kan også vanskeleg forståast isolert frå den «storfabrikken» og «storbyen» folk samtidig har hatt i hovuda sine som erfaring og førestillingar. Truleg ligg det liknande sammenhengar i sosialistavisa si omtale av jorda som arbeidsherre som «lønner» sin arbeidsmann.

Her er det viktig å skilje mellom tradisjonalisme på den eine sida, og gamle skikkjar og vanar på den andre. Skikkjar og vanar handlar om kontinuitet i ein strengare og kanskje meir eigentleg forstand. Dei handlar meir reelt om å gjere ting slik ein har gjort dei før. Og sjølsagt er det heller ikkje vanskeleg å finne eksempel på at *det* har skjedd i nye arbeidarkulturar. Her kunne ein ha trekt fram mye om både klesskikkjar, matvanar, hus, møblering, måtar å bruke helg og fritid på, og festskikkjar – der mye kan ha vorte ført vidare slik det var. Men enda ein gong skal ein vere forsiktig med å slutte frå like former til verkeleg kontinuitet:

Ein tysk studie av korleis 1. mai vart teken i bruk til arbeidademonstrasjonar, viser at også den feiringa tok opp i seg former og symbol frå gamle Mai-festar i bondelandsbyane. Det gjaldt både måtar å lage opptog på i gatene, bruk av faner,

17 K. Fløgstad, *Arbeidets lys. Tungindustrien i Sauda gjennom 75 år*, Oslo 1992: 72.

18 K. Kjeldstadli, *Bystorsnut og fremmedforakt, Samtiden* 1/1988: 41.

19 I. Kaldal, *Krisepolitikk og ideologi. Reaksjoner i arbeiderbevegelsen på kriza fra 1920*.

Hovedfagsoppgave i historie. Trondheim, våren 1981: 246 ff; og I. Kaldal, *Arbeidaren og drømmen om småbruket, Syn og Segn* 2/1983.

20 K. Kjeldstadli, *Oslo bys historie. Bind 4. Den delte byen. Fra 1900 til 1948*, Oslo 1990: 101.

21 E. Hobsbawm og T. Ranger (ed), *Invention of Tradition*, Cambridge 1983.

pynting med lauv, og lovprising av våren.²² I Noreg ville det ha vore meir rimeleg å leite etter liknande overføringer frå 17. mai-feiringa, som sikkert baud på mye å lære for dei tidlege 1. mai-arrangørane frå 1890-åra utover. Når det gjeld sjølve datoен 1. mai, er det forresten eit poeng at den i USA og fleire delar av Europa var det vi i Noreg har kalla faredag, eller flyttedag. Hos oss var den 14. april. Men i fleire land var altså 1. mai fast dato for utløp av vinterens arbeidskontraktar. Og det hadde vore feira frå gamalt. Her låg eit tema som var lett å kople til den nye 1. mai-feiringa: det var ein dag for lausriving frå arbeidsherrar.

Liknande analysar kan gjerast på fleire felt av språk og estetikk, bilde og symbol, som moderne arbeidarrørsle tok i bruk for å uttrykke seg. På side 77 er ein 1. mai-plakat frå England i 1890-åra som eignar seg godt til å illustrere også forholdet mellom gamal «folkekultur» og ny «arbeidarkultur».²³

På éin måte er plakaten utvetydig noe *nytt*, den stammer frå ei sosialistisk 1. mai-feiring. Samtidig let den seg umuleg karakterisere fullt ut berre ved å seie at den viser eit brot. For bildet på plakaten viser òg noe like utvetydig *gamalt*: folk som dansar omkring det som i fleire land har vore ein eldgamal skikk, nemleg å pynte ei høg stong med lauv, for å feire våren, og så danse rundt. Mai-stang kallar svenskane det. «Workers' may-pole» er tittelen på plakaten. Så kan vi snu spørsmålet: er det da riktigare å karakterisere meiningsinhaldet i plakaten som eksempel på kontinuitet? Kanskje, men det òg berre på éit vis. For dei som dansar kring mai-stonga, gjer det med parolar og slagord for den nye arbeidarrørsla. Altså handlar det om at noe gamalt blir teke i bruk i ein ny kontekst, for å uttrykke ein ny bodskap, med ny kulturell meaning. Det som skjer, er ikkje ny arbeidarkultur som avløyser gamal folkekultur, i alle fall ikkje ved å overvinne, eller bekjempe det gamle. Det handlar om ein prosess der det nye hentar energi frå det gamle, og der det gamle får nyt liv og ny betydning ved å bli teke i bruk i ny samanheng.

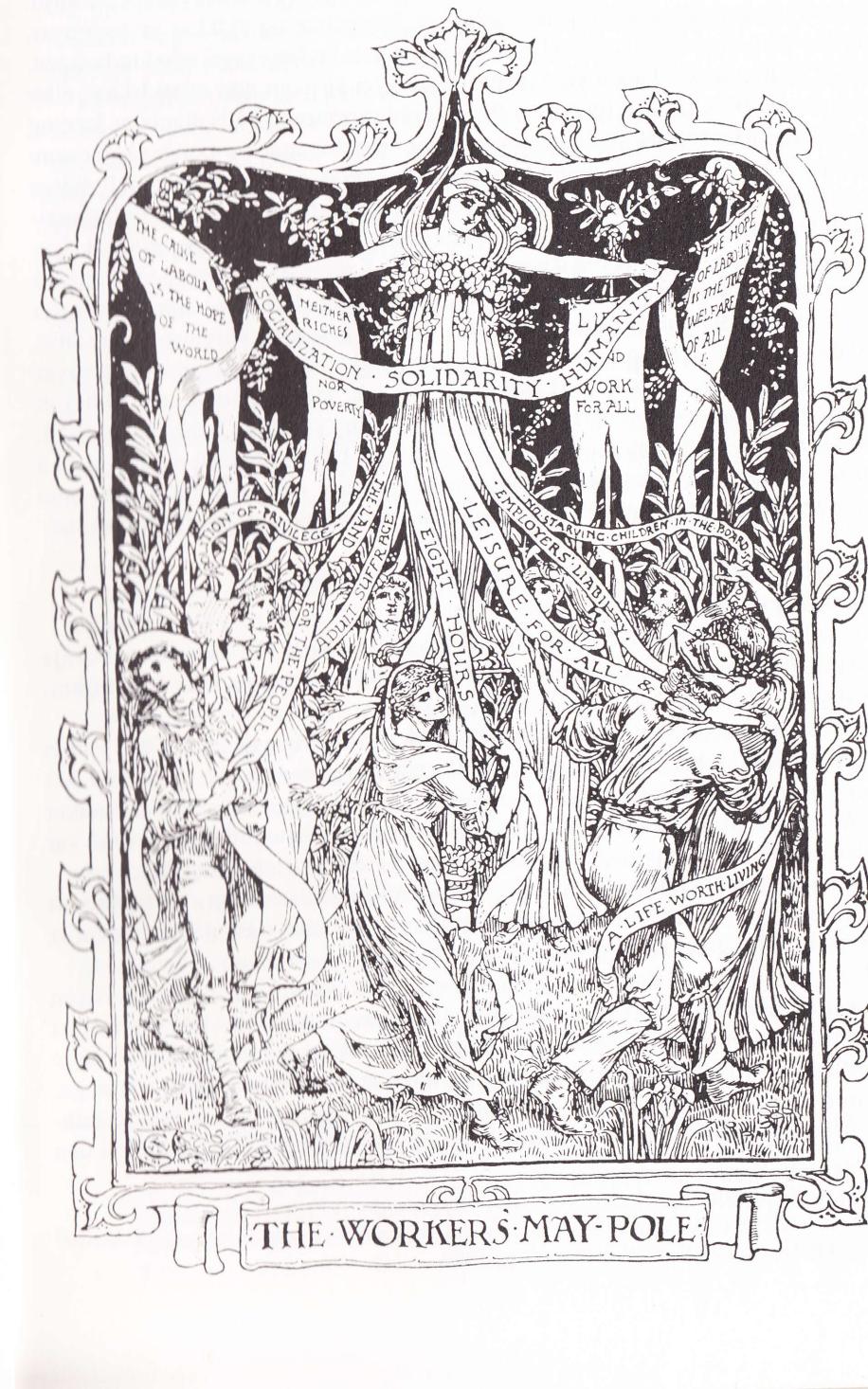
Det å ta i bruk gamle festskikkjar som folk kjente, kunne by på nyttig repertoire å spele på for den som ville skape begeistring i nye samanhengar. Men her òg er det viktig å skilje mellom kva som *berre* vart ført vidare, og kva som fekk ny kulturell betydning fordi bruken av ein gamal skikk skjedde i ein ny samanheng. Det programmatiske poenget som ligg nær å ta med seg her, er at kultur faktisk finst berre ved å vere i bruk. Og ved å vere i bruk, er det stadig ein sjanse for at meinings, betydninga, kan bli endra.²⁴

Også når det gjeld forholdet til jord, er det lett å finne eksempel på meir handfast

22 G. Korff, 'Heraus zum 1. Mai'. Maibrauch zwischen Volkskultur, bürgerlicher Folklore und Arbeiterbewegung, i R. van Dülmen/N. Schindler (Hg), *Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.–20. Jahrhundert)*, Frankfurt 1987: 246ff.

23 Plakaten er henta frå E. A. Terjesen, *Maidagen. 1. mai-feiringens historie i Norge*, Oslo 1990.

24 «If culture is as anthropologists claim a meaningful order, still, in action meanings are always at risk», skriv M. Sahlins, *Islands of History*, Chicago og London 1985: ix. Og hans forteljing om «kaptein Cooks død» er ein av dei mest kjende illustrasjonane av dette poenget, sjå same bok s. 73ff.



og verkeleg vidareføring av gamle levemåtar, skikkar og vanar, enn den eksotiserin-
ga av småbruket og bygda som skulle vere lett å sjå kan vere nokså nyskapt i ettertid.
Velkjente eksempel på ekte vidareføring av levemåtar og skikkar er hagebyar,
potetåker på boligtomta, kaninavl i kjellaren, og gris i uthuset ved arbeidarboligen.

Slike attåtressursar kunne vere ekstra gode å ha viss ein vart arbeidslaus, eller
viss det vart streik. I 1912 foreslo ei Platearbeidarforeining i Kristiania at Jern og
Metallarbeidarforbundet skulle kjøpe opp jordeigedommar og bondegårdar som
medlemene kunne overleve på under streik.²⁵ Jorddyrking var ein måte å livberge
seg på som mange var godt kjende med, og som dei derfor tok med seg til industri-
samfunnet, og til tompta omkring arbeidarboligen, som ei slags levebrødssikring.
Men enda ein gong er det viktig å vere klår over at sjøl om poteten grodde likeins på
ei arbeidartomt som på ein bondegård, og grisen grynta likeeins i arbeidaruthuset
som i bondefjøset, kan ikkje den kulturelle samanhengen ha vore heilt den same.
Jord som levebrødssikring, for ikkje å seie som streikekasse, på ein industristad var
ei anna jord enn bonden si jord – ikkje biologisk, men kulturelt sett. Dette er
betydningssamanhangar arbeidarhistorieforskinga har gjort lite for å trenge inn i.
Derfor kan også lite seiast om dei, førebels. Det står faktisk mye att når det gjeld å
granske skikkeleg kva kulturelle kodar som verkeleg kan ha ligge i slikt som
bygderøter, jord, gris og vidareførte festskikkar i nye arbeidarkulturelle kontekstar.

HANDVERKARANE OG SKOGSARBEIDARANE –

KVEN VAR MEST MODERNE?

Her har det handla mye om forholdet til bygda og jorda. Vi må sjølsagt ikkje
glømme at det fanst grupper som sto for gamal arbeidsfolkskultur, eller folkekultur,
også i byane. Viktigast blant dei er handverkarane.

Det finst fleire eksempel på at handverkssveinane var aktive til å halde liv i gamle
karnevalistiske skikkar, med gjøgleri, opptog og ablegøyer i gatene. Det vart sett
som ei plage blant voktarane av lov og orden. Og når det gjeld det gamle folkelivet
på kroer og vertshus i byane, med sine samværssformer, forteljarkultur osv, så var
det mange stader nettopp handverkarar som sto for det i tidlege tider.²⁶

Samtidig var det handverkarane og etter kvart fagarbeidarane som vart tidlegast
moderniserte, vel å merke i betydninga *fagorganiserte*, men også på den måten at
dei raskt tok til seg det som gjerne blir sett som borgarleg «dannelseskultur».

Tilsynelatande hørest det ut som eit paradoks: at den gruppa arbeidsfolk i byen
med sterkaste røtter i ein gamal og tradisjonsrik kultur, var den som raskast tok opp i
seg nye måtar å opptre organisert og disciplinert på. Heilt ulogisk er det likevel ikkje:
Handverkarane var også vande med å te seg etter skrivne reglar, gjennom lauga.
Sjøl om deltakinga i lauga hadde vore tvungen og lovregulert, hadde ho gitt erfaringar
som vart nyttige når dei no danna frivillige foreiningar. Ei god hjelp i den

25 K. Kjeldstadli: *Oslo bys historie*. Same som ovanfor: 100.

26 Eit eksempel: L. Magnusson, *Den bråkiga kulturen. Förläggare och smideshantverkare i Eskilstuna 1800-1850*, Vännersborg 1988.

samanhengen var det også at mange i kraft av utdanning var lese- og skrivekyndige.
Og gjennom sveinevandringar på tvers av landegrensene var dei vande med å
orientere seg og ta til seg lærdom internasjonalt. I det heile sto dei lett til for å fange
opp nye idear i samfunnet.

I den gamle kulturen til handverkarane låg det altså fleire element som kan ha gitt
energi og gode vilkår for framveksten av ein ny og på moderne vis organisert
arbeidarkultur. Det gamle var ikkje her nødvendigvis noe det nye måtte overvinne,
like gjerne noe det nye henta næring ifrå, slik 1. mai-feiringa kunne hente næring i
gamle festskikkar. I den samanhengen er det viktig å hugse på at når handverkarar
og fagarbeidarar organiserte seg, så låg ofte ein del av motivasjonen nettopp i å
forsvare gamle verdiar, livsformer og arbeidsmåtar mot truslar frå noe nytt, bl.a. frå
ny teknologi, eller frå tilstrømming av ufaglært arbeidsfolk frå bygdene.

Så tilbake til bygda igjen: Når ein skal leite i historia etter prosessar der det vart
skapt nye arbeidarkulturar, er det viktig å ikkje sjå seg blind på at det nye må ha
skjedd i byar og fabrikkar, slik at bygda berre blir det gammes arena. I ein svensk
studie av skogsarbeidarkultur slik den tok form i Nord-Sverige frå siste del av
1800-talet, kjem det tydeleg fram at det faktisk midt i tettaste skogen, og det noen vil
kalle den «fjernaste ukant», kunne skje viktige møte mellom gamal bondekultur og
ny, og på fleire måtar moderne, arbeidarkultur, i alle fall i *ei* betydning av «moderne».

I mange bygder var det nettopp skogsarbeidarane som tidleg kom i kontakt med
pengelønn, og som tidleg vart vande med å leve av kjøpte varer. Når dei kom til koia
i skogen, hadde dei gjerne med seg kjøpt mat. Det var amerikansk flesk og kvitt
mjøl. Og kaffe og sukker, som dei gamle bondehushalda i beste fall kanskje hadde
brukt som luksus og helgemat, det hadde arbeidaranane no med seg til arbeidskost.
Her utvikla det seg ein kultur som skilde seg frå den gamle bondekulturen, og som
bøndene av og til reagerte imot. Eit uttrykk dei begynte å bruke om den nye
livsførsla blant skogsarbeidarane, var at dei «sålde seg til penningen». I det låg det
at dei i pengebruken såg ein fare for moralsk forfall blant arbeidsfolk som før hadde
vore både gudfryktige, fredelege og lydige, og vel innordna i bondepatrialismen.
At pengar betyddet ei ny fridom for arbeidsfolk i dei svenska skogsbygdene, kjem
også fram i det motstykket til bondeuttrykket som kom i bruk blant lønnsarbeidara-
ne. Dei snudde på det og sa at «Pengar är det enda den fattige har». For dei var
pengane ny fridom, i alle fall i *ei* mening med ordet.²⁷

Skogsarbeidarane var forresten mange stader den siste verkeleg store mannlege
lønnsarbeidargruppa som vart fagorganisert. Viss vi ser organisering som teikn på
modernisering, blir det da ekstra interessant å sjå dei uorganiserte skogsarbeidarane

27 E. Johansson, Djävulen i mjölpåsen. Konsumption och kosmologi i tidig skogsindustri,
Häften för kritiska studier 1–2/1993, E. Johansson, Träsllott och timmerkoia, i Frykman,
Löfgren m.fl. *Modärna tider*, Lund 1985, E. Johansson, Djävulen och riddarna av det
amerikanska fläsket. Mat och måltid under de tidiga skogsavverkningarna i Nordsverige,
Nord Nytt 33–34/1988, E. Johansson, *Skogarnars fria söner. Maskulinitet och modernitet i
Norrländskt skogsarbete*. Nordiska Museets Handlingar 118, Stockholm 1994.

som tidlege vegryddarar for ein slags modernitet i dagleglivet i skogen. Men det var altså ein annan modernitet enn den dei organiserte fagarbeidarane sto for. Det nye blant skogsarbeidarane likna på det nye som rallarkulturen førte med seg – det gjeld i alle fall forholdet til pengar. Men her var det også forskjellar. I skogen kom ikkje den nye arbeidarkulturen med tilreisande utanifrå, slik den gjorde i mange bygder med rallaane og jernbaneanlegga. I skogen vokst det nye fram som ei kulturell endring blant bygdas eigne, og da innanfrå.

DESENTRER DET KULTURHISTORISKE BLIKKET

Eit programmatisk poeng som kan runde av denne refleksjonen så langt, er at når ein skal studere framveksten av nye kulturar slik det t.d. skjedde blant lønnsarbeidarar i nyare tid, så bør ein ikkje tenke *sentristisk*: Det ordet kan hørast uvant ut i denne samanhengen. Sentrisme handlar her ikkje om euro- eller etnosentrisme. Det handlar heller ikkje om den sentrismen som ligg i å sjå regjeringsmakt og rikspolitikk som nærmast pr definisjon meir sentralt og verdifullt å drive historieforskning om enn f.eks. det arbeidslivet folk har levd i til dagleg. Begge delar er meir seigliva oppfatningar i historikarlauguet enn vi liker å tru. Men her handlar det meir om å åtvare mot sentrisme *innan* sjølv kulturhistoria, også *innan* «kvardagshistoria»: der òg er det ofte lett å ta for gitt *kor* dei viktigast endringane skjedde, og ikkje minst *kor* dei hadde sine «sentrum» – og kva som har vore «perifert»:

1. For det første kunne viktige endringar like gjerne skje på landet som i byen og fabrikken. Det er forsåvidt banalt, og skal ikkje ofrast meir plass her. Sentrisme handlar i denne samanhengen heller ikkje først og fremst om geografi, det handlar meir om perspektiv.
2. Noe anna som kan kallast sentrisme, er å sjå produksjon og lønnsarbeid som utan vidare *det* sentrale feltet å studere for å forstå framveksten av nye arbeidarkulturar. Mye kvinnehistorisk forkning har bidrige til å få fram at dei kulturelle prosessane det da handla om, like gjerne var knytta til hushald, heim og familieliv. Det var like gjerne der som på arbeidsplassen eller arbeidsmarknaden at mangfoldet av erfaringar og impulsar vart organisert og ordna til ny arbeidarkultur (jmfr. ovanfor om kultur som «organisering av mangfold»). Og det var like gjerne i forbruket som i arbeidet at det oppsto nye kulturelle betydningar som skilde gamalt og nytt.
3. For det tredje kan mye daglegliv som tilsynelatande har vore prega av stabilitet, og som noen kanskje vil seie: mangel på utvikling, skjule *små*, men kulturelt sett *viktige*, endringar. Det blir tydeleg om ein ser nøyne etter i det livet folk verkeleg har levd. I skogen skjedde mye av arbeidet på gamle måtar til lenge etter 1950. Først da vart hesten og dei gamle redskapane for alvor skifta ut med traktor og motorsag. Det kan lett lure oss til å tru at det var først da det også skjedde viktige kulturelle endringar. Men i matfaten i koia dukka det altså mye tidlegare opp *små*, men betydningsfulle distinksjonar mellom gamal og ny kultur.

4. Det fjerde punktet i åtvaringa mot sentrisme er at modernitet kan vere fleire ting, også i det som voks fram av nye arbeidarkulturar. Så forskjellige som f.eks. skogsarbeidarar og rallaarar var frå dei tidleg organiserte fagarbeidarane, så sto dei alle for ei eller anna slags modernisering, men på ulike vis. Å sjå den eine som meir moderne enn den andre ut ifrå *eitt* overordna modernitetsbegrep, er lite fruktbart – om det er *historisk* forståing ein søker.

Grovt sagt har historieskrivinga om framveksten av nye arbeidarkulturar dreidd frå å vektlegge brot og endring, til å leite etter kontinuitet og vidareføringar frå det gamle livet. Det siste har gjort at vi i dag veit meir enn før om gamle skikkar, vanar og tradisjonar som har levd vidare. Det er viktig. For mye slikt hadde lett for å bli oversett i den mest framstegs- og moderniseringsoptimistiske historieskrivinga. Problemet er at skildringane av kontinuitet, av det gamle og varige, har hatt lett for berre å framstille det *som det*, som gammalt og varig, utan at ein har gått nøyne nok inn på *bruken* av det i nye *kontekstar*. Her ligg utfordringa i å vere iherdigare til å gå bak dei ytre sett like forholda og sjå etter om betydningane av det som ser ut til å vere det same, verkeleg *er* den same som før.

Ein som har formulert kontinuiteten mellom gammal folkekultur og ny arbeidarkultur i ein nokså allmenn teori, er den tyske etnologen Wolfgang Kaschuba. Han meiner at all kvardagskultur bør analyserast som del av det han kaller «overordna symbolske ordningar». Og når det gjeld samfunnsgrupper under og utanfor elitane, meiner han at det i dei siste tre-fire hundreåra har eksistert to slike kulturelle «Ordnungen»: ein folkekultur i det seine feudalsamfunnet, og ein arbeidarkultur i industrisamfunnet.

Sjøl om det er snakk om to kulturar, ser han arbeidarkulturen i stor grad som ei vidareføring av heilt vesentlege trekk frå folkekulturen: for eksempel at begge var kjenneteikna av motstand mot ein elite. Vidare ser han det kroppslege som ein grunnleggande identitetsfaktor i begge, blant anna fordi arbeidet var viktig, og det var kroppsleg i begge fasar.²⁸

Å snakke om kontinuitet på denne måten blir lett uhistorisk. Og da er ikkje poenget at det er uhistorisk å snakke om kontinuitet og stabilitet. Kritikken ligg meir i at begrepa blir for allmenne:

For det første blir det lett like uhistorisk å gjere motstand til eit allment begrepskjenneteikn ved «folkekultur» og «arbeidarkultur», som det er å sjå solidaritet som allment kjenneteikn på «arbeidarkultur».

For det andre bør historiske begrep spesifiserast i forhold til den bestemte histo-

²⁸ W. Kaschuba, *Volkskultur zwischen feudaler und bürgerlicher Gesellschaft*, Frankfurt 1988; W. Kaschuba, Volkskultur und Arbeiterkultur als symbolische Ordnungen. Einige volkskundlichen Anmerkungen zur Debatte um Alltags- und Kulturgeschichte, i A. Lüdtke (Hg), *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, Frankfurt 1989; W. Kaschuba, G. Korff, u. B.J. Warneken (Hg). (1991), *Arbeiterkultur seit 1945 – Ende oder Veränderung? 5. Tagung der Kommission «Arbeiterkultur» in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde vom 30. April bis 4. Mai 1989 in Tübingen*. Tübingen.

riske konteksten dei skal fange inn. Veldig lite er eigentleg sagt om kontinuitet ved å peike på at både den bonden som stjal ved i godseigaren sin skog, og den fabrikkarbeidaren som gjekk til streik for betre lønn, gjorde det i motstand mot ein elite. Det eigentleg historiske ved ein analyse av slikt ligg i å spesifisere *betydninga* av det som skjedde på ein mest muleg presis og gjerne mangefasettert måte, og ikkje nøye seg med å putte det i ein kjent *kategori*.²⁹ Det gjeld både motstand og solidaritet. Eit anna eksempel eg har vore innom, er at «fridom» kunne ha eit anna meiningsinnhald for ei fabrikkjente som opplevde fast arbeidstid som sjanse til avgrensa fritid, enn f.eks. for ein mannleg lausarbeidar som såg «fridom» i å kunne skifte arbeidsgivar og jobb når det f.eks. kunne by på betre lønn. På same måte hadde identiteten som kroppsarbeidar neppe heller same meiningsinnhald i ulike yrke, eller for menn og kvinner.

Ingar Kaldal, f. 1955, dr. phil. 1994, amanuensis (midl.) ved Universitetet i Trondheim. Adresse: Historisk Institutt, AVH/UNIT, 7055 Dragvoll

SUMMARY

From «popular culture» to «working class culture»?

The essay starts with a reflection upon ways of telling working class history as different kinds of modernization stories, with progress or defeat as its plot, and it connects this to the use of «popular culture» and «working class culture» as general concepts in the same historical literature. Both notions have in different periods been used to express political programs for or against modernization, and both have been used as theoretical concepts in numerous analyses of historical change in modern time.

During the romanticism of the 18th and 19th centuries intellectuals started to collect tales, ballads and artifacts from «traditional» culture among peasants and other groups of «the people». Doing this they tried to protect modernization what they saw as original and untouched in premodern popular culture. With another program the social democracy in the 20th century tried to modernize the culture, building a new «working class culture», as something different from pre-modern popular culture. Parallels to this «modernization project» can be found in a lot of literature about working class history, as stories of progress. This way of telling history has focused on change. At the same time a lot of romanticism similar to that of the 17th century can be found in history written about the working class, especially when the subject is everyday life. This kind of history has focused more on continuity. But both perspectives are often built upon very simple and dicotomic pictures of modernization.

Concepts like this are easily criticized. But the argument is here going further, into a kind of deconstruction of conventional ways of telling also about continuity in working class history. What does it mean when we talk about continuity in historical processes? This is a question being elucidated here with examples from wellknown historical situations when new groups of

workers emerged during the period of industrialization: when young girls became maids in rich mens houses, and later wives in working class families; when unskilled workers protested against industrial discipline; when workers in the cities continued to feed their own pig and grow their own potato; when workers living far from country life, still for generations could dream about «good life» on small farms; when paternalistic relations have emerged in new situations – even today; when customs from old popular festivals were adopted in modern demonstrations on the 1st of May; when workers on the countryside developed modern ways of living even in the forests in the 19th century.

The essay concludes with a program: to understand processes like this in a real historical way, we need to decentralize our concepts. This builds on a criticism against different kinds of centrism within social and cultural history: one is when production and wage work is seen as more «central» than life and work in family and household; another is the tendency to forget that even «small» changes can contain a lot of distinctive cultural meaning, just as much as «big» changes can do; and thirdly against centristic ways of talking about modernization, with one universal concept of modernity. Different cultures can be modern in different ways. That concerns our understanding of cultural diversities within the working class, as well as other subjects in cultural history.

29 Synspunkta mine er her på line med ytringar Hans Medick har gjort i programmatiske artiklar for det han kallar «mikrohistorie», bl.a. H. Medick, Entlegene Geschichte? Sozialgeschichte und Mikro-Historie im Blickfeld der Kulturanthropologie, *Soziale Welt. Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis. Sonderband 8. Zwischen den Kulturen*. 1992. Sjå elles i I. Kaldal, *Alltagsgeschichte og mikrohistorie*. Same som ovanfor: 39ff og 49ff.