

Samisk artikulasjon:

Melankoli, tap og forsoning i en (nord)norsk hverdag

Astri Dankertsen

PhD i sosiologi

Fakultet for samfunnsvitenskap
Universitetet i Nordland

PhD i sosiologi nr. 16 (2014)

Astri Dankertsen

Samisk artikulasjon:

Melankoli, tap og forsoning i en (nord)norsk hverdag

© Universitetet i Nordland

ISBN: 978-82-92958-15-5

Trykk: Trykkeriet UiN

Universitetet i Nordland

8049 Bodø

www.uin.no

Alle rettigheter forbeholdes.

Kopiering fra denne bok skal kun finne sted på institusjoner som har inngått avtale med Kopinor og kun innenfor de rammer som er oppgitt i avtalen.

INNHALDSFORTEGNELSE

ABSTRACT	V
FORORD	VII
KAPITTEL 1: INNLEDNINGSKAPITTEL	1
1.1 Et preludium	1
1.2 Innledning.....	2
1.3 Min vei inn i prosjektet	3
1.4 Samisk i en brytningstid	5
1.5 En koloniseringsprosess	8
1.6 Melankoli og en samisk dekoloniseringsprosess	12
1.7 Avhandlingens oppbygning.....	19
KAPITTEL 2: EN TEORETISK GJENNOMGANG.....	22
2.1 Innledning.....	22
2.2 Den samiske forskningens historie.....	22
2.3 En samisk identitet og dets umulighet?	26
2.4 Forskeren og felten	33
2.5 Affektteori – en gjennomgang	38
2.6 Melankolibegrepet	47
2.7 Diskriminering og minorisering	53
2.8 Kultur og makt	57
2.9 Oppsummering	63
KAPITTEL 3: FORSKNINGSDSIGN OG FORSKNINGSPRAKSIS	65

3.1	Innledning.....	65
3.2	En eksplorativ metode	66
3.3	Intervjufasen.....	71
3.4	Den analytiske prosessen.....	75
3.5	Etiske betraktninger og anonymisering.....	80
3.6	Oppsummering	81
KAPITTEL 4: UT AV FORTIELSENS ROM.....		82
4.1	Innledning.....	82
4.2	”Det var ikke noe man skulle snakke så høyt om”	83
4.3	Artikulasjon og ubehag	90
4.4	”Du har det jo så enkelt”	93
4.5	”Og man kan jo ikke være sint på dem for det”	95
4.6	”Vi var jo de eneste”	101
4.7	Oppsummering	108
KAPITTEL 5: MINORISERINGENS MERARBEID		110
5.1	Innledning.....	110
5.2	Det å skille seg ut	110
5.3	Man trenger ikke å forklare	116
5.4	Merarbeid i den norske skole.....	121
5.5	Arbeidet med å redde et truet språk.....	131
5.6	Oppsummering	139
KAPITTEL 6: DEN UKLEDELIGE OFFERROLLEN		140
6.1	Innledning.....	140

6.2	"Vi var ikke noe mobbeoffer"	140
6.3	"Om å gjøre å ikke bli knekt"	146
6.4	"Jeg ser nå han har lapp i seg"	155
6.5	Oppsummering	159
KAPITTEL 7: MELLOMROMMET SOM MULIGHETSROM		160
7.1	Innledning.....	160
7.2	"Man tilhører ingenting. Men man tilhører noen ting"	160
7.3	"Det er ikke dermed sagt at kulturen er død"	168
7.4	Samisk hoppeslott, finnes det?	175
7.5	Oppsummering	186
KAPITTEL 8: SAMISK MELANKOLI OG FORSONING.....		188
8.1	Innledning.....	188
8.2	Likhet og ubehag i Norge i dag	189
8.3	Melankoli og diskriminering	197
8.4	Fortielse og melankoli.....	203
8.5	Kreativitet og forsoning	209
8.6	Oppsummering	213
KAPITTEL 9: AVSLUTNING		215
9.1	Innledning.....	215
9.2	En annerledes forståelse av Nord-Norge.....	215
9.3	Kulturbegrepet	218
9.4	Minorisering	220
9.5	Melankoli versus levekår	221

9.6	Avhandlingens vitenskapsteoretiske ståsted	223
9.7	Melankoli og forsoning	225
9.8	Veien videre.....	228
9.9	Avslutning.....	230
REFERANSELISTE.....		232
APPENDIKS 1: LISTE OVER DELTAKERE		248
APPENDIKS 2: INFORMASJONSSKRIV		250
APPENDIKS 3: SAMTYKKEERKLÆRING		252
APPENDIKS 4: INTERVJUGUIDE		253
APPENDIKS 5: GAMMELT INFORMASJONSSKRIV.....		255
APPENDIKS 6: GAMMEL INTERVJUGUIDE		257

ABSTRACT

I denne avhandlingen undersøker jeg empirisk hvordan samisk tilstedeværelse, tap og forsoning artikuleres i hverdagen og dets praksiser hos unge, voksne samer. Jeg vil undersøke hvordan deltakerne i prosjektet kommuniserer om samisk tilstedeværelse i en kompleks hverdag, hvor ikke bare glede, men også krenkelser, tap og forsoning preger hverdagen og hverdagens artikulasjoner i en samisk kontekst, som et ledd i en samisk avkoloniseringsprosess.

Melankoli er et sentralt begrep som jeg bruker for å analysere disse komplekse og til tider motsetningsfylte artikulasjonene. Jeg viser også hvordan det som jeg kaller den samiske melankolien også er et uttrykk for forsoning. Melankolien er ikke bare knyttet til en kultur som man er redd for å miste; det er også en produktiv kraft som kan være en kilde til kreativitet og nye fellesskap.

Jeg hevder i avhandlingen at norsk og samisk i en nordnorsk sammenheng ikke kan sees på som gjensidig utelukkende kategorier som reflekterer to separate samfunn og kulturer. De er snarere ytterpunkter i et kulturelt og sosialt kontinuum i en hverdag preget av både norsk og samisk tilstedeværelse. Jeg vil derfor i avhandlingen drøfte hvordan deltakerne forholder seg til disse kategoriene, og hvordan de på ulike måter forsøker å forskyve kategoriernes innhold og tilpasse dem til sin egen virkelighet.

På et teoretisk plan er avhandlingen et bidrag til den vitenskapsteoretiske debatten, hvor den affektive vendingen gjenspeiler en ontologisk vending hvor man i større grad forsøker å se på sammenhenger mellom det materielle og det sosiale, og mellom det individuelle og det sosiale, snarere enn å forstå disse som uavhengige prosesser. Affekt kan forstås som noe som eksisterer i grensesnittet mellom individuelle og sosiale kropper, hvor det materielle og det kulturelle representerer ulike sider av samme sak, snarere enn adskilte og uavhengige prosesser.

Nøkkelord: *Samer, norskhet, melankoli, diskriminering, interkulturalitet, mellomromserfaringer, forsoning, affektteori, emosjoner, melankoli, minorisering, kultur, etnisitet, feministisk teori, postkolonial teori.*

FORORD

Å jobbe med en doktorgradsavhandling er en strevsom, og til tider ensom, prosess, og jeg er evig takknemlig for all den forståelsen og støtten jeg har fått i denne perioden. Samtidig har den ikke blitt til helt alene. Det er mange som har bidratt på forskjellig vis til at avhandlingen ble som den ble, og disse fortjener en stor takk.

Først og fremst vil jeg takke alle deltakere i prosjektet, både dem jeg har intervjuet, og dem som jeg har kommet i kontakt med og blitt kjent med i feltarbeidsperioden. Jeg må særlig takke dere som har tilbudt meg husrom. Siden dere er anonymisert, har jeg ikke anledning til å nevne dere ved navn, men dere vet selv hvem dere er. Takk til alle dem som har invitert meg inn i miljøet og inkludert meg, og som har bidratt med mange interessante refleksjoner om hva det vil si å være same. Jeg har ikke bare lært mye om deres hverdag, jeg har også lært mye om min egen families samiske fortid og min egen samiske nåtid. Uten deres interesse for prosjektet, vilje til å bidra, og fremfor alt spennende fortellinger om hva det vil si å være same i dag, hadde aldri avhandlingen blitt til. Jeg håper dere vil lese avhandlingen med interesse.

Jeg vil også takke alle som har vært hjelpelige med å skaffe deltakere til prosjektet og hjelpe meg med å få innpass i de samiske miljøene. Jeg vil også takke Árran lulesamisk senter i Tysfjord kommune, og da særlig Lars Andreassen og Tone Amundsen, og Várdobáiki samisk senter i Evenes kommune for hjelp og støtte i prosjektperioden. I tillegg vil jeg takke alle mine samiske venner og bekjente, både gamle og nye, for å ha fylt disse årene med mye glede.

Takk til min første veileder Audun Sandberg, for å være optimistisk i oppstartsfasen. Jeg må også takke min hovedveileder Anne-Jorunn Berg og min biveileder Britt Kramvig, deres faglige, og ikke minst personlige, støtte, samt evne til å gi meg motivasjon når det i perioder gikk trått, har betydd utrolig mye.

Takk til Fakultet for samfunnsvitenskap ved Universitetet i Nordland for å gi meg muligheten til å gi meg muligheten til å sette i gang med prosjektet. Takk til ledelsen og administrasjonen på FSV for god hjelp med det praktiske i stipendiatperioden. Jeg må også takke alle ved Senter for samisk helseforskning, uten min periode hos dere hadde jeg aldri fått ideen til doktorgradsprosjektet. Takk til min far Asle Høgmo, Jarle Sjøvoll, Lars Andreassen og Majken Paulsen for gode tilbakemeldinger på prosjektskissen min.

Takk til midtseminaropponent Reidun Follesø for god lesning og gode tilbakemeldinger på avhandlingsutkastet mitt. Takk til Torun Granstrøm Ekeland for gode og inspirerende kommentarer på mitt sluttseminar. Jeg må også takke alle andre fagpersoner på doktorgradskurs, seminarer og konferanser som har tatt seg tid til å komme med gode råd og gi meg inspirasjon.

I tillegg må jeg også takke alle i forskergruppen KEL – Kjønn, etnisitet og likestilling – for god faglig og sosialt miljø, gode diskusjoner, tilbakemeldinger på kapittelutkast, samt artige og spennende studieturer. Jeg er også utrolig takknemlig for det gode stipendiatmiljøet som vi har hatt på FSV, med faglige diskusjoner, seminarer, kaffepauser, restaurantbesøk og andre sosiale sammenkomster, uten dere hadde stipendiatperioden ikke vært det samme. Jeg må også spesielt takke min far, Asle Høgmo, Christian Lo, Johanne Hansen Kobberstad, Håkan Sandersen og Thomas Benson ved FSV, for å ha tatt dere tid til å lese og kommentere språk og innhold i kapittelutkast i innspurten.

Min familie fortjener også en stor takk. Først og fremst må jeg takke min far, Asle Høgmo, som alltid har trodd på prosjektet og dets viktighet, og som også har vært en slags reserveveileder. Takk til mamma, Eva-Britt og alle andre i familien for at dere alltid har hatt tro på at jeg ville bli noe stort en dag. Takk til tante Hilde og onkel Bård, Sergio og André, det var veldig trygt og fint å ha familie i byen da jeg kom til Bodø.

Takk til Majken som bidro med husrom til meg og katta da vi kom lettere forvirret til Bodø. Takk til alle mine gode venner og bekjente som jeg etter hvert har fått i Bodø, for all den moro vi har hatt sammen, og den tålmodigheten dere har hatt med meg i denne strevsomme perioden, dere har betydd utrolig mye for meg!

Bodø
Juni 2014
Astri Dankertsen

KAPITTEL 1: INNLEDNINGSKAPITTEL

1.1 ET PRELUDIUM

Det er sommer, og solen steker endog her i nord. Jeg og Birgit går opp fra bygda og over fjellet. Jeg har akkurat begynt feltarbeidsperioden, og prøver å bli litt kjent med området og folket der. Jeg er derfor blitt invitert til å bli med en familie til bygda hvor de eldste er vokst opp. Fra et samisk-norsk tettsted er vi nå på sett og vis på vei over til fortiden, til stedet hvor alle har flyttet fra, men som de likevel vender tilbake til.

Jeg og Birgit stopper på toppen for å drikke vann og ser ned på husene ved fjorden, som glitrer i dag. Birgit forteller om fiskevann og fjellhytter som tilhører dem, og om slekta som betyr mye for henne, mens vi går videre. Etter en god stunds vandring begynner vi å høre folk. Vi hører lyden av firehjulinger og folk som prater, akkompagnert av lyden av sauer i fjellet.

Vi går først bort til huset der vi skal bo. Birgit sier at det bare er deres slekt som er her, så de er veldig sammensveiset, forteller hun. Nå har de sett seg nødt til å bygge en ny hytte siden de er så mye folk. Deretter går vi oppover et lite stykke til en annen hytte. Der er det masse folk, både gamle og unge, barn og voksne. Noen av dem spiser kjøttsuppe, andre sitter og drikker kaffe. Vi blir tilbudt kaffe og litt kake.

Anne, moren til Birgit, prøver å snakke samisk til noen småunger som springer rundt husene. Ungene bare ser på henne og tør ikke svare. "Nei, der ser du, de kan ikke samisk", sier Anne og ler. Birgit blir litt irritert og sier at det kan de, de er bare sjenert. "Ja, men da skjønner de ikke ordentlig samisk. De snakker vel bare nordsamisk eller sørsamisk, eller en blanding som så mange andre av dere unge. De skjønner ikke gammelsamisk som jeg snakker," sier moren bestemt, men humoristisk. Det blir diskusjon rundt det. "Nå må du slutte å tulle, du snakker så mye vås," sier Birgit med et smil, «Hvordan skal ungene lære seg samisk om ingen av dere som kan samisk, vil snakke med dem. Da lærer de jo ingenting."

Slik fortsetter diskusjonen. Jeg oppfatter at de begge prøver å vise meg hva slags utfordringer samer i området opplever, og at deres fortellinger illustrerte to svært ulike, men samtidig komplementære posisjoner. Jeg forteller også litt om min egen families anstrengte forhold til sin samiske fortid og nåtid, og hvordan det har påvirket meg selv. Birgit forteller at jeg også kan litt samisk, og Anne sier noen

setninger til meg, hvor jeg svarer så godt jeg kan, riktignok på en annen dialekt, men vi forstår hverandre likevel. Anne ler og synes det er rart at jeg forstår.

Hele sommeren er det folk i alle husene og hyttene. Det er som om tiden opphører når de er her, at fortid og nåtid, og menneske og mytologi veves sammen. Vi blir sittende lenge og prate og tøyse utover natta. Birgit forteller om skrømt som skal være i husene, og om alle *æbok'ene* som de kan høre skrike om de hører etter, døde spedbarn som spøker fordi de vil ha navn og døpes.

Birgit sier at dette er det området i kommunen der det er flest skrømt per kvadratmeter. Hun forteller om kjerringa på loftet der vi bor, og at Kjellaug, den eldste, nålevende kvinnen fra bygda, har sett en mann i stuevinduet deres nede fra huset hennes. Samtidig innhenter nåtiden oss iblant, i diskusjoner rundt kjøkkenbordet, når samiske temaer blir diskutert.

Deres fortellinger illustrerer den komplekse og til tider motsetningsfylte samisk-norske hverdagen. Det er åpenbart at det er store forskjeller i familien med hensyn til hvordan de forholder seg til sin samiske fortid, nåtid og fremtid. Samtidig er de et fellesskap, særlig når de er her, i bygda fra fortiden, som samtidig knyttes til nåtiden, hvor ingen lenger bor fast, og hvor veien aldri kom til. Fortid er ikke bare fortid. Fortiden er til stede sammen med dem i relasjonene, i stedene og i naturen, og setter sitt preg på godt og vondt i hverdagen.

1.2 INNLEDNING

I denne avhandlingen vil jeg undersøke ***hvordan tap og forsoning artikuleres i pågående og daglige forhandlinger i lule- og markasamiske områder i dag.*** Jeg vil undersøke hvordan deltakerne i prosjektet kommuniserer om samisk tilstedeværelse i en kompleks hverdag, hvor ikke bare glede, men også ***krenkelser, tap og forsoning*** preger hverdagen og hverdagens artikuleringer i en samisk kontekst, som et ledd i en samisk avkoloniseringsprosess. Jeg undersøker hvilke sammenhenger disse artikuleres og gjøres relevant, og hvordan dette er en viktig del av det å være samisk i denne regionen.

Et viktig analytisk og teoretisk begrep i avhandlingen er ***melankoli***. Jeg bruker melankolibegrepet for å analysere noen former for tapsopplevelser som artikuleres i deltakernes fortellinger om det å være samisk og de utfordringer det iblant fører med seg i dagliglivet. Jeg vil undersøke hvordan de prøver å forsones seg med fortiden og skape nye samiske fellesskap for å sikre samisk overlevelse i fremtiden.

Dagens samer i det lule- og markasamiske området lever i en tid hvor språkets og tradisjonskunnskapens stilling er truet, samtidig som det samiske samfunnet har kjempet frem en rekke rettigheter og muligheter som tidligere generasjoner ikke

hadde i forhold til å utøve og videreføre samisk språk og tradisjonskunnskap. Dette har skapt nye samiske fellesskap i områder hvor det lenge så ut til at den samiske befolkningen var i ferd med å forsvinne. Samtidig er det mange som føler at de står utenfor også disse nye samiske fellesskapene, men opplever at de har noe samisk i sin fortid og nåtid som de ønsker å finne måter å artikulere.

Samtidig er det et tema som ikke bare er relevant for den samiske befolkningen. Forhandlinger om og artikulering av kulturelle krenkelser og tap er noe som er relevant i svært mange samfunn verden i dag, og det er derfor viktig for samfunnsvitenskapen å utvikle kunnskap og teori som kan være til nytte for å forstå disse prosessene og hva de egentlig dreier seg om. Jeg drøfter og viser empirisk hvordan affekt knytter oss til ulike former for underordning, hvor blant annet normer, familiestrukturer, klasse, kjønnsrelasjoner, kulturer og nasjoner preger våre kroppar gjennom repetisjon og blir en del av oss og våre liv, både kroppslig og sosialt.

I preludeet til dette kapittelet gir jeg et lite innblikk i en familie som jeg har møtt i forbindelse med mitt avhandlingsarbeid. Fortellingen illustrerer hvordan samer artikulere og forhandler om tap og forsoning i sitt hverdagsliv, og hvordan dette preger relasjonene i lokalsamfunnene. Den illustrerer ulike artikuleringer om samisk tilstedeværelse og hvordan de pågående samiske *forhandlingene* om språk, sted, tid, fellesskap og fortellinger påvirker folks relasjoner. Den illustrerer også hvordan de ulike generasjoners affektive erfaringer med kolonisering og tap i fortid, samt avkoloniseringsprosesser i nåtiden artikulere i relasjonene mellom folk, og hvordan det kompliserer følelse av fellesskap i en nordnorsk hverdag, preget av både samisk og norsk kultur.

Utfordringen for unge samer i dag handler om mer enn rettighetskamp og revitalisering. Det handler om å forsones seg med fortiden og finne måter å bevare de samiske fellesskapene også i fremtiden. Melankolibegrepet kan derfor være et nyttig begrep til å utvikle kunnskap om disse komplekse prosesser. Det handler om å forsones seg med fortiden og de sår som den samiske befolkningen fortsatt prøver å lege, og finne måter å skape nye samiske fellesskap i ruinene av de gamle, og i tomrommene mellom de samiske og de norske kategoriene og fellesskapene.

1.3 MIN VEI INN I PROSJEKTET

Ethvert prosjekt har en historie, også dette. I dette tilfellet er prosjektets historie og min historie noe som henger sammen. For å forstå prosjektets tema og problemstilling, er det viktig å ha kjennskap til denne. Det er ingen tilfeldighet at jeg endte opp med å skrive om akkurat det jeg skriver om nå. Det var heller et resultat av en utvikling, utforskning og undring gjennom mange år, med en økende

magefølelse av at dette var et for viktig tema til at jeg kunne la være å skrive om det.

Helt fra jeg var liten har jeg vært klar over at jeg er samisk gjennom min farsfamilie. Jeg er riktignok vokst opp i Oslo, men har alltid vært nysgjerrig på den mystiske, samiske fortiden som jeg hørte så mye om hjemmefra, men egentlig aldri visste helt hva var.

Min egen familie har aldri skjult at de har vært samer, men det er varierende i hvilken grad de har vært villige til å snakke så mye om det, særlig de eldre. Mange av mine slektninger flyttet tidlig til større byer som Tromsø og Oslo, og der var ikke det at de var samiske, alltid like relevant i hverdagen. Da jeg vokste opp, var det også en del samiske venner av mine foreldre som pleide å være på besøk, men disse representerte noe helt annet enn min egen familie og deres samiske bakgrunn. De var så fargerike og eksotiske, mens min familie var så grå og anonym.

Når jeg skulle velge tema for masteroppgaven, var derfor samisk kultur noe som vekket min nysgjerrighet. Jeg var særlig nysgjerrig på hvordan samer i Oslo forholdt seg til det å være samisk i en norsk storby, siden dette var noe som jeg fant lite forskning på. Jeg sendte ved prosjektstart en mail til Oslo Sàmiid Searvi om prosjektet mitt og at jeg ønsket kontakt. 22 år og full av angst entret jeg det da nyåpnede Samisk hus i Oslo en vinterdag i desember 2004. Jeg visste ikke helt hva som ventet meg, og hadde en viss frykt for dette fremmede og ukjente. Det som møtte meg derimot var en ganske vanlig gjeng med folk i alle aldre med mange ulike måter å være same på. Noen virket veldig samiske, hadde klær som signaliserte at de var samer, og snakket samisk, mens andre virket tilsynelatende som helt vanlige nordmenn.

Jeg ble fort satt i kaffekokingen på lørdagskafeen, gikk på språkkurs, samisk oljemalingskurs og er ellers med som frivillig på samiske konserter og andre arrangementer. Etter hvert fikk jeg også mange gode venner fra samiske miljøer som jeg tilbrakte mye tid med, en ganske variert gjeng med det felles at de engasjerer seg i de samiske miljøene i Oslo. Det å være same i Oslo er altså både å være eksotisk, men også å være en ganske vanlig byborger, som andre byborgere i Oslo (Dankertsen 2006).

Mitt neste stopp på veien var levekårsprosjektet SLICA (Survey of Living Conditions in the Arctic), et prosjekt som på norsk side ble ledet av Senter for samisk helseforskning ved Universitetet i Tromsø. (Dankertsen 2008) Jeg ble der en del av et lite lag av folk som reiste rundt og samlet inn data for prosjektet. Jeg tilbrakte da en sommer, høst og vinter i tre ulike samiske kommuner i Finnmark. På det meste var vi fem glade sjeler, alle med samisk tilknytning i en eller annen grad, men med vidt forskjellig bakgrunn. Jeg tenker fortsatt med glede på da vi en festlig aften tok fotballbilde utenfor fjøset der Mari Boine lærte å joike i Karasjok. Jeg

fikk i denne perioden også mange gode venner og bekjente i de ulike kommunene hvor vi jobbet, samt i og omkring de samiske miljøene i Tromsø.

I løpet av de cirka 100 intervjuene jeg gjennomførte i løpet av den perioden, hvorav de fleste ble gjennomført hjemme i stua til folk over en kaffekopp, oppdaget jeg at det var noe mange hadde på hjertet, men som jeg ikke klarte å få inn i spørreskjemaet. Jeg skjønnte fort at det var noe som var viktig for folk. Det var et tema som vekket sterke følelser hos mange av de intervjuede.

Mange ble også provosert og sint over at alle spørsmålene omhandlet levekår, hvor ingen av spørsmålene omhandlet det som de følte faktisk betydde noe for dem, nemlig det som hadde med stadig krenkelse, underlegenhet, språklige og kulturelle tap, med de medfølgende utfordringer det hadde. Det var mange som også følte at dette var et forsømt tema for forskningen, og flere lurte på hvorfor jeg ikke stilte flere spørsmål om dette istedenfor å fokusere på tradisjonelle levekårsparametere som inntekt, helse, boforhold, utdanning og lignende.

Jeg fikk mange fortellinger om krenkelse, det å føle seg misforstått og oversett, konflikter i lokalsamfunnet omkring samiske saker, tapt skolegang, tapt samisk språk, mobbing og diskriminering. Samtidig fikk jeg også høre om ulike måter å artikulere hva det vil si å være samisk. Jeg skjønnte også fort at dette var noe jeg ville undersøke videre. Hva var det som lå bak alle disse fortellingene? Hva var det de forsøkte å fortelle, som verken jeg eller de klarte å riktig sette ord på? Hvor var det egentlig skoen trykket?

Et år senere får jeg i gang en prosjektsøknad hvor jeg beskriver et planlagt empirisk studium i lulesamisk område, som blir sendt til det samiske programmet i Forskningsrådet. Det får jeg imidlertid avslag på, men senere det året lyses det ut en fri stipendiatstilling ved Universitetet i Nordland, og jeg søker med en revidert prosjektbeskrivelse hvor jeg beskriver et tema knyttet til noe jeg da kaller kulturelle levekår, i mangel av noe bedre ord å beskrive det jeg ønsket å studere.

1.4 SAMISK I EN BRYTNINGSTID

Jeg har valgt deltakere fra det marka- og lulesamiske området i Norge. Samtidig er det ikke denne regionens særegne kvaliteter i samisk sammenheng som er avhandlingens tema. Området er snarere valgt ut fordi den samiske befolkningen i dette området på mange måter kan sies å være en minoritet i en minoritet. De er en liten samisk gruppe langt unna det som gjerne regnes som hovedstedene i samisk sammenheng, nemlig Karasjok og Kautokeino. Blant så små folk som vi finner i dette området bæres ansvaret for kulturell overlevelse av få mennesker. ***Ansvaret blir derfor svært stort for den enkelte, et ansvar som iblant kan føles vanskelig å bære.***

Det er også et område hvor språkets stilling mange steder er truet, og hvor mange har skjult og fortiet at de er samisk. Samtidig er det også et område som i flere tiår har jobbet aktivt for å synliggjøre at området også er samisk, og hvor stadig flere blir bevisst på og stolt av å være samisk. Jeg antok derfor ved studiens start at det ville være et interessant område å ta utgangspunkt i for å svare på prosjektets problemstilling.

Mitt empiriske materiale er samtaler og samhandling med mennesker fra lule- og markasamisk område, altså i nordlige Nordland og sørlige Troms. Avhandlingens empiriske del bygger i hovedsak på ni intervjuer med unge voksne samer. Samtidig handler ikke bare avhandlingen om det samiske samfunnet, men like mye om det nordnorske samfunnet som helhet, siden Nord-Norge alltid har vært et samfunn preget av kontakt mellom ulike folkegrupper. Gjennom å brette ut den *kulturelt komplekse* virkeligheten som deltakerne lever i, vil jeg vise hvordan det å være samisk, artikuleres, og hvordan krenkelser og tap i fortid og nåtid er en viktig del av det i Nord-Norge i dag.

Min avhandling er også et bidrag til den faglige debatten om relasjonen mellom det samiske og det norske samfunnet, hvor mange forskere fra Harald Eidheims (1969, 1990 [1971]) tid og frem til i dag har vært opptatt av fornorskning og revitalisering, hvor aktørenes handlinger i for stor grad blir tillagt en formålsrasjonalitet. Jeg hevder i avhandlingen at man med et slikt forskningsperspektiv går glipp av de mer affektive sidene ved det å være samisk. Jeg vil hevde at denne typen forskning også gir et for statisk bilde av fortid og nåtid, og et forenklet og lite nyansert bilde av den kompleksiteten som finnes i Nord-Norge i dag, noe jeg også vil vise empirisk i avhandlingen.

Mange forskere som har jobbet med samiske temaer har også vært opptatt av tradisjon og modernitet (jfr. Stordahl 1994, Hovland 1996), inspirert av modernitetsteoretikere som Anthony Giddens (1996). Dette mener jeg også er begreper som lett gir et forenklet bilde av den kompleksiteten som eksisterer og har eksistert i Nord-Norge. Tradisjonsbegrepet og modernitetsbegrepet blir derfor en forenklet beskrivelse, ikke bare av nåtiden, men også av fortiden, siden også denne var preget av kompleksitet, noe blant annet Bjørg Evjen og Lars Hansen (2008) viser i antologien *Nordlands kulturelle mangfold*.

I en nylig avlagt doktorgradsavhandling knyttet til SLICA-prosjektet viser Bent Martin Eliassen (2013) at samer bosatt i områder hvor de er minoritet, har mer enn dobbelt så stor risiko for å få hjerte- og karsykdommer. Eliassen konkluderer med at dette er knyttet til stress som følge av kolonialisme, rask modernisering av samfunnet og kulturell marginalisering. Dette kan forstås som en medisinsk parallell til det jeg i min avhandling kaller melankolsk merarbeid, som jeg vil utforske empirisk i avhandlingen. Eliassens prosjekt har utgangspunkt i det samme leve-

kårsprosjektet som jeg i sin tid jobbet på, og som var en viktig inspirasjonskilde til mitt prosjekt da jeg gikk i gang med det. Det er derfor mange paralleller mellom prosjektene, selv om vi rent faglig har et ulikt ståsted.

Avhandlingens metode kan sies å være av en eksplorativ karakter, hvor jeg både har brukt en etnografisk metode med påfølgende intervjuer. Materialet som presenteres i avhandlingen, er i stor grad er basert på intervjudelen, mens den første delen av datainnsamlingen kan betraktes som forarbeid til intervjudelen, samt en kilde til kontekstualisering. Jeg har valgt å intervju personer mellom 30 og 40 år, siden disse er vokst opp i det som kan sies å være en brytningstid i samisk sammenheng. De er vokst opp i en tid hvor man gikk fra at det fortsatt ikke ble oppfattet som legitimt å vise at man var same, til at det ble stadig viktigere å revitalisere språk og tradisjonskunnskap.

Samtidig er ikke studien en empirisk undersøkelse av området som sted. I boken *Å finne sted. Metodologiske perspektiver i stedsanalyser* (Førde, Kramvig, Berg og Dale 2012) tar bidragsgiverne for seg perspektiver på steder. En utfordring for dagens lokalsamfunnsforskning er at steder blir stadig vanskeligere å avgrense, hvor man gjennom å fokusere på sted i en snever forstand står i fare for å miste den kompleksiteten som fremtrer lokalt. Det å være ung same i 2014 innebærer at man inngår i fellesskap som går på tvers av lokalsamfunn. Man er ikke bare fra Musken eller Skånland; man deltar, direkte eller indirekte, og tar stilling til en samisk nasjonsbyggingsprosess på tvers av lokalsamfunn og stater. Man forholder seg også til globale kulturelle uttrykk og fellesskap.

I introduksjonen til denne boken (Førde, Kramvig, Berg og Dale 2012) trekker forfatterne frem Noel Castree (2009), som hevder at steder isteden må forstås som omkoblingspunkt i et større globalt system, som noder i et translokalt nettverk. Stedene er sammenbundet og gjensidig avhengige, men samtidig forskjellige og unike. Forfatterne trekker frem at de følelsesmessige og opplevelsesmessige dimensjonene knyttet til sted fortsatt er viktige, men hevder at det ikke finnes en "sann" eller "autentisk" stedsidentitet som ødelegges av påvirkning utenfra. Isteden er det viktig å anerkjenne at det globale er innvevd i det lokale og omvendt, hvor impulser og påvirkning går begge veier.

Det å være same i dag er ikke noe som utelukkende kan knyttes til lokalitet som en statisk ramme for sosial interaksjon. Det innebærer i stadig større grad å inngå i fellesskap på tvers av steder. Samtidig kommer alle fra et sted. Jeg har valgt dette området som empirisk utgangspunkt, ikke fordi jeg ønsker å studere det som *steder*, men fordi jeg opplevde at dette var steder hvor folk hadde noen spesielle affektive erfaringer knyttet til det å oppleve minorisering både i forhold til den norske og den samiske befolkningen, og hvordan tidligere generasjoners opplevelser knyttet til minorisering, diskriminering, assimilasjonspolitik og modernisering

er til stede i nåtidige prosesser. *Fortid er ikke bare fortid; den er også til stede i folks hverdag, både affektivt og relasjonelt.*

1.5 EN KOLONISERINGSPROSESS

Jeg vil nå gi en kort introduksjon til det som kan kalles en kolonialisering, med utgangspunkt i det empiriske området for studien. Et viktig poeng i avhandlingen er det som kan kalles en kulturell kolonisering av den samiske befolkningen. Når jeg snakker om kolonisering, handler det ikke bare om erobring av landområder. Jeg bruker koloniseringsbegrepet i en videre forstand, hvor jeg også inkluderer det som kan kalles **kolonisering av bevissthet** (Comaroff 1989).

Når man ser på den historiske utviklingen i området og hvordan statlige bestemmelser har hatt store konsekvenser for folks liv og mulighet til samisk artikkelasjon, er det underlig og interessant at begrepet kolonisering ikke er benyttet politisk og i offentligheten før nå. Det var for eksempel særlig ved etableringen av Finnmarkseiendommen at det ble oppmerksomhet rundt hvorfor store deler av Finnmark fylke var statlig eiendom. For eksempel skriver Øyvind Ravna: "lokalbefolkningens rettigheter er av langt eldre dato enn statens eierskap, som skriver seg fra tiden etter 1775. Samtidig har staten i over 200 år blitt betraktet som eier av grunnen" (Ravna 2013:565). Det kan altså se ut som Staten ikke har noen juridiske grunner til å være eier av grunnen i de gamle samiske områdene annet enn gjennom koloniseringsvirksomhet¹.

Dette har imidlertid sammenheng med at Norden i liten grad har blitt oppfattet som en del av den europeiske kolonialismen. De nordiske landene har et selvbylde knyttet til at de er mer humane enn resten av den vestlige verden (Palmberg 2009). Samtidig viser nyere forskning at også nordiske land profiterte og til og med deltok aktivt i slavehandel (Palmberg 2009). I tillegg har også forskere i de senere år begynt å fokusere på det som kan kalles en indre kolonialisme, slik som ovenfor samene, eller Sverige ovenfor Finland (Vuorela 2009). I tillegg har Norden vært en del av, og er fortsatt en del av, en rekke (post)koloniale prosesser knyttet til makt og autoritet i en global sammenheng, hvor det har vært en rekke materielle fordeler knyttet til denne posisjonen, slik at man kan snakke om en nordisk kolonial delaktighet (Mulinari, Keskinen, Irni og Tuori 2009).

Jeg vil nå se på hvordan det som jeg analyserer som en koloniseringsprosess, kom til uttrykk i det lule- og markasamiske området. Markasamisk område strekker seg fra Skjomen i sør til og med Salangen og Senja i nord, hvor av de største samiske

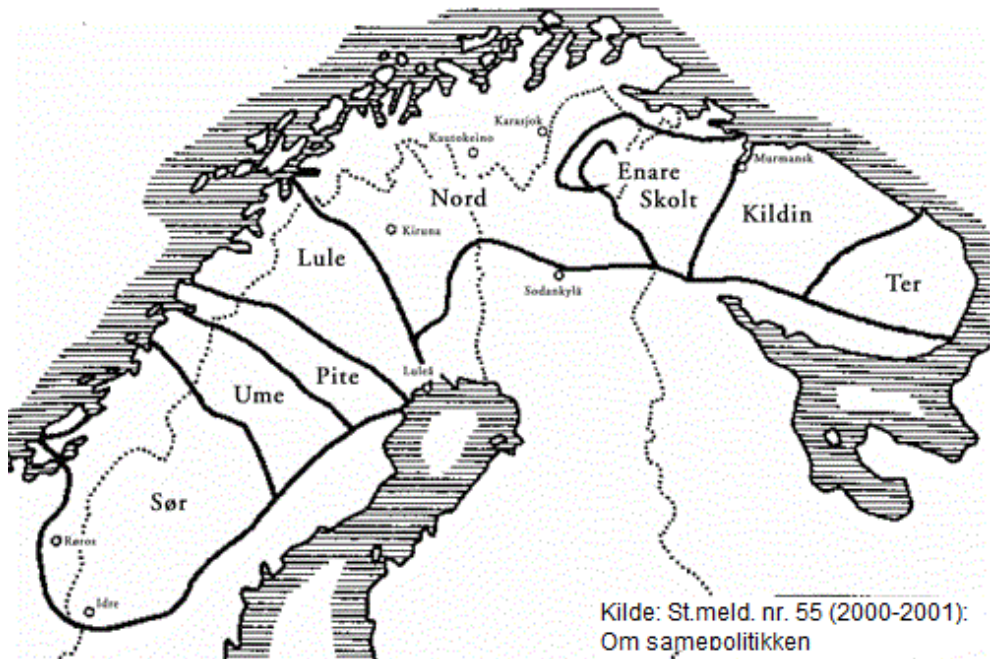
¹ For mer inngående forskning på den samiske historien og rettighetsforskning, se for eksempel Berg 1995, Bull 2003, Eriksen og Niemi 1991, Hansen og Olsen 2004, Lae 1977, Odner 1983, Minde 2000 og Pedersen 2008.

bosetningene er i kommunene Lenvik, Salangen, Lavangen, Narvik, Evenes, Gratangen og Skånland. Språklig sett tilhører de nordsamisk språk, i undergruppen tornesamisk som også snakkes i Jukkasjärvi og Karesuando (Kiruna kommune) i Norrbottens län i Sverige og vestre Enontekiö i Finland. Bortsett fra i deler av Gratangen, Ofoten og Hinnøy, er bosettingen hovedsaklig i markebygder, det vil si at de overveiende har vært plassert lenger opp i utmarksområder i forhold til bosetningen lenger nede ved havet. (Evjen og Hansen 2008).

Dette er viktig å ha med seg for å forstå de utfordringer dagens samiske befolkning i mitt empiriske område har i sitt dagligliv. Om man ser på et kart over Nord-Norge, er det mange spor å finne i stedsnavnene som viser at regionen fra gammelt av har vært et interkulturelt område, hvor ulike språk, slik som norsk, samisk og kvensk, har satt sitt preg, og hvor særlig indre strøk har mange samiske navn (Hætta 1992). Noen steder har ikke en gang et norsk navn, hvor man med den største selvfølgelighet bruker det samiske navnet, slik som Sulitjelma i Fauske kommune.

Noen samiske navn er fornorsket til et fonetisk lydliggende ord, slik som Hjemmeluft i Alta kommune - Jepmaluokta betyr Selbukta. Noen navn har både en norsk og samisk del, slik som for eksempel Skaitidalen i Saltdal – Skáidi/Skájdde betyr et sted hvor elver møtes. Også tilsynelatende norske navn, slik som Mjelde utenfor Bodø, kan ha samisk opprinnelse – mielle betyr elvemel/sandbakke. I tillegg er det mange steder som inneholder ordene rein, finn og lapp – her i Bodø illustrert med for eksempel Rensåsen, hvor den nå kjente festivalen Parkenfestivalen holder til.

Som vi ser på kartet på neste side, går de samiske språkgrensene på tvers av landegrensene. Disse grensene har sammenheng med gamle reindriftssamiske flytteveier og landskapets utforming. Den særegne markasamiske dialekten tilhører den sørlige delen av det nordsamiske området, men bærer også preg av at den ligger nært opptil grensen til det lulesamiske språkområdet.



Lulesamisk og markasamisk område har vært og er befolket av både norsk og samisk befolkning, med tilhørende kulturelle gråsoner. Lulesamisk kommer av det samiske ordet julev, som betyr øst, og Luleå er et stedsnavn som stammer fra dette. Som navnet avslører, strekker området som kalles lulesamisk område seg langs Luleelven i Sverige, mellom Piteälven i sør til Kaitumälven i nord, i Jokkmokk og Gällivare i svensk Lule lappmark, og i Nordland i Norge med Tysfjord, Hamarøy og Sørfold. Språket og dialektene følger derfor disse gamle flyttemønstrene.

Det har også fra gammelt av vært en betydelig sjøsamisk befolkning i området, selv om denne tidligere enn den reindriftssamiske befolkningen mistet språket, og også i mange tilfeller en bevissthet om at de var samer. Bjørg Evjen (1998) påpeker imidlertid at det har vært en bevissthet blant folk i området om deres sjøsamiske opphav til langt utover 1900-tallet. Det har også i den senere tid blitt arbeidet for en synliggjøring av også den sjøsamiske befolkningen blant annet i Tysfjord. Det tyder på at selv om etnisitet forsvant fra offentlige dokumenter, forsvant bevisstheten omkring det ikke i det daglige, selv om den sjøsamiske dialekten etter hvert forvant (Evjen 1998).

Ifølge Bård A. Berg (2008) har reindriften i de samiske områdene alltid tilpasset seg rammevilkår og andre ytre forhold. For å analysere reindriftens utvikling og historie i et gitt område, er det nødvendig å se denne i sammenheng med den generelle samfunnsutviklingen, juridiske rammevilkår og arealkonflikter med andre næringer. Et historisk perspektiv på reindriften og dens utvikling som prak-

sis må derfor sees i sammenheng med utvikling av nasjonalstatene og deres økende fokus på grensene i Nord. 1700- og 1800-tallet var ei omskiftende tid på Nordkalotten. De etablerte statsmaktene trakk grenselinjer seg imellom, og storpolitiske begivenheter ute i Europa endret maktbalansen i nord.

Reindriften har i de siste 250 årene vært regulert gjennom ulike lover, konvensjoner og avtaler. Lappekodisillen av 1751 var det første egentlige, juridiske rammeverket, og hadde som hensikt å regulere reindriften på tvers av de statsgrensene som da var fastsatt. Det samme gjaldt Felleslappeloven av 1983. I 1897 kom det en norsk reindrifftslov for reindriften sør for Finnmark, noe som førte til at Nordland ble delt inn i reinbeitedistrikter året etter (Berg 2008).

De siste 250 årene har reindriften gjennomgått store forandringer i det som i dag er kjent som det lule- og markasamiske området i Norge. Ved midten av 1700-tallet var flokkene små, og det var også vanlig å melke reinen. Det var også vanlig med en rekke ulike næringskombinasjoner, hvor fiske, sanking, fangst, håndverk og senere også jordbruk var viktige næringskilder. Det er dette Bård A. Berg kaller subsistensreindrift, altså at reinen inngikk i en produksjon rettet mot subsistens – altså eget livsunderhold (Berg 2008:155).

Utover 1800-tallet fikk man en gradvis overgang til det som Berg (2008) kaller markedsreindrift, som hadde en klar sammenheng med en generell samfunnsutvikling som dreide mot pengehusholdninger og et gryende kapitalistisk samfunn. Den kapitalistiske, profittmaksimerende rasjonaliteten gjorde seg derfor mer og mer gjeldende også i reindriften. Et økende behov for kontanter kunne løses enten ved å få større flokker for å få et økt salg av reinkjøtt, ved å ta lønnsarbeid ved siden av reindriften, eller ved å slutte helt med reindriften og ta vanlig lønnsarbeid. I denne perioden hadde også reineiere på svensk side adgang til å bruke beiteområder i grensebeiteområder uten å melde innflytting til Norge.

I tilleggslappeloven i 1898 ble det derfor slått fast at fastboende kun etter dispensasjon fra myndighetene kunne holde rein, og 1923 trådte det i kraft en ny norsk-svensk reinbeitekonvensjon hvor grensene ble stengt, og de ble tvunget til å velge statsborgerskap. De ble derfor tvunget ut av sine tradisjonelle områder, og fellesskap ble brutt. Dermed ble også de samiske fellesskapene brutt fra hverandre, noe som gjorde den fastboende befolkningen på norsk side særlig skadelidende, i en hverdag som i stadig større grad ble styrt på norske premisser (Andresen 1991).

Isoleringen av den samiske befolkningen fra reindriften som tidligere flyttet over grensen mellom Sverige og Norge har også vært med på å løsrive den samiske befolkningen i disse områdene fra slektsskapsbånd og verderelasjoner, **en løsrivelse som er et resultat av statlige styrte politiske prosesser**. Dette er også et

viktig bakteppe for å forstå hvilke utfordringer den samiske befolkningen området har i dag, hvor dagens samer forsøker å lege sårene etter disse brutte båndene og skape nye samiske fellesskap.

Samenes materielle levekår og stadig mer politiske rettigheter er i dag med på å forskyve det koloniale forholdet mellom Norge og Sápmi. I den norske grunnloven er samer og nordmenn likestilte folk. Likevel er ofte det samiske usynlig eller stereotypisk fremstilt i den norske offentligheten (jfr. Skogerbø 2000, 2003). Betty Bastien, Jürgen W. Kremer, Rauna Kuokkanen og Patricia Vickers skriver at:

”Considering the material conditions of most of the Sámi, an outsider could come to the conclusion that the Sámi are not colonized. In this sense, the colonial process has found its completion by ideologically cloaking its own violence. Internalized mental colonization has been so exhaustive that even though the Sámi have their own elected bodies, welfare system, and some control over their education, none of these are based on Sámi culture” (Bastien, Kremer, Kuokkanen og Vickers 2003: 28).

Disse endringene har også forandret forholdet mellom nordmenn og samer, og grensene mellom samer og nordmenn kan derfor iblant virke uklare. ”Hva er vit-sen med å være same, de lever jo akkurat som oss?” kan man høre folk si. Befolkningen lever relativt likt i dagliglivet og behersker de sosiale normene og reglene som gjelder for å lykkes i dagens Norge. Samer og nordmenn har derfor fått en mer likeverdig status.

1.6 MELANKOLI OG EN SAMISK DEKOLONISERINGSPROSESS

Jeg vil i avhandlingen undersøke hvordan *hvordan tap og forsoning artikuleres i pågående og daglige forhandlinger i lule- og markasamiske områder i dag*, snarere enn å studere ”kultur som årsak”, hvor kultur blir et statisk fenomen istedenfor en dynamisk prosess. Jeg vil undersøke vitenskapelig hvordan nye kulturelle fellesskap og artikuleringer skapes og gjenskapes i kreative prosesser i hverdagen. Jeg viser hvordan jeg med et affektteoretisk perspektiv blir i stand til å beskrive noen komplekse kulturelle og sosiale prosesser som jeg ikke ville sett med de tradisjonelle kulturteoretiske brillene.

De koloniseringspraksisene som den samiske befolkningen har levd med i generasjoner, hevder jeg er med nåtidens mennesker som et kollektivt, historisk traume som også påvirker nåtidens relasjoner og praksiser. Det er derfor ikke affekt som en psykologisk tilstand eller reaksjon som jeg undersøker; jeg drøfter isteden hvordan affekt eksisterer som sosial og kulturell praksis, og hvordan affekt artikuleres. Det som jeg analyserer frem som en samisk *melankoli* i avhandlingen, er derfor et uttrykk for en sårhet, overført mellom generasjoner, som en form for historisk, kulturelt traume som preger samer i dag.

På slutten av 70-tallet økte konfliktnivået mellom samer og den norske stat i forbindelse med utbyggingen av Altavassdraget. Som et resultat av dette ble Samerettsutvalget opprettet i 1980, og i 1987 ble Sameloven, som er grunnlaget for Sametinget og samenes stilling i Grunnloven, fastslått. Sametinget åpnet i 1989. Først i 2006 ble Finnmarkseiendommen etablert, hvor statens eiendommer i Finnmark ble overført til Finnmark fylke og Sametinget i fellesskap. Rettighets-spørsmålene for Troms og Nordland er fortsatt ikke fastslått.

Med de samepolitiske prosessene som særlig fikk fart utover 1970-tallet kom det også stadige diskusjoner om begrepet same, hva "det samiske" skulle være og kunne inneholde, hva samisk skole skulle være, hvordan man skulle gjøre samisk forskning og hvordan man kunne etablere markører som kunne symbolisere den nye samiske nasjonen. Det ble i denne tiden viktig å synliggjøre samisk kultur gjennom symbolbruk og politisk engasjement, noe som har hatt stor betydning på moderne, samepolitikk og identitetspolitikk (Stordahl 1994).

Et paradoks med den samepolitiske kampen er at ved å mobilisere samene som gruppe, kan fikserte identiteter og kategorier iblant bli brukt som en politisk strategi, siden det forenkler virkeligheten. Slik har man brukt "naturlige" og homogene kategorier, eksplisitt eller implisitt, for å legitimisere rettighetskampen for samer som gruppe. Samtidig har dette også medført at en del samer utenfor de samiske kjerneområdene og utenfor reindriften har følt seg ekskludert eller utenfor "den offisielle samiskheten".

Med jevne mellomrom diskuteres det også om samer blir utsatt for særbehandling i Norge (Mjøen 2013), om man legger for mye vekt på etniske skillelinjer og for lite vekt på det folk har til felles (Ballo 2011), om samene i det hele tatt kan kalle seg urfolk, assimilert og modernisert som de er (Jfr. Hellevik 2013, Bals 2013), og samene i det hele tatt bør ha rett eller krav på beskyttelse fra ILO konvensjon nr. 169 om urfolk og stammefolk i selvstendige stater (Jfr. Kommunal- og moderniseringsdepartementet 2007).

Kulturell kompleksitet er ikke bare noe som eksisterer i nåtiden. Også fortiden har vært preget av kulturell kompleksitet og møter mellom ulike mennesker, og det har alltid skjedd endringer knyttet til språk, kunnskap, teknologi, levesett og sosial organisering. Sosial endring i samiske samfunn er derfor ikke noe nytt. Samtidig har endringene de siste hundre årene skjedd raskere og vært mer drastiske enn tidligere. Som jeg argumenterer for i det forrige delkapittelet, kan nåtidige interkulturelle prosesser heller ikke analyseres uavhengig av den generelle samfunnsutviklingen, forhandlinger mellom stater og juridiske bestemmelser.

En del av de samepolitiske prosessene i områdene har derfor også dreid seg om å reparere de brutte båndene over landegrensene som jeg har beskrevet, gjennom å danne organisasjoner, arrangementer og festivaler. Avhandlingen er derfor et viktig bidrag i denne sammenhengen, gjennom å belyse den kompleksiteten som eksisterer i Nord-Norge i dag, hvor også "verken-eller"-rommets tomhet i grenselandet mellom samisk og norsk er et kreativt rom.

Samtidig forstår jeg ikke melankolien som noe utelukkende negativt; det er snarere *en nødvendig prosess for å skape sammenheng i tilværelsen*. Melankolien er derfor en måte å reflektere omkring kompleksitet, flertydighet, blandede opplevelser, samt historiske hendelser knyttet til statlige overgrep, krenkelses og tapsopplevelser, sett i lys av nåtiden og ens eget hverdagsliv, hvor individene setter sine egne liv i sammenheng med tidsepoken, samfunnet og kulturen som de lever i (Eng og Han 2000).

Avhandlingen vil vise hvordan deltakerne forholder seg til språklige og kulturelle tap, krenkelse og forsoning med fortiden på måter som gjør **fortiden pågående i nåtidige forhandlinger**. Dette gjør at tapsopplevelser blir en del av hverdagen for mange. Samtidig forstår jeg ikke dette som noe utelukkende negativt, men snarere en nødvendig prosess for å skape sammenheng i tilværelsen. Den samiske melankolien vil jeg argumentere frem som ulike måter å artikulere seg i forhold til tap og forsoning, som måter å sette sammen brikkene på nye måter på som kan gi håp også til små, samiske samfunn.

Derfor er jeg heller ikke opptatt av å lage et absolutt skille mellom samisk og norsk, men ønsker isteden å beskrive grenselandet og bevegelsene som mange av deltakerne befinner seg i, og som også mange i en nordnorsk hverdag forholder seg til. Gjennom å ha minorisering og melankoli som inngangsport til dette, er jeg opptatt av hvordan deltakerne i prosjektet skaper nye måter å artikulere at de er samisk, og hvordan de binder sammen fortid, nåtid og fremtid i forhandlinger om tap, sorg, rettighetskamp, bevaring og forsoning.

Jeg bruker begrepet minorisering snarere enn minoritet, fordi jeg ønsker å fokusere på hvordan kategoriene minoritet/majoritet ikke er stabile, men snarere konstrueres og forhandles om gjennom inklusjons- og eksklusjonsprosesser (Brah 2003, Staunæs 2004, Berg, Flemmen og Gullikstad 2010). Jeg vil drøfte hvordan de taps- og krenkelsesopplevelser som den samiske befolkningen har opplevd i generasjoner som følge av statlig og mellommenneskelig minorisering, har gitt dem noen spesifikke affektive utfordringer som kommer til uttrykk kulturelt og sosialt. Dette er ikke bare noe som hører fortiden til, men er også noe dagens samer må håndtere for å forsone seg med fortiden, for slik å danne grunnlag for nye fellesskap i ruinene av det gamle.

Britt Kramvig (2006) bruker begrepet møter:sammenstøt for å beskrive den spenningen som er en del av livet til mange urfolk i dag. De forholder seg i hverdagen hvor det både eksisterer stabilitet og forandring når det gjelder verdier, kunnskap, språk og kulturer. Spørsmålet blir derfor hvordan samer forholder seg i dagliglivet til sameksistensen av samiske og norske/vestlige kunnskapspraksiser i en postkolonial verden. Hva slags kulturelle spenninger foregår i krysningspunktet mellom fortid og nåtid, mellom norsk og samisk, og mellom fortielse og synliggjøring i en samisk-norsk hverdag? Hva innebærer dekolonisering i hverdagslige relasjoner i lokalsamfunnene? Utfordringen for mange samer i dag handler om å tilpasse seg hverdagen og dens krav uten å miste samiske tradisjonelle verdier og tradisjonell kunnskapspraksis (Kramvig og Flemmen 2008).

Avhandlingen kan leses som en måte å skape forbindelser mellom det individuelle og det kollektive, hvor affekt forstås som noe som eksisterer i grenseland mellom det individuelle og det kollektive. Snarere enn å forstå affekt eller emosjoner fra et psykologisk og individualistisk ståsted, ønsker jeg å sette de affektive sidene som samer i dag står i, i en sosial og kulturell sammenheng. Det er derfor de sosiale sidene ved affekt som jeg fokuserer på, ikke utelukkende de indre, psykologiske, kroppslige prosessene.

Affekt er ikke bare noe individuelt, psykologisk, men også noe som sirkulerer sosialt og kulturelt, kroppslig og symbolsk, i grenseområdet mellom det individuelle og sosiale (Ahmed 2004a). En god illustrasjon på dette er hvordan nordmenn reagerer med glede når norske langrennsløpere vinner i OL eller hvordan hele landet sørget når kongen døde, i kraft av å være en del av en nasjon. Også rasisme kan forstås fra et slikt perspektiv, hvor hatet mot og frykten for "de andre" reflekterer noen strukturer som man er sosialisert inn i, og et samfunn og en kultur som man er en deltaker i.

Å studere affekt sosiologisk gir derfor en mulighet til å undersøke hvordan maktforhold kan være så varige, selv når de blir utsatt for motstand. Det gir oss en mulighet til å undersøke hvordan subjekter forholder seg til maktstrukturer i dagliglivet gjennom affektive erfaringer med dem, slik som kjærlighet, hat, skuffelse, skam, sorg, krenkelse og engasjement (Ahmed 2004a, Hemmings 2005, Christiansen, Frydendahl og Pedersen 2013). Samisk melankoli kan derfor også undersøkes som en politisk mobiliserende kraft. Melankolien er derfor ikke bare begrensende, den er også muliggjørende gjennom dens kraft og evne til å få folk til å handle.

I en norsk, og da særlig i en nordnorsk, sammenheng er det viktig å få mer forskning omkring det faktum at vi ikke befinner oss i en monokulturell region, hverken i fortid eller nåtid, men kanskje heller en interkulturell region, preget av kulturutveksling i lang tid. Det er også nødvendig å fokusere på det mangfoldet som eksisterer i det nordnorske samfunnet, hvor også samspill mellom norsk og samisk

kultur er en del av den samisk-norske historien. Det er derfor viktig å unngå dikotomier og stereotypisk kategorisering i analyser av den samiske befolkningen.

Selv om fornorskningspolitikken som bevisst, statlig politikk, er over, og vi lever i en tid hvor samer får stadig flere rettigheter og muligheter til å videreføre og ta tilbake språk og kultur, er dette ikke alltid like lett i en hverdag hvor utdanning, jobb, huslån og unger krever sitt. Det nye prosjektet å sette sammen fragmentene av det gamle på nye måter, for å finne nye måter å artikulere samiskhet i en samisk-norsk hverdag. Samtidig forholder samer i lule- og markasamisk område, som er det området jeg har valgt å hente mitt materiale fra, seg til den skremmende mulige realiteten at om ikke redningsoperasjonene vellykket nå, så står språket, og kanskje til og med kulturen, i stor fare for å dø ut.

Når jeg i denne avhandlingen velger å bruke begrepet melankoli som en paraply for mine analyser, er det nettopp fordi jeg ønsker å studere effektene av hendelser i nær og fjern fortid knyttet til undertrykkelse, snarere enn undertrykkelsen i seg selv. Det er derfor hverken stigmatisering, fornorskning eller modernisering i seg selv som er temaet for avhandlingen. Jeg undersøker isteden hvordan folks fler-tydige og motsetningsfylte erfaringer med, og fortolkninger av, de tap og den kompleksiteten som de lever i, kommer til uttrykk i det som jeg analyserer frem som en *samisk melankoli*.

Trond Thuen (1995) henviser til Robert Paine (1985), som hevder at vi må skille mellom begrepet etnisk identitet og minoritetsidentitet, siden maktrelasjonen mellom minoriteten og staten gir en bestemt politisk og sosial kontekst for minoritetsgrupper. Den grunnleggende forskjellen mellom minoritets- og majoritetsidentitet ligger i at minoritetsindivider noen ganger forsøker å lette på stigmaet ved å tilpasse seg majoritetskategorien.

En annen side ved dette som Thuen påpeker, og som også er relevant for denne avhandlingen, er at det ofte er rom for større kulturell variasjon hos en majoritetsperson enn det er for en minoritetsperson, som gjerne blir gitt et snevrere kulturelt repertoar. En norsk person blir sjelden spurt om hva det "egentlig" betyr og innebærer å være norsk. En norsk person vil dermed ha et større handlingsrom, siden vedkommende ikke vil trenge bekreftelse på sin "norskhet", mens en samisk person i større grad vil møte forventninger om "typisk samisk" fremtreden (Thuen 1995:11).

Det å være same er ikke noe stabilt og entydig, men noe som forhandles om sosialt. Jeg har derfor valgt å ikke bruke begreper som "samisk identitet", "samisk tilhørighet" og "samisk bakgrunn" i mine analyser, bortsett fra i direkte sitater, siden jeg mener det gir et klarere bilde av hvordan det er å være samisk i området som har vært preget av statlig fornorskningpolitikk, kulturell kolonisering og mi-

norisering. Jeg velger likevel å bruke begrepet identitetspolitikk, da den ofte, eksplisitt eller implisitt, er knyttet til å skape fikserte kategorier. I gjennomgangen av den samiske forskningen viser jeg at det eksisterer et forskningsmessig tomrom knyttet til de affektive sidene koloniseringen og minoriseringen av den samiske befolkningen og hva det vil si å være samisk i dag.

Jeg argumenterer for at kultur og etniske relasjoner kan forstås bare som rasjonelle prosesser, men også som *affektive prosesser*, hvor samisk artikulering henger sammen med kroppslige, kulturelle erfaringer. Melankolien som jeg analyserer frem i denne avhandlingen, er ikke knyttet til fortellinger fra hverdagen om maktesløshet og resignasjon. Den handler derimot om ulike måter å artikulere seg knyttet til de tapene man har opplevd og opplever. Melankolien blir derfor en måte å skape nye sammenhenger som kan gjøre tapsopplevelsene produktive. Som Ian Craib skriver:

”A society, a culture, is a complex entity and there will be, at any one time, a number of contradictory processes going on; nothing is ever simply ‘good’ or ‘bad’, and most things are at the same time good *and* bad” (Craib 1993:2).

Melankolien er en måte å beskrive sidene ved vår eksistens som oppleves som utfordrende å håndtere, og som man utvikler strategier for å takle i hverdagen. Det handler særlig om utfordringer knyttet til kulturell og sosial endring, og hvordan individer forholder seg til samisk artikulering i en stadig skiftende hverdag. På denne måten er avhandlingen ikke bare en avhandling om samisk kultur, det er også et innlegg i den faglige debatten omkring kulturbegrepet og hvordan man skal forstå etniske relasjoner, i en tid preget av kulturell utveksling, endrede maktforhold og kamp om ressurser.

Avhandlingens tema og problemstilling vil derfor ikke bare være nyttig fra et samisk perspektiv; det innebærer også en ny måte å forstå mellommenneskelige relasjoner og maktforhold, og hvordan dette kommer til uttrykk i folks hverdagsliv. Avhandlingen tar opp temaer som er relevante for mennesker, uansett ståsted. Den drøfter hvordan maktforhold og kolonisering av Nord-Norge og det samiske folk, med tilhørende krenkelses- og tapserfaringer, fortsatt preger befolkningen i dag. **Artikulasjoner av disse tapsopplevelsene blir en måte å finne frem til å forsones seg med disse komplekse prosessene, som et ledd i en samisk dekoloniseringsprosess.** Mens Nord-Norge historisk sett er et område hvor det har vært lite etniske konflikter og kriger sett fra et globalt perspektiv, kan de interkulturelle forhandlingene i Nord-Norge gi en forståelse av hva som står på spill i områder med høyere konfliktnivå.

Jeg vil i avhandlingen vise hvordan det som jeg kaller den samiske melankolien, kommer til uttrykk i den kontinuerlige forhandlingen om kategorier i en samisk-norsk hverdag. Melankolien er derfor noe som jeg analyserer som en effekt av de minoriseringsprosesser som den samiske befolkningen opplever i dagliglivet. Jeg argumenterer derfor for at affektteori er et nyttig teoretisk perspektiv for å forstå hvordan minorisering og majorisering gjøres og oppleves, og hvordan maktforhold kommer til uttrykk affektivt.

Som jeg viser gjennom det empiriske materialet, kan melankolien også forstås som en *kreativ og produktiv* kraft. Det tomrommet som mange opplever i grenseland mellom det såkalte "samiske" og "norske" er ikke bare tomt, men *et mulighe-
tens rom*, hvor deltakerne i prosjektet forsøker på forskjellig vis å artikulere nett-opp det grenseløse. Den sorgen som mange opplever knyttet til tap av språk og kultur, er ikke bare en sorg, men også en kraft som brukes til å skape nye samiske fellesskap.

Det er med andre ord de sosiale og kulturelle sidene ved affekt som jeg ønsker å reflektere om i denne avhandlingen. Inspirert av Sara Ahmed (2004b) ser jeg på den samiske melankolien ikke som en psykologisk tilstand, noe som kommer fra det indre, men som en sosial og kulturell praksis, preget av maktforhold, fellesskap og eksklusjon. Ahmed hevder at emosjoner hverken er inne i individene eller i det sosiokulturelle, men snarere er noe som produserer overflatene og grensene, hvor emosjonene tar form som følge av sirkulasjon. Hun skriver:

"So emotions are not simply something 'I' or 'we' have. Rather, it is through emotions, or how we respond to objects and others, that surfaces or boundaries are made: the 'I' and 'we' are shaped by, and even take the shape of, contact with others. (...) the surfaces of bodies 'surface' as an effect of the impressions left by others" (Ahmed 2004b:10)

En viktig del av avhandlingen er også å bryte opp skillet mellom "det samiske" og "det norske" i en nordnorsk sammenheng (Jfr. Kramvig 2006). Avhandlingen er derfor kanskje like mye en refleksjon omkring det nordnorske som et interkulturelt fellesskap (jfr. Bhabha 1994) snarere enn en studie av samiske samfunn. Det er ikke bare samiske samfunn som er blitt "mer" norsk, hele Nord-Norge er sterkt preget av samisk tilstedeværelse, selv om det iblant blir underkommunisert. Dette gjelder ikke bare dem som har samiske aner. Det har også vært kontakt mellom de ulike gruppene i fylkene som tradisjonelt har hatt samisk befolkning i lang tid historisk sett. Dermed er skillet mellom samisk og norsk i Nord-Norge problematisk fordi den kulturelle påvirkningen mellom gruppene har vært sterk, og fordi befolkningen i den nordlige landsdelen kan sies å ha vokst sammen til et folk (Nergård 1994).

Jeg vil samtidig hevde at det ikke bare er samisk kultur som er påvirket av norsk kultur. Snarere kan man kanskje heller snakke om et interkulturelt, nordnorsk samfunn med samiske og norske ytterpunkter, hvor noen oppfatter seg bare som norsk eller samisk, mens svært mange befinner seg i en gråsoner mellom disse kategoriene. Jeg bruker begrepet interkulturelt, inspirert av Homi K. Bhabha (1994) for å stille spørsmålsteget ved ideen om at nordnorsk kultur er ren og ubesudlet, mens samisk kultur er fornorsket, skadet og ufullstendig. Jeg viser hvordan dette snarere reflekterer hierarkier knyttet til ideer om originale, statiske, autentiske og rene kulturer, hvor "det norske" gis en implisitt privilegert posisjon.

"Alle har en oldemor som er samisk" er noe som ofte uttales i en nordnorsk sammenheng. Samtidig er det mange som står utenfor de samiske språkene, og dermed i mange sammenhenger utenfor det samiske samfunnet sosialt sett. Jeg ønsker derfor å forstå samisk og norsk kultur i Nord-Norge som et kontinuum med ytterpunkter, snarere enn noe som representerer noe klart adskilt. Mange befinner seg i en gråsoner, hvor de kanskje ikke føler at de tilhører kun en kategori, men flere (Dankertsen 2006, Kramvig 2006).

Det å føle seg annerledes i det norske samfunnet, uten at man egentlig kan sette fingeren på noen konkret form for undertrykkelse, fortolker jeg som en form for samisk melankoli. Det å oppleve at man ikke kan snakke om sin samiske bakgrunn med sine nærmeste engang, eller å prøve å forstå hvorfor ens foreldre og besteforeldre valgte å ikke lære barna sine samisk, kan også forstås som en melankolsk erfaring. Det å føle at man står med en fot i den samiske og en fot i den norske kulturen, er en annen form for erfaring som mange av deltakerne forsøker å finne seg selv i, som jeg i denne avhandlingen fortolker som en type melankoli.

Avhandlingen er derfor et viktig forskningsbidrag i studien av samiske samfunn som også er politisk relevant. Den gir nye arbeidsredskaper både for forskningen og for samiske samfunn til å forstå og reflektere over relasjonene både innad i de samiske samfunnene, og samiske og norske samfunn. Når man ikke tar innover seg de affektive sidene ved disse relasjonene, er det noe som går tapt i analysen. Da går man glipp av en viktig side ved minorisering og tapsopplevelser, som jeg i avhandlingen argumenterer for som sentralt for å forstå hva kultur betyr for folk i hverdagen, som en ny måte å forstå etniske relasjoner.

1.7 AVHANDLINGENS OPPBYGNING

I dette innledningskapittelet har jeg gitt en kort presentasjon av avhandlingens problemstilling, altså **hvordan tap og forsoning artikuleres i pågående og daglige forhandlinger i lule- og markasamiske områder i dag**. Jeg har redegjort kort for avhandlingens teoretiske og metodiske tilnærming, og hvordan denne er nyttig for å svare på avhandlingens problemstilling. Jeg også har gitt en kort innføring i både min egen historie, samfunnsvitenskapens historie og sameforskningens

historie, og hvordan disse til sammen gir en inngangsport til resten av avhandlingen. I de neste kapitlene vil jeg ta med meg problemstillingen og belyse den på ulike måter.

I kapittel to tar jeg for meg det teoretiske rammeverket som avhandlingen hviler på, og drøfte hvordan affektteori, med fokus på melankoli er en nyttig redskap for å analysere minoriseringsprosesser. Jeg tar for meg tidligere sameforskning som er relevant for avhandlingen, hvordan min avhandling kan sies å være en videreføring av denne, samt presenterer mitt teoretiske perspektiv som brukes for å fortolke det empiriske materialet. I kapittel tre beskriver jeg fremgangsmåten som jeg har benyttet meg av i prosjektet, og drøfter hvordan det er en god måte å studere samiske minoriserings erfaringer og de affektive sidene ved det. Deretter følger fire analysekapitler som på ulikt vis presenterer empirien og drøfter den opp mot avhandlingens tema og problemstilling.

Kapittel fire tar for seg fortid og nåtid av samisk tilstedeværelse i regionen, og hvordan deltakerne på ulike måter forsøker å artikulere samisk tilstedeværelse i sine liv. Jeg drøfter hvordan tausheten rundt alt samisk som har vært tilstedeværende i mange nordnorske samfunn, samt ulike forsøk på å bryte tausheten og synliggjøre den samiske tilstedeværelsen, påvirker individenes handlingsrom og selvfortolkning. Jeg viser hvordan deltakerne på ulike måter forsøker å bryte ut av stillheten og (re)konstruere sin samiske fortid og nåtid.

Kapittel fem tar for seg merarbeid og hvordan det å bli minorisert medfører ekstra arbeid og ubehag som ikke nødvendigvis er synlig eller anerkjent fra majoritetsbefolkningens ståsted. Kapitlet svarer altså på avhandlingens problemstilling gjennom å analysere hvordan deltakerne artikulerer opplevelser av annerledeshet og eksklusjon som en minorisert befolkning i den norske stat. Samtidig viser jeg hvordan disse ekstra anstrengelsene også har gitt deltakerne noen andre erfaringer enn dem som ikke har erfaringer med å være en minoritet, og at dette også kan brukes som en ressurs, som en kulturell og sosial kompetanse.

I kapittel seks undersøker jeg hvordan deltakerne artikulerer seg om mobbing og diskriminering av samer i fortid og nåtid. Et viktig poeng i kapitlet er at offerposisjonen ikke lenger oppfattes som en hederlig posisjon, og at deltakerne på ulike måter forsøker å distansere seg fra offerrollen. Samtidig drøfter jeg også hvordan motstanden mot å snakke om diskriminering som kan sies å eksistere i samfunnet, også kan forstås som en form for diskriminering, hvor man legger lokk på muligheten for antidiskrimineringsarbeid. Kapitlet kan derfor leses som en dypere samfunnskritikk, hvor jeg berører et viktig tema som ikke bare er relevant for samiske samfunn, men som kan være relevant for mange mennesker, uansett bakgrunn.

Kapittel syv tar for seg tomrommet mellom kategoriene, som følge av minorisering og fornorskningspolitik. Mange samer har mistet samisk språk og tradisjonskunnskap, og føler seg ekskludert fra de samiske fellesskapene. Mange opplever at de faller mellom kategoriene samisk og norsk og egentlig ikke hører til i noen av dem. Disse mellomromserfaringene kan oppleves som ubehagelige, og inkluderer ofte refleksjoner rundt sorg og tap. Samtidig undersøker jeg hvordan **artikulasjoner om tap og eksklusjon** fra samiske fellesskap også kan være **en kilde til nye fellesskap**, gjennom å skape nye fellesskap i mellomromserfaringene. Det er også en nødvendig prosess for å oppnå den nødvendige forsoningen som menneskene i regionen trenger for å få tilbake livskraften, og for å kunne bevare sin kultur også for fremtiden.

Kapittel åtte er et analysekapittel hvor jeg samler trådene og betrakter empirien i lys av teoriene som jeg trekker frem i teorikapittelet. I dette kapittelet forsøker jeg å belyse avhandlingens problemstilling, altså **hvordan tap og forsoning artikuleres i pågående og daglige forhandlinger i lule- og markasamiske områder i dag**, ved å teoretisere de begynnende analysene i empirikapitlene. Jeg drøfter hvordan affektteori, postkolonial teori og minoriseringsteori sammen kan gi noen svar på hvordan det oppleves å være same i dag, og hvordan melankoli er et nyttig teoretisk begrep for å analysere den empirien som jeg presenterer i de foregående kapitlene.

Kapittel ni er et avslutningskapittel hvor jeg samler trådene fra de foregående kapitlene til en sluttdrøfting av avhandlingen og de viktigste poengene og funnene. Jeg drøfter min bruk av melankolibegrepet, og i hvilken grad det er et nyttig begrep for å forstå de affektive utfordringene deltakerne i prosjektet til daglig opplever i kraft av å være en minoritet i det norske samfunnet. Jeg drøfter også hvilke teoretiske bidrag min avhandling gir til forskning på samiske samfunn, samt forskning på kultur og minorisering generelt. Deretter drøfter jeg videre hva som kan være interessant å forske på i forlengelsen av mitt prosjekt.

KAPITTEL 2: EN TEORETISK GJENNOMGANG

2.1 INNLEDNING

I dette kapitlet vil jeg drøfte de teoretiske bidragene som avhandlingen snakker til, og hvordan disse kan være nyttige redskaper for å svare på avhandlingens problemstilling, altså **hvordan tap og forsoning artikuleres i pågående og daglige forhandlinger i lule- og markasamiske områder i dag**. Jeg begynner med å redegjøre for hvordan samfunnsvitenskapen har forsket på samisk kultur, etniske relasjoner og samene som minoritetsgruppe, og hvordan jeg posisjonerer meg i forhold til disse bidragene. Deretter drøfter jeg de teoretiske redskapene jeg vil benytte meg av i avhandlingen når jeg skal undersøke denne problemstillingen.

Samisk artikulering i dag er for mange samer preget av motstridende følelser knyttet til tap, hvor man på ulike måter forholder seg til det som er tapt og det som man frykter kan tapes, både på et individuelt og et kollektivt nivå. Personene som dukker opp i min avhandling kan på mange måter sies å representere ulike måter å takle disse affektive utfordringene i dagliglivet, eller sagt på en annen måte: Ulike måter å forhandle mellom sorg og melankoli. Hvor sorgen innebærer en avsluttet prosess hvor man legger fortiden bak seg og ser fremover, er melankolien en uløst og til tider motsetningsfull opplevelse. Jeg vil derfor i dette kapitlet drøfte hvordan dette kan teoretiseres ved å gå gjennom relevant litteratur.

2.2 DEN SAMISKE FORSKNINGENS HISTORIE

Jeg vil nå gå gjennom sentral samfunnsforskning som er gjort på samiske samfunn, og drøfte mitt eget perspektiv i forhold til disse bidragene. Når man snakker om samisk forskning i Norge, kommer Harald Eidheims navn fort opp. Eidheim brøt med den deskriptivt orienterte tradisjonen i antropologien og var særlig opptatt av å belyse asymmetriske maktforhold og samens minoritetssituasjon. Fremfor alt viste han at samisk identitet var noe relasjonelt og foranderlig, snarere enn noe enhetlig og statisk.

I "When Ethnic Identity is a Social Stigma" (1969) fra den kjente artikkelsamlingen *Ethnic Groups and Boundaries*, redigert av Fredrik Barth (1969) beskriver Eidheim etniske grenseforhandlinger i Kystfinnmark. I tråd med Barths (1969) etnisitetsteorier, hvor etnisitet studeres som sosial differensiering som grenseprosessene i organiseringen av sosialt liv, og hvor de de kulturelle kjennetegnene markerer grenser mellom folkegrupper, er Eidheim opptatt av hvordan etnisitet handles ut.

I kystsamfunnene i Finnmark, langt unna de såkalte kjerneområdene i indre strøk av Finnmark, hvor reindrift og språk klart kontrasterte dem fra nordmenn, var det på denne tiden få synlige markører på samisk tilknytning. Som Eidheim skriver: "I knew, of course, that I was on the edges of the Lappish area, but my eyes and ears told me that I was inside a Norwegian fjord community (Eidheim 1969: 41). Tilsynelatende var det homogene samfunn, hvor samtidig indikasjoner på etniske forskjeller likevel artikuleres i interpersonell adferd i dagliglivet.

Samisk status hadde ifølge Eidheim på et vis en illegitim og stigmatisert status som ikke skulle vises, men som likevel hadde klare implikasjoner i rolletakningsprosesser i den elementære interaksjonen i lokalsamfunnet. Som han skriver: "to be a Lapp is a primary restriction on impression management to the extent that all Coast Lapps avoid as much as possible behaviour which in the local language of symbols and signs points to their identity" (Eidheim 1969:48). Han beskriver hvordan den kystsamiske befolkningen forsøkte å kvalifisere seg som fullverdige deltagere i det norske samfunnet, på tross av stigmatisert status (Eidheim 1969:39-40).

På samme måte som Eidheim vektlegger samhandling i dagliglivet, vil jeg også fokusere på **daglige relasjoner mellom samer og nordmenn, og forholdet mellom den samiske befolkningen og den norske stat**. Jeg vil imidlertid skrive frem flere posisjoner enn "det samiske" og "det norske" som kommer frem i Eidheims tekster, hvor posisjonene også fører med seg noen affektive erfaringer. De affektive sidene ved det å bli minorisert, og de omkostningene det medfører, får liten plass hos Eidheim, selv om han allerede i sin magistergradsavhandling fra Polmak kommer litt inn på de affektive sidene ved å tilhøre en minoritet:

"Å samle dei data som verkeleg har relevans for forståinga av denne konflikten er vanskeleg, serleg mellom samane, fordi dette er ting som rører ved det ein må kalle samisk personlegdom. Folk kjem med rasjonaliseringar, eller i verste fall nektar dei å uttale seg. Mange freistar og å bagatelisere eller bortforklare konflikten. Det er difor nærsagt inga sak for kven som helst å reise nordover og samle haugevis av material - på kort tid – som på alle punkt går i mot det eg har hevda i denne framstillinga. Men det må seiast med ein gong at det er først når ein har fått personlege vener mellom samane at ein får innsikt i dei tilpasningsvanskar ein same har når han slår seg ned i eit norsk miljø (Eidheim 1958:5-6).

Det kommer tydelig frem hvor kraftfull og følelsesmessig komplisert de opplever å være en liten folkegruppe i en stat definert av et annet og mektigere folk, og hvor vanskelig det er for dem å skulle fortelle om det til en fremmed forsker. Eidheim nøyer seg med å kalle det en "samisk personlegdom", mens jeg i min avhandling undersøker lignende erfaringsfortellinger som kan forstås som en form for *minoritetsmelankoli*.

Asle Høgmo (1986) skriver fra en kommune ikke altfor langt fra der hvor Eidheim var, om et skifte i etnisk identifikasjon i etterkrigstidens Kystfinnmark, hvor en samisk identifikasjon gradvis ble brutt ned gjennom tre generasjoner. Den eldste generasjonen hadde samisk som hovedspråk og dagligspråk, i et lite fjordsamfunn hvor de aller fleste snakket samisk til daglig. Neste generasjon vokste opp i omgivelser med økende stigmatisering, hvor de tidlig opplevde de sosiale omkostningene det å være samisk medførte. De eldste søsknene behersket samisk, mens de yngste ikke gjorde det i samme grad. Denne generasjonen snakket hovedsakelig norsk, siden det å snakke samisk ikke opplevdes som sosialt mulig i deres dagligliv etter krigen.

Samisk ble da et språk som de behersket, men som de samtidig forsøkte å distansere seg fra. Den tredje generasjonen var derfor tilsynelatende "helnorsk", i den forstand at i deres familie snakket man bare norsk, og de lærte tidlig å skjule og fortrenge sin samiske bakgrunn. Samtidig var den tredje generasjonens forvaltning av sin norske identifikasjon sterkt forbundet med store dilemmaer. Etter hvert som de vokste opp, erfarte de at det som de hadde lært å tro de var, ikke stemte. Deres besteforeldre, som bodde i bygda der foreldrene hadde flyttet fra, snakket jo samisk (Høgmo 1986).

Høgmo (1986) skriver at denne ambivalensen som de opplevde, kan karakteriseres ved Batesons (1972) begrep dobbeltbinding. Når de fremsto som norsk, ble de svikere overfor sin egen familie og deres bakgrunn, noe som påførte dem skyld. Fremsto de som samiske, var dette forbundet med mindreverdighet, noe som påførte dem en følelse av skam. Løsningen for dem var derfor *et tredje alternativ*, det vil si å *hverken betrakte seg som samisk eller norsk*, samt å unngå sosiale situasjoner hvor deres samiske tilhørighet måtte artikuleres. (Høgmo 1986).

I min avhandling berører jeg noen lignende prosesser som Høgmo (1986) beskriver i sin artikkel. For at livet skulle bli sosialt sett enklere, og ubehaget ved å bli minorisert skulle bli mindre, måtte det at de var samisk, underkommuniseres, slik Eidheim (1972) og Høgmo (1986) beskrev. Selv om dagens unge samer lever i en tid hvor det er stadig mer akseptert å være same, kan man fortsatt finne rester av denne typen forhandlinger.

Samtidig vil jeg også vise hvordan det å finne samiske artikuleringer i en hverdag hvor den samiske tilstedeværelsen oppleves som delvis tapt, heller ikke er omkostningsfritt, og også kan medføre ubehag og ambivalens. I motsetning til Høgmo, teoretiserer jeg nettopp de affektive sidene ved å måtte skjule en samisk tilstedeværelse og miste et språk. Jeg argumenterer for at ***et postkolonialt og affektivt perspektiv*** er viktig for å analysere etniske relasjoner i Nord-Norge, for å

få en økt forståelse av hvilke utfordringer den samiske befolkningen har, og hvordan disse artikuleres og håndteres i det daglige.

Jens Ivar Nergård problematiserer i boken *Det skjulte Nord-Norge* (1994) skillet mellom samisk og norsk i Nord-Norge. Dels fordi den kulturelle påvirkningen mellom gruppene har vært sterk, og dels fordi befolkningen i den nordlige landsdelen har vokst sammen til et folk, hvor det er mange i dagens nordnorske befolkning som har samisk avstamning om man går noen generasjoner tilbake. Samtidig er det mange som står utenfor de samiske språkene. Mange av disse står ifølge Nergård også utenfor muligheten til innsyn i og deltagelse i samisk samfunn og kultur, og dermed utenfor seg selv, sin historie og slekt. Som Nergård skriver:

”Jeg snakker også om det skjulte i folk selv – i den nordnorske bevissthet og kulturelle selvforståelse. Jeg snakker kort og godt om et skjult og ukjent stykke kultur i Norge. For mange er det knyttet dyp smerte til den skjulte tilknytning til, eller avvisning av, det samiske samfunnet. Det dreier seg ofte om folks ubevisste, og i de fleste tilfeller fortrenge historie i Nord-Norge” (Nergård 1994:14).

Ifølge Nergård er det ikke bare forskningens oppgave å åpne nye dører; forskeren skal også ”åpne gamle dører som folk og historien selv har lukket” (Nergård 1994:14). Imidlertid er denne kunnskapen ikke alltid er fullstendig tilgjengelig for forskeren. Samtidig, sier Nergård, er også denne kunnskapen gjemt i den nordnorske forskeren selv, kanskje som noe fremmed og skjult, noe som iblant kan være kompliserende (Nergård 1994:14-15).

Om man leser Eidheim, Høgmo og Nergård sammen, kommer man på sporet av det som jeg i min avhandling velger å kalle en samisk melankoli. De viser alle hvordan det som defineres som samisk, tilsløres, skjules og fortrenkes på ulike måter, og hvordan disse prosessene blir en del av en nordnorsk hverdag hvor samisk språk og kultur en gang var til stede, men stadig virker fjernere.

I min avhandling studerer jeg en annen generasjon enn disse forfatterne gjorde. Samtidig bygger jeg videre på deres forskning, men benytter meg av et nytt teoretisk rammeverk for å undersøke om jeg slik ser noe annet enn det de gjorde. Jeg undersøker hvor unge mennesker som er vokst opp i familier som har skjult at de er samer, begynner å vise økt nysgjerrighet om sin samiske fortid og nåtid, og hvordan de artikulere dette i dagliglivet. Jeg undersøker også hvordan de artikulere seg om ubehaget som denne bevegelsen ofte kan medføre, og hvordan de forsøker å finne strategier for å håndtere dette. Mens Eidheim, Høgmo og Nergård skriver om brutte bånd til en samisk kultur, undersøker jeg derimot hvordan unge mennesker prøver å finne tilbake og skape nye samiske bånd.

2.3 EN SAMISK IDENTITET OG DETS UMULIGHET?

Jeg vil nå ta for meg nyere samfunnsforskere som har fokusert på samisk identitet og kultur. Felles for disse er at de forsøker å teoretisere de sosiale forhandlingene som skjer i en kompleks, samisk hverdag. Vigdis Stordahl er en sentral antropolog som har forsket på samiske samfunn, og identitet er et viktig begrep i hennes analyser. Hennes doktorgradsavhandling (1994) handler om hva det vil si å være same, med et empirisk materiale fra Karasjøk.

Stordahl (1994) beskriver, inspirert av Eidheim (1971), to prosesser som hun kaller *integrering av det samiske i det norske og etnisk inkorporasjon*. Fra andre verdenskrig har det foregått en statlig planlagt utbyggingspolitikk hvor hensikten har vært å gjøre samene til likestilte medlemmer av den norske stat, ved å innlemme det samiske samfunnet i det norske, øke levestandard, utdanningsnivå, samt endre yrkes- nærings- og bosetningsstrukturen. Ifølge Stordahl (1994) har det foregått en etnisk inkorporasjonsprosess, hvor samene selv ble en aktiv part i den statlig initierte integrasjonsprosessen.

Stordahl (1994) hevder dette har skapt et samisk samfunn med en levestandard på høyde med den resten av befolkningen i Norge har, som samtidig er mer kulturelt bevisst og nyskapende. Disse prosessene er også gjerne preget av konflikter, både i forhold til majoritetssamfunnet og innad i det samiske samfunnet. Gjennom å sette seg inn i disse temaene og konfliktene omkring hvordan folk former og omformer samisk kultur, kan det bli forståelig hvorfor noen tar avstand fra sin "samiskhet", mens andre bruker enhver anledning til å markere det (Stordahl 1994).

Samtidig er også Sápmi mer og mer innfanget av globale prosesser, hvor mennesker over hele verden deltar i kulturelle praksiser som er translokale. Slikt sett kan man si at "grensene mellom samfunn og kulturer er blitt mer tvetydige og utydelige" (Stordahl 1994, Eriksen 1991). Med dette følger ofte en kulturalistisk retorikk hvor man snakker om dagens "kaos" i motsetning til "fortidens orden", noe man også finner igjen i den samepolitiske retorikken. I dette tilsynelatende kaoset mellom kontinuitet og endring dukker det ifølge Stordahl (1991) gjerne opp spørsmål om hva som etablerer "forankringspunkter for personlig identitet" (Eriksen 1991). Dette er noe som også er relevant når det gjelder mitt eget prosjekt.

En annen forsker som har skrevet om samiske samfunn, er Arild Hovland. Hovland (1996) skriver om samisk ungdom fra Kåfjord i Nord-Troms og Kautokeino, og undersøker blant annet hvordan disse forholder seg til hverandre. Han tar utgangspunkt i gruppe ungdommer fra Kåfjord som rundt 1990 "oppdaget" at de har samisk tilknytning og stifter en samisk ungdomsforening.

Hovland (1996) er særlig opptatt av å utforske paradokser i deres samiske hverdag, hvor de var på leting med blandede følelser. De var både norsk og samisk, og i tillegg opplevde de at foreldre, besteforeldre og andre eldre slektninger ikke ønsket at de skulle rippe opp i noe som de betraktet som skamfullt, mindreverdig og vondt, noe som hørte til fortiden. Resultatet kunne være at i en og samme familie var noen samer, mens andre regnet seg som norsk.

Hovland (1996) velger å snakke om samisk *tilknytning* eller former for *identifikasjon* fremfor "samisk identitet", "samisk bakgrunn", "samisk identitetsforankring", "samisk etnisitet" eller "samiskhet", siden disse begrepene ifølge ham er mer nøytrale og åpne. Han skriver at de sistnevnte begrepene bærer med seg assosiasjoner som står i motsetning til det mangetydige og motsetningsfylte som mange opplever i Nord-Norge i dag (Hovland 1996). Dette er et interessant perspektiv som jeg vil drøfte videre i avhandlingen.

Samtidig har mange av personene i Hovlands avhandling det han kaller lav samisk kulturell kompetanse, og havner derfor lavest rangert innenfor det tradisjonsbaserte, samiske statushierarkiet. Dette kommer iblant til uttrykk når de samhandler med ungdom fra Kautokeino som har høyere samiskkulturell og språklig kompetanse. Spørsmålet blir derfor i hvilken grad man *kan lære seg å bli same*. Som Hovland skriver: "Det går an å lære å være same. Ikke bare går det an, for svart mange er det helt nødvendig. De kan det simpelthen ikke. Det å være same er et spørsmål om kompetanse for dem, en kompetanse de ikke har" (Hovland 1996:88).

Lina Gaski er en av dem som har tatt empirisk utgangspunkt i markasamisk område, hvor også deler av empirien i min avhandling er hentet fra. Gaski (1997) undersøker hvordan samisk tilknytning manifesterer seg i dette området og viser hvor kompekst det kan oppleves å være samisk i denne regionen. Ifølge Gaski foregår det en kontinuerlig metadiskurs om hvordan og i hvilken grad den samiske kulturen og historien skal synliggjøres. Det er ulike dirskurser omkring hva som er den riktige versjonen av historien, og hvordan det skal fortolkes, hva "autentisk" samisk kultur er, og hvem som representerer den. Videre handler det om de etniske grensenes sosiale relevans, samtidig som disse grensene endres kontinuerlig (Gaski 1997:4).

Gaski (1997) viser også hvor vanskelig det kunne være å få i gang samiskundervisning i skolen. Hun påpeker paradokset i at det i et samisk område hvor språket står svakt, ofte er vanskeligere å få samiskundervisning enn i for eksempel Kautokeino, hvor språket står sterkt. Hun skriver at regionens svake samiskspråklige forankring nettopp ble brukt som argument at området ikke er *samisk nok*. Gaski påpeker det urimelige i denne typen argumentasjon, hvor dem som trenger det mest, får minst.

De samiske elevene var derfor avhengige av engasjerte og ressurssterke foreldre for å ha muligheten til å få samiskundervisning. Gaski kaller disse *kulturentreprenører* (Gaski 1997:54), et begrep som beskriver dem som arbeider for å heve statusen til samisk kultur i området. Disse har kunnskap om den samiske kulturen i området gjennom at de er vokst opp i den. Samtidig er de ifølge Gaski innovative og utfordrer de lokale normene for hvordan og i hvilke sammenhenger samisk identifikasjon kan kommuniseres, noe som også medfører sosiale kostnader, nemlig at enkelte andre trekker seg unna eller motarbeider dem.

Gaskis (1997) avhandling er et interessant bidrag som vekker gjenkjennelse fra mine egne felterfaringer. Også deltakerne i mitt prosjekt forteller om lignende opplevelser. Når grenser forskyves og standardene endres, medfører det også et visst ubehag for enkelte som tidligere har gjemt alt samisk i fortielsen. Det kan ofte oppleves som ubehagelig å bli blottlagt, noe som kan fortolkes som en melankolsk reaksjon. For dem som stadig kjemper for økt anerkjennelse for samisk språk og tradisjonskunnskap, kan det også være motsetningsfylte opplevelser til stede.

Geir Grenersen er en annen forsker som har skrevet fra markasamisk område om identitetsforhandlinger. I sin doktorgradsavhandling (1996) skriver han om kulturell gjenreisning og politikk i markasamisk område, med utgangspunkt i skole og samepolitikk. Han hevder at det på denne tiden eksisterte et spenningsfelt mellom "en intern debatt og strid i markebygdene om på hvilken måte det samiske skulle uttrykkes, og et ytre samfunn der det markesamiske frem til da hadde vært fortiet og gjort usynlig" (Grenersen 2002: 109).

Grenersen (2002) skriver om den fornedrelsen og manglende anerkjennelsen som den samiske befolkningen møtte i møte med det norske samfunnet, og at det "å bli norsk" kunne ville være en skinnløsning, og ble rollen spilt for godt, ble man stemplet som sviker av sine egne. Denne ambivalensen preget samtalene i klasserommet ifølge Grenersen. Motstanden mot det samiske innad i bygdene hadde sitt utspring i en opplevelse av manglende anerkjennelse fra de norske i sjøkanten. Samtidig påpeker Grenersen (2002) at også mange av bygdene som ble regnet som norske, også hadde en nær eller fjern samisk fortid. Han skriver også mange markesamer så på ham som en forsker med en skjult samisk bakgrunn, eller i hvert fall med en etnisk bakgrunn som det kunne stilles spørsmålstegn ved (Grenersen 2002:115).

En forsker som har skrevet om samiskhet og samisk identifikasjon i dagens Norge, er Kjell Olsen (1997). Han beskriver han kaller materialiseringen av en offisiell samiskhet. Dette er gjerne representert gjennom reindrift, lavvuer, kofter og joik. Selv om de er lokalt forankret, og da gjerne med utgangspunkt i Indre-Finnmark, fremstår de utad som felles samiske symboler, valgt ut for å kontrastere det nors-

ke og representere en synlig og særegen samisk tradisjon. For mange som er vokst opp utenfor Indre-Finnmark, står deres oppvekst i kontrast til det som har vært oppfattet som samisk. Overgangen fra "norsk" til "samisk" kan ifølge Olsen dermed medføre en konvertering. Som Olsen skriver:

"Den ikke uvanlige situasjonen hvor det finnes både nordmenn og samer innen en og samme søskenflokk representerer forskjell i valg av narrativ å tolke sitt livsløp innenfor. Tilnærmet identiske livsløp kan oppleves som henholdsvis et ordinært liv i den norske velferdsstaten eller som undertrykkelse under en vestlig kolonial kultur innenfor det offisielle samiske narrativet" (Olsen 1997:300-301).

For noen av disse som i voksen alder utforsker sin samiske bakgrunn, møter de ifølge Olsen (1997) en samisk offentlighet som oppleves som fremmed. Om de skal leve ut sin samiske identifikasjon, innebærer det da ofte at det ikke lenger er de subjektive opplevelsene som definerer denne. Isteden trekkes objektifiserte samiske kulturtrekk og symboler inn i ens subjektive historie. For deltakerne i mitt prosjekt, som er vokst opp langt unna Finnmark, er dette som Olsen beskriver, enda tydeligere. Mange av deltakerne opplever mye av den offisielle "samiskheten" eller "samisk identitet" som fremmed. Samtidig forsøker mange av dem å forskyve det som kan beskrives som en samisk nasjonsbyggingsprosess til å også inkludere dem (Olsen 1997).

Kjell Olsen (1997) tar stafettpinnen etter Harald Eidheim i artikkelen "When Ethnic Identity is a Private Matter" (2007) og undersøker endringene som har skjedd i artikulasjonen av etniske grenser i kyst- og fjordstrøkene i Finnmark. Han trekker frem de sosioøkonomiske og demografiske endringene som har skjedd i området. I dag bor de fleste i lokale og regionale tettsteder og byer. Det å være samisk er ikke lenger i samme grad noe som er et stigma eller noe som må holdes utenfor sosiale kontekster.

Ifølge Olsen (2007) har alle samer i dag den nødvendige kulturelle kompetansen for å lykkes i det norske samfunnet. I Alta, som Olsen bruker som eksempel, er noen offentlige rom klassifisert som samiske, og da gjerne uttrykt i en standardisert samiskhet. Ellers er samisk identifikasjon ifølge Olsen betraktet som et privat anliggende. Slik har det ingen innvirkning i dagliglivet for dem som velger å leve deres liv som nordmenn. Dikotomien samisk:norsk er ifølge Olsen i dag basert på en annen konseptuell orden enn den var på Eidheims tid. Hvor den før var basert på en temporal orden, er den i dag basert på en organisering av rom (Olsen 2007).

En annen forsker som har skrevet om samisk tilknytning, er Christina Åhrén (2008). Hun skriver om de interne forskjellene i samiske samfunn med utgangspunkt i Sverige. Noen ganger kan folk ifølge Åhrén stå så langt fra hverandre selv

om de er samer, at interaksjon, gjensidig forståelse, respekt og anerkjennelse blir vanskelig eller til og med umulig. Hun viser hvordan samer ofte blir gitt forskjellig verdi etter språklig kompetanse, verdier, normer, kulturell kompetanse og arv.

Åhrén skriver at assimilasjonsprosessen og stigmatiseringen av samer har medvirket til forskjeller i kulturell status i Sápmi. Dette fører igjen til ambivalens i forhold til andre samer, hvor stigmatiserte individer selv har en tendens til å dømme andre samer. Samtidig sier hun at det også kan forstås som en kulturell overlevelsesstrategi, hvor det er viktig å bevare og styrke de symbolske og sosiale grensene for å beskytte den sårbare samiske kulturen og språket. Man må altså ofre noen for å bevare det sårbare (Åhrén 2008). Disse konfliktene og den sårbarheten som Åhrén kommer inn på i sin avhandling, er noe som jeg også vil komme inn på i min avhandling.

Elin Anita Sivertsen (2009) viser i sin masteroppgave i folkloristikk hvordan unge samer forholder seg til tradisjon og modernitet. Sivertsen viser hvordan mange av deltakerne i hennes prosjekt trekker frem samisk språk som en viktig del av det å være samisk. De som kan samisk, trekker det frem som en viktig ressurs, og de som ikke kan det, eller bare forstår litt, skulle ønske at de kunne det bedre. Hun viser hvordan mange unge samer som har mistet språket, sliter med å motivere seg til å lære språket, og hvordan det har sammenheng med tidligere tiders negative holdninger til samisk språk og kultur. Sivertsen skriver:

”Gjennom intervjuene fikk jeg en klar opplevelse av at det eksisterer en språklig revitalisering og bevissthet blant samisk ungdom, og at mange ser på språket som en del av det som definerer samiskhet og knytter dem sammen med et samisk fellesskap. Likevel er mange unge samer i dag i en fase hvor de har et ambivalent forhold til samisk språk” (Sivertsen 2009:74).

Sivertsen trekker frem hvordan mange unge samer som kan litt samisk, kvier seg for å bruke språket, og at det er mer sårbart enn andre språk. Sivertsen bruker i denne sammenheng begrepet ”hjertespråket”, et begrep som jeg også har møtt på mange ganger i feltarbeidsperioden. Dette er et begrep som gjerne brukes for å beskrive samisk språk i tilfeller hvor morsmål ikke kan brukes. Sivertsen skriver: ”Jeg tolker betegnelsen ”hjertespråket” som et uttrykk for hvilket språk som er knyttet til det emosjonelle” (Sivertsen 2009: 76). Dette er et bidrag som er svært relevant for denne avhandlingens tema og problemstilling, og viser hvordan det å være samisk også har en affektiv side.

En annen forsker som har skrevet om samisk tilstedeværelse i en nordnorsk sammenheng, er Britt Kramvig (2006). Hun skriver at beskrivelser av ”det samiske” har vært sentral innenfor det hun kaller tromsøantropologien, hvor Fredrik Barths

prosessanalyser og Harald Eidheims etnisitetsteorier har vært dominerende. Dette begrepet, altså "det samiske", er ifølge Kramvig ikke tilstrekkelig for å beskrive at man kan være både samisk og norsk, litt av hvert eller ingen av delene. Hun skriver: "Når kategorien same ikke står i samsvar med de kategorier som eksisterer, vil den ambivalensen som oppstår, måtte håndteres" (Kramvig 2006:146).

Dette er et spennende utgangspunkt for å studere samisk artikulering ut fra folks hverdagsliv. I folks hverdagsliv møtes disse spenninger mellom samisk og norsk. I hverdagslivet er ikke nødvendigvis kategoriene så selvsagte eller absolutte, men tilpasses situasjoner og folks oppfattelse av dem. Dette er noe jeg vil analysere videre i min avhandling.

Britt Kramvig (Kramvig 2006, Kramvig og Flemmen 2008) bruker begrepet *møter:sammenstøt* for å beskrive spenningen som er en del av livet til mange urfolk i dag. Urfolk i dag forholder seg både til stabilitet og forandring når det gjelder verdier, kunnskap, språk og kulturer. Utfordringen ligger i å tilpasse seg en ny verden uten å miste de tradisjonelle verdiene og tradisjonell kunnskap. De fokuserer særlig på hva slags kulturelle spenninger og forhandlinger som foregår i krysningspunktet mellom fortid og synliggjøring i en samisk-norsk hverdag, og hva dekolonisering innebærer i hverdagslige relasjoner i lokalsamfunnene. Dette er noe jeg vil analysere videre i avhandlingen, hvor melankolibegrepet kan komme til nytte, ved å ha mulighet for å romme motsetningsfylte opplevelser og situasjoner.

Selv om det ikke ble eksplisitt formulert, kan det hevdes at mange innenfor etnisk forskning på samer har en rolle som formidler mellom samiske og norske felt, som talerør for noen eksplisitte samiske interesser. Ifølge Kramvig ble både det lokale og det internasjonale nivået underrepresentert. Kramvig (2006) nevner også Arild Hovlands analyse av det han kaller fellesdiskursen i Sápmi (1996): En sammenveving av samisk etnopolitikk, enkeltsamers identifikasjonsforvaltning og forskning på samiske problemstillinger. Kramvig viser da særlig til nordnorsk kystungdoms oppdagelse/skapelse/forvaltning av en samisk bakgrunn de kun har vage erfaringer og kunnskap om. De analyseperspektiver som studentene fikk tilgang på, var gjerne preget av dualistiske termer, der kompleksiteten ikke var så mye til stede (Kramvig 2006:72). Kramvig skriver:

"Det Hovland ikke tok høyde for, er at mange av disse ungdommenes arbeid med problemstillinger som er knyttet til det han oppfatter som personlige prosjekter, kunne være et resultat av at den kunnskapen de møtte på universitetet, ikke ble opplevd å være i samsvar med den erfaringskonteksten som studentene så det som viktig å artikulere (Kramvig 2006:72).

Kramvig og Flemmen (2008) henviser til Harald Eidheim (1990 [1971]) og boken *Aspects of the Lappish Minority Situation*. Han fokuserer særlig på de personlige

omkostningene og dilemmaene stigmatiseringen av den samiske befolkningen i kystområdene av Finnmark på 1960-tallet hadde, og hvordan samer utviklet strategier som tilbaketrekning, taushet og hemmeligholdelse. De skriver:

”Vi vil argumentere for at i likhet med de assimileringssprossene som Eidheim på 1960-tallet oppfattet som individualiserte, er det i dag dekolonialiseringsprossene den enkelte tar ansvar for. Dette bæres frem i historiene vi har valgt ut her. Den sorgen og skammen som brudd i kunnskapstradisjoner innebærer, kan forstås som smertepunkter i en tid preget av raske kulturelle og samfunnsmessige endringer” (Kramvig og Flemmen 2008:13).

På samme måte som personene i Eidheims litteratur befant seg i en brytningstid, har også deltakerne i mitt prosjekt vokst opp i en brytningstid i samisk sammenheng, preget av store kulturelle og samfunnsmessige endringer. Mitt prosjekt kan derfor betraktes som en utforskning av disse sidene ved minoriseringserfaringer som Eidheim var inne på, men ikke analyserte eller teoretiserte i særlig grad.

”Kulturell identitet” har ifølge Stuart Hall (1990) tradisjonelt blitt forstått som noe man har som følge av en felles kultur, et slags kollektivt ”ene, sanne selv”, som gjemmer seg bak mange andre, mer overfladiske ”selv”, som folk med en delt historie og opprinnelse har felles. Derfor argumenterer jeg i denne avhandlingen for at identitetsbegrepet er utilstrekkelig for å beskrive den komplekse virkeligheten som deltakerne i mitt prosjekt lever i.

Jeg ønsker isteden å se på de prosessuelle og mangetydige sidene ved det å være samisk, snarere enn å finne frem til en essensiell samiskhet eller samisk identitet. Ifølge Stuart Hall (1990) handler identifikasjon med det som man gjerne kaller ”kulturell identitet”, like mye om tilblivelse som om væren. Det tilhører like mye fremtiden som fortiden, noe jeg synes er et interessant perspektiv for å forstå hva det vil si å være samisk. *Identifikasjon* er ifølge Hall noe som ikke allerede eksisterer, som transcenderer sted, tid, historie og kultur, men noe som er i stadig produksjon og transformasjon i relasjon til historie, kultur og makt. Hall skriver:

”Far from being eternally fixed in a mere ‘recovery’ of the past, which is waiting to be found, and which, when found, will secure our sense of ourselves into eternity, identities are the names we give to the different ways we are positioned by, and position ourselves within, the narratives of the past” (Hall 1990:225).

For å få frem et perspektiv som fokuserer på det å være samisk som en prosess, velger jeg derfor å bruke begrepet **samisk artikulasjon**, snarere enn samisk identitet, samisk tilhørighet, samisk bakgrunn eller samisk identifikasjon, fordi jeg øns-

ker å fremheve *de performative sidene ved det å være samisk*. Dette er også et begrep som i større grad enn identitetsbegrepet åpner opp for et interkulturelt og dynamisk perspektiv, istedenfor å fokusere på kultur og identitet som en essensiell og enhetlig størrelse.

2.4 FORSKEREN OG FELTEN

Innenfor et konstruktivistisk kunnskapssyn er kunnskap sett på som noe intersubjektivt. Det er følgelig intet mål at forskningen skal være objektiv i betydningen sann i en absolutt forstand, siden sannhet alltid vil være sosialt konstruert. Det kan derfor være nyttig å hente inspirasjon fra feministisk og antirasistisk vitenskapsteori, siden denne typen teorier har vært særlig opptatt av forholdet mellom kunnskap og samfunn, hvor at all vitenskap blir betraktet som politisk, sosial og historisk. Sandra Hardings (2006) begrep *sterk objektivitet* kan være nyttig i denne sammenhengen, og utfordrer med dette begrepet de tradisjonelle, vitenskapelige, positivistiske objektivitetsidealene.

Ifølge Harding (1992, 2006) er ikke undertrykkelse, fordommer og rasisme kun knyttet til individuelle handlinger, men også til samfunnsmessige strukturer, inkludert vitenskapen selv. Dette innebærer at de mest velvillige og kompetente forskere kan risikere å bidra til å opprettholde diskriminerende og rasistiske holdninger og praksiser gjennom å være sosialisert inn i samfunnet. Den moderne vitenskapens objektivitet, nøytralitet, metoder og standarder for god forskning er generelt sett utviklet gjennom å distansere seg fra kvaliteter og praksiser tilskrevet "primitive folk". Om man forsøker å drive med forskning som gir seg ut for å være apolitisk og verdinøytral, risikerer man ifølge Harding (1992) å normalisere, forsvare og legitimere undertrykkende institusjoner og praksiser, slik som mannlig overlegenhet, klasseutnyttelse, rasisme og imperialism. Harding skriver:

"The neutrality ideal provides no resistance to the production of systematically distorted results of research. Even worse, it defends and legitimates the institutions and practices through which the distortion and their exploitative consequences are generated. It certifies as value-neutral, normal, natural, and therefore not political at all the existing scientific policies and practices through which powerful groups can gain the information and explanations that they need to advance their priorities" (Harding 1992: 568-569).

Harding mener at vi ved å stille oss kritiske og refleksive til vår egen kunnskapsproduksjon, kan skape en mer objektiv vitenskap. Hun skriver at det er nettopp marginaliserte og undertrykte grupper som kan se et mer korrekt bilde av verden, siden verden og dens maktforhold ser annerledes ut fra et marginalisert ståsted. Gjennom å lytte til hva marginaliserte grupper sier, eller enda bedre: være en

forsker som selv har tilhørighet i slike grupper, vil man maksimere det Harding kaller *sterk objektivitet* (Harding 1992: 583-584).

Som jeg skriver innledningen, bryter dette med forestillingen om at man a) kan avdekke "ren" viten om den sosiale verden, b) kan analysere verden som den "virkelig" er, uten forurensning av sine egne forforståelser, og c) kan leve seg inn i og avdekke den virkeligheten man studerer gjennom å komme så tett innpå den som mulig (Hammersley og Atkins 1983, Mik-Meyer og Järvinen 2005:14-15).

Samtidig ligger det en fare i å essensialisere forskerposisjonen gjennom å vektlegge forskerens tilhørighet i forskjellige fellesskap, slik som kultur, klasse, kjønn og lignende. Dette er særlig problematisk i avhandlinger som denne, hvor jeg fra et empirisk utgangspunkt argumenterer mot å bruke begreper som identitet og tilhørighet, siden dette er med på å essensialisere kategorier, snarere enn å åpne opp for et interkulturelt og dynamisk perspektiv. Et slikt perspektiv kan også fort ende opp med å fremstå som måter å legitimere og gi forskeren troverdighet, snarere enn å kritisk drøfte sine posisjoner.

Donna Haraway (1996, 2004), en annen feministiske vitenskapsteoretiker, advarer mot det hun kaller romantisering av slike posisjoner, og hevder at det ikke finnes uskyldige posisjoner. På denne måten ender man fort opp med å essensialisere posisjoner, relasjoner, maktforhold og tilhørende erfaringer, og tilsløre de komplekse prosessene i forskning.

"Location is not a listing of adjectives or assigning of labels such as race, sex, and class. Location is not the concrete to the abstract of decontextualization. Location is the always partial, always finite, always fraught play of foreground and background, text and context, that constitutes critical inquiry. Above all, location is not self-evident or transparent" (Haraway 2004: 237).

Det er altså en kritikk av den delen av samfunnsvitenskapen som handler om reflektivt redegjøring for sin posisjon. Haraway (2004) hevder at man fort kan ende opp med å bruke en essensialisert posisjon for å legitimere og garantere kunnskap til sin egen forskning, snarere enn å kritisk redegjøre for den. For Haraway (1996) er det derfor viktig å isteden redegjøre for hvordan kunnskap blir til, hvor det er viktigere å posisjonere seg faglig og tydeliggjøre sine allianser gjennom teksten, for eksempel gjennom å referere til andre forskere og på denne måten skrive frem hvilke fellesskap man er en del av. Haraway skriver videre:

"I am less interested in the critical practice of reflection, of showing once again that the emperor has no clothes, than in finding a way to diffract critical inquiry in order to make difference patterns in a more worldly way.

Reflection displaces the same elsewhere; diffraction patterns record the passage of difference, interaction, and interference” (Haraway 1996: 429-430).

Ifølge Haraway (1996) er diffraksjon noe annet enn refleksjon. Begge begrepene er metaforer fra fysikken. Diffraksjon er til forskjell fra refleksjon ikke lysstråler som sendes tilbake, men handler om hvordan lys sprer seg i mange ulike retninger når det passerer et prisme. Det som forskeren ser er ikke et speilbilde av seg selv. Det er mangefasettert og dermed både uoversiktlig og mangetydig. ***Diffraksjon er derfor ikke en beskrivelse av hvordan forskjeller oppstår, men mer en beskrivelse av effektene av sammenstøtet.***

Også andre forskere har skrevet om kompleksitet i forskningsprosessen. Innenfor et postkolonialt perspektiv forsøker Marie Louise Pratt å beskrive den mangefasettede karakteren som møtet mellom forsker og de som forskes på, gjennom begrepet *contact zone*. Contact zone er ifølge Pratt definert som:

”social spaces where cultures meet, clash, and grapple with each other, often in contexts of highly asymmetrical relations of power, such as colonialism, slavery, or their aftermaths as they are lived out in many parts of the world” (Pratt 1991:34).

Det er et forsøk på å beskrive møter, slik som forskningssituasjonen, hvor en rekke ulike historiske og kulturelle maktforhold spiller inn, men innenfor en mer heterogen ramme, hvor man ikke har homogene fellesskap eller horisontale allianser, men en rekke ulike historiske maktrelasjoner som alle har en ulik relasjon til.

Britt Kramvig og Anne-Britt Flemmen (2008) bruker begrepet møter:sammenstøt, som er et begrep som gir resonans til både Donna Haraways (1996) begrep diffraksjon og Pratts begrep *contact zone* (1991). Med møter:sammenstøt forsøker hun å beskrive de ulike sammenstøtene som hun har erfart i feltarbeidsituasjon, hvor ulike personlige, politiske og faglige kunnskapsfelt har møttes eller støtt sammen, som en alternativ måte å beskrive kunnskapsproduksjonsprosessen som hun erfarte under feltarbeid. Det beskriver dobbeltheten som ligger i en slik situasjon, hvor også makt og ulike former for ulikhet og likhet spiller inn.

Affekt kan på mange måter sies å ha vært en viktig del av forskningsprosessen. Gjennom konflikter, diskusjoner, følelsesmessige utbrudd, vennskap, moro, kriser og tvil når det gjelder valg av tema og problemstilling, metode, analyser og teoretiske perspektiv, har jeg oppdaget nye og spennende temaer som jeg ellers kanskje ikke hadde kommet på. En affektiv metodikk innebærer at man anerkjenner alle de til tider kaotiske prosessene som er involvert i den kvalitative forsknings-

prosessen, og analyserer disse, snarere enn å fremstille forskningsprosessen som en utelukkende logisk og rasjonell prosess.

Møtet mellom forsker og deltakerne i prosjektene kan ta mange ulike retninger, og at det kan ha sitt utspring i en rekke ulike forhold som er av en helt annen og mer kompleks karakter enn det man kan fange opp gjennom å kategorisere seg enten som en insider eller outsider. Uansett hvilken situert posisjon man har som forsker i det samfunnet man studerer, vil man møte på muligheter og begrensninger (Kramvig 2006:16)

Som Sandra Harding (2006) skriver, er all vitenskap er politisk, sosial og historisk. Om man skriver frem en forskning som fremstår som apolitisk og verdinøytral, risikerer man å normalisere, forsvare og legitimere undertrykkende institusjoner og praksiser. Samtidig er jeg enig med Donna Haraway (1996) i at det er en fare i å essensialisere forskerposisjoner med utgangspunkt i gruppetilhørighet og identiteter. Som Haraway skriver, kan det fort ende opp med at man isteden legitimere og garantere kunnskap til sin egen forskning, snarere enn å kritisk redegjøre for den.

Det er slik jeg ser det nødvendig å redegjøre for forskerens posisjon, dette fordi det sier noe om hvordan han eller hun ser verden, og hvilke relasjoner som er mulige å gå inn i. Det er viktig fordi man gjennom å kritisk drøfte sin posisjon i lys av disse, også er i stand til å kritisk drøfte hvordan ens kunnskap har blitt til. Det er her jeg mener affektteori har noe for seg, siden det kan gi nye metaforer for å forstå forskningsprosessen, forskerens posisjon og erfaringer, og relasjonen mellom forskning og samfunn.

Samtidig er det viktig å presisere at den samiske melankolien som jeg kjente på i løpet av prosjektet, ikke kan være noe objektivitetskriterium. Det at jeg føler noe, er ingen garanti for at de jeg studerer, har det på samme måte. I den grad affekt er en måte å få innpass i et samfunn, eller brukes som hjelp i analysene, er det fordi de tapsopplevelsene som jeg og min egen familie har kjent på, skapte et felles rom for interaksjon. Det var kanskje snarere en form for emosjonell deltakelse, slik Ghassan Hage (2009:71) kaller det når han delte en følelse av sinne mot staten Israel med libaneserne som han forsket på.

Man kan derfor si at jeg deltok i et affektivt fellesskap, hvor den samiske melankolien er et begrep som er nyttig for å forstå de affektive strukturene i samiske samfunn. Samisk melankoli må forstås som en analyse av sirkulasjon av noen spesifikke affektive strukturer, knyttet til den samiske befolkningens minoriseringserfaringer. Mine egne personlige opplevelse med å ha en samisk bakgrunn er derfor ingen garanti for at jeg forstå deltakerne og deres verden på en mer objektiv måte enn andre forskere. Det gav meg derimot et deltakelsesfortrinn gjennom å være

en del av det samme affektive fellesskapet og kjenne til de minoriseringsopplevelser og tapsopplevelser som eksisterer i det samiske samfunnet.

Mine egne erfaringer knyttet til det å komme fra en samisk familie er derfor på ingen måte et objektivitetskriterium eller noe som gir forskningen mer legitimitet. Det har snarere vært et deltakelsesfortrinn gjennom mine egne artikuleringer knyttet til mine egne opplevelser med det å komme fra en samisk familie for fortellelse har vært utbredt. På denne måten kunne jeg stille relevante spørsmål, fange opp tegn på at noe ikke ble sagt og prøve å få deltakerne til å utdype sine opplevelser omkring minorisering, siden jeg kanskje i større grad enn en totalt utenforstående kjente til kodene for samhandling rundt fortellelse og minorisering i en samisk kontekst.

Det er derfor ikke tilstrekkelig å drøfte en insider-outsider-posisjonering i forhold til forskningsfeltet, særlig ikke om man har et forskningsperspektiv som vektlegger flertydighet, flytende kategorier. Isteden er det nødvendig å aktivt og kritisk analysere alle de ulike posisjoner og lokasjoner man til en hver befinner seg innenfor, samt analysere de ulike, konkrete kontekstene og i hvilken grad forskerens egen bakgrunn gjøres sosialt relevant, ikke fordi det automatisk gir forskeren et mer objektivt blikk, eller fordi forskningen blir mer legitim om forskeren deler en kategoritilhørighet med de som er gjenstand for forskningen, men fordi det gir noen føringer for deltakelse i felten.

Clare Hemmings (2012) er i likhet med Donna Haraway (1996) kritisk til politiske tilnærminger som skaper en privilegert posisjon for "identitet" og marginalitet, slik som for eksempel standpunktfeministisk teori, eller teorier som fokuserer på empati som den viktigste måten å oppnå affektiv kontakt. Samtidig skriver hun at hun er inspirert av disse perspektivene, men ønsker å videreutvikle forholdet mellom dem. Hun ønsker å skape en ny forståelse av intersubjektivitet gjennom begrepet *affektiv solidaritet*, med utgangspunkt i flere typer affekt, slik som for eksempel sinne, frustrasjon, tristhet eller pasjon, noe jeg også finner interessant.

Hemmings (2012) skriver at selv om hun ønsker å gå bort fra standpunktfeminismens fokus på essensialiserte gruppetilhørigheter og identiteter, ***er det likevel noe å hente i de affektive impulsene som kommer fra det sosiale og kulturelle.*** Feministisk standpunktteori forstår kunnskap som skapt i kampen mellom dominerende og marginale stemmer og perspektiver, og mellom en forståelse av sannhet og andre. Kunnskap blir forstått som noe som ikke er statisk eller selvsagt, men noe som oppstår fra interessekonflikter i et ujevnt epistemisk terreng. Gjennom å lese standpunktfeminisme gjennom et fokus på affektiv dissonans, forstått som noe som oppstår når det er et misforhold mellom ontologi og epistemologi. Et problem for standpunktfeminismen har vært å forklare relasjonen mellom kvinners kunnskap og feministisk kunnskap (Hemmings 2012:155).

Hemmings (2012) mener empatibegrepet er problematisk, siden det for det første ofte inneholder et innebygd antagelse om resiprositet, og for det andre vektlegger den refleksive kapasiteten til de empatiske subjektene som hovedmåte å løse utfordringer knyttet til manglende intersubjektivitet. Empatibegrepet kan også kritiseres siden det ofte blir naturalisert som et feministisk fortrinn, gjennom assosiasjon til kvinnelighet. I tillegg kan et fokus på empati fort ifølge Hemmings få som resultat at man bekrefter hierarkier snarere enn å utfordre dem – empati er gjerne noe man har overfor hjelpesløse og trengende mennesker. Dette er et perspektiv som jeg finner interessant, og som jeg inspireres av i mine analyser. Hemmings skriver:

”It [affect] does indeed offer a way into thinking about the relationship between the ontological and the epistemological, but as a resource for understanding their mutual imbrication or as a kind of knowledge about the interface between ontological or epistemic considerations (Hemmings 2012:149).

Ifølge Hemmings (2012) er det gjennom et fokus på affekt i en vid forstand, som sinne, empati, frustrasjon, kjærlighet og engasjement, at feministisk og antirasistisk teori får liv og på den måten kan bli produktiv, slik at man kan utvikle en universell, ikke-essensialistisk forståelse forskjeller på en måte som også kan motivere samfunnsendring. Dette er et perspektiv som jeg finner svært interessant når det gjelder min egen forskningsprosess. Ifølge Hemmings (2012) er affekt ikke bare noe som knytter oss sammen i en empatisk forstand; det er også noe som tvinger oss fra hverandre, eller signaliserer at det ikke er noen intersubjektiv kontakt. I denne sammenheng kan også dissonans og de affektive reaksjonene som det skaper hos forskeren, være interessant å analysere.

Affektteori kan derfor være nyttig nettopp som en måte å lage en forbindelse mellom det ontologiske og det epistemologiske, og det materielle og det sosiale, og mellom forskning og politikk. Det er her affektteori kan være et viktig bidrag til feministisk og postkolonial teori, gjennom å studere hvordan kultur, makt og det kroppslige og materielle er uløselig knyttet til hverandre. Dette er et spennende perspektiv som jeg vil utforske empirisk i avhandlingen.

2.5 AFFEKTTEORI – EN GJENNOMGANG

Jeg vil nå gi en kort presentasjon av affektteori og deres relevans for forståelse av minorisering, for å utdype avhandlingens problemstilling knyttet til hvordan de affektive sidene ved minorisering kommer til uttrykk i et samisk dagligliv. Det har i de siste årene skjedd en affektiv vending innen sosiologien, noe som også kan kobles til det som gjerne kalles den materielle vendingen, altså et økt fokus på biologi og materialitet. Dette kan sies å være en kritikk av kritisk teori og post-

strukturalismen, som mange mener i for stor grad har laget et kunstig skille mellom det biologiske og det sosiale, og hvor forskning i for stor grad har blitt politisert.

Det snakkes for tiden mye om den affektive vendingen, og det er blitt gitt ut en rekke artikler og bøker den siste tiden om temaet, slik som for eksempel antologien *The Affective Turn: Theorizing the Social* (Clough og Halley 2007). Affektteoriens økende popularitet har derfor også en sammenheng med en ontologisk vending innenfor samfunnsvitenskapen, hvor kropp og natur har fått en større rolle (Hemmings 2005, 2012, Pedwell og Whitehead 2012).

Ifølge sosiologen Clare Hemmings (2012) eksisterer det en problematisk motsetning i feministisk teori mellom ontologiske og epistemologiske virkelighetsforståelser og politikk. Hun argumenterer for at det i poststrukturalistiske, kritiske tilnærminger har vært en tendens til at det ontologiske, altså kunnskapen om væren og virkeligheten, har vært underordnet det epistemologiske, altså læren om det vi kan vite noe om (Hemmings 2012). Det er den såkalte materielle vendingen innen feministisk teori tar et oppgjør med, gjennom å gjenintrodusere de materielle sidene ved virkeligheten innen samfunnsvitenskapen.

Ifølge Mathias Danbolt handler det imidlertid ikke nødvendigvis så mye om en enhetlig dreining, eller en dreining bort fra tidligere forskning, som en dreining av noen spørsmål på nye måter, samt å vende tilbake til "gamle" tekster med et nytt blikk (Danbolt, Pedersen og Staunæs 2013:10). Ifølge Stine H. Bang Svendsen det som gjerne kalles affektteori et samlebegrep på en rekke ulike og til dels svært ulike teoretiske retninger, som særlig er knyttet til nylesning av psykoanalytisk teori, marxistiske teorier om affekt, utvikling av Gilles Deleuze og Felix Guattaris Spinoza-inspirerte ontologi og nevrovitenskaplige og biopsykologiske teorier og deres relevans for kulturforskningen. Svendsen hevder også at den affektive vendingen kjennetegnes ved et økt fokus på det utenomdiskursive (Svendsen 2012:276).

Hemmings kritiserer slike retninger innen affektteori, representert særlig gjennom Brian Massumi (2002) og Eve Kosofsky Sedgwick (2003), for å beskrive affekt noe utenfor det sosiale og kulturelle, og for å skape en illusjon om at affekt representerer en ny form for handlekraft – affektiv frihet som kontrast til sosialdeterminisme.

Om man skal studere affekt som autonomt, altså uavhengig av samfunnsmessige prosesser, hvordan kan det da studeres sosiologisk? Hemmings (2005) argumenterer for, som jeg også argumenterer for denne avhandlingen, er at affektteoriens relevans er nettopp det at de ikke kan oppfattes som noe autonomt, men snarere er uløselig knyttet til sosiokulturelle prosesser. Affektteoriens relevans for sam-

funnsfagene springer nettopp ut av deres relasjon til sosiale narrativer og maktstrukturer.

I likhet med Clare Hemmings (2005, 2012), er jeg kritisk til et affektivt perspektiv som definerer affekt som noe utenomdiskursivt, ikke fordi jeg benekter at det er kroppslige fenomener som har relevans for affekt og emosjoner, men fordi dette er noe som er vanskelig eller umulig å studere med tradisjonell, sosiologisk metodologi. En fare ved et slikt perspektiv er at affekt kun blir noe som er inne i hodene til folk, og som følgelig ikke kan analyseres som noe sosialt eller kulturelt. Sosiologi beskrives gjerne som det vitenskapelige studiet av mennesket i samfunnet, og samfunnet i mennesket. Dette er imidlertid en diskusjon som jeg ikke vil gå nærmere inn på i avhandlingen. Av samme grunn har jeg også valgt å droppe diskursbegrepet i avhandlingen. Samtidig er dette noe som leseren kan ha i bakhodet når avhandlingen leses.

Det er gjennom affektens grenseoverskridende kvalitet, som medierende mellom det kollektive og det individuelle, mellom kropp og sinn, mellom det bevisste og det ubevisste, at affektteorier får sin relevans. Ifølge Hemmings (2005) illustrerer teorier om affekt en misnøye med poststrukturalistiske tilnærminger til makt og kultur med deres insistering på fokus på sosiale strukturer. Hun definerer affekt som: "states of being, rather than to their manifestation or interpretation as emotions" (Hemmings 2005:551). Ifølge Hemmings er teorier om affekt noe som kan gi viktig og ny innsikt i kulturteori, siden de fokuserer mer på det uventete, partikulære og besynderlige.

Bryan J. McCann (2013) viser til Clare Hemmings i sin analyse av svart raseri og dets rolle i hip-hop. Han sier i likhet med henne at det er viktig å kontekstualisere affekt, men at det samtidig er viktig å behandle i en viss grad som autonome prosesser. Affekt er derfor både noe som fanger en i, og noe som gir mulighet for en delvis unnslippelse fra strukturene. Han skriver:

"Rooting the concept of Black rage in an understanding of affect as both an autonomous and entrenched reservoir of resources for emotional expressivity enables an understanding of the concept that does not reduce it to an essential Blackness. Rather, critics can account for the structures of White supremacy that bind all African Americans to a common tapestry of struggle, while also recognizing the seemingly infinite other affective investments that may produce dramatically different iterations of Black rage (McCann 2013:409).

Dette er noe som også er et relevant for mitt prosjekt. Jeg vil vise hvordan affektteori er nyttig for å vise hvordan aktørene både blir fanget og delvis unnslipper strukturene. Affektteori gir derfor mulighet til å analysere kulturelle minorise-

ringsprosesser på en mer dynamisk måte, som i større grad får frem mangfoldet. Det finnes ikke bare et samisk samfunn, men mange. Det er ikke bare en måte å være same på, men mange. På samme måte er det mange ulike måter å opponere mot strukturene på innenfor de samiske samfunnene. Samtidig er det viktig å holde på at affekt må studeres som en del av det sosiokulturelle snarere enn noe som er helt uavhengig.

Det er derfor viktig å ha en teori om affekt som hverken foreslår at affekt kun kan reduseres til diskurs eller signifikasjon, eller kun er et spørsmål om nevropsykologiske, materielle prosesser uten sosiokulturell relevans. Affekt har med nødvendighet en kroppslig komponent, men kan likevel ikke forstås utenfor dens kulturelle, sosiale og politisk mobiliserende kraft. Samtidig er ikke det at affekt er noe som organiserer sosialt liv, automatisk ensbetydende med at affekt er universelle, autonome prosesser. I mitt prosjekt er det heller affektens symbolske og politiske relevans og strukturerende effekt og hverdagsliv snarere enn deres opphav som er det teoretisk interessante. Som Grant David Bollmer skriver:

“To say that political formations are organized through affect, in that bonds between people often have more to do with feelings and desires than rational thought, is a completely different way of thinking of affect than positioning it as a universal autonomic ground for embodied agency” (Bollmer 2013:25).

Sosiologen Sara Ahmed (2004a) er en teoretiker som er opptatt av de emosjonelle sidene ved postkolonialitet. Hun velger å bruke begrepet emosjoner istedenfor affekt, men kan likevel sies å tilhøre den affektive vendingen. Istedenfor å se på emosjoner som en psykologisk prosess, er hun opptatt av å forstå hvordan de opererer på et kollektivt plan. Hun knytter på denne måten sammen *den sosiale kroppen, den biologiske kroppen og den politiske kroppen*.

Ahmed skriver: “emotions do things, and they align individuals with communities—or bodily space with social space—through the very intensity of their attachments” (Ahmed 2004a:119). Ahmed er opptatt av å undersøke hvordan følelser stiller noen subjekter sammen, og andre imot hverandre. Affekt er altså krefter som *gjør* noe. Ahmed skriver at emosjoner fungerer som en form for kapital. De eksisterer ikke i tegnene i seg selv, men produseres som en effekt av deres sirkulasjon. Kjærlighet, hat, krenkelse og sorg er det som binder individet sammen med fellesskapet, og ekskluderer andre fra det samme. Det er gjennom sirkulasjon at disse får sin sosiale og kulturelle relevans (Ahmed 2004a). Ahmed skriver videre:

“Anxiety and fear create the very effect of borders, and the very effect of that which ‘we are not’, partly through how we turn away from the other,

whom we imagine as the cause of our fear. Borders are constructed and indeed policed in the very feeling that they have already been transgressed: the other has to get too close, in order to be recognized as an object of fear, and in order for the object to be displaced. The transgression of the border is required in order for it to be secured as a border in the first place” (Ahmed 2004a:132).

Med dette mener Ahmed at grensene er noe som skapes og voktes i en sosiokulturell forstand nettopp fordi de ikke er statiske og faste. Gjennom forestillingen om trusselen som de andre representerer, legitimerer vi grensene vi har skapt mellom oss og dem. Ahmed kobler det emosjonelle opp mot kategorisering, hvor hun sier at det at de andre er for nære, skaper ubehag. På denne måten er det at grensen overskrides, en viktig del av å opprettholde grensen (Ahmed 2004a).

Ahmed (2004a) utfordrer antagelser om at følelser er noe privat og psykologisk anliggende, at de kun tilhører enkeltindivider, eller at det er noe som kommer innenfra og *deretter* beveger seg ut til de andre. Et eksempel som Ahmed bruker, er redsel for den svarte mannen. Redsel er ikke her noe som kommer innefra subjektet, eller noe som kommer ut av objektet. Vi er ikke redd ham fordi han er skremmende i seg selv. Gjennom sirkulasjon av ”signs of fear” (Ahmed 2004a:127) ”blir” den svarte mannen skremmende. Dette er en effekt av bevegelse mellom tegn og kropper, og er avhengig av tidligere assosiasjoner i historien: ”Negro, animal, bad, mean, ugly. In other words, it is the movement of fear between signs, which allows the object of fear to be generated in the present” (Ahmed 2004a:127). På denne måten sirkulerer emosjoner gjennom tegnenes historie. Ahmed skriver:

“Emotionality involves movements or associations whereby “feelings” takes us across different levels of signification, not all of which can be admitted in the present. This is what I would call the rippling effect of emotions; they move sideways (through “sticky” associations between signs, figures, and objects) as well as backward (repressions always leaves its trace in the present – hence “what sticks” is also bound up with the “absent presence” of historicity)” (Ahmed 2004a:120).

I forståelse av etniske relasjoner mener jeg dette er en interessant tilnærming. Rasisme, diskriminering, undertrykkelse og marginalisering kan ikke utelukkende forstås i lys av rasjonelle og logiske termer. Det er affekt som gir kategoriseringen og grenseforhandlingene kraft, intensitet og utholdenhet, gjennom tegnenes affektive historie.

Når det gjelder diskusjonen rundt identitetsbegrepet som jeg tar for meg tidligere i kapittelet, kan også affektive teorier åpne opp for nye måter å tenke om kollekti-

ve prosesser og de dilemmaer og konflikter som kan oppstå i mellom individers draging mellom lojaliteter til kollektiver, ambivalens og angst som vever individuelle og kollektive artikuleringer sammen, i jakten på øyeblikk hvor de isteden er kraftfulle opplevelser som gir vår menneskelige eksistens mening. Som Eyal Rozmarin skriver:

“It is a story that is as universal as it is singular, a story in which, since humans began gathering in civilized communities, we are all protagonists. A version of this story is told every time a white person meets a black person, the descendant of colonizers meets a postcolonization immigrant, a straight person meets a gay person, a man meets a woman. A version of it is told every time we recognize each other as same through difference and exclusion” (Rozmarin 2010: 182).

Gjennom affektteorier kan man få et nytt blikk på dialektikken mellom fortid, nåtid og fremtid, mellom det individuelle og det, mellom kropp og sinn, og mellom natur og kultur. Det er gjennom våre kroppslige og affektive erfaringer med den sosiale verden at artikuleringene får sin sosiale relevans, om enn flertydig og mangefasettert.

I en videre forstand er affektteorier et uttrykk for at man ønsker å fylle gapet mellom dikotomiene natur:kultur, individ:samfunn, kropp:sinn og logikk:affekt, og isteden studere samspillet snarere enn hva som skiller dem fra hverandre. Simon Clarke skriver: “We all know that there is a social construction of our reality as much as we know that we are emotional people who construct our ‘selves’ in imagination and affect” (Clarke 2006:1154).

Simon Clarke (2006) hevder videre at det er i den metodologiske praksisen, og ikke nødvendigvis teoriene, hvor fokus på affekt i størst grad har mulighet til å være innovativ. Om man skal forstå hvordan folk føler at de er en del av noen kulturelle fellesskap, kan det være nyttig å undersøke hvordan de sosiokulturelle prosessene og den indre verden berører hverandre, hvor affekt og emosjoner representerer grensesnittet mellom disse.

Dette har også metodologiske implikasjoner. Gjennom sine egne reaksjoner på den verden man møter, blir dataene produsert og fortolket. Innenfor affektiv teori blir også forskerens egne affektive reaksjoner følgelig interessante. Et affektivt perspektiv innebærer derfor at de affektive og emosjonelle sidene utforskes både hos forsker og hos dem man forsker på. Gjennom å inkludere også de affektive sidene ved en kritisk selvrefleksjon av oss selv som forskere i møte med feltet, får man en dypere forståelse av forskningen som praksis. Teresa Swirski skriver:

”These ‘entanglements’ with data suggest lines of affect as new opportunities within qualitative research practices (where they may often have been compartmentalized, veiled, or even absent). Affect provokes us to look afresh and unfold new qualitative research lines through foregrounding the senses” (Swirski 2013:349).

Swirski skriver videre: ”Let us also consider how these ‘lines of affect’ emerge. Reimagining qualitative research practices requires rethinking the ways in which we ‘encounter’ our senses, that is their lines of performativity” (Swirski 2013: 349). Swirski trekker frem at våre sanser ikke er noe som foregår parallelt og uavhengig av våre handlinger i forskningsprosessen eller vårt medfølgende velbehag eller ubehag i møte med forskningsfeltet. Isteden kan affekt forstås som en del av de myriadene av ulike inntrykk som vi får i løpet av datainnsamlingen og analysene av dataene våre. Hun argumenterer for at affekt og performativitet i forskningspraksisen tillater oss å fremprovosere nye metodologiske horisonter. Samsillet mellom våre sanser, kreativitet og politikk kan gi oss ny innsikt i hvordan vi skaper og analyserer forskningsdata (Swirski 2013).

Wendy Hollway (2011) viser hvordan man kan jobbe kreativt med data, gjennom å bruke en psykoanalytisk ontologi og epistemologi som ikke er svertet av gamle, positivistiske prinsipper. En refleksiv forskningsprosess innebærer også at man kritisk tar hensyn til intuisjon og affektive opplevelser i forskningsprosessen. For eksempel kan forskningsprosessen være preget av en dårlig magefølelse med hensyn til kategorisering eller fremstilling, uten at man helt vet hva det går ut på. Også entusiasme, engasjement, glede, sjokk, provokasjon, irritasjon, hjelpeløshet, ubehag, angst og usikkerhet kan være viktige opplevelser som man går gjennom i en forskningsprosess, som også kan påvirke både datainnsamlingen og analysene.

Dette innebærer at også forskerens til tider ubevisste tankeprosesser må undersøkes i forskningsprosessen, siden det sier noe om hvordan man har kommet frem til det man presenterer i en tekst som ferdige forskningsresultat. Vår datainnsamling innenfor den kvalitative delen av samfunnsvitenskapen vil alltid være mediert gjennom vår egen forståelse av virkeligheten. Når man har som grunnleggende teoretisk utgangspunkt at denne fortolkningen også er preget av til dels ubevisste prosesser, er det derfor viktig at også disse drøftes i en metodisk gjennomgang av prosjektet (Hollway 2011).

Samtidig er de ikke de følelsesmessige reaksjonene i seg selv som er gjenstand for utforskning, særlig ikke den delen av dem som tilhører det ubevisste. Det er kanskje snarere noe som vi kan bruke som ressurs til å finne ut av hva som står på spill, og hvilke sosiokulturelle relasjoner vi inngår i som kan være medvirkende til at vi opplever situasjoner som vi gjør. Tilbake til Sara Ahmed (2004b:12), refererer hun til Judith Butler (1997) og skriver at det først og fremst dreier seg om hvordan

emosjoner knytter oss til ulike former for underordning, hvor sosiale prosesser som normer, familie, heteroseksualitet, kultur eller nasjonen er effekter av repetisjon, og at det er gjennom studier av emosjoner at vi kan forstå hvordan makt former relasjonen mellom kroppene våre og verden rundt.

Studier av hvordan affekt og emosjoner sirkulerer, viser også hvordan maktforhold kan være så varige og gjenstridige, selv i møte med kollektive former for motstand. Det er i deres emosjonelle intensitet at maktforholdenes styrke fremtrer tydeligst. Studien av emosjoner kan derfor vise oss hvordan subjekter knyttes til bestemte sosiale strukturer, gjennom erfaringer preget av kjærlighet, sorg, krenkelse, engasjement eller skam (Ahmed 2004a).

Også i min forskningsprosess har jeg blitt kjent med mange mennesker som jeg har fått mye ut av å prate med. Gjennom mitt møte med dem og deres liv, har jeg også fått sjansen til å reflektere mye om min egen samiske bakgrunn. Dette er ikke bare en personlig gevinst, men også en uvurderlig side ved forskningsprosessen i sin helhet. Jeg vil derfor videre i kapittelet drøfte videre de affektive sidene ved forskningsprosessen, både hvordan man som forsker kan samle inn og analysere data som omhandler affekt og emosjoner, men også i videre forstand hvordan forskningsprosessen i seg selv kan sies å inneholde affektive sider.

Innenfor vitenskapen kommer dette til uttrykk gjennom en fremheving av det logiske og rasjonelle, hvor man har institusjonalisert måter å eliminere støyen det affektive skaper i den vitenskapelige produksjon. Unni Wikan viser i en artikkel hvordan for eksempel balinesere har en annen måte å situere emosjoner på. Heller enn å se på det som individuelle, private responser, forstår de emosjoner som sosiale prosesser. De skiller heller ikke i samme grad mellom tanker og følelser, slik vi har en tendens til å gjøre, og har et ord, *keneh*, som kan oversettes som *tenke-føle*. "Can one think but without the heart?' they ask, rhetorically," skriver Wikan (1992:463).

Wikan bruker dette som et metodisk poeng, og skriver at en viktig del av det å gjøre forske på kultur, handler om å skape resonans, som er en form for metodisk måte å *tenke-føle*. Med dette mener hun, med henvisning til Renato Rosaldo (1989), hvordan man bruker sine egne livserfaringer, sin egen "tenkeføling", som en ressurs til å forstå en prosess bedre, selv om det virker fremmed for oss. (Wikan 1992). Tenkning og føling kan derfor forstås som ulike sider av de samme prosessene.

Som jeg skriver tidligere i kapittelet, kan det sies å ha skjedd en affektiv vending innen feministisk og postkolonial forskning (Hemmings 2005 Cvetkovich 2012a). Dette er en motsats til et vitenskapssyn, hvor det emosjonelle og affektive gjerne har blitt sett som kontrasterende til det logiske, objektive og vitenskapelige. På

denne måten kan affektteori sees i sammenheng med min diskusjon omkring objektivitet, hvor det tradisjonelt har eksistert en vitenskapelig objektivitetsideal, hvor det implisitt ekskluderer kvinner, mørkhudede, samer, arbeidere og andre undertrykkede grupper fra objektiviteten, siden de har et farget bilde av verden og lojaliteter utenfor det vitenskapelige idealet (jfr. Haraway 2004, Harding 2006).

En av grunnene til at disse ikke oppleves som like objektive, er det innen vitenskapen blitt tillagt disse gruppene en tendens til å la seg være styrt av følelser, noe man har antatt har hindret dem i å være tilstrekkelig nøytrale og objektive (Harding 2006). På denne måten er også forskeren selv en del av sosioaffektive prosesser, på lik linje med menneskene de studerer, og inngår i artikulasjoner hvor også affekt er en viktig del.

Når affekt blir forstått som sosiale prosesser, blir også affekt noe man kan delta i på et kollektivt plan som andre sosiale og kulturelle praksiser, uten at man har tilgang på hva som skjer inne i kroppene til folk. Antropologen Ghassan Hage bruker begrepet "emosjonell deltakelse" (Hage 2009:71) for å beskrive emosjonenes rolle i deltakende observasjon. Han hevder at det at han var libanesisk, i tillegg til hans politiske meninger, gav ham noen emosjonelle redskaper for å komme nærmere menneskene i hans forskningsprosjekt. Hans eget erfarte sinne mot staten Israel gav ham og menneskene i feltet et felles møtepunkt for sosial interaksjon, hvor det felles erfarte hatet gjorde at han kom nærmere inn på dem. Han skriver: "It also gave me a participatory access to the mood that prevailed among them collectively" (Hage 2009:71).

Hage bruker begrepet politiske emosjoner for å analysere de kollektive sidene ved emosjoner, og hvordan emosjoner er noe som sirkulerer i grenseland mellom det individuelle og det kollektive, snarere enn utelukkende psykologiske prosesser. Samtidig hevder Hage at det er noen fundamentale forskjeller mellom antropologens emosjonelle opplevelser og dem som forskes på, men det betyr likevel ikke at man kan dele noen felles emosjonelle opplevelser på et kollektivt plan.

Hage (2009) skriver at hans deltakelse var både analytisk, emosjonelt og politisk, og at det ofte medførte friksjon å manøvrere mellom disse. Samtidig hevder han at denne friksjonen igjen genererte et nytt emosjonelt lag som er spesifikk for den etnografiske praksisen, nemlig en ambivalens knyttet til observasjon og deltakelse som ikke bare er knyttet til en kultursentrert deltakende observasjon, men også til en emosjonell deltakelse (Hage 2009).

På samme måte som Hage (2009) dro nytte av deres felles opplevde sinne mot Israel, har jeg også hatt nytte av tapsopplevelser og sorgprosesser knyttet til det å være samisk i møte med deltakerne i prosjektet. Melankolibegrepet kan derfor også være nyttig for å analysere møtene i forskningsprosessen, hvor det som jeg

analyserer frem som melankoli, kan være en form for emosjonell deltakelse, slik Hage (2009) drøfter.

Det betyr ikke at det jeg føler er det samme som de andre føler, eller at jeg har en direkte tilgang til hva de andre føler gjennom mine egne erfaringer med språklige og kulturelle tap. Isteden kan det forstås som en deltakelse i noen affektive sosiale fellesskap, hvor affekt er forstått som sosiale og kulturelle prosesser som det kommuniseres om, og som gjøres relevant i samhandling. Dette kan være nyttige redskaper å ha med seg når jeg nå vil gjøre rede for den konkrete forskningsprosessen.

2.6 MELANKOLIBEGREPET

Kjersti Bale (1997) skriver om melankoliens kulturelle historie. Melankolibegrepet fra det greske ordene *melas*, som betyr svart, og *choli*, som betyr galle, knyttet til antikkens lære om de fire kroppsvesker: Hjertets blod, hjernens slim, leverens gule galle og miltens svarte galle. Det finnes riktignok ingen svart galle, men den ble like fullt og helt beskrevet som svart og klebrig, som fordampet og steg opp som svart damp til hjernen. Tankene ble dermed bokstavelig talt svarte.

I renessansen dukket melankolien opp igjen, nå forstått som å være under Saturns påvirkning. Saturn representerte både galskap og genialitet, som den fjerne og tunge planeten. Dem som var påvirket av Saturn, var derfor ekstra henfalte til grubling. I 1600-tallets eneveldige stater og i opplysningstiden ble melankolikerne samfunnets "andre, de som var motstanderne av opplysning, som representerte noe ukontrollerbart og en fare for makten (Bale 1997).

Innenfor kunsten og litteraturen er melankoli noe som har vært mye tematisert, slik som hos Edvard Munch, Knut Hamsun, Virginia Woolf eller Franz Kafka. Her er det ikke så mye en psykologisk tilstand som en refleksjon av en tidsånd, en måte å forholde seg til det gamle og det tapte i møte med det nye og moderne, individets møte med verden og det kollektive. Melankoli er da mer en kulturell kategori heller enn en diagnose. Samtidig er ikke sorg og melankoli noe utelukkende negativt og destruktivt. Det kan også være en kraft som får folk til å handle i positiv retning. Det mest nærliggende eksempelet er innenfor kunsten, hvor melankoli ofte er blitt betraktet som en viktig inspirasjonskilde.

Ifølge Freud (1917) var sorg en normal, ikke-patologisk reaksjon på tap av en kjær person, tap av ens land, frihet eller idealer. Selv om sorg innebærer at man for en periode avviker fra sin vanlige livsinnstilling, er det ikke en patologisk tilstand, og man kommer som regel over det relativt uproblematisk etter en stund. Melankoli er hos Freud den patologiske siden ved sorgen, den uløste og dysfunksjonelle sorgen. I et kjent sitat summerer Freud opp skillet mellom sorg og melankoli som "In mourning it is the world which has become poor and empty; in melancholia it

is the ego itself (Freud 1917:246). I melankolien har man altså flyttet tomheten og sorgen inn i seg selv.

“This would suggest that melancholia is in some way related to an object-loss which is withdrawn from consciousness, in contradiction to mourning, in which there is nothing about the loss that is unconscious” (Freud 1917:245).

Melankoli representerer altså ifølge Freud en uløst sorg, preget av ambivalens, hvor man er ute av stand til å løse konfliktene og ambivalensen knyttet til det tapte objektet. I melankolien er forholdet til objektet komplisert av ambivalens, hvor kjærlighet og hat strider mot hverandre, hvor selve identifikasjonen med objektet er preget av ambivalens. Objektet trenger ikke nødvendigvis å være en person som er død, men kan like gjerne være tap av kjærlighet til objektet, slik som hos en kvinne som er forlatt av kjæresten. I andre tilfeller kan man kanskje ikke helt se hva man har tap, eller om man har tapt noe. Kanskje benekter man at det i det hele tatt har forekommet et tap. Kanskje ser man ikke hva som er tapt og hva som er igjen (Freud 1917:245).

I motsetning til Freud vil jeg i denne avhandlingen ikke bruke melankolibegrepet som en individuell, patologisk tilstand, men som en måte å fortolke individers forsøk på å artikulere seg rundt sammenhenger mellom seg selv og kollektive prosesser, slik blant annet Judith Butler (1995), Anne Anlin Cheng (2000) og David L. Eng og Shinhee Han (2000) gjør i sin forskning. Jeg bruker begrepet samisk melankoli i tråd med deres bruk av melankolibegrepet for å beskrive sosial og kulturell praksis, hvor ikke bare folk med samisk bakgrunn, men en stor del av det nordnorske samfunnet kan forstås som å ha et komplisert, forkludret og ofte fortiet forhold til sin samiske fortid og nåtid. Jeg vil beskrive strategier som individer bruker relasjonelt for å forsøke å artikulere sin opplevelse av motsetningene.

Melankolien henspiller derfor mer på et tilflokhet forhold til tap snarere enn til tapet i seg selv. Anne Anlin Cheng (2000) bruker melankolibegrepet for å forstå en type skjult rasialisert melankoli som mange med asiatisk eller afrikansk bakgrunn opplever i amerikansk virkelighet, gjennom å oppleve en form for suspendert assimilasjon. Cheng beskriver den skjulte melankolien hos dem som lærer seg å diskriminere seg selv for å passe inn i “the American dream”. Chen argumenterer for at raseidentifikasjon i seg selv er en melankolsk handling og hvordan dette kan hindre politisk mobilisering, gjennom fornektning, idealisering og fremheving. Ifølge Cheng er ikke melankolien bare en sorgtilstand knyttet til noen tap, det er snarere en beskrivelse av et komplisert forhold til sorgen i seg selv. Cheng skriver:

“First, the melancholic must deny loss as loss in order to sustain the fiction of possession. Second, the melancholic would have to make sure that

the 'object' never returns, for such a return would surely jeopardize the cannibalistic project that, one might note, is a form of possession more intimate than any material relationship could produce. Thus although it may seem reasonable to imagine that the griever may wish for the return of the loved one, once this digestive process has occurred, the ego may in fact not want or cannot afford such homecoming" (Cheng 2000:9).

Cheng (2000) beskriver hvordan en melankolsk tilnærming til tapsbearbeidelse kan utarte seg. Gjennom å benekte at det i det hele tatt har skjedd et tap, eller gjennom å sikre seg at objektet holdes på avstand, holdes også de motsetningsfylte følelsene på avstand. I tråd med Chengs (2000) *resonnement*, kunne man ha tenkt seg at de som opplever at de har mistet et språk og en kultur, ønsket den tilbake igjen, men når dette tapet oppleves som totalt, er ikke dette noe som nødvendigvis oppleves som en omkostningsfri mulighet sosialt sett. Derfor oppleves det som nødvendig å sikre at den samiske kulturen holdes på avstand. For mange i dagens Nord-Norge er disse kulturaffektive strategiene noe som kanskje har blitt gjort for generasjoner siden, og som i dag er glemt av dagens generasjoner, men de affektive effektene av dem kan like fullt være tilstede.

David L. Eng og Shinhee Han (2000) bruker begrepene sorg og melankoli for å forstå de affektive sidene ved immigrasjon, assimilasjon og rasialisering. I likhet med Cheng (2000) beskriver de en rasialisert melankoli, med utgangspunkt i asiatiske-amerikanere. De beskriver hvordan mennesker med asiatisk bakgrunn forholder seg til idealer om hvithet, og hevder at dette tapte idealet gjør at assimilasjonsprosessen blir suspendert, gjennom deres manglende mulighet til å blande seg inn i "the melting pot". De vil alltid bli fremmedgjort og marginalisert gjennom deres synlige annerledeshet. Melankolien blir derfor en måte å beskrive de tap de opplever som følge av suspendert assimilasjon.

Ifølge Eng og Han (2000) er ikke disse prosessene patologiske eller permanente, men involverer en flytende forhandling mellom sorg og melankoli, som en *strukturering av følelser* (Eng og Han 2000:669). Assimilasjon har ifølge Eng og Han ikke bare store personlige konsekvenser, det konstituerer også en form for kulturell melankoli med negative sosiale effekter og politisk relevans. Eng og Han adresserer de affektive utfordringene når det kreves at man ofrer personlige interesser til fordel for kollektive interesser som ikke medfører inklusjon, men eksklusjon fra majoriteten. Ifølge Eng og Han er det ikke bare første generasjon som kan preges av dette. Historiske erfaringer knyttet til krenkelser og tap kan overføres fra en generasjon til de neste, bevisst eller ubevisst. Eng og Han skriver:

"If the losses suffered by first-generation immigrants are not resolved and mourned in the process of assimilation – if libido is not replenished by the investment in new objects, new communities, and new ideals – then

the melancholia that ensues from this condition can be transferred to the second generation” (Eng og Han 2000:680).

Melankolien representerer derfor et tapt ideal om hvithet, et ideal som ikke nødvendigvis kan settes ord på, eller kanskje ikke engang er tenkbart, men som likevel gjøres sosialt relevant. De marginaliserte og rasialiserte forsøker å leve opp til idealet om assimilasjon, gjennom en daglig fornektning av institusjonalisert rasisme og den sorgen det medfører. Dette komplekse psykologiske forsvaret er nødvendig for å fungere og lykkes i et demokratisk samfunn hvor likhet er idealet, men truer samtidig muligheten til å gjøre den rasialiserte melankolien politisk relevant.

Slike affektive effekter være noe som kan nedarves fra generasjon til generasjon. Dette viser blant annet forskning på posttraumatisk stress og hvordan det påvirker hele familier (Dekel og Goldblatt 2008). Om de voksne i barnets liv har vansker med å håndtere egen emosjoner og deres utspring, kan dette overføres til barna. Barna kan derfor få en oppfatning om at følelser ikke er viktig, eller at det ikke nytter å gjøre noe med dem. De kan også identifisere seg med foreldrenes følelser, slik som skam, skyld, sinne eller sorg, og oppfatte det som sine egne (Dekel og Goldblatt 2008). David L. Eng og Shinhee Han skriver at:

”Suspended assimilation into mainstream culture not only may involve severe personal consequences; ultimately, it also constitutes the foundation for a type of national melancholia, a national haunting, with negative social effects” (Eng og Han 2000:672.673).

Eng og Han (2000) skriver videre at det er viktig å se på sorg og melankoli som et kontinuum, siden det gjør at man kan forstå melankoli som en intersubjektiv konflikt snarere enn en skade. Man er ikke for alltid forhindret fra å bli ”et helt” menneske selv om man hører hjemme i kategorier og fellesskap. Melankolien er ikke en destruktiv kraft eller en patologisk tilstand, slik Freud hevder. Den kan heller forstås som en dynamisk og produktiv måte å (re)konstruere noe som er tapt, eller som man frykter er i ferd med å gå tapt (Eng og Han 2000). Dette er noe som er relevant for mitt prosjekt, som jeg vil undersøke videre i avhandlingen.

Ifølge Judith Butler (1995) kan man også snakke om tap som ennå ikke har skjedd, en sorg over utslettede muligheter, noe som ikke kan utleves, og dermed er et tap som personen ikke kan eller vil sørge over. Butler skriver at melankoli kan være en effect av et tap som ikke kan sørges over, og legger til ”it may be that performance, understood as “acting out”, is essentially related to the problem of unacknowledged loss” (Butler 1995:176).

Det er særlig relevant for å bryte opp dikotomien samisk:norsk i en nordnorsk hverdag, for å forstå hvorfor den samiske tilstedeværelsen ofte underkommuniser-

res i nordnorsk sammenheng. Det kompliserte forholdet mange har til den samiske tilstedeværelsen, og som iblant sies i en nordnorsk sammenheng er: *Den verste samehateren er den som selv har en samisk bestemor eller oldemor*. For mange kan det være en uuttalt sorg over de mulighetene man føler man ikke har, for eksempel muligheten til å finne måter å artikulere samiskhet, hvor tapet representerer en utslettet mulighet, minst like mye som et tap i fortiden.

Butler skriver videre: "In this sense, the 'truest' lesbian melancholic is the strictly straight woman, and the 'truest' gay male melancholic is the strictly straight man" (Butler 1995: 177). Hun sikter her til at kvinnelig sosialt kjønn er dannet gjennom en avvisning av det feminine som et mulig kjærlighetsobjekt, som kan forstås som en form for tap som ikke kan sørges over, men som opprettholdes gjennom en forsterkning av feminin identifikasjon. Dermed kan man fortolke en rigid og tvangsmessig fremheving av maskulinitet eller femininet som en form for melankolsk forestilling, preget av skyld og skam. Paradoksalt kan dermed avvisning av sorgen over å ikke kunne elske noen av sitt eget kjønn, være med på å opprettholde identifikasjonen med nettopp denne formen for kjærlighet, gjennom dens intensitet.

Paul Gilroy (2004) skriver om det som han hevder er en postkolonial melankoli hos den hvite, vestlige befolkningen. Istedenfor å plassere melankolien hos minoriteten, plasserer altså Gilroy melankolien hos majoriteten. Gilroy analyserer dette som en lengsel etter en tid hvor Vesten styrte over verden, hvor dagliglivet var hvitt og homogent, hvor det var greit å si "neger", siden de stort sett holdt seg "der de hørte hjemme", og hvor det fortsatt var de hvite som var de kloke og gode. Ifølge Gilroy kan det sies å eksistere en økende xenofobi og nasjonalisme i de vestlige samfunnene i dag, og han mener at også dette kan fortolkes gjennom melankolibegrepet.

Det oppfattes ifølge Gilroy (2004) blant mange som mer og mer illegitimt at multikulturalitet kan og skal orkestreres av myndighetene. Mangfold blir en farlig side ved samfunnet, som bare bringer svakhet, kaos og forvirring. Det interessante her er at Gilroy ikke plasserer melankolien hos minoriteten, men tvert imot hos majoriteten, for slik å forklare deres fremmedfrykt og rasisme. Denne formen for melankoli kan forstås som en sorg og ambivalens over at det ikke lenger er absolutte kategorier, som raser, kulturer og "identiteter", hvor man med enkelhet kan avgjøre hvem som er hvem, og hvor de hører til. Gilroy skriver:

"Multicultural society seems to have been abandoned at birth. Judged unviable and left to fend for itself, its death by neglect is being loudly proclaimed on all sides. The corpse is now being laid to rest amid the multiple anxieties of the 'war on terror'. The murderous culprits responsible for its

demise are institutional indifference and political resentment” (Gilroy 2004:1).

Samtidig er det ifølge Gilroy (2004) en motstand mot at dagens generasjoner må stå til ansvar for det tidligere generasjoner har gjort, med avvisning av at det fortsatt eksisterer diskriminerende praksiser på systemnivå. Det eksisterer også en oppfatning i nyliberal ånd om at antirasistisk arbeid på systemnivå, slik som statlig, antirasistisk politikk, er urettferdig og mot prinsippet om at alle er like og skal behandles likt. Dette fører igjen til en videre innvending, nemlig at hvis rasisme blir definert som noe som myndighetene må ta tak i, politisk eller juridisk, er det dømt til å mislykkes, siden en slik inngripen bare vil øke problemene. Han skriver: ”If racism and its social consequences are regrettable, answering them politically or juridically is, according to this influential position, doomed to be counter-productive (Gilroy 2004:14).

Ideen om at man har en politisk eller etisk forpliktelse til å ta tak i rasisme og dets konsekvenser, blir ofte avvist som offermentalitet, med et krav om at man ikke skal spille offer. Dette har et større problem heftet ved seg, nemlig at det eksisterer en sterk tendens til at mange forsøker med ulike strategier å benekte eller omfordele skylden for undertrykkelsen av de koloniserte over på de koloniserte selv, samt tilrane seg den fordelaktige offerrollen som den lidende part. Man benekter eller rettferdiggjør imperiets brutale karakter og prøver å minimere imperiets makt, samt fremhever at innbyggerne selv var passive fanger i statenes imperiale prosjekt (Gilroy 2004).

Gilroy hevder at det eksisterer en sterk motstand i populærkulturen mot at rasisme kan forme historiske og kulturelle forhold på systemnivå, og at dette er noe som er viktig å jobbe med politisk. Postkolonial melankoli kan derfor beskrives som en slags kollektiv, neotradisjonell patologi, hvor det er majoriteten og ikke minoriteten som blir fremstilt som offer for statlig initiert styring og diskrimineringsarbeid. Gilroys perspektiv er et interessant bidrag til hvordan man kan forstå minorisering, hvor også majoriteten tas med i analysen i rasisme. Den postkoloniale melankolien som Gilroy analyserer frem, er særlig relevant for kapittelet hvor jeg tar for meg offerrollen i samisk sammenheng.

David Gadd og Bill Dixon (2011) påpeker at et mer emosjonelt orientert perspektiv på undertrykkelse gir oss mulighet til å studere slike prosesser på en måte som unngår kulturell determinisme og dikotomier. I stedet for å lage et skille mellom ”vanlige folk” og ”de virkelige rasistene”, er det mer fruktbart å undersøke hvordan fordommene opprettholdes sosiokulturelt gjennom sosioaffektive praksiser. Ved å studere de motsetningsfylte sidene ved individuelle og sosiale holdninger og de underliggende emosjonelle konfliktene, får man en rikere forståelse av prosessene uten å ty til stereotyper og ekstreme tilfeller.

Et interessant begrep i denne sammenhengen, som til en viss grad har en del felles trekk med melankoli, er det Laurent Berlant (2006) kaller ond optimisme. Med dette begrepet utforsker Berlant hva slags affektive strukturer som får folk til å opprettholde en utholdenhet når det gjelder å holde på forestillinger som ikke virker, eller forklaringsmodeller som helt åpenbart er feil. Et eksempel på det fra mine data er flere av deltakerne insisterer på at det ikke eksisterer diskriminering av samer, til tross for at de selv forteller nettopp om det fra sitt eget hverdagsliv. Mens melankoli handler om subjektets problemer med å håndtere i fortiden, handler ond optimisme om en tilknytning til et ønskelig objekt eller muligheter i fremtiden som muligens ikke er der.

Sanne Fræer Andersen (2013) referer til Berlant (2006) og skriver at neoliberal ideologi har avpolitisert strukturelle og samfunnsmessige utfordringer, slik at kollektive problemer, slik som rasisme og undertrykkelse, i stadig større grad får individualiserte, eller til og med psykologiserte, forklaringer. Dette er noe som også Sara Ahmed er inne på i det hun kaller plikten til lykke, hvor negative opplevelser, slik som rasisme, egentlig ikke skal eksistere, og at slike forklaringer gjerne møter en del motstand (Ahmed 2010, 2012).

Melankolien kan også representere et tapt ideal, en manglende evne til å bli en del av det norske Norge. Mye av den samiske kulturpolitikken i dag dreier seg om å snu om på dette mindreverdighetskomplekset, og gjøre det å være same til noe positivt og likeverdig. Samtidig kan man også gjennom å insistere på å kun fokusere på det positive, risikere å legge lokk på en del nødvendige prosesser, gjennom en form for destruktiv melankoli eller "ond optimisme" hvor man suspendere sine muligheter til endring, snarere enn å bruke kraften til å mobilisere politisk.

2.7 DISKRIMINERING OG MINORISERING

Diskriminering som begrep brukes vanligvis som en betegnelse på forskjellsbehandling på grunnlag av gruppetilhørighet eller andre faste personlige egenskaper, slik som hudfarge, kjønn, alder, etnisk bakgrunn eller andre former for ulikheter. Dette kan dreie seg om **diskriminering på individnivå**, som subjektive opplevelser av å bli ekskludert eller forskjellsbehandlet. Det kan også dreie seg om **diskriminering på systemnivå** (Rogstad 2010)..

Diskriminering på systemnivå kan forstås et utslag av bevisste eller ubevisste holdninger, slik som at enkeltpersoner blir ekskludert gjennom å bli assosiert med en gruppe som antas å være underlegen. I tillegg kan regelverk, institusjonelle ordninger og praksiser som i utgangspunktet skal være like for alle, direkte eller indirekte føre til systematisk diskriminering av bestemte grupper. Dette kan være knyttet til unødig høye krav om språkbeherskelse, krav om klesplagg, fysikk, eller beherskelse av normer og regler for sosial omgang (Rogstad 2010).

Minorisering er et begrep som brukes om forskjellsbehandling som har å gjøre med gruppetilhørighet, hvor en gruppe gjøres til minoritet. Jeg bruker i avhandlingen begrepet minorisering istedenfor begrepet minoritet, fordi jeg ønsker å belyse hvordan minoritet/majoritet ikke er stabile kategorier, men er noe som kontinuerlig konstrueres og forhandles om gjennom inklusjons- og eksklusjonsprosesser (Brah 2003, Staunæs 2004, Berg, Flemmen og Gullikstad 2010). En side ved dette er at det i et interkulturelt samfunn hvor mange er både samisk og norsk, ikke alltid er opplagt hvem som tilhører hvilken kategori. Hvem er da minoritet, og hvem er majoritet? Dette må følgelig være noe som forhandles om sosialt.

Som Dorthe Staunæs (2004) skriver, er sosiale kategorier ikke bare noe som må gjøres til et tema for etniske minoriteter. Hun mener at det er viktig å ikke bare forske på minoriteter, man må også inkludere majoriteten i analysene. Noen er etnisk *minoriserende*. Andre er etnisk *majoriserende*. Noen *nøytraliseres*. Andre *markeres*. Noen har *flere* privilegier, mens andre har *færre*. Forskningsperspektivet må derfor dreies mot forholdet mellom minoriteter og majoriteter. Det er derfor viktig å undersøke hva slags forskjell en forskjell gjør for den enkelte, og hvordan tilstedeværelsen av forskjellige kategorier gjør opplevelsene forskjellige, alt etter om man minoriseres eller majoriseres (Staunæs 2004).

Når norsk er det som oppfattes som *normalt og nøytralt*, innebærer dette at man som samisk stikker seg ut, i kraft av å være annerledes. Denne opplevelsen av annerledeshet er noe som subjekter blir nødt til å håndtere sosialt og affektivt. Samtidig er det alltid et visst spillerom, for subjektene forhandler om normaliteten og konstant modifierer posisjoneringmulighetene og kategorier (Staunæs 2004:65-66). Som Staunæs skriver:

”Kategorier, netværkskomponenter og kontekster blander sig ikke på en ensartet måte. De kan skygge for hinanden, skjule sig under hinanden, overtage hinanden, forsterke hinanden, destabilisere hinanden, overdøve hinanden, neutralisere hianden, modarbejde hinanden, selvfølgeliggøre hinanden osv.” (Staunæs 2004:66).

Susan Leigh Star (1991) skriver om det hun kaller ekstraarbeidet ved å tilhøre en minoritetsgruppe. Hun skriver: ”Marginality is a powerful experience. And we are all marginal in some regard, as members of more than one community of practice (social world)” (Star 1991:52). Star setter videre søkelys på det ubalanserte maktforholdet som man gjerne befinner seg i når man tilhører en minoritetsgruppe, og det nødvendige, men gjerne totalt usynlige ekstraarbeidet som det medfører.

Star skriver om hennes egen noe trivielle løkallergi, og hvor komplisert det iblant kan være å få mat uten løk på spisesteder. Selv om hennes løkallergi ikke gjør henne så forskjellig fra andre mennesker, og heller ikke utgjør noen stor utfordring, mener hun det er en god illustrasjon på hvordan det er å falle utenfor det normale: "It is a good vehicle for understanding some of the small, distributed costs and overheads associated with the ways in which individuals, organizations and standardized technologies meet" (Star 1991:34).

En slik posisjon kan sammenlignes med for eksempel det å være en del av både de norske og den samiske kulturen, slik mange unge samer er, og da særlig dem som innehar en mellomposisjon, der de hverken føler seg som helt samisk eller norsk, men samtidig er begge deler. Sosialt sett kan dette være en krevende posisjon å ha, hvor man i ofte kan møte på en manglende aksept eller forståelse for at man har denne posisjonen. Det å tilhøre en minoritet kan medføre et ekstra ubehag, som jeg i min avhandling inkluderer i det jeg fortolker som den samiske melankolien. Det er hverken udelt positivt eller negativt, men inneholder elementer av konflikter som springer ut av minoritetsposisjonene, som manifesterer seg som en slags ambivalens eller ubehag.

Sara Ahmed beskriver også dette ubehaget som medfører det å ikke passe inn i de gitte kategoriene fra et affektteoretisk ståsted, men fremhever samtidig at dette ubehaget samtidig åpner opp for både vanskeligheter og muligheter. Hun foreslår derfor, i likhet med Eng og Han (2000) det at ubehaget kan både være generativt og produktivt, heller enn å kun være hemmende eller negativt. Hun skriver at dette handler "not about assimilation or resistance, but about inhabiting norms differently" (Ahmed, 2004b: 155).

Sara Ahmed (2012) skriver om hvordan det er vanskelig og ofte umulig å ta opp rasistiske praksiser. Hun skriver at det ofte er slik at om man anklager noen for å være rasistisk, vil de med en gang komme med forsvar av typen "hvordan kan du anklage meg for å være rasist, jeg har mange venner som er mørkhudede". "Rasisten" blir en slags figur som kan bli siktet og domstiltalt, hvor det blir viktig å forsvare seg og si at man ikke er skyldig ved å legge frem bevis på det motsatte. Rasisme blir en anklagelse, hvor den som blir anklaget, påberoper seg å være et offer som blir utsatt for falske anklagelser og æreskrenkelse. Dermed blir det den som blir utsatt for rasistiske praksiser som blir "problemet". Ahmed skriver videre:

"A similar judgement has been implied to me or said to me many times. Why are you always bringing up racism? Is that all you can see? Are you obsessed? Racism becomes your paranoia. Of course, it's a way of saying that racism doesn't really exist in the way you say it does. It is as if we had to invent racism to explain our own feeling of exclusion, as if racism was

our way of not being responsible for the places we do not or cannot go. It is a form of racism to say that racism does not exist” (Ahmed 2012:155).

Ahmed (2012) skriver videre at om rasisme blir oppfattet som en oppfinnelse av dem som blir utsatt for det, snarere enn noe som eksisterer som sosiale strukturer, blir det deres plikt å ikke bringe det på banen. Ahmed hevder at det eksisterer en norm i samfunnet om at mennesker med en annen hudfarge eller annen kultur ikke skal dvele for mye med de negative opplevelsene knyttet til sin annerledeshet. De har en plikt om å være positiv, og ta alt i beste mening. Dette innebærer imidlertid at rasistiske og diskriminerende praksiser ofte ikke kan tematiseres, siden det blir oppfattet som å *skape* konflikter, snarere enn å *løse* konflikter.

Anne Britt Flemmen (1999) skriver i sin avhandling om kvinners frykt for seksualisert vold at det er enkelte følelser som man ifølge det rådende synet i samfunnet ikke skal føle, som hun velger å kalle fredløse følelser, inspirert av Allison M. Jaggars (1989) ”outlaw emotions” (Flemmen 1999:5). Flemmen nevner som eksempel at man som kvinne helst ikke bør bli ukomfortabel, redd eller sint om menn plystrer etter dem på gaten; ideelt sett bør de føle seg smigret.

Flemmen (1999) skriver også at man i en del sosiale sammenhenger helst ikke bør reagere med sinne på sexistiske eller rasistiske vitser. Hun viser videre til Naomi Scheman (1996), som sier at man bør denne typen følelser på alvor, fordi de viser vei til noe viktig. Slike følelser er tegn på at det foregår noe i situasjonen som er moralsk og politisk problematisk. Flemmen mener derfor at denne typen følelser må tas på alvor som epistemiske ressurser, siden de kan peke i retning av noen viktige moralske perspektiver (Flemmen 1999: 5-6).

En utfordring med å ta opp denne typen diskriminering er at det ofte ikke er oppfattet som diskriminering fra personene som utøver diskrimineringen. Det var jo bare en spøk. Om personen som blir utsatt for slengbemerkingene, blir personen ofte anklaget for å ikke ha humor, eller for å ta seg selv for høytidelig. Samtidig er ubehaget viktig å analysere, siden det peker mot noen urettferdige maktstrukturer som eksisterer i samfunnet.

Et begrep som er relevant for å analysere slike fenomener er **mikroaggresjon** (Pierce 1995). Mikroaggresjon beskriver handlinger og ytringer som vanligvis ikke kan inkluderes i det man vanligvis kaller direkte rasisme eller diskriminering. Ofte blir ikke forskjellsmarkørene eksplisitt nevnt. Isteden handler det om mer subtile, og ofte kroppslige, former for markering av sosialt hierarki, slik som å overse, overhøre, stirre på, mistenkeliggjøre, latterliggjøre eller undervurdere visse mennesker.

Siden mikroaggressiv markering ofte benektes eller bortforklares, i tillegg til at de negativt ladede følelsene ofte befinner seg på et mer ubevisst plan, er mikroaggresjon vanskelig å påvise fra et forskningsmessig ståsted. Siden den ofte bortforklares, bagatelliseres eller blir sett på som harmløs, er det også vanskelig å ta til motmæle for dem som blir utsatt for det (Sue et al. 2007, Gressgård 2014). Dette er et interessant begrep for å undersøke hverdagslivserfaringer med minorisering, siden det fanger opp mer enn den eksplisitte diskrimineringen.

Som vi ser, har minorisering har affektive sider ved seg. Minorisering trenger heller ikke nødvendigvis handle om direkte rasisme og mobbing. Det kan like gjerne handle om en opplevelse av eksklusjon eller mindreverdighet. For å studere hvordan minorisering oppleves i dagliglivet, og hvordan det påvirker folks hverdagsliv, mener jeg at det er viktig å inkludere affektteori. Dette er en interessant innfalls-vinkel for å belyse prosesser knyttet til inkludering og ekskludering.

2.8 KULTUR OG MAKT

Avhandlingens problemstilling, *hvordan tap og forsoning artikuleres i pågående og daglige forhandlinger i lule- og markasamiske områder i dag*, kan også forstås som en studie i hvordan *etniske relasjoner også handler om maktrelasjoner og affektive erfaringer med disse*.

Som tidligere forskere innen feltet har vært inne på (jfr Eidheim 1958, Kramvig 2006, Sivertsen 2009), handler det å være same også en følelsesmessig tilknytning til en kultur, sorg over tap av språk og tradisjonskunnskap, ambivalens rundt kategorier, og om å håndtere ambivalens og ubehag over å være annerledes. For å analysere de tapsopplevelser som mange sameer har, er det nødvendig å se på hva slags maktstrukturer disse eksisterer innenfor. Derfor er det nødvendig med et perspektiv som også inkluderer makrostrukturer, i tillegg til minorisering og mikroaggresjon på et mikroanalytisk nivå.

I innledningskapittelet argumenterer jeg for at det er analytisk fruktbart med et postkolonialt perspektiv for å forstå de utfordringer den samiske befolkningen opplever i sitt hverdagsliv. Jeg argumenterer i avhandlingen for at det er nødvendig å undersøke hva det vil si å være same med andre briller enn med de klassiske etnisitet- og kulturbrillene, hvor fornorskning og revitalisering har vært de viktigste begrepene, siden det gir et forenklet bilde av de komplekse prosessene som dagens sameer inngår i.

Postkolonialisme brukes innenfor humaniora og samfunnsfag som for å beskriv forhold og samspill mellom tidligere kolonier og kolonimakter, hvor man ikke bare studerer koloniseringen, men også effekter av den etter koloniseringens slutt. Man fokuserer også på hvordan koloniale relasjoner har formet vitenskapelig

kunnskap, samt hvordan vitenskapen har bidratt til å reproducere undertrykkende mekanismer med røtter i kolonitiden (Mulinari, Keskinen, Irni og Tuori 2009).

Edward Said (1979) og hans orientalismebegrep har vært til stor inspirasjon for postkoloniale studier. Han kritiserer vestlige eksperter på Midtøsten for å bruke etnosentriske kategorier. Orientalisme fikserer forskjellene mellom det han kaller Orienten og Oksidenten og blander sammen geografi, rase og kultur. Orientalisme representerer subtile, essensialiserende og eksotifiserende fordommer mot "de andre", hvor de forblir frosset i tid og rom som mystiske, eksotiske, ukontrollerbare og farlige, mens Vesten representerer det rasjonelle og kontrollerte. Ifølge Said (1979) handler ikke dette bare om ontologi; det er like mye et epistemologisk tema som handler om hvordan forskningen beskriver andre kulturer, samfunn og historier, og hvor forholdet mellom kunnskap og makt blir viktig å analysere.

En annen forsker som har skrevet mye om postkolonialisme, er John Comaroff, som har skrevet fra Sør-Afrika. Comaroff (1996) hevder at for å forstå etniske relasjoner, er det nødvendig å analysere de historiske og politiske maktforholdene som disse relasjonene er en del av. Comaroff skriver: "there cannot be a theory of ethnicity or nationality per se, only a theory of history capable of elucidating the empowered production of difference and identity (Comaroff 1996: 166). Etnisitet er ifølge Comaroff (1996) ikke en ting, men en relasjon, hvor mennesker også plasseres hierarkisk når det gjelder kultur, hvor også materielle, politiske og symbolske maktforhold har betydning.

Comaroff (1989) er også opptatt av det han kaller **kolonisering av bevissthet**. Med dette utvider han koloniseringsbegrepet til å inkludere en kolonisering av hverdagslivets praksiser, teknologier og verdier, i tillegg til okkupasjon av land. Om man har et slikt koloniseringsbegrep, er det også tydelig hvordan man kan argumentere for at et postkolonialt perspektiv er nyttig for å analysere relasjonen mellom den samiske befolkningen og den norske stat, særlig med tanke på for-norskningspolitikken som den norske stat lenge bedrev.

OCD definerer kolonisering som: "settlement in a new country [...] a body of people whosettle in a new locality, forming a community subject to or connected with their parent state"(Loomba 2001: 2) En snever koloniseringsdefinisjon som dette tar imidlertid ikke hensyn til samfunn hvor ulike folkeslag har levd side om side, slik som i Nord-Norge. Derimot er det åpenbart at det har foregått en historisk politikk hvor statene har forsøkt å få kontroll over de nordlige områdene, særlig med tanke på utviklingen av nasjonalstatene.

Derfor er det påfallende at det først er de siste ti årene at det har blitt mer og mer vanlig å snakke om en kolonisering av Sápmi, selv om regionen ikke faller

innenfor det man tradisjonelt har forstått som en kolonisering, med et klart koloniseringstidspunkt. Rauna Kuokkanen (2006) er en av de første som brukte koloniseringsbegrepet i en forskningssammenheng for å analysere relasjonen mellom den samiske befolkningen og de respektive statene som Sápmi er en del av.

Ifølge Rauna Kuokkanen (2006) har også en del forsøkt å benekte koloniseringen av Sápmi. Hun nevner i denne sammenheng den finske historikeren Juoko Vahtola, som er kritisk til å forstå Sápmi som en koloni, utsatt for imperialisme. Han skriver: "There is nothing wrong in the South conquering the North, if it was not considered inappropriate at the time it occurred" (Vahtola i Kuokkanen 2006:2). Kuokkanen nevner også Veli-Pekka Lehtola, som har kritisert Vahtolas analyse. Lehtola advarer samtidig mot å presentere samene i forskningen som passive offer for kolonisering.

Kuokkanen (2006) hevder at det å undersøke koloniseringen av samene ikke nødvendigvis presenterer samene som passive offer. Samene, som andre koloniserte folk, har alltid hatt ulike måter å motstå kolonial kontroll og utnyttelse. Hun drøfter også om statene virkelig mente å bedre samenes velferd, individuelt eller kollektivt, eller om de hadde skjulte, mindre velvillige hensikter. Som Kuokkanen skriver:

"In other words, what was the ultimate goal of these measures? Could it have been only a stage in the larger process of appropriating Sámi territories, identities and culture? For example, in the process of converting the Sámi into Christianity, using the Sámi language and the understanding of the Sápmi-based religion were merely a phase serving the objective of eradication of the Sámi worldview and religion" (Kuokkanen 2006: 3).

Så hvordan skal man avdekke virkningen av koloniseringen av samene uten å gjøre dem til passive offer? Troy Storfjell(2011) trekker frem problemer med postkolonialisme som begrep for å beskrive historiske og nåtidige prosesser som urfolk er en del av. Storfjell argumenterer for at også postkolonial forskning risikerer å reprodusere den hegemoniske ordenen, til tross for dens forsøk på å gjøre en mot-hegemonisk analyse. Samtidig som postkolonialismen prøver å forstå de undertrykte gjennom granskning av koloniale maktforhold, er det også en tendens at de kolonisertes stemmer atter en gang ignoreres, mens de koloniserendes stemmer er det som trekkes frem og analyseres. Storfjell skriver: "If even postcolonialism cannot escape the control of imperialism, what options remain?" (Storfjell 2011: 8). Han skriver:

"For one, postcolonial studies, despite its clearly anti-colonial agenda, has maintained a rather ambivalent relationship with indigenous scholarships. While there are multiple historical sources for that ambivalence, some of

the most salient causes may derive from the internal dynamics of post-colonial criticism itself. (...)postcolonial criticism also has significant problems with agency, and tends to reinforce understandings of the indigne as passive victim of the European-colonizer-as-sole-agent-of-history" (Storfjell 2011: 2-3).

Samtidig mener jeg det er viktig for forskningen å fokusere nettopp på det koloniale forholdet mellom nordmenn og samer, noe som gjerne overses. Jeg er i denne avhandlingen til dels inspirert også av et postkolonialt perspektiv, noe som også innebærer en avvisning av skillet mellom "vi" og "de andre" og det implisitte hierarkiske forholdet mellom disse. Kultur og etnisitet er begreper som er konstruert og tradisjonelt har blitt definert innenfor hierarkiske og koloniale relasjoner.

Ifølge Homi Bhabha (1994) er det ikke slik at man starter med to eller flere rene kulturer og deretter kan følge deres hybridisering gjennom historien. I den grad man kan snakke om kulturell stabilitet, handler det ofte om stabilitet produsert av autoritet og dominering, hvor noen stemmer er tydeligere, mens andre forties. Dette gjelder ikke bare mellom norsk og samisk, men også innad i samiske samfunn, hvor noen stemmer er mer dominerende enn andre. Bhabha skriver:

"Colonial hybridity is not a problem of genealogy or identity between two different cultures which can then be resolved as an issue of cultural relativism. Hybridity is a problematic of colonial representation and individuation that reverses the effects of the colonialist disavowal, so that other 'denied' knowledge enter upon the dominant discourse and estrange the basis of its authority- its rules of recognition. (Bhabha 1994:114)

For å ikke gjøre folk til utelukkende offer for kolonialisme og assimilasjonspolitik, er det viktig å anerkjenne at alle kulturer er hybridisering, altså at ulike kunnskapstradisjoner møtes. Bhabhas (1994) hybriditetsbegrep kan derfor forstås som en revisjon av Suids orientalismebegrep, med motsetningen mellom "oss" og "den andre", hvor Bhabha hevder at også Occidenten er påvirket av Orienten. Istedenfor å reprodusere dikotomiene "Occidenten" og "Orienten", eller hvit og svart, ønsker Bhabha å fokusere på mellomrommet.

Ifølge Bhabha (1994) blir dette mellomrommet ofte underkommunisert og tabu-belakt. På samme måte hevder jeg i avhandlingen at det ikke bare er samer som er påvirket av norsk kultur, men at man kan snakke om en nordnorsk kultur som også har samiske innslag, selv om dette ikke nødvendigvis er noe som alle er seg bevisst. Som jeg skriver i innledningskapittelet, er for eksempel stedsnavn en god indikasjon på dette.

Bhabha forsøker å komme ut av forestillingen om "Vesten" som rene og ubesudlede kulturer, og "de andre" som kolonialiserte, vestliggjorte, skadede og ufullstendige kulturer, ødelagt av modernisering. Ifølge Bhabha blir alle kulturelle uttrykk og systemer konstruert i dette motsetningsfylte og ambivalente rommet, hvor man skaper hierarkier rundt ideen om originale, statiske, autentiske og rene kulturer. Bhabha konseptualiserer derfor det han kaller *interkulturalitet* som en erstatning for begrepene multikulturalisme eller flerkulturalitet og deres eksotifisering (Bhabha 1994).

Tilstedeværelsen av kolonial makt er ikke umiddelbart synlig lenger i hybriden. Produksjon av hybridisering er effekten av kolonial makt. Mennesker har vandret, møtt hverandre, og påvirket hverandre siden tidenes morgen. Vi er alle i en forstand hybrider. Siden alle kulturer er et resultat av utveksling og kontakt, blir rene/urene eller overlegene/underleggene kulturer meningsløse begreper.

Thomas Hylland Eriksen (1994) skriver om antropologiens kulturbegrep, og hevder at den gamle kulturoppfatningen er at: "kulturer 'egentlig' er adskilte, at de har sin egen indre logikk, at de bare kan forstås ut fra sine egne forutsetninger, og at 'kulturblending' er tragikomisk" (Eriksen 1994:15). Eriksen forsøker å utfordre dette kulturbegrepet og hevder at renhet og skarpe grenser bare eksisterer på tegnebord, ikke i virkeligheten.

Ifølge Eriksen har både kulturel relativismen og nasjonalismen røtter i den tyske romantikken, hvor ethvert folk hadde sin kultur, sitt språk, sitt hjemsted. I antropologien har derfor ofte kulturer siden Franz Boas blitt oppfattet som øyer, som lukkede systemer med mennesker som er like hverandre og forskjellige fra alle utenfor. Det er derfor nødvendig å utvikle nye kulturteorier som kan gi et bedre bilde av hva kultur egentlig dreier seg om (Eriksen 1994).

Eriksen bruker to metaforer som kan være nyttige for å forstå hva kultur er. På samme måte som lyset både kan forstås som bølger og partikler, kan også kultur beskrives på to tilsynelatende motsatte måter, som samtidig er nyttige metaforer. Kultur kan forstås som et korallrev. I korallrev er det mange lag, hvor bare det øverste lever. På samme måte kan man si at kulturen er bygd opp av mange generasjoner mennesker, mens det bare er de siste som lever. "Som mennesker skaper vi vår nåtid, men vi kan bare gjøre det ved å ta utgangspunkt i fortiden" (Eriksen 1994:22).

Den andre måten kultur er å betrakte det som et komplekst elektrisk felt, som ikke har noen avmerkede grenser, men som kan spre seg i alle retninger, og spenningen kan variere fra sted til sted. Ifølge Eriksen er forskjellene mellom disse to metaforene at kultur i det første er det en gruppe har til felles, mens det i det andre er noe som *gjør kommunikasjon mulig*. Kultur ifølge Eriksen ingen absolutte

grenser. Ifølge Eriksen er både korallrevmetaforen og metaforen om det elektriske feltet nødvendig for å forstå hva kulturbegrepet dreier seg om, selv om de er totalt forskjellige måter å tenke på, på samme måten som lys både kan forstås som partikler og bølger i fysikken (Eriksen 1994: 21-26).

Etter mange tiår med både politisk, økonomisk og fremfor alt symbolsk kamp for det samiske folk, befinner samene seg i en helt annen situasjon enn de tidligere har gjort. Likevel må dagens samiske befolkning håndtere en rekke tapsopplevelser som igjen preger hvordan folk forholder seg til de samiske fellesskapene og den samiske kulturen. Hvor man i tidligere tider levde i små samfunn hvor samiske språk fortsatt var levende, er dagens unge ofte nødt til å gjøre en individuell innsats, siden dagligspråket ofte er norsk, og de ofte inngår i relasjoner i et norsk samfunn hvor det er lite eller ingen plass for å bruke samisk språk.

De samfunnsmessige endringene som har skjedd de siste hundre årene har også forandret forholdet mellom nordmenn og samer, og grensene mellom samer og nordmenn kan derfor iblant virke uklare. Mange befinner seg i et grenseland mellom samisk og norsk. I tillegg lever stadig flere i Norge i dag i byer og regionale tettsteder, og levestedet har derfor blitt mer likt, uavhengig av etnisk bakgrunn. Som Kjell Olsen hevder:

“Today, when the overwhelming part of the population, regardless of ethnic belonging, have the cultural skills necessary for a career in Norwegian society, the dichotomy between Norwegians and Sami must be based on a different conceptual ordering” (Olsen 2007: 76).

I en samisk sammenheng er disse metaforene nyttige for å forstå hva det vil si å være same i dag. På den ene siden bygger deltakerne i prosjektet mitt på fortidens generasjoners liv, som korallrevet. De er også en del av en samisk offentlighet med en offentlig samisk symbolverden som til en viss grad er løsrevet fra steder. På den andre siden er de også en del av globale fellesskap og kulturelle strømninger som går på tvers av det man tradisjonelt har tenkt på som kulturer. Mange føler også et fellesskap med urfolk og minoriteter globalt, noe for eksempel urfolksfestivalen Riddu Riđđu i Kåfjord illustrerer, slik at man kan snakke om kulturelle strømninger på tvers av urfolk verden over.

Den samiske befolkningen, som mange andre, er også en del av et verdensomspennende kulturelt og økonomisk system. Eksempler her er internasjonal musikk, film og litteratur som igjen påvirker de lokale uttrykkene. Slik kan man få samisk rap, rock eller elektronica, slik som Duolva Duotta eller Transjoik. I tillegg har det som nevnt i nordnorsk sammenheng vært utveksling av folk, symboler, praksiser og teknologi på tvers av ulike folkegrupper, slik som samer, nordmenn, svensker, kvener og russere. I denne sammenheng er hybriditet et relevant begrep. Hybridi-

tet i denne sammenheng dreier seg ikke nødvendigvis om å "miste" en kultur, men minst like mye om potensiell kulturell kreativitet og utvikling.

Bhabha (1994) kaller gråsonen for "the inbetween space" eller "the Third Space". Han beskriver the Third Space, eller det tredje rommet slik: "The non-synchronous temporality of global and national cultures opens up a cultural space - a third space - where the negotiation of incommensurable differences creates a tension peculiar to borderline existence" (Bhabha, 1994:218). Det tredje rommet er ifølge Bhabha ikke to kulturer eller identiteter som smelter til et hele, men sprenger isteden dikotomier og helhetlige kategorier. Bhabha insisterer på at alle kulturelle uttrykk og systemer konstrueres i dette motsetningsfylte og ambivalente rommet.

Denne tredje tilstanden kan være preget av ambivalens, men kan også forstås som å bringe noe nytt og kreativt med seg. Som jeg kommer inn på senere i avhandlingen, kan også sorgen og melankolien over tapserfaringer, ubehag knyttet til å være annerledes i kraft av å være same, eller ambivalens knyttet til noen mellomromserfaringer i landskapet mellom samisk og norsk, også være en kraft som får folk til å handle i bestemte retninger, noe som jeg vil reflektere videre over i avhandlingen. Samtidig handler kultur om noe mer enn bare konkret tradisjonskunnskap. Det er dette "noe" som på sett og vis er avhandlingens utgangspunkt, som jeg vil drøfte senere i avhandlingen.

Samtidig er ikke sorg og melankoli noe utelukkende negativt og destruktivt. Det kan også være en positiv og kreativ kraft. Det mest nærliggende eksempelet er samisk musikk, noe tittelen på Mari Boines debutalbum *Jaskatvuodá manjá/Etter stillheten/After the Silence* fra 1985 illustrerer. Også innenfor samisk rettighetskamp er det en viktig, samlende kraft, for eksempel ČSV-begrepet, hvor man istedenfor å skjule og skamme seg over å være samisk, isteden skulle synliggjøre og være stolt av den.

2.9 OPPSUMMERING

Jeg har i dette kapittelet redegjort for de teoretiske verktøyene som jeg vil benytte meg av i avhandlingen for å svare på avhandlingens problemstilling, altså **hvordan tap og forsoning artikuleres i pågående og daglige forhandlinger i lule- og markasamiske områder i dag**. Jeg har også gått igjennom det teoretiske rammeverket i avhandlingen, samt diskutert den tidligere samiske forskningen, som avhandlingen kan forstås som en videreutvikling av, og redegjort for hvordan mitt bidrag gir nye måter å forstå den kompleksiteten som eksisterer i Sápmi i dag.

Der tidligere forskning har fokusert på etnisitet, kultur, "identitet", fornorskning og revitalisering, ønsker jeg å gå et skritt videre og se på hvordan historiske, koloniale maktrelasjoner mellom den norske stat og den samiske befolkningen har gitt noen spesifikke affektive erfaringer. Det å være samisk i det lule- og markasamis-

ke området er uløselig knyttet til kulturelle tap og krenkelser i fortid og nåtid, noe som må håndteres i dagliglivets relasjoner. Et sentralt begrep i avhandlingen er melankoli. Jeg bruker melankolibegrepet analytisk for å analysere hvordan samiske artikuleringer i dag bærer preg av det som kan kalles en kolonial relasjon mellom den norske stat og den samiske befolkningen, og de krenkelser og fornedrelser som befolkningen har opplevd som et resultat av dette maktforholdet.

Det som kan kalles koloniseringen av den samiske befolkningen, og da særlig det som handler om kolonisering av bevissthet (Comaroff 1989), samt den konstante utvekslingen av kultur, personell, teknologi og praksiser, er de kulturelle grensene mellom den samiske og den norske befolkningen i dag flytende og flertydige. Det er ikke bare den samiske befolkningen som er blitt fornorsket. Også den norske befolkningen i Nord-Norge bærer preg av en samisk tilstedeværelse, hvor mange også har samiske aner om de sjekker slektskartet. Man kan derfor snakke om en interkulturell, nordnorsk befolkning som bærer preg av både norsk og samisk tilstedeværelse i fortid og nåtid.

Jeg vil nyttiggjøre meg av melankolibegrepet i denne sammenheng fordi melankolibegrepet handler om opplevelser rundt uorden, snarere enn klare sammenhenger og gjensidig utelukkende, klart avgrensede kategorier. Det er et nyttig begrep for å analysere hvordan samer i dag forholder seg til den kulturelt komplekse hverdagen som de lever i. Melankolibegrepet er i avhandlingen et teoretisk redskap for å forstå hvordan en samisk avkoloniseringsprosess oppleves i hverdagsliv, og hvordan samer artikulerer disse opplevelsene. Disse artikuleringene kan ofte bære preg av konflikt og ambivalens, hvor melankolien beskriver en form for uløst, og til tider ubevisst, form for sorg, som en *strukturering av følelser* (Eng og Han 2000). Dette kan også medføre selvhat, usikkerhet og skam. Selv om melankoli ofte blir knyttet til individuelle tap og individuell smerte, kan det også forstås også på gruppenivå (Jfr. Butler 1995, Eng og Han 2000, Gilroy 2004).

Samtidig er melankolien ikke bare noe negativt eller destruktivt. Jeg drøfter i avhandlingen også hvordan melankolibegrepet kombinert med Bhabhas (1994) begreper *interkulturalitet* og *Det tredje rommet* gir mulighet til å undersøke hvordan melankolien også kan være en produktiv og kreativ kraft. Melankolien blir en måte å sette sammen brikkene igjen på nye måter og finne nye samiske artikuleringer og fellesskap i en virkelighet, som for mange kan virke fragmentert og kulturelt kompleks. Melankolien blir derfor en kilde til kulturell kreativitet, samt en måte å **finne nye sammenhenger mellom fortid og nåtid, og mellom tap og forsoning, som et ledd i en samisk avkoloniseringsprosess.**

KAPITTEL 3: FORSKNINGSDESIGN OG FORSKNINGS- PRAKSIS

3.1 INNLEDNING

I dette kapitlet vil jeg redegjøre for de vitenskapsteoretiske og metodiske antagelsene som prosjektet hviler på, datainnsamling og dataanalyse, samt drøfte hvordan metoden som jeg har benyttet i prosjektet, kan være en fruktbar innfalls-vinkel til å undersøke avhandlingens problemstilling, altså **hvordan tap og forso-ning artikuleres i pågående og daglige forhandlinger i lule- og markasamiske områder i dag**. På denne måten vil jeg binde sammen teorikapitlet og de påfølgende empirikapitlene og analysen.

Metode handler i bunn og grunn om hvordan en kan gå frem for å kunne si noe om den virkeligheten som man vil studere. All forskning kan sies å inneholde prinsipper om ontologi, epistemologi og metodologi, samt en antagelse om hvordan disse henger sammen. Det innebærer at hvordan forskeren ser på verden og hva slags deltaker dette blikket rent kunnskapsmessig er, har innflytelse på hvordan forskeren samler inn informasjon om den. Det styrer igjen hvordan forskeren forstår verden og handler i den, altså hvordan forskningen produseres (Denzin og Lincoln 2013:26). Dorthe Marie Søndergaard skriver:

”Tro ikke, at fænomenet ligger stabilt og stille og venter på at blive opda- get; fænomenet har allerede i afsættet en vis form for os, qua de opdage- ser andre har gjort før os, og qua de teoretiske perspektiver vi har med os i de allerførste skridt frem mod undersøgelsen. Tro ikke, at metoden er neutral og universel, metoden hænger snævert sammen med et metateo- retisk perspektiv” (Søndergaard 1996:53).

Når jeg forstår samisk artikulasjon som en flertydig, kontekstavhengig prosess som forhandles og skapes kontinuerlig i sosiale relasjoner, har dette også meto- diske implikasjoner. Nanna Mik-Meyer og Margaretha Järvinen hevder at det ikke bare er forskerens tilgang til eller posisjonering i forhold til analyseobjektet som er i fokus, men også hvilke metodiske antagelser det at analyseobjektet er flytende, ustabilt og flertydig, får for forskningen (Mik-Meyer og Järvinen 2005:9-10). Dette bryter med forestillingen om at man a) kan avdekke ”ren” viten om den sosiale verden, b) kan analysere verden som den ”virkelig” er, uten forurensning av sine egne forforståelser, og c) kan leve seg inn i og avdekke den virkeligheten man studerer gjennom å komme så tett innpå den som mulig (Hammersley og Atkins 1983, Mik-Meyer og Järvinen 2005:14-15).

Avhandlingen, slik den fremstår i dag, er det ferdige produktet, utviklet gjennom en lang prosess, og det er denne prosessen jeg nå vil drøfte. Også mine data er skapt i konkrete, sosiale relasjoner, og empirien slik den fremstår i avhandlingen, er følgelig et resultat av dette. Jeg har hatt en eksplorativ tilnærming, hvor jeg startet med en relativt åpen problemstilling og metode, og gradvis utviklet problemstillingen, datainnsamlingen, analysen og det teoretiske perspektivet ut fra hvilke temaer som jeg fant relevant i møte med mennesker i felten og i intervju-situasjonene.

Jeg vil derfor i dette kapitlet begynne med en gjennomgang av hvordan avhandlingen har blitt til, og hva slags kunnskapsmessig prosess dette kan sies å være. Jeg vil ta med leseren gjennom hele prosessen. Jeg vil beskrive prosessen fra prosjektbeskrivelsen og til den første kontakten med mennesker og organisasjoner i det utvalgte området, fra en etnografisk orientert metode til intervjuer, og fra datainnsamling og til de ulike prosessene i analysearbeidet. Videre handler dette også om en prosess hvor jeg har beveget meg fra en relativt åpen, tematisk problemstilling til den problemstillingen som avhandlingen har i sin ferdige form, altså ***hvordan tap og forsoning artikuleres i pågående og daglige forhandlinger i lule- og markasamiske områder i dag.***

3.2 EN EKSPLOLATIV METODE

Som jeg skriver i innledningskapitlet, ble forskningsprosjektet til gjennom en faglig undring som oppsto da jeg jobbet som forskningsassistent på Senter for samisk helseforskning ved Universitetet i Tromsø, på SLICA-prosjektet, et internasjonalt, arktisk levemåtsprosjekt. I denne perioden gjennomførte jeg personlig i underkant av 100 strukturerte intervjuer i tre kommuner i Finnmark ved hjelp av et omfattende spørreskjema med både kvantitative og kvalitative spørsmål, og jobbet også med å punche og skrive ut en rapport fra datainnsamlingen og de foreløpige resultatene.

Jeg opplevde i denne perioden at mange av de intervjuede hadde noe viktig å fortelle som jeg ikke klarte å få fanget opp ved hjelp av intervjuguiden, og som de heller ikke alltid klarte å sette ord på, men som jeg ante var viktig for dem. Det var mye som var taust, men som satte sitt preg på intervjusituasjonen, og det var også temaer som folk var ukomfortable med å prate om, men som jeg likevel ante var viktig for dem å få frem.

Mange av intervjuene var også sterke og følelsespregete, uten at jeg klarte å få det inn i spørreskjemaet utover en kort kommentar på slutten. Jeg slet også med å finne svar på hva dette egentlig dreide seg om i den tradisjonelle, antropologiske litteraturen, og i den samfunnsmedisinske litteraturen var det enda mindre. Denne søkningen etter dette "noe" tok jeg med meg inn i doktorgradsarbeidet.

Min inngang til prosjektet var altså preget av et ønske om å studere noe som ikke tidligere har vært drevet systematisk forskning på. I samfunnsvitenskapen snakker man gjerne om kvalitativ metode som *eksplorativ* (Harboe 2006), det vil si at lite er fastsatt på forhånd, at forskningsprosessen er fleksibel, og at man starter med problemstillinger formulert som temaer, hvor en del av målsetningen er å komme frem til en mer presis problemstilling etter hvert. Man kan derfor heller ikke ha et standardisert og strengt fastlagt forskningsdesign, siden en viktig del av forskningsprosessen er å være åpen for ny og overraskende informasjon (Harboe 2006).

I denne sammenheng er etnografisk metode en nyttig måte å jobbe på, siden den gir muligheter for å ha en åpen og eksplorativ tilnærming til virkeligheten. Det å ikke bare gjøre intervjuer, men å følge deltakerne rundt i ulike arenaer er ifølge Katrine Fangen (2010) en nyttig måte å få en mer helhetlig forståelse av deltakernes liv og deres opplevelser av inkludering og ekskludering. Fangen referer til Michael Burawoys (2000) bruk av begrepet "extended case method", hvor det å bevege seg med deltakerne i tid og rom er sentralt, ikke bare det å gjøre intervjuer. En slik måte å jobbe på gir større mulighet til å treffe potensielle deltakere til prosjekter i deres vante omgivelser, istedenfor å kun møte dem på et kontor for et intervju. Man opparbeider seg ifølge Fangen (2010) kunnskap om steder og ulike kategorier mennesker, som gir en viktig og relevant bakgrunnsinformasjon til prosjektet. Det var dette jeg gjorde i denne feltfasen.

Feltarbeid er en grunnleggende metode innen etnografiske orienterte vitenskaper, hvor ideen er at man skal gå åpent ut og bli kjent med den virkeligheten som man ønsker å studere. De siste tiårene har feltarbeidet som praksis vært under kritisk debatt, hvor hovedkritikken har gått ut på at lokalsamfunn eller kulturer som en klart avgrensbar, holistisk enhet er en uholdbar faglig antagelse (Kramvig 2006). Kritikken har også vært knyttet til at dette perspektivet har bidratt til å sperre folk inne i veldefinerte og avgrensbare kategorier og helheter, samt at perspektivet også har hatt en implisitt hierarkisering, gjennom å eksotifisere "de andre" (Abu-Lughod 1991), en kritikk inspirert av blant annet Edward Saids orientalismebegrep (Said 1979).

Jeg hadde derfor klart for meg helt fra begynnelsen av at jeg ikke ønsket å studere lokalsamfunn som lukkede, sosiale og kulturelle enheter, men snarere følge en løst problemstilling, bli kjent med lokalsamfunnene og menneskene, og se hvor den ferden førte meg. Jeg nærmet meg derfor det George Marcus i sin tid kalte *multi-sited ethnography*, hvor jeg istedenfor å fokusere på et bestemt sted, heller fulgte et tema (Marcus 1995).

Min arbeidsprosess kan også ligne på det Britt Kramvig kaller flerstemt etnografisk arbeid (Kramvig 2006:93), en metafor som beskriver et arbeid som er stemt i forhold til relasjoner og steder. Den gir også åpning for å beskrive et etnografisk arbeid som en måte å stadig stemme seg selv, sin innlevelsesmåte og sin egen kropp i forhold til de kontekster man inngår i, som en måte å nærme seg den virkeligheten man studerer. I tillegg stemmer man seg også inn mot andre kunnskapsaktører og tekster.

Det er et perspektiv som gir rom for å analysere hvordan forskeren deltar i en virkelighet som helt menneske, ikke bare som observatør, men en prosess hvor man lærer gjennom samhandling av andre mennesker og utfordrer seg selv som menneske, ikke bare som forsker. Samtidig er det viktig å ha med seg at man aldri kan overta de studertes livsanskuelser og verdensbilde. Likevel kan man øke sin forståelse gjennom å delta i deres virkelighet og prøve å forstå hva som er viktig for dem (Kramvig 2006:93).

Jeg startet prosjektet med en rekke løst definerte temaer, hvor jeg hadde en antagelse om at jeg ville studere hva det ville si å være same i dag, som et korrektiv til tradisjonell levekårsforskning, hvor kun kvantifiserbare data blir analysert. Jeg ønsket med andre ord å finne mer ut av det som både jeg og menneskene jeg allerede hadde møtt i intervjusituasjoner, slet med å sette ord på, men som jeg ante var viktig for dem. Det var derfor ønskelig å starte prosjektet uten en altfor stram forskningsdesign, siden jeg kunne risikere å ikke fange opp dette "noe" som jeg faktisk ønsket å finne mer ut av.

En viktig begynnelse på arbeidsprosessen var å etablere kontakt de samiske sentrene Árran og Várdobáiki, samt samer som var aktive i de samiske miljøene i Bodø, både for å knytte faglige kontakter, for å legitimere prosjektet lokalt, og for å få noen medhjelpere i lokalsamfunnene som kunne hjelpe meg med å knytte kontakter og komme med forslag til intervjupersoner.

Jeg prøvde å informere alle jeg kom i kontakt med om min forskerrolle, men ellers forsøkte jeg så godt det lot seg gjøre å omgås og prate med folk på en så alminnelig måte som mulig. Enkelte syntes nok det var litt rart og kunstig, men de fleste slo seg til ro med at jeg var forsker, og gjorde sitt beste for å bli kjent med meg som om jeg skulle være en hvilken som helst annen person. Ofte ble det også en del humor rundt min forskerrolle, slik som da en kvinne presenterte meg med:

Hei, alle, hils på Astri, hun forsker på oss!

Jeg deltok også på en del seminarer i lokalsamfunnene, både som tilhører, og som foredragsholder. Dette var viktig for å synliggjøre meg selv i lokalsamfunnet som forsker, og for å si klart fra om min rolle som forsker i lokalsamfunnet. Dette var

også nyttig for å få en idé om hva folk selv syntes var viktig å forske på, og senere om mine analyser også gav mening for mennesker fra lokalsamfunnet.

Jeg var i denne perioden med på arrangementer flere ulike steder, slik som samiske sammenkomster eller arrangementer i Bodø, Oslo, Gällivare, Arjeplog eller i lule- og markasamisk område, samt mer private sammekomster. Totalt sett har jeg til sammen omtrent 3 måneder med intensivt feltarbeid, men i tillegg har jeg fulgt de samiske miljøene i disse områdene i alle de fire årene som prosjektet har pågått, deltatt på samiske arrangementer og hatt gode venner fra disse miljøene, slik at det er vanskelig å avgrense denne perioden eksakt.

Menneskene som jeg ble kjent med, var viktige i mitt videre arbeid. Jeg ble innlosjert hos en familie i et av områdene, og de gjorde en uvurderlig innsats for å vise meg rundt i området, fortelle meg om samfunnet og introdusere meg for folk i distriktet. Jeg deltok også på en rekke arrangementer der jeg kunne komme i kontakt med folk, alt fra bygdefester, samiske kulturarrangementer, festivaler, kafé-turer, seminarer, idrettsstevner og læstadianske samlinger til mer private sammenkomster, slik som turer i naturen og kaffedriking hjemme hos folk. Jeg ble også tidlig aktiv i de samiske miljøene i Bodø, hvor jeg var med på å arrangere Samisk kulturuke og andre samiske arrangementer.

Arbeidsprosessen i denne fasen var uten en stram plan, hvor jeg la opp til å følge opp samtaletemaer og aktiviteter etter hvert som de dukket opp. Det som i utgangspunktet skulle være en liten fjelltur, endte opp med en ukes opphold i en bygd som egentlig var fraflyttet for flere tiår siden, men som i dag fungerte som et feriested for dem som hadde sin opprinnelse herfra. Ofte var jeg usikker på om jeg var på jobb eller om jeg ferierte, da dagene kunne bestå i soling, kaffedriking og småpratning rundt kjøkkenbordet, eller en spontan fest på en hytte.

Når jeg hadde litt tid for meg selv, skrev jeg ned enten for hånd eller på min bærbare datamaskin det jeg husket fra samtalene jeg hadde hatt i løpet av dagen og hendelsene jeg hadde vært med på. Selv om jeg ikke alltid så relevansen av det jeg hadde opplevd i løpet av en dag, prøvde jeg så godt jeg kunne notere ned det jeg husket, og mine refleksjoner omkring det jeg hadde opplevd. Jeg har derfor om lag 200 sider med dagbok, notater, stikkord og refleksjoner omkring mine opplevelser i felten.

Etter hvert valgte jeg å inkludere flere kommuner i datainnsamlingen for å få et bredere felt, og for å gjøre det enklere rent av anonymiseringshensyn, og fordi jeg hadde en tematikk og en problemstilling hvor det ikke var stedet som sådan, men heller minoriseringserfaringer og de mer affektive sidene ved det å være same som var relevant.

Denne prosessen var imidlertid ikke bare uproblematisk. Under datainnsamlingsprosessen slet jeg ofte med ubehag knyttet til om jeg ville være i stand til å holde min målsetning om å bidra med forskning som kunne komme de samiske lokalsamfunnene til gode. Ville folk oppfatte meg som "enda en søring" som kommer og tvinger seg på og skal profitere akademisk på deres liv? Tvilen var en kombinasjon av både en faglig tvil, politisk tvil og personlig tvil, og er ikke en unik prosess i akademisk sammenheng, men noe som mange opplever i løpet av forskningsprosessen. Samtidig er dette også en produktiv tvil som tvang meg til å kontinuerlig tenke kritisk igjennom prosjektets tema og problemstilling. Som Ann Cvetkovich skriver:

"Academics too often struggle with long-term projects such as dissertations and books while squeezed on the one hand by an intensely competitive job market and meritocratic promotion and reward system and driven on the other by a commitment to social justice that often leaves us feeling like we're never doing enough to make a difference" (Cvetkovich 2012a: 19).

Ifølge Vigdis Stordahl har forskere uten samisk bakgrunn ofte blitt frarådet fra å gjøre forskning i samiske samfunn, samtidig som forskere med samisk bakgrunn har blitt kritisert for å ikke gjøre "riktig type" samisk forskning. Denne "double bind"-situasjonen skyldes ifølge Stordahl i vanskeligheter med å skille mellom ulike nivåer i samisk forskning, altså skille mellom når det er kunnskap, forskningsparadigme eller metodologi, og når det er samepolitikk (Stordahl 2008: 250). I forskningsrådets Program for samisk forskning II står det at:

"Gjennom blant annet Program for samisk forskning II vil Forskningsrådet finansiere god forskning som er relevant for det samiske samfunnet, og som dermed også er av generell interesse. Forskningsrådet vil også bidra til å rekruttere samer til forskning, men vil ikke stille som betingelse at forskningen utføres av samer. At forskningen utføres av samiske forskere, vil imidlertid i en del tilfeller kunne være et særskilt kvalitetsaspekt" (Forskningsrådet 2007).

Hva da når forskeren verken er helt samisk eller norsk? Samtidig kan det å bli definert som norsk også ha sine fordeler. Jeg kan, i motsetning til mange av deltakerne i prosjektet mitt, mer omkostningsfritt skifte kategori og bli en del av det norske majoritetssamfunnet. I et så krevende arbeid som et avhandlingsarbeid ofte kan være, er det å ha et rom der man kan trekke seg tilbake og tenke, ofte helt essensielt. På mange måter kan jeg som majorisert og norsk sies å representere et slikt frirom, et privilegium en samisk forsker ikke i samme grad kan ha. Dette gav meg muligheten til å få den nødvendige avstanden som jeg iblant trengte i løpet av forskningsprosessen.

Det er viktig å huske på at man som forsker ikke nødvendigvis skriver det som folk forventer at man skal skrive, og at man kanskje vektlegger andre ting enn det vanlige folk forventer at man skal gjøre, noe også Stordahl (1996) tar opp. Man kan derfor alltid risikere å komme i konflikt med hva folk forventer at man skal skrive, og at ulike deler av samfunnet forventer ulike ting, hvor man til tider kan føle at man ikke kan tilfredsstille noen, uansett hva man velger. Dette trenger ikke nødvendigvis i alle sammenhenger være et onde, men er også en viktig del av det akademiske arbeidet, nemlig å sette søkelys på temaer som ikke alltid kommer opp i offentligheten.

”Forventningene jeg har møtt fra mine sambyginger om å bringe ny kunnskap til torgs, bekrefter at mitt publikum er differensiert. Jeg regner også med at representanter for samebevegelsen og utdannede samer generelt, vil lese min tekst med argusøyne. Forventningen om at du skal komme med en ny ”sannhet”, er en ”double bind”-situasjon fordi du som fagmeneske vet at de faglige resultater ikke nødvendigvis samsvarer med de folkelige sannheter og forventninger. Antropologi tar på en måte ordene fra folk og rekonstruerer dem for sine egne formål” (Stordahl 1996: 20).

I mange situasjoner opplevde jeg også at det ble tema for diskusjon om jeg selv anså meg selv som samisk. Gjennom stadige samtaler med folk om jeg var same eller ikke, hva som gjorde meg til same, om jeg i det hele tatt kunne kalle meg same eller ikke, fikk jeg også innsikt i hva de selv la vekt på og hvordan de fremstilte seg selv og andre. Det om jeg var innenfor eller utenfor var derfor noe høyst relasjonelt.

Denne prosessen viser hvordan teorier om affekt også kan være nyttig i metodologisk sammenheng. Gjennom en kritisk gransking av forskningsprosessen gjennom et affektteoretisk perspektiv har jeg fått innsikt i ulike prosesser som jeg har inngått i, både i feltet og i forskningen. Et affektteoretisk perspektiv har gitt meg muligheten til å fortolke komplekse prosesser på måter som i større grad åpner for å analysere de møter:sammenstøt (Kramvig og Flemmen 2008) jeg har inngått i gjennom forskningsprosessen, og de komplekse og mangetydige kategorier og forhandlingene om disse om jeg har inngått i.

3.3 INTERVJUFASEN

I løpet av feltarbeidsperioden dukket det temaer som jeg fant interessante, og som egnet seg bedre for en intervjusituasjon. Jeg kunne slik få muligheten til å spørre mer inngående om temaer som for noen kunne oppfattes som sensitive, som de kanskje ikke ønsket å gå inn på når det var andre til stede. Jeg opplevde at det ofte var mye som lå mellom linjene i det folk sa, som jeg opplevde at de ikke alltid kunne snakke om når det var andre tilstede, men som jeg fant interessant og

ønsket å finne mer ut av. Det var dette ”noe” som jeg beskriver tidligere i kapitlet. Gjennom intervjuene kom jeg et stykke nærmere det som jeg prøvde å få mer kunnskap om i prosjektet.

Jeg reviderte etter feltarbeidet den første intervjuguiden². I den omarbeidede versjonen rettes fokuset i større grad mot hvordan folk snakker om det å være samisk, hvordan det preger dagliglivet deres og på hvilken måte de betrakter seg selv som samer³. Med andre ord fokuserte jeg mer på å **gjøre** og **artikulere** samisk enn ”være” samisk som en essensiell kategori. Intervjuguiden er utformet ut fra temaer som jeg fant relevante og interessante i løpet av feltarbeidperioden.

Det betyr at enkelte elementer som jeg ved prosjektstart var interessert i, er kuttet ut fordi jeg ikke fant dem like interessante eller relevante i møte med felten eller med det teoretiske perspektivet, mens andre er fremhevet eller spisset i intervjuguiden. Intervjuene kan betraktes som en forlengelse av feltarbeidet, hvor jeg utforsker temaer fra feltarbeidet som jeg ønsket å fordype meg mer i. Intervjuguiden som hovedintervjuene i prosjektet er gjort etter, er derfor skapt gjennom en lang prosess hvor jeg har prøvet og feilet for å finne ut av hva slags problemstilling og hvilke temaer som kunne være fruktbare og interessante å undersøke videre.

Når det gjaldt rekruttering til intervjuene, tok jeg først kontakt med folk jeg kjente eller visste om, som var fra de områdene jeg var ute etter å finne aktuelle deltakere, og ba disse om å utarbeide komme med forslag til aktuelle kandidater, hvor jeg presiserte hva slags mennesker jeg var ute etter. Jeg presiserte at jeg ønsket folk i aldersgruppen 30-40 år, og at jeg ikke bare ville ha deltakere som var veldig bevisst på å vise at de var samisk, eller hadde samiskspråklig kompetanse, men også deltakere som ikke snakket samisk og kanskje var litt mer anonyme i de offentlige samiske rommene. Jeg informerte også om at jeg ønsket å komme i kontakt med både folk som fortsatt bor på hjemmeplassen og andre som har flyttet til en by i samme fylke, og at jeg også ønsket folk som var litt ulike ellers med hensyn til sivilstatus, familiebakgrunn, utdanning og yrke. På denne måten sikret jeg at jeg fikk en tilstrekkelig bredde blant deltakerne.

Gjennom denne fremgangsmåten fikk jeg mulighet til å kontakte potensielle deltakere som jeg ikke kjente noe særlig fra før av, for å sikre at jeg ikke fikk et for snevert utvalg. En utfordring var da at jeg ikke visste så mye om dem før intervju-tidspunkt. Her var det en uvurderlig fordel at jeg allerede hadde vært rundt i lokalsamfunnene og kjente litt til de ulike grupperingene og den lokale kategorise-

² Se appendiks 5

³ Se appendiks 3

ringen. Jeg valgte også å google deltakerne før jeg tok kontakt med dem, for å se om jeg fant informasjon om dem som kunne være relevant i utvelgingsfasen. Noen av deltakerne valgte jeg blant mennesker jeg visste om eller hadde møtt i forbindelse med feltarbeidsperioden. Jeg rekrutterte derfor etter et breddekriterium, hvor jeg forsøkte å finne deltakere som var litt forskjellige, ut fra de mulighetene jeg hadde til å få informasjon om dette i forkant.

Ut fra de forslagene jeg fikk, laget jeg en liste over aktuelle kandidater og kontaktet dem. Jeg sendte jeg ut informasjonsskriv⁴ der jeg skrev om prosjektet i korte trekk, hvordan intervjuene skulle gjennomføres, at deltagelse var frivillig, og at dataene ville behandles konfidensielt av meg og anonymiseres. Jeg foreslo intervjuetidspunkt og la ved kontaktinfo, slik at de kunne kontakte meg, og jeg fulgte opp disse brevene med telefonkontakt. Det er i alt ni hoveddeltakere: fire kvinner og fem menn. Fire av deltakerne er fra lulesamisk område, og fem er fra markasamisk område. Antallet deltakere ble til etter hvert som jeg opplevde at jeg hadde fått nok data, altså at jeg følte at jeg hadde nådd et metningspunkt hva informasjon angikk, både fra intervjuene og fra den mer etnografisk orienterte delen av datainnsamlingen.

Alle deltakerne skrev også under på et samtykkeskjema, og fikk utdelt et informasjonsskriv dersom de ikke allerede hadde fått dette i posten. Intervjuene varte i omtrent to timer. Jeg informerte dem igjen om at deltakelsen var frivillig, at de ville bli anonymisert, og at de når som helst kunne trekke seg om de ønsket det. Jeg gav også en kort presentasjon av prosjektet før jeg begynte. Intervjuene ble gjort der det var mest praktisk for oss å møtes. Noen ble gjort hjemme hos folk, noen på arbeidsplassen deres, mens andre ble gjort på kafé.

De formelle intervjuene er gjort, med unntak av et par prøveintervjuer, ved hjelp av intervjuguiden som er lagt ved i appendix. Jeg brukte båndopptaker, etter samtykke fra deltakerne, og noterte også underveis. I de tilfellene hvor det har vært mulig, har jeg brukt intervjuguiden mest som inspirasjon til samtale og forsøkt å la deltakerne prate mest mulig fritt, hvor intervjuguiden⁵ har vært mest en huskeliste over temaer jeg ønsket å ta opp. Temaene i intervjuene kan kort oppsummeres slik:

- **Det å være same i oppveksten:** Skolegang, familieforhold, lokalsamfunn.
- **Det å være same i ungdommen:** Omgangskrets, mobbing og diskriminering, skolegang, samiske organisasjoner, fritid, ambisjoner.

⁴ Se appendix 2

⁵ Se appendiks 3

- **Det å være same i voksen alder:** Forhold til hjemstedet, jobb, familieliv, samisk artikkelasjon, samiske fellesskap, dagligliv, sosiale relasjoner, tanker om fremtiden.

Disse temaene var imidlertid ikke noe jeg fulgte slavisk. Det var heller noe jeg brukte som en slags sjekkliste. Jeg informerte også deltakerne om at jeg ønsket å høre mest mulig om deres hverdagslig og hvordan de opplevde det å være samisk. Jeg forsøkte også å være oppmerksom på deltakernes tilstand slik at intervjusituasjonen ikke skulle bli ubehagelig for dem. Jeg forsøkte også å stille undrende spørsmål, samt følge opp temaer som deltakerne tok opp på eget initiativ, for å vise at jeg aksepterte deres synspunkter og ønsket å høre mer om dem.

Som forsker har man først og fremst som oppgave å stille *relevante og engasjerende spørsmål*, for å innby til felles refleksjon om den intervjuedes erfaringer og forståelser av verden. Jeg prøvde derfor også å følge opp fortellingene deres med spørsmål som oppfordret dem til å reflektere over hendelsene og deres opplevelser av og refleksjoner over dem. Dorte Staunæs og Dorte Marie Søndergaard skriver: "Interviewet er i sig selv et stykke kompleks virkelighed, hvori forskeren må navigere efter de udtalte ord, men også efter emotionelle og på anden vis sanselige fornemmelser for, hvad der er på spill" (Staunæs og Søndergaard 2005: 56).

Jeg fokuserte særlig på hvordan deltakerne opplevde den samiske tilstedeværelsen i hverdagslivet, og hvordan de forholdt seg til det. Jeg vektla også deres relasjoner til andre i fortid og nåtid, både andre samer og folk for øvrig. Selv om jeg hadde en formell intervjuguide, prøvde jeg i så stor grad som det lot seg gjøre å også la deltakerne styre samtalen. Samtidig varierte det både mellom de ulike intervjusituasjonene og i løpet av hvert enkelt intervju i hvilken grad det var jeg eller deltakerne som styrte samtalen.

Som Catherine K. Riessmann (1997) skriver om fra sine intervjusituasjoner, pendlet også jeg mellom ulike posisjoner i intervjusituasjonene. Noen ganger hadde deltakerne masse å fortelle, og jeg forsøkte å være stille eller nikke bekreftende, mens andre ganger var det jeg som stilte spørsmål og forsøkte å få deltakerne til å utdype enkelte temaer. Disse ulike posisjonene var ikke planlagte, men oppsto som følge av interaksjonen mellom meg og deltakerne. Som i andre samtaler hadde vi i perioder en masse å prate om, og både jeg og deltakerne var engasjerte, mens det på et senere tidspunkt nærmest sto i stampe, hvor verken jeg eller deltakerne visste helt hvordan samtalen ville utvikle seg, og hvor situasjonen virket påtvunget og kunstig.

En teknikk som jeg ofte brukte i intervjusituasjonen var derfor å la det være stille en stund og se om deltakerne selv initierte videre samtaletemaer istedenfor at jeg stilte egne spørsmål fra intervjuguiden. Når deltakerne selv tok opp temaer eller

fortalte om hendelser og erfaringer fra livene sine, forsøkte jeg å lytte og stille oppfølgingsspørsmål til dem. Ofte oppfordret jeg dem til å konkretisere og komme med eksempler og fortellinger fra sine egne liv når de tok opp temaer i intervjuene.

Det var altså deltakernes egne fortolkninger av det konkrete, levde livet som jeg var ute etter. Jeg har også forsøkt å være oppmerksom på hva slags temaer deltakerne har ønsket å ta opp og reflektere omkring. Andre ganger refererte jeg til situasjoner som jeg selv hadde opplevd i mitt eget liv, eller erfart tidligere i prosjektet, og forsøkte å få dem til å reflektere videre om disse temaene med utgangspunkt i sitt eget liv. Dette gjorde også at de ulike intervjuene og feltarbeidsperioden henger sammen tematisk, som ulike punkter i mitt eksplorerende prosjekt, hvor jeg stadig utviklet problemstillingen, og hvor jeg kontinuerlig analyserte dataene på jakt etter måter å utvikle problemstillingen og prosjektet.

Ifølge Dorthe Staunæs og Dorte Marie Søndergaard (2005) er de metodiske implikasjonene av en interaksjonistisk vitenskapsforståelse at forskeren ikke lenger kan betraktes som objektiv og nøytral person som tapper informanter for data, for å sette det litt på spissen. Siden jeg skriver innenfor en slik tradisjon, forstår jeg intervjusituasjonen som en dialog, og jeg har derfor i denne avhandlingen valgt å kalle personene for deltakere snarere enn informanter, siden jeg ønsker å fremheve den interaksjonelle perspektivet.

Deltakerbegrepet kan imidlertid også være kilde til misforståelser, siden det gjør makt- og ansvarsforholdet i relasjonen mer uklart. Det er til syvende og sist jeg som forsker som har ansvar for hvordan dataene presenteres og analyseres, og det er jeg som stilte spørsmålene under intervjuene og til dels styrte diskusjonen i intervjuene.

3.4 DEN ANALYTISKE PROSESSEN

Den analytiske prosessen var ikke bare noe jeg gjorde til slutt, men et kontinuerlig arbeid gjennom hele prosjektperioden, hvor jeg kontinuerlig prøvde ut ulike måter å skrive på, ulike temaer og ulike teoretiske perspektiver, før jeg fant et perspektiv som hjalp meg å analysere det empiriske materialet på en måte som gav ny teoretisk innsikt.

I analysen har jeg valgt å ha hovedfokuset på de ni intervjuene. Jeg har brukt den mer etnografisk orienterte delen av datainnsamlingen for å kontekstualisere fortellingene fra intervjuene, for å kunne gi tykkere beskrivelser av det dagliglivet som de lever i. Selv om jeg kun har ni hoveddeltakere, er materialet langt rikere enn det. Jeg har en rekke fortellinger om episoder fra deres hverdagsliv i fortid og nåtid som danner grunnlaget for det empiriske materialet. Det empiriske materialet avhenger derfor ikke bare av hvor mange deltakere i prosjektet, men også hvor

mange episoder fra deres hverdag som kommer til uttrykk i deres fortellinger (Andenæs 2000).

Julian Murchison (2010) trekker frem at noe av det viktigste i den analytiske prosessen er å skrive seg gjennom materialet flere ganger, og advarer mot å kun gjøre den analytiske skrivingen mot slutten av prosjektet. Gjennom å skrive seg gjennom materialet flere ganger fra begynnelsen til slutten i prosjektet, får man mulighet til å utvikle de analytiske kategoriene, produsere tekster som andre kan komme med tilbakemeldinger på, samt skrive fragmenter av det som etter hvert blir sluttproduktet. Gjennom den kontinuerlige skrivingen får man også muligheten til å beskrive det som skjer, i en mer tidsmessig nærhet, slik at slutteksten ender opp med å bli rikere og mer detaljrik (Murchison 2010).

Jeg begynte analysearbeidet gjennom å skrive utkast til kapitler allerede før jeg var ferdig med datainnsamlingen. Gjennom å først gå ustrukturert og eksplorerende til verks gjennom en etnografisk orientert metode, samtaler med folk og et par testintervjuer, reflekterte jeg kontinuerlig over hva som rørte seg der ute. Jeg skrev kontinuerlig skrev notater omkring mine erfaringer og tanker.

Gjennom denne kontinuerlige skrivingen oppdaget jeg hvilke temaer som jeg syntes var interessante, hva deltakerne selv var opptatt av, og hva de syntes var viktige temaer, og hva jeg trengte mer svar på. Selv om mye av det som jeg skrev i denne perioden, ikke er med i den ferdige avhandlingen, var denne prosessen nyttig for å holde meg til prosjektets eksplorerende form, hvor jeg lette etter svar på dette "noe" som jeg hadde vært på jakt etter helt siden jeg laget prosjektbeskrivelsen.

Jeg har fra begynnelsen av jobbet med å systematisere analyser av de dataene jeg har samlet inn, slik at jeg i perioder både samlet inn data, transkriberte og skrev ut begynnende analyser av disse. Intervjuene er derfor på om lag 250 sider transkribert tekst. Når intervjuene var ferdig transkribert, forsøkte jeg å få en oversikt over hva slags temaer som var fremtredende, samt hvilke temaer som var mest interessante for problemstillingen i avhandlingen. Jeg begynte først å skrive ut fortellinger både fra feltarbeidsperioden og fra intervjuene, hvor jeg særlig skrev ut det som jeg selv syntes var spennende av det jeg hadde data på. Denne fasen var relativt løst strukturert, hvor jeg lekte med ulike kategorier og temaer, og hvor jeg etter hvert hadde en rekke analytiske knagger som jeg utforsket.

Dette analysenivået representerer noe av det Søndergaard kaller *empirinære tilstandsbilleder* (Søndergaard 1996:59). Ifølge Søndergaard vil beskrivelsene på dette nivået "genereres og systematiseres tætt knyttet til de unges fortellinger om konkret levet liv. Resultater på dette nivå vil være interessante i seg selv i egen- skap af at være informative" (Søndergaard 1996:59). I mitt prosjekt vil det si

hvordan deltakerne beskriver sin hverdag, hva de gjør og hva de er opptatt av, og hva slags handlingsrom de benytter seg av og er med på å utvikle.

Når jeg hadde skrevet meg gjennom de empiriske tilstandsbildene, oppdaget jeg at dette ukjente som jeg forsøkte å beskrive, ble mer forståelig når jeg tok inn postkolonial affektteori i analysene. Her kom melankolibegrepet i større grad frem, siden det hjalp meg å sette ord på en del av de opplevelsene som deltakerne mine forsøkte å få frem i deres fortellinger fra sin hverdag. Melankolibegrepet hjalp meg på vei til å analysere dataene på nye måter, hvor jeg også i større grad hadde mulighet til å analysere det som mange hadde problemer med å sette ord på, men som jeg likevel ante var viktig for dem å få frem i samtalene våre.

Jeg laget derfor en liste over nye, fremtredende deltemaer. Jeg lot disse være basis for fem nye analysekapitler. Jeg gikk så igjennom alle intervjuene og feltdagboken, klippet og tusjet ut sitater i ulike farger, hang dem opp på korktavlen min på kontoret. På denne måten samlet jeg alt som kan relateres til disse sentrale knaggene. De fem sentrale temaene jeg valgte å jobbe videre med da, var:

- **Kofta**
- **Språket**
- **Offerrollen**
- **Taushet/fortielse**
- **Melankoli**

Jeg skrev så ut fem analysekapitler med disse hovedtemaene. Dette nivået tilsvarer det nivået som Søndergaard beskriver som et nivå hvor man setter disse beskrivelsene inn i en mer omfattende betydningssammenheng. Søndergaard skriver at dette analysenivået gir forskeren innblikk i noe man kan kalle vindretninger: "Hvilke uttrykk og handlinger blæser vindene imod, og hvilke blæser de med" (Søndergaard 1996:60). Jeg systematiserte materialet og løftet beskrivelsene ut fra de *empirinære beskrivelsene*, slik at de dannet basis for en mer overordnet analyse. Gjennom å systematisere materialet på nytt dannet jeg meg etter hvert et bilde av hvor de posisjonerte seg i forhold til disse ulike temaene. Analysene kan derfor sies å være en måte å balansere mellom fragmentene og helheten i avhandlingen.

Ut fra disse kapittelutkastene så jeg at det utkrystalliserte seg fire hovedtemaer som gikk på tvers av de opprinnelige fem analysekapitlene. Disse temaene var i større grad enn tidligere knyttet til melankolibegrepet. Jeg begynte å fortolke dataene ved hjelp melankolibegrepet, som jeg nå så fikk en større plass i avhandlingen, og som jeg oppleve var fremtredende på ulike måter i alle de fem kapitlene jeg alt hadde skrevet. Jeg omstrukturerte så analysekapitlene på nytt etter

disse fire nye temaer som jeg så ble viktig for problemstillingen, og som fremsto som sentrale for de analysene som jeg hadde gjort i de foregående fasene. Disse hovedtemaene representerer de fire analysekapitlene i avhandlingen:

- **Ut av fortielsens rom**
- **Minoriseringens merarbeid**
- **Den ukledelige offerrollen**
- **Mellomrommet som mulighetsrom**

Med disse fire ulike analytiske delproblemstillinger svarer jeg på avhandlingens problemstilling, nemlig *hvordan tap og forsoning artikuleres i pågående og daglige forhandlinger i lule- og markasamiske områder i dag*. Dette tilsvarer det som Søndergaard kaller metakoder som representerer et mer abstrakt nivå, altså det som skaper en overordnet ramme.

I min tekst vil dette nivået representere hvordan ulike sider ved deltakernes liv kan representere en form for samisk melankoli eller ubehag som de på ulike måter forholder seg til. Deres fortellinger handlet også mye om deres forhold til tidligere generasjoner, hvordan de posisjonerer seg selv og opplever seg og sine liv som annerledes i forhold til hvordan det var før, og hvordan fortiden og tidligere generasjoner samtidig er med på å forme deres egen opplevelse av å være en del av noen samiske fellesskap.

Jeg vil i kapitlene undersøke empirien tematisk, snarere enn å gi dype, sammenhengende beskrivelser av hver deltaker, hvor jeg bruker empiriske eksempler for å vise den kulturelle kompleksiteten som deltakerne forholder seg til og forhandler om. Jeg vil også drøfte hvordan deltakernes ulike posisjoner kommer til uttrykk i deres utsagn i intervjuene. På denne måten synliggjør jeg også den analytiske prosessen i prosjektet, hvor jeg har valgt ut ulike delproblemstillinger som jeg vil drøfte på i de ulike kapitlene. Siden jeg har en tematisk inndeling av kapitlene, er det av den grunn også litt forskjellig lengde på dem, siden det empiriske tilfanget har vært større i noen kapitler enn i andre.

Affektteori var altså ikke et utgangspunkt for meg. Det var snarere noe jeg oppdaget da jeg allerede var godt i gang med analysene, siden jeg slet med å finne teorier i den mer tradisjonelle sosiologien som var i stand til å teoretisere mine funn på en god nok måte. Affektteori ble derfor et nyttig redskap til å begrepsfeste hvordan samer opplever de stadige minoriseringsprosessene i det daglige som de inngår i.

Av denne grunn har jeg valgt å presentere empirien i de fire følgende empiriske kapitlene uten at jeg bringer melankolibegrepet inn, nettopp for å synliggjøre min metodes eksplorative karakter, hvor melankoli og forsoning snarere er et resultat

av analyse, enn et forskningsmessig utgangspunkt i prosjektet. Det er først i kapittel ni, som representerer et overordnet analysekapittel, at jeg analyserer de fire kapitlene i lys av melankolibegrepet og drøfter hvordan dette begrepet kan gi en dypere analytisk og teoretisk forståelse av de utfordringer som samer i dette området opplever i hverdagen.

I kapittel ni oppsummerer jeg de fire empirikapitlene og knytter disse sammen med avhandlingens teoretiske prosjekt. Jeg analyserer avhandlingens empiriske materiale ved hjelp av teori for på denne måten å svare på avhandlingens problemstilling, altså **hvordan tap og forsoning artikuleres i pågående og daglige forhandlinger i lule- og markasamiske områder i dag**. På denne måten å utvikle en ny teoretisk forståelse av hva det vil si å være en kulturell minorisert gruppe, og hvordan det som kan kalles koloniseringen av det samiske folk, fortsatt er med på å gi dagens samiske befolkning noen særskilte utfordringer i sitt hverdagsliv.

Når det gjelder den analysemetodiske prosessen er også affektteori et nyttig perspektiv. Et viktig poeng i avhandlingen er at melankolien som metafor er noe jeg bruker for å beskrive *effekter*. Når jeg bruker melankolibegrepet, er det fordi det er et nyttig begrep for å reflektere omkring de ulike og til tider motsetningsfulle opplevelser og relasjoner som deltakerne i mitt prosjekt forteller om fra sine daglige liv, og hvordan de forstår seg selv i relasjon til andre mennesker, og til sin fortid og fremtid.

Det som jeg beskriver som samisk melankoli, er derfor ikke noe psykologisk, som kommer innenfra, men noe som må forstås som en analyse av noen bestemte sosial og kulturell praksiser. Sara Ahmed beskriver hvordan emosjoner, slik som for eksempel hat, frykt, skam eller kjærlighet, sirkulerer gjennom tegn, i noe hun kaller affektive økonomier. I stedet for å fokusere på kroppslige følelser som kommer innenfra, reflekterer hun over hvordan for eksempel fortellinger om hat sirkulerer sosialt og kulturelt. Ahmed skriver: "emotions are not 'in' either the individual or the social, but produce the very surfaces and boundaries that allow the individual and the social to be delineated as if they are objects" (Ahmed 2004b: 10).

Melankoli er derfor en måte å analysere mine funn på, hvor jeg bruker melankolibegrepet til å analysere hvordan deltakerne snakker om sine egne og tidligere generasjoners minoriseringserfaringer og de tap det har medført. Mitt fokus er altså ikke hvordan samer har det inne i seg selv, i kroppen, men hvordan de reflekterer omkring det som kan beskrives som melankolske erfaringer, og hvordan det gjøres sosialt relevant i deres hverdag. Den samiske melankolien er noe som i mine analyser former både individuelle og kollektive kropper, gjennom sirkulering av fortellinger, hvor noen inkluderes, mens andre ekskluderes, i den stadige produseringen av samiske fellesskap.

3.5 ETISKE BETRAKTNINGER OG ANONYMISERING

Prosjektet er meldt inn til NSD – Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste, og jeg har fulgt NSDs etiske retningslinjer for innsamling, oppbevaring og anonymisering av samfunnsvitenskapelige data. Jeg har også informert alle deltakerne om de etiske retningslinjene som prosjektet følger, og hvordan dette gjøres i det konkrete arbeidet. Prosjektet har derfor en høy, etisk kvalitet.

Bruken av pseudonymer for mennesker og steder, samt andre anonymiserings-teknikker, har som hensikt å forhindre at deltakere i prosjektet blir identifisert dersom de er lovet anonymitet. Jan Nesor (2000) hevder at selve anonymiseringsprosessen kan risikere å fjerne noe av materialets vitalitet og autentisitet (Nesor 2000:547-548). Dette var også en utfordring i analysene mine. Hvordan kunne jeg anonymisere materialet tilstrekkelig uten å miste selve essensen av materialet?

Deltakerne kommer alle fra det lule- og markasamiske området. Samtidig har jeg med vilje latt være å nevne hvilke bygder og kommuner deltakerne har sin bakgrunn fra, nettopp av anonymiseringshensyn. En innvending mot dette kan være at de ulike stedene har ulik historie og særskilte kvaliteter som burde vært med i en avhandling. Samtidig er avhandlingens tema og problemstilling, altså **hvordan tap og forsoning artikuleres i pågående og daglige forhandlinger i lule- og markasamiske områder i dag**, ikke nødvendigvis like avhengig av at jeg gjør en indre komparasjon, slikt et stedsfokus ville ha innebært. Tvert imot kunne det ha tatt litt av fokuset bort fra avhandlingens problemstilling, hvor jeg har undersøkt de affektive erfaringene med kolonisering og minorisering, og hvor jeg eksplisitt gjør et poeng ut av at jeg nettopp ikke gjør en tradisjonell, stedsfokusert etnografisk undersøkelse.

Alle deltakerne i prosjektet er anonymisert. Jeg har endret navnene deres og alle personer som de snakker om. Jeg har også fjernet andre karakteristika som kan identifisere dem, samt at jeg har anonymisert andre personer som indirekte kan være med på å identifisere deltakerne. Jeg har latt være å skrive om deltakernes tilknytning til arbeidsplasser, fritidsaktiviteter eller lignende når det kan identifisere dem. Jeg har også fjernet formuleringer som fremstår som individuelle måter å formulere seg på, slik som dialektuttrykk, catch frase-aktige uttrykk eller lignende.

Innenfor forskning som benytter seg av en narrativ erkjennelsesmåte, er det et viktig poeng at fremstillingsmåten både lojal mot de studerte prosessene, og samtidig plukker det kjente fra hverandre og setter det sammen på nye måter. På denne måten kan en leser som kjenner de studerte prosessene godt, likevel få ny innsikt og forståelse av prosessene (Søndergaard 1996). Jeg vil tro at avhandlingen vil være interessant både for forskere og andre som ikke kjenner til samiske sam-

funn og deres utfordringer, og for mennesker som selv lever i og har erfaringer fra samiske samfunn.

3.6 OPPSUMMERING

Jeg har i dette kapittelet redegjort for hvilke metodiske redskaper jeg har brukt for å svare på avhandlingens problemstilling, altså **hvordan tap og forsoning artikuleres i pågående og daglige forhandlinger i lule- og markasamiske områder i dag**. Jeg har også drøftet hvordan mine metodiske valg i løpet av prosjektet har vært nyttig for å få forskningsdata omkring denne kompleksiteten på en måte som er vitenskapelig fruktbart.

Jeg har i dette kapittelet tatt for meg min fremgangsmåte, min lokasjon og posisjonering, både i forhold til temaet for avhandlingen og i forhold til felten. Jeg har også drøftet mitt vitenskapsteoretiske ståsted, og hvordan avhandlingens teorivalg og metodevalg samsvarer med hverandre. Jeg har beskrevet og drøftet de valgene som jeg har tatt i løpet av prosjektet. Jeg har også analysert de komplikasjoner som har oppstått underveis og hvordan jeg har løst disse på en måte som samsvarer med prosjektets intensjoner og mål.

Et viktig poeng i kapittelet har vært å vise den eksplorative, kvalitative metodens styrke når man studerer noen prosesser som ikke har vært beskrevet så mye tidligere innen samfunnsvitenskapen. Gjennom å kombinere en etnografisk orientert metode med intervjuer har jeg hatt muligheten til å utforske disse prosessene og gradvis nærme meg en måte å beskrive dem. På denne måten har jeg hatt muligheten til å undersøke avhandlingens problemstilling på ulikt vis, slik at jeg har fått et mer komplekst og helhetlig bilde av hvordan de affektive sidene ved minorisering kommer til uttrykk i samiske dagligliv.

KAPITTEL 4: UT AV FORTIELSENS ROM

4.1 INNLEDNING

Dette kapittelet knytter seg til avhandlingens problemstilling, altså *hvordan tap og forsoning artikuleres i pågående og daglige forhandlinger i lule- og markasamiske områder i dag*, ved å undersøke hvordan fortielse rundt samiske temaer i fortid og nåtid er en viktig del av den samiske artikulasjonen blant mennesker i det lule- og markasamiske området. Et viktig poeng i kapittelet er å vise hvordan det å komme ut av den fortielsen som mange har opplevd rundt alt samisk, artikuleres av deltakerne i prosjektet, og hvordan det kommer til uttrykk i deres hverdagsliv.

Kapittelet kan leses som et innledende kapittel, hvor jeg redegjør for den kulturelle kompleksiteten som preger områdene hvor jeg har mitt empiriske materiale fra, hvordan deltakerne artikulerer seg i dette landskapet, og hvordan koloniseringsprosesser i fortid og nåtid iblant kompliserer det sosiale livet i områder med en samisk befolkning.

Jeg vil nå undersøke hvordan deltakerne opplever fortielse og taushet i fortid og nåtid rundt det å være samisk, og hvordan det fortsatt preger hverdagen til mange av deltakerne. Det har ført til at det å være samisk, ofte kan oppleves som en kompleks og komplisert affære, noe som også påvirker relasjonene i lokalsamfunnene. Noe som dukker opp i mange fortellinger som jeg har hørt i løpet av prosjektet, er knyttet til taushet og alt som man ikke har kunnet prate om, og hvordan den samiske befolkningen i regionen gradvis begynner å sette ord på disse opplevelsene igjen.

Disse prosene er en viktig del av den *komplekse, interkulturelle hverdagen* som mennesker i det lule- og markasamiske området opplever i sitt dagligliv, gjennom dets praksiser og artikulasjoner. Det å skulle sette nye ord på noe som tidligere har blitt fortiet, er ikke alltid enkelt og ukomplisert, men det er likevel noe som oppleves som viktig for dem som prøver å finne nye former for samisk artikulasjon.

Mens noen er veldig bevisst på å synliggjøre og artikulere at de er samer, er det fortsatt en del som bærer preg av den samiske fortielsen som lenge preget regionen, som fortsatt er på søken etter måter å finne tilbake til den samiske kulturen og samiske fellesskap. For noen kan det samiske samfunnet føles fjernt, og det kan føles sårt å forsøke å finne tilbake til noe som burde være kjært, men som

ofte kan virke fremmed for dem som opplever at de står litt utenfor og ønsker seg en plass på innsiden.

4.2 "DET VAR IKKE NOE MAN SKULLE SNAKKE SÅ HØYT OM"

Jeg vil nå beskrive et par episoder fra prosjektperioden, som en introduksjon til kapittelet. Jeg vil ta dere med til en markering av 6. februar og Samenes nasjonal-dag. Jeg deltar som vanlig på markeringen av dagen. Det er mange ulike mennesker som deltar i markeringen, både samer, nordmenn og andre folk som er nysgjerrig på samisk kultur. Noen har helt vanlige klær på seg, andre har et samisk sjal, smykke eller andre samiske symboler, mens andre igjen har på seg både kofte og kommager. Jeg tilhører gruppen som markerer litt mer lavmælt rent klesmes-sig, siden jeg ikke har noen kofte å kle på meg, men kommer i snakk med mange ulike mennesker siden jeg er med og hjelper til praktisk i arrangementen.

Utover kvelden kommer jeg i snakk med en mann kledd i dongeri og en helt vanlig skjorte. Jeg forteller ham hvem jeg er og hva jeg jobber med, og han blir engasjert og nysgjerrig. Jeg skjønner at dette er noe han synes er spennende, og forstår etter hvert hvorfor. "Vet du, jeg er også same," forteller han meg plutselig, og legger ut at han nylig har oppdaget at familien hans egentlig er samer. Han sier at han aldri har hørt om det før nå nylig, siden ingen har villet prate om det, og deres samiske fortid har blitt totalt fortiet. Derfor sier han at det er ekstra spennende å være med og feire 6. februar akkurat dette året, siden han for første gang vet at også han er same.

Denne episoden er et eksempel på hvordan en del mennesker i dagens interkultu-relle Nord-Norge forsøker å finne former for **samisk artikulasjon** som samsvarer med de opplevelsene de selv har med samiske samfunn, hvor språklige tap, tap av tradisjonskunnskap og tradisjonelle verdier, samt tap av samiske fellesskap, er en viktig del av disse erfaringene.

I løpet av prosjektet har jeg opplevd mange lignende situasjoner. Jeg har møtt mange som i dag ikke føler at de er en del noen samiske fellesskap, men som forteller at de kommer fra familier eller lokalsamfunn hvor alt samisk har blitt fortiet. Noen av disse har ikke oppdaget dette før i voksen alder, gjennom fortellinger fra familiemedlemmer eller kanskje fra gamle kirkebøker og folketellinger. Noen ganger fortalte folk selv om sine følelsesmessige reaksjoner på det å vokse opp og ha erfart det å ha en bakgrunn som de helst ikke skulle prate om. Andre ganger bare ante jeg at det var en sårhet som lå mellom linjene i det de sa, gjennom alt de ikke sa, eller gjennom ansiktsuttrykk og formuleringer.

"Du må love å fortelle vår versjon også," sa en mann jeg traff flere ganger. Han gjentok det hver gang jeg pratet med ham om prosjektet mitt. Ofte kunne han virke både sint og trist når jeg pratet med ham om hans forhold til det å være

same, siden han sjelden eller aldri flagget at han var same så høyt, og i hvert fall ikke kledde seg i kofte. Jeg spurte ham en gang noen dager etter Samenes nasjonaldag om han hadde feiret eller markert dagen. "Du vet, 6. februar betyr ingenting for meg," svarte han da. Gjennom måten han sa det på, skjønnte jeg at det faktisk betydde noe for ham, om enn i negativ form. Det var tydelig at det var noe han følte seg utenfor, at det var et fellesskap som han følte at han ikke var en del av. Det å være samisk derfor for en del kun være noe som forbindes med ute-stengelse og ensomhet, **hvor de samiske fellesskapene representerer noe som man selv ikke er en del av.**

Jeg vil nå presentere Martin, en av deltakerne i prosjektet. Jeg vil vie ham en del oppmerksomhet her i begynnelsen av kapitlet fordi hans fortellinger illustrerer godt hvordan det kan være å være same i lule- og markasamisk område i dag. Martins fortellinger illustrerer også veldig godt hvordan det oppleves å gradvis begynne å artikulere at man er samisk etter lang tid med fortielse. Gjennom å bli litt kjent med Martin, vil leseren også få en introduksjon til hvordan det kan oppleves å være samisk i et samfunn hvor den samiske tilstedeværelsen lenge var **fortiet**, men nå blir **artikulert** igjen.

Martin sier han at han ikke engang visste at han var same da han var liten. Det var ingen i familien hans som snakket om at de var samer. Martin forklarer at det var "det norske" som ble gjeldende for hans foreldre og besteforeldre. Heller ikke på tettstedet der de bodde en stund, var det at de var samer, noe som det var rom for å snakke om. Martin forteller at de ble tidlig oppdratt til å ikke skille seg ut eller tiltrekke seg for mye oppmerksomhet. Dette gjaldt særlig om de var på bytur eller i andre ikke-samiske sammenhenger:

Og da fikk vi jo beskjed om at 'se rett frem', 'ikke snu deg'. Det samme med søskenbarna. Var vi og kjørte i byen, så fikk vi beskjed 'ikke se, ikke snu deg! (...)Vi er lært at vi ikke skal stikke oss frem heller. (Martin 38)

Det å ikke stikke seg ut eller gjøre for mye ut av seg, kunne være en måte å unngå at ens samiske bakgrunn ble gjort sosialt relevant. De ble opplært til å gjøre minst mulig ut av seg, slik at de ikke tiltrakk seg oppmerksomhet, i tilfelle de skulle bli avslørt som samer, forteller Martin.

Martin er vokst opp uten å lære samisk. Da Martin vokste opp, var det samiske språket et hemmelig språk som barna ikke skulle høre eller forstå. Jeg spør ham om han har noen tanker om hvorfor det ble slik i oppveksten, men det har han ikke noen konkrete svar på. Det å være same var for Martin i barndommen noe som var knyttet til utestengelse eller kjeft. Når den eneste opplevelsen et barn har med samisk språk er at det er noe som man utelates fra i sosiale sammenhenger,

og at det er et språk som man ikke skal snakke i offentlighet, gir det noen spesifikke **affektive erfaringer** som Martin bærer med seg i nåtiden.

Tilsynelatende kan han høre ut nesten som en hvilken som helst nordmann når man møter ham. Han snakker ikke samisk. Martins mor har riktignok sydd kofte til ham, men han sier at han ikke helt vet når han skal bruke den. Derfor har han bare hatt den på seg en gang. Nå henger den bare i skapet.

Martin er av dem som ikke engasjerer seg så veldig i samiskrelaterte aktiviteter eller politikk. Han står heller ikke i samemanntallet, og han sier at han ikke har noen planer om å melde seg inn⁶. Samtidig er han veldig tydelig når jeg spør ham på at han regner seg som same. Det er han nemlig veldig klar på at han er. I intervjuet spør jeg ham hvorfor han tror at samisk språk og kultur ikke har hatt større plass i livet hans, og hvorfor han aldri lærte seg samisk.

Faren min, han reiste jo ut, eller han tok seg utdanning, og så reiste han til sjøs som ungdom. Så de beveget seg kanskje mer ut i verden, for så å komme tilbake. Og dermed ble det norsk som ble naturlig. (Martin 38)

Martins families fortelling er en typisk fortelling fra dette området, hvor foreldrene hans valgte å bli mest mulig norsk for å få seg et yrkesliv. For mange var samisk språk og tradisjonskunnskap noe som ble forstått som noe som hørte fortiden til. Det Martin beskriver her, er noe som mange av deltakerne kommer inn på: Det var norsk som ble definert som det normale, eller "naturlig" som Martin sier. Underforstått var det altså oppfattet som nærmest "unaturlig" å være same. Dette eksempelet viser tydelig hvordan minorisering foregår i hverdagslivet, hvor majorisering og minorisering innebærer en sosial konstruksjon av hva som er "normalt" og "naturlig", og hva som ikke er det.

Nei, det er vel kanskje sånn det er på sånne industristeder, sånn der pappa vokste opp, der var familien kommer fra, så var de jo, når han var hos besteforeldrene, så var det jo ingen spørsmål om han skulle ha på kommager

⁶Sametingets valgmanntall eller samemanntallet er registeret over velgere som har rett til å stemme ved valg til Sametinget, som baserer seg på at personer selv registrerer seg. Den har rett til å registrere seg i manntallet som oppfyller bestemte krav:

- at man avgir erklæring om at man oppfatter seg selv som same,
- at man er over 18 år eller fyller 18 år i valgåret
- og at man 1) har samisk språk som hjemmespråk, 2) har eller har hatt forelder, besteforelder eller oldeforelder med samisk som hjemmespråk, eller 3) er barn av person som står eller har stått i sametingets valgmanntall.

*eller ikke. Men da han var i kommunesenteret, som var en sånn industri-
plass, så var det jo ikke det at... alle visste jo at alle stort sett var samer
der, men det var ikke noe man skulle snakke så høyt om. (Martin 38)*

Martins foreldre og besteforeldre kunne samisk, men lærte det ikke til barna. Martin lærte også litt samisk etter hvert rundt på gårdene hos kompiser som kunne samisk, så han forstår en del, men ikke nok til at han føler seg komfortabel med å prate, utover noen banneord og ordrer til sine egne unger iblant. Han sier at han skulle ønske at han hadde lært seg mer samisk, men legger til at han ikke har språkkøre og eller selvdisciplin, så derfor blir det med tanken.

Men mamma og pappa de var sånn, når de skulle prate hemmelig, så pratet de samisk innimellom. (Martin 38)

Han forteller at samisk også var et språk som foreldrene brukte når de skulle kjefte på ungene eller gi dem raske kommandoer, antagelig fordi det var dette språket de behersket best. Han husket også at de kom med banneord, og legger til at ofte bannet de ikke på norsk, bare på samisk, for da var det ikke like alvorlig. Selv gamle damer og predikantene kunne rive i noen banneord på samisk, sier han, så banneord og kommandoer kan han godt. Martin snakker i liten grad om foreldrenes erfaringer som **sorg**. Han argumenterer med at det bare var sånn det var på den tiden. Samtidig kan jeg ane en viss sårhet i Martins fortellinger om foreldrenes valg.

Mamma og pappa, de er jo fra [navn på bygd], og der var de tidligere ute med denne fornorskningen kontra [navn på annen bygd i kommunen], hvor de prater samisk den dag i dag. Så det har... i familien, så har det ikke vært et tema. Nei. Det var liksom bare sånn det var. Ja. Og han far [bestefar] han har bestandig pratet på norsk, og han har et fint språk. (Martin 38)

Opplevelser knyttet til det å bli minorisert og være nødt til å skjule at de var samer, har altså også vært noe som er blitt **fortiet** i Martins familie. Det var ikke noe tema i oppveksten, som Martin sier. Dette viser hvordan taushet og fortielse har vært fremtredende i Martins opplevelse knyttet til å være same: Det var noe man ikke skulle snakke om. Det er også interessant hvordan Martin trekker frem at bestefaren hadde et "fint språk", altså behersket godt norsk. Dette viser hvordan det å beherske godt norsk var et tegn på status.

Martin forsøker også å forklare hvorfor foreldrene og besteforeldrene valgte å skjule at de var samer med *at man måtte ha en inntekt og leve med naboene*. Dette er en side ved den sosioøkonomiske utviklingen i Norge det siste hundreåret, hvor det å være same ofte ble sett på som alt annet enn en ressurs. Samisk

hørte fortiden til. Som den samiske forfatteren Matti Aikio skrev i en nasjonal avis i 1919: "Det moderne liv rykker nærmere og nærmere ind paa en, og det taaler ikke lappisk" (Aikio in Minde 2003).

På den tiden en gjeldende oppfatning blant mange om at man måtte bli norsk om man skulle få seg et yrke og et verdig liv. Når jeg spør Martin om han har reflektert omkring hvorfor foreldrene ikke lærte ham samisk, sier han at han ikke vet. Det var bare sånn det var. Det var aldri noe tema. Martin forteller at bygda som foreldrene kom fra, "ble fornorsket" tidligere enn andre bygder i området. De var også fra en kristen, læstadiansk familie, og da var det kristendommen som sto i høysetet.

Men det er jo det som er tilfelle med vår familie, at det var kristendommen som skulle være i høysetet, det var ikke det samiske. Men samtidig så skal du jo leve. Du skal jo ha inntekt og du skal leve med naboene. (Martin 38)

I tillegg reiste foreldrene tidlig ut i verden. Faren var sjømann. Da ble det samiske språket ikke så viktig. Det var norsk som ble språket for dem. Martin forteller at bestefaren hans snakket samisk. Det gjorde også Martins foreldre. Samisk var derfor et språk som Martin hadde et forhold til i barndommen. Martin forteller også at hans eldste søskenbarn kan samisk, men at det er noe de har skjult for de andre frem til de var voksne. Det synes Martin er underlig. Det er først nå i voksen alder at familien hans har begynt å prate om sin felles samiske bakgrunn. Ofte diskuterer de hendelser fra fortiden og prøver å forstå hvorfor generasjonen før dem valgte å skjule at de var samer.

Nei, med det at de brente koftene. Etter han bestefar. Det var med det å skjule det samiske. At det skulle ikke prates om heller. Sist vi diskuterte, så ble hun [søsteren] sint på meg. For at jeg ikke ville høre på henne eller hva det var. (Martin 38)

De er imidlertid ikke alltid enig seg i mellom hvordan de skal fortolke fortiden og hvorfor foreldrene og besteforeldrene handlet som de gjorde. Fortellingen viser at det er mye som Martin og hans søsken og søskenbarn sliter med å forstå når det gjelder foreldrene og besteforeldrenes valg i forhold det å artikulere at de var samiske. Martin forteller at søsteren hans ofte skylder på fornorskingspolitikken, mens han selv fremholder læstadianismen som forklaring på hvorfor for eksempel familien valgte å brenne kofta etter bestefaren deres da han døde.

Ofte når de diskuterer, blir de uenige. Diskusjonene er ofte følelseladete og konfliktfylte, og det er tydelig at denne handlingen er noe som opprører mange i familien. De forsøker å forstå fortidens mennesker og deres opplevelser, men siden disse ikke er tilgjengelige for dem, må de bruke sine egne erfaringer fra nåtiden til

å forstå hvorfor fortidens generasjoner gjorde som de gjorde. Det var vel bare sånn det var på den tiden, resonerer Martin i intervjuet.

Fortielsen innebar gjerne å underkommunisere temaer som ble oppfattet som konfliktfylte, noe som ofte innebar alt som var synlig samisk, slik at man ikke risikerte å støte andre. Det var også en rådende tankegang som var religiøst fundamentert i læstadianismen, nemlig at politikk var noe man skulle holde seg unna, siden det skapte konflikter og distraherete folk fra å konsentrere seg om å følge Guds ord. Ved å underkommunisere konflikten ved å skjule at de var samiske, minsket de konflikter i lokalsamfunnet og i familien knyttet til hvorvidt man skulle synliggjøre at man var samisk eller ikke. Dette er noe som Martin er særlig opptatt av når han forsøker å forstå hvorfor generasjonene før valgte å skjule at de var samer.

Samtidig er hans diskusjoner med familiemedlemmer om deres samiske fortid og nåtid **også en måte å løfte det som tidligere har blitt fortiet, ut av fortielsens rom**. Ved å diskutere, setter de også ord på ting som før ikke skulle snakkes om. Selv om det iblant kan bli følelsesladet, oppfatter jeg samtalene som en måte å løse de ulike spenningene som eksisterer i familien rundt fortielsen av alt samisk, slik at de sammen kan finne nye måter å artikulere at de er samer. Samtalene blir derfor en måte å håndtere ubehaget som fortsatt omslutter samisk artikulasjon, som en effekt av fortielsen.

Ja, sånn har det jo vært her, det har jo aldri vært noe tema. Alle har jo visst av hvem som har vært samer her. Jeg personlig har hatt kompisser som både er ikke-samer, og de som ikke vil være samer, og de som er samer. Så det har aldri vært noe problem for meg. (Martin 38)

Martin prøver flere ganger i intervjuet å gi uttrykk for at det at han er samisk egentlig er ganske ukomplisert, og at han ikke er så opptatt av "det her samiske". Det er først litt lenger ut i samtalene med dem at de begynner å nyansere dette bildet som jeg får av dem. Jeg opplevde i intervjusituasjon at mange av deres fortellinger var preget av noen uuttalte affektive opplevelser knyttet til minorisering, gjennom det de sliter med å sette ord på eller vitser bort, og gjennom konflikter som de forteller om fra hverdagslivet. Han forteller i liten grad om sorg; det er snarere sinne som kommer til uttrykk i fortellingene.

Samtidig aner jeg at sinnet kan ha et element av sorg i seg, siden det ofte er i situasjoner hvor tapsopplevelser knyttet til språk at sinnet kommer til uttrykk. Martin er en av dem som etter hvert har fått et mer bevisst forhold til det at han er same, selv om han er vokst opp i en tid hvor han ble opplært til at det var noe de skulle skjule.

Vi var jo en stor klasse, og jeg har tenkt i ettertid at det er mange der som man ikke tenkte på som var samer, men som i dag går i kofte. Det er litt rart. (Martin 38)

Sitatet viser hvordan Martin, som de andre deltakerne, kan sies å ha vokst opp i en brytningstid. Martin har både opplevd en tid hvor det at de var samer, var noe som ble holdt skjult, og nåtiden hvor stadig flere blir opptatt av å artikulere at de er samer. Det viser den kompleksiteten som eksisterer i lokalsamfunnet hvor Martin er vokst opp rundt samisk språk og kultur, hvor mange prøver å finne nye former for samisk artikulering som passer over ens med den interkulturelt kompleksiteten som kjennetegner deres hverdag.

Martin synes det er svært positivt at det samiske språket blir lært og brukt av barn og unge. Martin er vokst opp i en tid hvor samisk språk ikke skulle prates i offentligheten, og hvor det at de var samer, skulle skjules. I løpet av de siste tiårene har det imidlertid blitt gjort en stor jobb knyttet til å redde det samiske språket og gjøre det synlig i offentligheten. Det kulturelle arbeidet som er gjort av den samepolitiske bevegelsen, med tilhørende symbolverden og fellesskap, noe som Martin markerer en viss avstand til i intervjuet, kanskje fordi det oppleves som fremmed og ubehagelig for ham, som noe han selv ikke er en del av. Samtidig har han en viss beundring for det arbeidet som er blitt gjort, og for de resultater det har gitt.

Og så stoppet jeg i Kauto. På en butikk der og var inne. Plutselig hører jeg to unger som prater samisk seg imellom. Jeg ble stående og bare... det var så tøft! Det var så stort, det der. Så det var en artig opplevelse. Men man hører jo det her også. Jeg blir jo like imponert hver gang jeg hører ungene prate samisk seg i mellom. Så det er jo litt artig. Ja, samme, mange av de barndomsvennene som man er jo ikke vant til at de prater samisk, så jeg blir imponert når de setter over til samisk. Jeg blir like imponert hver gang. (Martin 38)

For mange var deres samiske bakgrunn på den tiden altså noe som skulle forties. I dag derimot er det mange som har fått en bevissthet rundt det at de er samer. Martins fortellinger illustrerer hvordan samfunnet har endret seg når det gjelder samisk artikulering og språkbruk. Martin, som de andre deltakerne i mitt prosjekt, kan sies å ha vokst opp i en brytningstid, hvor den samiske tilstedeværelsen ble stadig mer synliggjort i lokalsamfunnene. Han sier at han synes det er bra at det samiske språket har tatt seg opp i lokalsamfunnet de siste ti-tjue årene. Samtidig er det ikke alltid uten sosiale omkostninger, **særlig for dem som iblant opplever at de er samer som står utenfor de samisktalende fellesskapene.**

4.3 ARTIKULASJON OG UBEHAG

Arne, en annen deltaker i prosjektet, har mange lignende erfaringer som Martin når det gjelder samisk språk og fortieelse. Arne beskriver familien sin som en ”*typisk fornorsket familie*”, hvor besteforeldrene og foreldrene hans kunne snakke samisk. Arne lærte seg imidlertid aldri samisk, i likhet med Martin, og han undrer seg nå i voksen alder over hvorfor det ble slik. Samtidig var samisk et språk som han vokste opp med, som et voksenspråk som han ikke forsto så mye av.

Og jeg hørte aldri at de, foreldrene våre, måtte lære oss samisk. Jeg har aldri hørt at de har sagt det heller, så... Det er bare sånn det er blitt egentlig, så... Jeg vet rett og slett ikke. Kanskje de så at vi ikke hadde bruk for det, at det var norsk som ble språket vårt. Så sånn egentlig... Det er jo språket vårt her i Norge så.. At det [samisk] ble bare enkeltord og uttrykk. (Arne 39)

I sitatet prøver Arne å forstå foreldrenes valg om å ikke lære Arne og søsknene samisk. For Arne kan det virke uforståelig, men han har slått seg til ro med at det var andre tider, og at det da han vokste opp, og at foreldrene innså at det var viktigst at barna lærte seg godt norsk. Istedenfor å trekke frem undertrykkingsfortellinger, forsøker Arne å forklare foreldrenes handlinger.

Ja. Men de lærte oss jo at vi var like mye verdt som alle ungdommene, vi var jo ikke noe annerledes sånn sett, men... Ikke har jeg fått meg kofte, eller, kommager eller noe sånt, men...(Arne 39)

Arne forsøker å forklare at han i oppveksten stadig fikk høre hjemmefra at de er like mye verdt som de norske ungdommene, og at de ikke var noe annerledes enn de andre ungdommene. Samtidig er det påtagelig at han nettopp trekker frem dette. Hvilken norsk ungdom har fått høre noe tilsvarende, at de som norsk ungdom er like mye verdt som samisk ungdom? Nettopp det at foreldrene hans så viktigheten i å fortelle barna at de var like mye verdt som de andre, viser at de var bevisst hvordan det å være samisk, kunne medføre en **mindreverdighetsfølelse**.

Det virker som om det er viktig for Arne å fortelle at de frivillig ble norske, fordi det var norsk språk og kultur som ble gjeldende og nødvendig for å få seg en utdannelse og en jobb. Fortellingen blir derfor mer positivt ladet, nesten som en suksessfortelling, snarere enn en fortelling om at de var underlegne eller offer for diskriminering. Grunnen til at de handlet som de gjorde, var ikke at de ble diskriminert som samer, men at de så at det var viktig å kunne godt nok norsk for å lykkes i det norske samfunnet.

Nei, jeg vet ikke egentlig. Jeg tror ikke jeg kommer til å... Jeg vil ikke føle meg vel i kofte. Jeg føler meg ikke vel i dress engang. Det er som en

tvangstrøye på meg. Det vet jeg, så fort jeg klarer å få av meg dressen og slipset, på julebordet forsvinner slipset etter middagen. Man er formell helt til...(Arne 39)

Som vi ser, har Arne et litt anstrengt forhold til kofta, og han ser på det som lite trolig at han noen gang kommer til å få seg en. Det er tydelig at han føler et visst ubehag bare ved tanken på å skulle ha en kofte på seg. Samtidig forsøker Arne å likestille kofta med dressen, selv om det er åpenbart i hans fortellinger at kofta likevel har en annen symbolsk betydning enn dressen. Hans forklaringer, hvor han likestiller kofta og dressen, kan fortolkes som en form for likhetstankegang hvor forskjellene underkommuniseres.

Gjennom denne formen for forklaringer **minskes ubehaget** som Arne opplever når det gjelder koftebruk. I stedet for å kjenne på ubehaget knyttet til det å artikulere en samiskhet som har vært skjult, sidestiller han kofta med dressen og konkluderer med at det er like ubehagelig. Samtidig er det at Arne kjenner på og gjør forsøk på å artikulere dette ubehaget, også en måte å utforske måter å artikulere at han er samisk. Det at han kjenner et ubehag når noen snakker samisk, og ikke ønsker å få seg kofte fordi han opplever det som for ubehagelig, blir paradoksalt nok en måte å **erkjenne sine egne komplekse, samiske erfaringer på godt og vondt**.

Når jeg spør Arne om hvordan hans oppvekst var, begynner han å fortelle hverdagslige fortellinger om familieliv, leking med nabounger og andre lite konfliktfylte hendelser. Det er tydelig at han ønsker å fortelle meg om en helt vanlig barndom, hvor mange var samer, men hvor det aldri var tematisert i særlig stor grad hvem som var samer og nordmenn. De var bare vanlige barn, og alle var like mye verdt.

Arne kan fremstå som en som har et ganske ukomplisert og greit forhold til det å være same, eller snarere det å være "fornorsket same", og han er opptatt å kommunisere at han aldri har følt seg undertrykket eller blitt mobbet på noe vis. Det er en gjenganger i fortellingene deres at de har forsonet seg med at de ikke har lært samisk, og at de egentlig mener at det er relativt ukomplisert, selv om de skulle ønske at de hadde lært seg samisk.

Når jeg spør ham om hvorfor de ikke lærte samisk i oppveksten, og hvordan han opplevde det, svarer han at det bare var sånn det var på den tiden. Han vet ikke helt hvorfor det ble sånn, men mener at de antagelig ikke så nytten av å lære dem samisk. På samme måte som i Martins familie, forteller han at det var viktigere at de lærte seg norsk. Da de var små, bodde de en periode hos besteforeldrene som var samisktalende. Arnes eldre bror kan derfor en del samisk. Arne og de andre søsknene derimot kan ingenting utover noen ord og vendinger.

Jeg spør Arne om han husker noen negative hendelser fra barndommen knyttet til det å være same. Han svarer da at han at han ikke kan huske noe sånt, og at han synes at han har hatt en positiv oppvekst. I den grad han opplevde at de samiske ungene ble sett på som mindreverdige eller ble mobbet, sier han at han ikke brydde seg noe særlig om det. I det hele tatt kan det virke som Arne har et ganske ukomplisert forhold til det å være "fornorsket". Likevel hender det at det kommer glimt i fortellingene hans om at han ikke alltid har et like ukomplisert forhold til det å artikulere at han er samisk, som når han reflekterer omkring hvordan han opplever det når noen snakker samisk.

Ja, vi hørte jo bare at de pratet samisk. De prøvde jo ikke å lære oss det. Men man spurte jo og sa "Snakk norsk" og sånn. Jeg vet ikke hvorfor, om man var sur eller gretten eller... Jeg vet bare, at det sitter i meg: "Snakk nå litt norsk!" Nei, jeg husker ikke helt, det der. Og så brukte de det, istedenfor at vi måtte være i et annet rom eller sånn, om de skulle prate om noe som vi ikke skulle høre. (Arne 39)

Selv om han ikke husker nøyaktig hvordan han opplevde det, sier han at det "sitter i ham", koblet til frustrasjonen rundt det å ikke forstå. Det er noe i utdraget over som kan minne om sinne eller frustrasjon, uten at han egentlig kan sette ord på det. Det kan så klart ha vært at han ble sint fordi foreldrene snakket et språk som han og søsknene ikke forsto. Samtidig kan det også fortolkes i lys av fortielsen rundt alt samisk som eksisterte lokalsamfunnet som Arne vokste opp i. Det har vært et språk og en kulturell artikkelasjon som har vært skjøvet ut i fortielsens rom, som han nå forsøker å sette ord på i voksen alder. Han beskriver det som at det fortsatt sitter i ham, det med å reagere når noen snakker samisk.

Den dag i dag opplever Arne et visst ubehag når noen snakker samisk når han er til stede. Samtidig vet han at dette ikke nødvendigvis er en reaksjon som er sosialt akseptert i en revitalisert samisk hverdag, noe som muligens gjør ubehaget enda større. Hans kroppslige reaksjoner vitner om hans negative erfaringer med det samiske språket, hvor erfaringene først og fremst er knyttet til følelsen av å bli ekskludert. I sitatet kommer Arnes ambivalens til samisk artikkelasjon frem gjennom at han sier "at det sitter i ham". Arnes **deltagelse i kulturen er av en kroppslig art**, hvor hans reaksjoner på det samiske språket er konkrete og kroppslige. Arne "vet" fordi det "**sitter**" i ham.

Selv om Arne i dag har et mer positivt forhold til det å artikulere at han er samisk, "sitter" erfaringene hans fra barndommen fortsatt i kroppen, slik han beskriver det selv. Arne opplever fortsatt et ubehag når noen snakker samisk, uten at han helt kan forklare hvorfor. Det at Arne fortsatt reagerer med ubehag når noen snakker samisk, viser at det faktisk er noe som har en betydning for ham. Paradoksalt nok kan også denne opplevelsen tolkes i positiv retning. Det er en erfaring

som fortsatt "sitter" i ham, som han ikke kan gi slipp på. Samtidig er dette noe av det som representerer og legitimerer hans samiske artikkelasjon, som Arne trekker frem når han skal fortelle om hvordan han opplever det å være same i sin egen hverdag. Ubegagat kan derfor analyseres som en form for **sorg over et tap som han ikke kan gi slipp på, en sorg som han ikke helt vil kjenne på.**

Når han samtidig ønsker å benekte at han selv skammer seg over at han er same, og gjentar flere ganger i løpet av intervjuet at han aldri har blitt mobbet eller diskriminert fordi han er same, men likevel har den type følelser, oppleves det som uforståelig for ham. Det strider imot det han føler er rett og logisk, siden han ikke opplever seg som en undertrykket minoritet. Han har snarere tvert imot alltid fått høre hjemmefra at han er like mye verdt som den norske ungdommen. Derfor blir ubegagat forvirrende for ham, siden det ikke passer inn i hans bilde av å være same og likeverdig borger i det norske samfunnet.

Mye av fortielsen i miljøene som deltakerne kommer fra, har også dreid seg om en fortielse av selve sorgen over de kulturelle tapene som mange har opplevd, og en fortielse av ubegagat knyttet til stigmatisering og diskriminering. Denne skammen er noe som jeg mange ganger også i feltarbeidsperioden har lagt merke til, ikke nødvendigvis fordi det har vært noe mange har pratet om, men fordi det har vært noe nettopp mange *ikke* har villet prate så mye om, eller har hatt vanskelig for å sette ord på.

Mange av deltakerne har også virket tydelig utilpass når jeg har spurt dem om disse tapene og hvordan de opplever det. Selv mange av dem som hevder at de har "en sterk samisk tilhørighet", sliter med å sette ord på akkurat dette. I feltarbeidsfasen av prosjektet har jeg også mange ganger kjent på det ubegagat som iblant oppstår når slike temaer blir diskutert. Hvor noen ikke ønsker å prate om det i det hele tatt, er det for andre viktig å ta opp, for å bearbeide sine egne følelser, og for å finne måter å forstå seg selv og artikulere at de er samiske. Det å sette ord på disse følelsene blir for mange også en måte å finne tilbake til et samisk fellesskap, gjennom å møte andre som har lignende erfaringer.

4.4 "DU HAR DET JO SÅ ENKELT"

Knut, en annen deltaker, er vokst opp i en familie hvor de ifølge Knut alltid har vært veldig bevisst på at de er samer. I motsetning til Martin og Arne har Knut hatt samiskundervisning på skolen, og han har også kofta som han bruker jevnlig. Han forteller at han faktisk ikke eier en ordentlig dress, siden han alltid bruker kofta i anledninger hvor det er dressplikt, slik som i bryllup og konfirmasjon. Tilsynelatende kan Knut virke som en som har hatt gode forutsetninger i oppveksten når det gjelder hans forhold til det å være samisk.

Knut tilstår under intervjuet at han ikke føler at han behersker samisk så godt. Han sier at han har hatt gode forutsetninger for å bli god i samisk, siden han har hatt samiskundervisning på skolen siden han var liten. I tillegg er han også gift med en førstespråklig samisk kvinne. Han har flere ganger diskutert det med faren, som også er lærer, hvorfor han ikke har lært samisk så godt. Man skulle tro at det å ha en far som var lærer og kan samisk, skulle bety at han også skulle bli bedre i samisk. Slik er det ikke nødvendigvis, forteller Knut.

Knut hadde samiskundervisning da han vokste opp, og han er også gift med en samisktalende. Likevel sliter han med å bruke språket. Han har vanskelig med å sette ord på det, men det er tydelig at han opplever et visst ubehag, til tross for at han i dagliglivet er omgitt med samisktalende mennesker. Jeg spør ham hvorfor han tror det er blitt slik, og Knut prøver å forklare:

Vi har diskutert det mange ganger, faren min og jeg, at han er lærer og på en måte ikke... Jeg prater ikke flytende samisk og... Så det er liksom den der barrieren der med... og jeg kan jo ikke si at jeg heller prater samisk til han, selv om jeg kunne ha gjort det i noen situasjoner. Så det blir litt sånn, ja... (Knut 34)

Det som Knut kaller barriere har noen likhetstrekk med Arnes følelse av at "det sitter i kroppen". Det er en form for **ubehag** som han ikke helt klarer å sette ord på eller forklare, men som likevel er noe som han mener har stor betydning for hvorfor han ikke kan bedre samisk. Han undrer seg litt over hvorfor det er blitt sånn, siden han selv sier at han har hatt alle muligheter til å bli god i samisk.

Han [faren] vokste så klart opp i en annen tid enn vi og... da samisk var bannlyst og... men... når man har blitt lærer, så på et eller annet nivå der, så svikter det [språkopplæringen]. Det er flere som har kommet til meg og sagt at du har det så enkelt siden faren min er lærer, og at man skulle få ting [språket] gratis i den her sammenhengen, men ja. (Knut 34)

Det er altså et motsetningsforhold mellom omgivelsenes opplevelse av at Knut har hatt det så lett med en far som var lærer, og at han derfor burde være god i samisk, og Knuts egne opplevelser. Kanskje er dette motsetningsforholdet med på å gjøre ubehaget ekstra vanskelig å håndtere for Knut? Han sier jo selv at han har hatt alle forutsetninger for å snakke godt samisk. Jeg spør ham hvorfor han tror det har blitt slik, og han svarer at han tror det har å gjøre med farens kompliserte forhold. Gjennom å relatere sitt eget ubehag til farens opplevelser, blir ubehaget mer forståelig for Knut. Selv om det å være samisk, ble gradvis mer akseptert i Knuts oppvekst, mener han at han har blitt preget i oppveksten av de negative opplevelsene som faren hadde i sin oppvekst knyttet til det å være samisk i en hverdag hvor norsk språk og kultur ble stadig mer dominerende.

Man kan derfor si at de tapene som Knuts far har opplevd, og det ubehaget det medførte, ikke har blitt løst på en tilstrekkelig måte. Isteden har de blitt **fortiet og stengt ute av handlingsrommet, for å minske ubehaget**. På samme måte som Arne sier at han føler ubehag når noen snakker samisk, har også Knut et anstrengt forhold til det samiske språket. Han forteller at både kona og barna hans snakker flytende samisk, og at de som oftest snakker samisk seg imellom hjemme. Med Knut snakker de norsk, selv om Knut forstår det meste av det de sier. Han undrer seg litt over hvorfor det er blitt slik.

Jeg har jo to unger og særlig hun eldste, hun er sånn at hun kan godt finne på å prate samisk til meg. Og når det kun er hun og jeg, så kan jeg godt svare på samisk og være litt med i samtalen og sånn. Men ellers når mora er der eller andre er der eller. Da er det norsk. (Knut 34)

Han klarer altså å snakke samisk med dattera, men ikke i samme grad med kona. Det føles kanskje mer nedverdiggende å bli konfrontert med sin egen utilstrekkelighet og manglende beherskelse av det samiske språket når han prater med en voksen person enn når han prater med et barn. Da blir ikke ubehaget så fremtredende, og han kan slippe seg mer løs.

Knuts fortellinger viser hvordan også samer som har det som ofte blir karakterisert som "en sterk samisk identitet", kan oppleve ubehag. Knut har hatt alle forutsetninger for å videreføre samisk språk og kultur. Likevel er også hans hverdag preget av ubehag og tapsopplevelser. På den ene siden vil han gjerne bli bedre i samisk, på den andre siden føler han at det blir for ubehagelig til at det lar seg gjøre i praksis. Det er fortsatt mange sår som må leges før redningsoperasjonen kan bli vellykket. Dette gjør Knut pessimistisk til samisk overlevelse i regionen. Selv om han ser at det er mye bra som har skjedd de siste 40 årene, mener han også at det er en del utfordringer. Han er usikker på om hans generasjon klarer å videreføre samisk språk og kultur når de eldre som behersker språket, dør.

4.5 "OG MAN KAN JO IKKE VÆRE SINT PÅ DEM FOR DET"

Jeg vil nå introdusere en ny deltaker, nemlig Susanne. Susanne er i motsetning til Martin og Arne opptatt av å artikulere at hun er samisk, og hun bruker også kofta ved alle passende anledninger. Hun har også i voksen alder lært seg samisk. Susanne gjentar flere ganger at hun er stolt av å være same. Samtidig har også Susanne mange lignende erfaringer som det Martin og Arne forteller om når det gjelder fortielse og det å gradvis begynne å artikulere at hun er same i voksen alder.

Susanne har i likhet med de andre deltakerne vokst opp i en bygd hvor samisk språk og kultur fortsatt var noe som skulle skjules. Hun lærte heller ikke noe sær-

lig samisk i oppveksten, bortsett fra når hun var hos bestemoren som snakket mye samisk med dem. Derfor har hun alltid hatt en god passiv språkbeherskelse, hvor hun forstår mye. Susanne har i voksen alder lært seg å snakke samisk. Hun har mange ganger spurt foreldre og andre i familien om hvorfor de lot være å lære dem samisk. Susanne tror at det kan ha vært fordi de ville at barna ikke skulle oppleve fornedrelsen som de selv hadde opplevd i møte med det norske samfunnet med dårlig norsk. Samisk var betraktet som lavstatusspråk. Derfor valgte de å lære barna kun norsk, for å gi dem en bedre oppvekst enn de selv hadde hatt.

Og spesielt for min generasjon for eksempel, som har vokst opp med at samisk skulle vi ikke prate, det skulle ikke være sånt. Eller foreldrene våre lærte oss ikke samisk. Og jeg har jo spurt mamma: "Hvorfor i guds navn lærte du ikke oss samisk?" "Ja, men det var jo bare sånn". Og man kan jo ikke være sint på dem for det, for det var jo bare sånn. Og når man blir voksen og får unger og ser... lærer mer om samfunnet og sånn der, så ser man jo at, ja, det var jo bare sånn. (Susanne 38)

Susanne prøver å forstå hvorfor foreldrene valgte å ikke lære dem samisk. Hun har forsonet seg med at det var slik det bare var på den tiden, og at foreldrene handlet slik fordi de mente det var best for barna. For dem var det viktig at barna klarte seg best mulig i det norske samfunnet, og da var det nødvendig å bli gode i norsk. Susanne prøver altså å forstå fortiden og refortolke foreldrene og beste-foreldrenes valg om å ikke artikulere at de var samiske. Som Susanne sier om sin familie og deres fortieelse:

De har jo ha måttet ha en vanvittig lav selvfølelse, vanvittig dårlig selvtillit. (Susanne 38)

Susanne fremstiller seg selv som en sterk samekvinne, som på ingen måte skjuler det at hun er same. "Yes, jeg er same," sier hun ofte når hun beskriver hvordan hun forholder seg til det å være samisk. Likevel sier hun at det tok lang tid før hun følte seg komfortabel med å gå i kofte. Hun sier at da hun var ung, vendte hun nesen mer ut i verden. Alt som hadde med samiske forhold å gjøre, havnet dermed litt i bakgrunnen. Hun identifiserte seg ikke så mye med det, sier hun.

Selv om familien hennes alltid var klar og tydelig på at de var samer, var samisk for henne definert som en hjemmekultur, noe som var hjemme, som en trygg base. Samtidig skulle de ikke prate samisk engang på butikken da hun vokste opp. I dette ligger det en form for ambivalens, hvor det at hun var samisk, både innebar erfaringer knyttet til trygghet og skam. Susanne prøver altså å finne en måte å **artikulere motsetningene** som hun opplevde i oppveksten.

Hvis du tar mamma først, så... hun føler seg bare ikke vel i det [kofte]. Hun konfirmerte seg i kofte, men hun har ikke hatt kofte siden da. Hun føler seg... hun identifiserer seg mer i det norske. Og det var jo det de ble pratet på den gangen, at... at vi er norsk. Jeg har jo ikke vokst opp med de samme fordommene på kroppen. (Susanne 38)

Slik resonerer Susanne. Samtidig sier hun at foreldregenerasjonen i liten grad har snakket om denne typen erfaringer. Deres opplevelser rundt det å "bli" mest mulig norsk, er noe som også er fortiet. Mye av det som foreldre- og besteforeldregenerasjonen har opplevd, er ting de ikke snakker om, sier hun. Likevel har hun i voksen alder begynt å forstå omfanget av mobbingen og latterliggjøringen som de møtte i det norske samfunnet, og hun har også fått vite mye gjennom at hun har spurt dem selv.

Susanne forteller at hun selv vokste opp i en tid hvor det å være same etter hvert ble mer akseptert, og at hun selv i liten grad har opplevd å bli utsatt for fordommer, slik som foreldrene, besteforeldrene og oldeforeldrene hennes antagelig opplevde. Moren føler ifølge Susanne seg "ikke vel" i kofte, og Susanne knytter morens ubehag til sitt eget ubehag. Susanne mener dette var en viktig del av grunnen til at hun selv ble 30 før hun fikk seg kofte.

Susanne forteller om erfaringer knyttet til samisk språk som et skjult språk som ikke skulle brukes på butikken. Susanne forsøker på denne måten å vise at det faktisk har blitt bedre, og at hun har bedre forutsetninger enn foreldrene og besteforeldrene, selv om også hun har opplevd fordommer på kroppen. Samtidig forteller hun at det ikke opplevdes som diskriminering i samme grad, siden de var flere som sto sammen og var sterke. Gjennom denne fortellingen prøver hun å artikulere noe som hun selv sliter med å forstå ut fra sitt eget ståsted. Hun selv er vokst opp i en tid hvor det ble stadig mer akseptert å lære samisk og gå i kofte.

Noen samtaler med en tante gav henne mange svar på spørsmål rundt fortiden og barndommen. For noen år siden lå en tante av Susanne for døden. I denne perioden var hun mye på sykehuset og pratet med henne. Ofte snakket de om tidligere tider og hvordan det var da hun vokste opp. Denne slektningen fortalte om mange ubehagelige opplevelser fra skolegang, om hvordan hun opplevde det å komme i norsk skole med dårlig norsk. Ofte kunne hun bli latterliggjort både av lærere og elever når hun skrev "en hus" og "et stue". Grammatikalsk kjønn eksisterer ikke på samisk. Susanne forteller at tanten etter skolegangen fikk svært dårlig selvtillit og trodde at hun ikke dugde til noe. Hun tok derfor ingen utdanning, og jobbet hele livet som vaskehjelp siden hun trodde at hun ikke kunne noe annet.

Susanne sier at det var en oppvekker for henne å høre om tantens opplevelse. Helt frem til da var disse krenkelsene i oppveksten tema som ikke ble snakket om i

hennes familie, forteller Susanne. Det var ubehagelige opplevelser som ofte var totalt fortiet, men som Susanne likevel hadde fått en fornemmelse om gjennom hele oppveksten, siden det satte et så sterkt preg på deres liv og handlinger.

Det er ikke positivt når du sitter og hører familien din, familiemedlemmer som er tyve år eldre enn deg, sitter og forteller hvordan de ble behandlet den dagen de turte å være såpass rakrygget og fortelle at de var av samisk herkomst. Og ble kalt for lappjævel og tykjelappa og spyttet etter og revet store hårdotter av. Det er overhodet ikke greit. (Susanne 38)

Som vi ser i eksempelet, kan fortielsen ikke bare fortolkes som en måte å skjule familiens samiske opphav, det er også knyttet til å **skjule sorgen og fornedrelsene**. Det at familien hennes aldri snakket om deres krenkelsesopplevelser knyttet til det å bli minorisert og diskriminert, kan forstås i lys av en slik tankegang. Det ble til noe man ikke skulle snakke om. Man skulle være sterk. Man skulle ikke gå inn i konfliktene. Jeg spurte henne om det var noe de pratet mye om i familien:

Nei. Nei, faktisk ikke. Derfor skulle jeg ønske noen ganger at jeg hadde fått de gamlingene til å komme og sitte og prate. Spørre ho Áhkku [bestemor], som døde da var jeg 25. Da var jo interessen min så vidt våknet. Men du tenker jo ikke på at plutselig er de borte. Hadde jeg fått låne henne i en uke, så hadde jeg ikke sovet på en uke. (Susanne 38)

Som vi ser i utdraget, opplever Susanne at det er mye hun ikke vet om de tidligere generasjonene og deres opplevelser knyttet til det å være samisk. Hun skulle ønske at hun hadde fått interessen for samisk språk og kultur før, slik at hun kunne ha spurt bestemoren om hvordan hun hadde det da hun vokste opp. Tapet av besteforeldrene representerer på et vis også et kulturelt tap for Susanne, hvor sorgen over familiemedlemmene og sorgen over tap av språk og tradisjonskunnskap går sammen. Susannes opplevelse av å bli minorisert i det norske samfunnet er noe som hun også knytter opp mot foreldrene og besteforeldrenes minoriseringsopplevelser.

Selv om diskrimineringen og de negative opplevelsene knyttet til å være en minoritet, ikke var noe som ble snakket om, sier Susanne at det likevel var noe som satte sitt preg på familien. Selv om det var først på tantens dødsleie at hun virkelig fikk innblikk i hvordan de hadde opplevd det, var det likevel noe ble videreført mellom generasjonene. Dette "noe", som kan beskrives som en slags sårhet knyttet til krenkelseserfaringer i Susannes familie. Susanne forsøker å artikulere seg rundt de tapene og krenkelsene som hun og tidligere generasjoner har opplevd. Hun forsøker å sette ord på og forstå en sårhet som hun har opplevd at foreldre og besteforeldregenerasjonen har formidlet på et sett til henne, uten at det egentlig har vært satt ord på i så stor grad før samtalen med tanten.

I Susannes familie fantes det ikke var noe handlingsrom hvor de kunne snakke om sorgen og fornedrelser som familiemedlemmene hadde opplevd. Det var lite rom for å prate om de negative opplevelsene knyttet til minorisering, diskriminering og det gradvise tapet av det samiske språket. Det var først når Susanne satt på tantens dødsleie at tanten kunne sette ord på noen av opplevelsene. Jeg spør videre Susanne om hvorfor hun tror det ble sånn, og hvordan hun selv har opplevd det:

Jeg har nok hatt det mye lettere enn det mine foreldre og spesielt beste-foreldre har hatt det. Men de fikk jo kjenne det på kroppen på en helt annet måte som jeg kanskje egentlig ikke vet så mye om. Kanskje jeg ikke har lyst til å vite så mye om det. For jeg tror det var veldig mye stygge ting som skjedde mot samer som folkegruppe. Eller ikke bare tror, eller det var jo sånn det var. (Susanne 38)

Susanne sammenligner i dette intervjuutdraget sitt eget liv med tidligere generasjoner og de fornedrelser de har opplevd. Sammenlignet med dem har hun hatt en god oppvekst hvor det å være same etter hvert har blitt lettere og lettere. Hun vokste opp i en tid hvor samer fikk stadig flere rettigheter og muligheter, og hvor det ble mer og mer akseptert å vise at man var same. Det at de var flere, gjorde at de følte en større og større trygghet rundt det å være åpen om at de var samer, en styrke som tidligere generasjoner bare kunne drømme om.

Kanskje var det også i møte med Susanne, som representant for den yngre generasjonen, at tanten kunne sette ord på sine opplevelser. Susanne representerer en generasjon hvor det har blitt stadig viktigere å ta vare på og ta tilbake språk og tradisjoner, og hvor identitetspolitikk ble et viktig tema. Dette innebar også at man begynte å snakke om temaer og følelser som tidligere var blitt fortiet. Det har også blitt skapt et rom for å snakke om den samiske melankolien. Man kan derfor si at en viktig del av denne prosessen også dreier seg om å utvide handlingsrommet knyttet til det å være same, og å synliggjøre mellomrommet mellom samisk og norsk.

Susanne har i voksen alder klart å løfte sin egen selvtillit og være stolt av å være samisk, på tross av det som hun beskriver som foreldregenerasjonens skam. Susanne lærte riktignok ikke å snakke samisk i oppveksten, men hun forteller at bestemoren ofte pratet samisk med henne når hun var der, så hun har alltid forstått mye samisk. I voksen alder har hun gjort en innsats for å lære seg å snakke samisk, og sier at det da har vært en stor fordel at hun allerede hadde et passivt samisk språk.

Samtidig legger ikke Susanne skjul på at det også for henne har vært en vanskelig prosess, og at det tok lang tid før hun klarte å være stolt av og artikulere at hun er

samisk. For Susanne har det vært viktig å sette ord på disse blandede opplevelsene, siden det er det som på mange måter representerer at hun er en del av et samisk fellesskap, og selv har erfart de krenkelser og tap som befolkningen har opplevd. Hun sier at foreldre- og besteforeldregenerasjonen aldri har villet snakke om de vanskelige opplevelsene fra sin oppvekst, eller hvorfor de valgte å lære henne norsk og ikke samisk. For Susanne er det **å begynne å prate om disse vanskelige følelsene også en måte å bryte ut av denne fortielsen** som har omkranset familien.

Andreas, en annen deltaker, forteller om mange lignende opplevelser som Susanne. Andreas er i motsetning til Martin og Arne interessert i samisk politikk og rettighetsspørsmål, og står også i samemanntallet. Han er vokst opp på et tettsted i kommunen, ikke langt unna der foreldrene er fra, som er en liten, samisk bygd. Samtidig Han er også vokst opp i en familie hvor de i liten grad snakket om de vanskelige opplevelsene knyttet til det å være samisk. Andreas lærte aldri samisk, men sier at han forstår ganske mye, og han har også forsøkt å lære litt i voksen alder. Likevel blir det sjelden til at han snakker samisk selv. Han forstår mye når folk snakker samisk til ham, men han ender ofte opp med å svare på norsk, forteller han.

Andreas forteller at han vokste opp i en bygd hvor det var lite rom for å være samisk. Jeg spør ham om hvordan han opplevde å vokse opp i en norskdominert bygd, men han har problemer med å sette ord på de negative opplevelsene i oppveksten og skifter fort tema. Han sier at han at han aldri har blitt direkte mobbet, og det er ikke noe han egentlig kan sette ord på. Det var bare tydelig i skoletiden at samer ikke hadde noen særlig høy status.

Nei, det er jo norsk som gjelder der. Jeg føler ingen tilhørighet til den bygda. Det er bare en plass jeg har vokst opp. Det er hjemmeplassen til foreldrene mine som er der jeg hører til. Nei, du vet jo, samer er undertrykket og alt det der. (Andreas 38)

Når jeg spør Andreas om hvorfor han føler det sånn, har han ikke noen forklaring på det, og det er tydelig at det ikke er noe han ønsker å prate om. Likevel forstår jeg gjennom måten han prater om hjembygda at det er noe som ligger mellom linjene som jeg ikke får tak i, og som han synes det er ubehagelig å snakke om. Han kommer med en generell kommentar om samer som undertrykket i Norge, men ønsker i liten grad å gå inn på sine egne opplevelser fra oppveksten.

Det er altså ikke bare det at de er samer, som har blitt fortiet, det er også fornedrelsene og de negative opplevelsene knyttet til minoriseringserfaringer som er blitt fortiet. I stedet trekker de gjerne frem viktigheten av å være sterk og ha rygg-rad nok. Denne typen fortielse har jeg også møtt på flere ganger i mine feltsamtaler.

ler med folk som er opptatt av å artikulere at de” har en sterk samisk tilhørighet”. Det er ikke alltid rom for å snakke om de personlige, vanskelige opplevelsene knyttet til minorisering som same, særlig ikke om man skal være sterk og fremstå som en kulturbærer. Kanskje er denne fortelsen minst like utbredt blant dem som står på barrikadene og fremstår som sterke, stolte samer?

Man kan forstå mye om et samfunn gjennom å studere hva som iblant utestenges fra det opplevde handlingsrommet. Det er i tausheten at mye av sorgen ligger, hvor det er tapsopplevelser som det ikke er rom for å artikulere som tap, og hvor det er sorg som det ikke er rom for å sørge over. Samtidig viser empirien at deltakerne i prosjektet på forskjellig vis nettopp prøver å **artikulere tapsopplevelser** som det tidligere ikke har vært et så stort handlingsrom for å artikulere, noe blant annet ubehag til det samiske språket vitner om. Hvor det tidligere ikke var noe handlingsrom for å sette ord på de affektive sidene ved det å tilhøre en minorisert gruppe, er dette noe som mange nå begynner å sette ord på.

4.6 ”VI VAR JO DE ENESTE”

Deltakerne i prosjektet er vokst opp i en tid hvor det ble stadig mer vanlig og akseptert å være same, og hvor mange av lokalsamfunnene gradvis ble mer preget av en økt bevissthet og artikulering knyttet til det å være samisk. Johan er en av dem som snakker mye om disse opplevelsene. Han er vokst opp i en familie som på mange måter kan karakteriseres som pionerer når det gjelder synliggjøring av samisk språk og kultur. Johan sier at han var en av de første som hadde samiskundervisning i området, og han og søsknene har gått i kofte helt fra de var små. Johan forteller om sine erfaringer med samepolitikk i barndommen og ungdommen, og hvordan de andre jevnaldrende som valgte andre posisjoner. Han forteller om hvordan han opplevde å være en av de første som hadde samiskundervisning.

Ja, vi var jo alltid de eneste. Vi var to på min skole. Det var meg og søskenbarnet mitt som jeg gikk i klasse med. Så sånn sett var vi jo i en heldig situasjon siden vi var to. (Johan 37)

Hans fortellinger vitner om en oppvekst i en brytningstid i samisk sammenheng, hvor stadig flere fikk kofte og begynte å synliggjøre at de var samer, noe som ikke alltid var uproblematisk. Johan setter her ord på sine opplevelser knyttet til det å være en av få som artikulerte samiskhet i bygda hvor han vokste opp. Fortellingene viser hvordan det kunne oppleves å tilhøre en av de få familiene som var opptatt av å synliggjøre samisk kultur i bygda, og som jobbet for at barna skulle lære samisk. De var jo de eneste, som Johan sier, og hans fortellinger vitner om at han iblant i oppveksten kjente på opplevelsen av å være alene. Dette viser hvordan

det ikke bare har vært enkelt å vokste opp som det mange kaller "supersamer"⁷, altså samer som er opptatt av å synliggjøre at de er samer, og som ofte er opptatt av samepolitikk, samisk språk og kultur.⁸ Knut, en annen deltaker, karakteriserer en supersame på denne måten:

Jeg husker når han lærte seg samisk. Det er jo klart at på den ene siden så har man dem som man karakteriserer som supersamer. For han skulle være så samisk i den tiden der. Uten grenser. Og alle måtte prate samisk til ham. (Knut 34)

Johan er vokst opp i en familie som var tidlig ute med å ta tilbake språket og bruk av kofta, og han har mye å fortelle om det å være "de eneste samene" i en bygd hvor mange inntil da hadde vært opptatt av å skjule at de var samer. Selv om Johan forteller at det var mange andre med samiske aner i hjemkommunen, var det likevel bare han og søskenbarnet som hadde samiskundervisning. Om man ser på situasjonen i dag, er det tydelig at det har vært en utvikling siden Johans oppvekst og frem til i dag. Samtidig var det ikke alltid like enkelt å være de få som forsøkte å synliggjøre den samiske kulturen i bygda. Jeg spør Johan hvordan han opplevde det å vokse opp som "de eneste" samene:

Det var kun noen få familier som ville revitalisere... som ville ha et forhold til samisk språk og kultur da, men de aller fleste ville jo bare ikke ha et forhold til samiskspråklig kultur på den tiden. Så da er det jo... da opplevde vi jo at lærerne... De sa jo ingenting, men selv som ti-elleveåring, så... (Johan 37)

Jeg spør ham hvorfor han tror at det ble slik, og om det var noe som lå mellom linjene:

Ja. De andre lærerne mente liksom at det liksom ikke hadde noen status, for å si det på den måten. (Johan 37)

Dette sitatet viser tydelig hvordan samiskspråklige ble minorisert, og at samisk språk ikke hadde like høy status som det norske språket. Sitatet viser også godt hvordan det opplevdes i Johans oppvekst å være en av få som forsøkte å bryte tausheten rundt alt samisk, og isteden synliggjøre og revitalisere samisk språk og kultur. Det var ikke alltid enkelt, særlig ikke i barndommen. Som Johan sier, var

⁸ Se for eksempel Vigdis Stordahl 1996 og Tariq Ashkari 2005.

det ikke nødvendigvis noe som ble sagt direkte, men det var noe som han selv som barn opplevde at selv lærerne var skeptiske til, selv om de aldri sa det rett ut.

Selv om mange andre i området hadde samisk bakgrunn, var det Johans familie og noen få andre familier som valgte å bryte tausheten og turte å være annerledes. Samtidig gjorde deres arbeid det lettere for andre å komme etter, om enn i mer lavmælte former. Jeg spør Johan om hva han tenker om det arbeidet som de gjorde med å synliggjøre og skape rom for å være samisk i bygda, og hvilken betydning han tror det har hatt:

Ja, altså, i min generasjon begynte det å bli vanlig å si at du var 1/8 same eller 1/16 same hvis du kom derfra. For man skjønnte jo at det var dumt å nekte. Når man hadde kommet så langt, så skjønte man at man ble avslørt om man nektet. At man hadde en fjern fjern... til samisk kultur. Men de aller fleste, sånn som jeg, hadde jo besteforeldre som var førstespråklig da. (Johan 37)

Johan vokste opp i en tid hvor **tausheten** rundt det at de var samer, gradvis forsvant, og flere og flere begynte å si at de hadde samiske aner. Samtidig var det varierende i hvilken grad folk artikulerte at de var samer. Han beskriver hvordan den samepolitiske bevisstgjøringen så ut fra hans ståsted, og hvordan det ble mer og mer kjent at de som kom fra visse bygder, ofte var av samisk avstamning. Dermed gjaldt det isteden, som Johan sier, å si at man var "1/16 same", heller enn å benekte den. Om man sa at man var 1/16 same, benektet man det i hvert fall ikke, men man understreket at det var noe som lå langt tilbake i tid, som ikke hadde så stor sosial relevans. Samisk språk og kultur var noe som før var fortiet, men nå ble det **større rom for samisk artikulasjon**.

Samtidig er også dette en form for samisk bevisstgjøring. Det å si at man er 1/16 same kan også betraktes som en forsiktig form for samisk artikulasjon. Det interkulturelle mellomrommet mellom samisk og norsk, som lenge har vært preget av taushet og skam, ble et rom som ble synliggjort igjen. Det å gradvis begynne å snakke om at man er samisk, om enn i bagatelliserende former, er en måte å normalisere det å være same på. De tok det ut av fortielsens rom og inn i samtalen, om enn på en forsiktig måte. Dermed ble det også et rom for å utforske det å være same på måter som opplevdes som relevant også for dem med et fjernere forhold til sin samiske fortid og nåtid. For mange holdt det kanskje i begynnelsen å innrømme at de hadde fjerne samiske aner, som et forsiktig steg inn i de samiske fellesskapene i bygda.

Cecilie er litt yngre enn Johan. Hun har i likhet med Johan erfaringer knyttet til det å vokse opp i en brytningstid, hvor noen ville synliggjøre sin samiske tilknytning, mens andre fortsatt ønsket å skjule den. Cecilie er, i likhet med Johan, vokst opp i

en familie hvor det har vært viktig å revitalisere samisk språk og kultur, og samt å synliggjøre samiske symboler som kofta og flagget. Hun sier at hun har vært heldig på den måten.

Samtidig har også hun erfaringer rundt fortieelse av samisk tilstedeværelse i nær familie. Både Cecilies mors- og farsfamilie er samisk. Likevel sier hun at det er morssiden hennes som er mest opptatt av å ta vare på deres samiske arv. I farsfamilien er det fortsatt slik at en del ønsker å holde det mer skjult. Cecilie forteller om sine erfaringer med farmoren sin fra oppveksten og hennes forhold til det å være same, og jeg spør henne hvorfor hun tror det var sånn:

Jeg oppfattet det som at hun [bestemoren] syntes at det nærmest var skam å være samisk (Cecilie 30)

Samisk språk og tradisjonskunnskap har alltid vært en del av Cecilies liv, og hun har brukt kofta siden hun var født. Også i Cecilies familie er det imidlertid ulike strategier rundt hvordan folk håndterer deres samiske bakgrunn. Hun har helt fra hun var liten gått i kofte, og hun har også hatt samiskundervisning på skolen. Hun forteller om oppveksten sin som en lykkelig, samisk oppvekst, hvor det å være same, ble stadig mer akseptert, og hvor hun alltid har hatt en trygghet rundt det å være same.

Samtidig har hun også kjent på tausheten, gjennom farens samiske familie. Farens familie kommer fra et område som ifølge Cecilie har blitt svært fornorsket. Cecilie forteller at mange på den siden av familien hennes fortsatt er opptatt av å skjule sin samiske bakgrunn. Samtidig forteller hun at enkelte av søskenbarna hennes etter hvert er blitt mer og mer nysgjerrig på sin bakgrunn, og gjerne spør om familiens samiske bakgrunn. Likevel blir det ofte med nysgjerrigheten. Cecilie husker fra barndommen sin at det var klare regler for i hvilke situasjoner det at de var samisk, skulle synliggjøres eller skjules.

Da vi tok portrettbilder av meg da jeg var... ja, jeg vet ikke hvor gammel jeg kan ha vært, kanskje 3-4 år, da det var vanlig å ta portrettbilder. Så er jeg blitt tatt da i... med to forskjellige bekledninger. Det ene med kofte på, og det fikk mine besteforeldre da på morssiden i julegave. Og så skiftet jeg til en kjole. Og det fikk besteforeldrene på fars siden i julegave. (Cecilie 30)

Denne formen for forhandling om samisk artikulering viser en form for tvang knyttet til å opprettholde to standarder samtidig: En hvor de måtte skjule samiske symboler og en hvor de synliggjorde dem. Samtidig kan det oppleves som sårt for dem i familien, slik som Cecilie, som i større grad ønsker å artikulere at de var samer. Denne doble standarden er noe som eksisterer i mange samiske familier der noen artikulere at de er samiske, mens andre på ulike måter forsøker å ta

avstand eller skjule at de var samer. Gjennom denne formen for sosial manøvrering **unngikk de konflikter og ubehag**. Cecilies fortelling er samtidig en måte for henne å artikulere nye måter å forstå hvorfor hennes egen familie handlet som de gjorde når det gjalt det å skjule at de var samer.

Det er i hvert fall en forskjell, det merker jeg veldig tydelig. Og pappa har jo fire søstre som alle sammen har flyttet sørover. Og de er jo ikke samisk da... ifølge dem selv. Så det er jo en forskjell. (Cecilie 30)

Eksempelen viser også hvordan en samisk artikulering kan gjøres på ulike måter hos folk som er i slekt, og hvordan samer artikulerer samiskhet på ulike måter, alt etter hvor de er plassert i det samiske samfunnet. Cecilies tante ønsker ikke å artikulere at hun er samisk. Dette er ifølge Cecilie et tema som tanten opplever som så ubehagelig at det er best å være taus om den. For Cecilie er ubehaget knyttet til at det er deler av familien som hun på et vis **føler en viss avstand til**, siden deres **artikulasjon av samiskhet er så fundamentalt annerledes** enn Cecilies. Cecilie forteller om sine søskenbarn på farsiden, en side av familien hennes som ikke er like åpne om sin samiske bakgrunn. Mange av Cecilies søskenbarn på farsiden er vokst opp i Sør-Norge. De har også opplevd tausheten, om enn på en annen måte enn Cecilie.

For eksempel har jeg noen kusiner som er døtre av en av de her søstrene, som i hvert fall da de var yngre brukte å spørre pappa om ikke han kunne fortelle om de var samer eller ikke samer. De var kun nysgjerrig på en positiv måte. De ville gjerne vite det så de kunne fortelle det til sine venner og sånn. De spurte ham fordi de ikke fikk noe ordentlig svar fra sin mor, og de spurte han fordi de mente at han kunne svare dem ærlig.

Dette utdraget viser godt hvordan tausheten omkring alt samisk i en familie gjøres sosialt relevant. Selv om moren til Cecilies kusiner ikke er villig til å svare ordentlig på spørsmålet deres om hvorvidt de er samer eller ikke, er nettopp unnvikelsen noe som for Cecilie representerer tausheten i farsfamilien hennes. Hennes tantes unnvikelse på spørsmålet om hvorvidt de er samer eller ikke, fortolkes av Cecilie som at de ønsker å skjule at de er samisk. Samtidig prøver Cecilies søskenbarn å finne måter å artikulere at også de er samer. Jeg spør Cecilie hvordan disse forholder seg til det å være samisk i dag:

De har ikke noe... Jeg vet liksom ikke helt hvor de står i dag. De har i hvert fall ikke noe offentlig visning av sin samiskhet. Selv om de kanskje vet at de er, ja, de vil vel ikke si at de er samer, men at de har samisk bakgrunn. Vri litt om på ordene i hvert fall. (Cecilie 30)

Deres måte å si at ”de har samisk bakgrunn” er også en form for **forsiktig synliggjøring av det interkulturelle mellomrommet** mellom samisk og norsk, på samme måte som de Johan omtalte som plutselig begynte å si at de var 1/16-dels same. De ”vrir litt om på ordene”, som Cecilie sier. Slik kan de forhandle om kategoriene og finne en posisjon som passer også for dem. Ved å si at de ”har samisk bakgrunn”, eller ”er 1/16-dels same” forskyver de standardene og forsøker å skape et handlingsrom hvor de også kan utforske måter å artikulere samiskhet på en måte som ikke oppleves som like ubehagelig, som det å si at de er samer eller det å gå i kofte eller bruke andre samiske plagg, noe som slik jeg forstår det, er det Cecilie henviser til når hun sier ”offentlig visning av sin samiskhet”.

Johan og Cecilies fortellinger er fortellinger om gradvis synliggjøring, og hvordan tausheten og fortielsen om områdets samiske fortid og nåtid gradvis forsvinner. Denne prosessen pågår fortsatt i dag. Fortellingene viser også godt hvordan ulike personer valgte ulike strategier som de følte seg komfortable med, for å utforske måter å artikulere samiskhet. Mens noen samer velger å artikulere at de er samisk gjennom koftebruk og bruk av samisk språk, er det for andre nok å si at de ”er 1/16-dels same”. **Dette er likevel også former for samisk artikulasjon.**

For mange i dagens Nord-Norge oppleves imidlertid ikke det å være same som en mulighet, eller som sosialt relevant. De har beveget seg for langt unna sin samiske fortid til at det å vende tilbake, blir vanskelig. Når den samiske fortiden blir tematisert i tale og handling, reagerer de kanskje bare med sinne. For de yngre generasjonene som ønsker å utforske sin samiske fortid, kan dette møtet med den eldre generasjonen og deres sinne eller avvisning være utfordrende og forsterke deres sorg.

Samtidig er det også i dag stadig flere med fjernere samisk tilknytning som velger å tematisere denne siden av sin fortid, også blant kjendiser, noe Susanne kommer inn på. Det eksisterer i dag en samisk offentlighet og en samiskkulturell sektor (Dankertsen 2006), hvor man kan få innblikk i en samisk offentlighet uten å nødvendigvis delta i artikulerte, samiske fellesskap i hverdagslivet.

Ja, men også det at det har jo blitt sånn i tiden. De står jo frem, den ene etter den andre, det er jo faen meg... Sandra Borch, den siste. Morten Harket. Lars Monsen, Per Heimly, Morten Gamst Pedersen... hvem flere? Som det er same i... Så det er liksom på en måte nesten litt sånn mote å være same plutselig. Så sånn sett så tror jeg det er enklere å stå frem. Bare det at kjendisene går fremfor. (Susanne 38).

Hun trekker frem mediernes økte fokus på samisk kultur som positivt. Hun synes også det er positivt at stadig flere ”står frem” som samer, slik hun formulerer det. Susanne tror det har mye å si for om ungdom vil innrømme at de har samisk til-

knytning. Når det er kjendiser som tilsynelatende står langt unna det stereotypisk samiske, som likevel velger å stå frem, har det noen signaleffekter. Det har "nesten blitt sånn mote å være same", som Susanne sier. Hun tror derfor at det er langt lettere for unge i dag å innrømme at de har samisk tilknytning enn det var da hun vokste opp. Det gjør at det også er mer akseptert å si at man er same, men det gjør det også mer akseptert å ikke nødvendigvis gjøre så mye mer enn det.

Johan er også ganske optimistisk. Han trekker frem at det å være same i dag er noe helt annet enn det det var da besteforeldrene hans vokste opp. Da var det å være same nesten bare knyttet til bygda og bygdene rundt. I dag forholder unge samer seg i større grad til et allsamisk fellesskap, hvor samer fra mange ulike steder kommer i kontakt med hverandre og knytter bånd.

Nei, de så seg jo ikke som en del av noe stort, av en nasjon. På en annen måte. Bestemor pleide å si "der kommer de der samene". Og så snakket hun om de hun så på Ođđasat [samiske nyhetssendinger]. Eller om hun hørte på sameradioen. Og da var det de der fra Kautokeino eller Karasjok. Men samtidig var hun jo klar på at hun også var same. Men hun var tydeligvis same på en annen måte enn de, sa hun. (Johan 37)

I dette sitatet oppsummerer Johan med noen få ord de store endringene som har skjedd i de samiske samfunnene bare i løpet av et par generasjoner. Hans besteforeldres forhold til det å være same er altså noe helt annet enn det Johan har erfaring med. De vokste opp i en tid hvor samepolitikken fikk fart på seg, som en samisk nasjonsbyggingsprosess, hvor det ble stadig viktigere å skape samiske fellesskap på tvers av de lokale stedene. For Johan handler det om en opplevelse av å være en del av en samisk nasjon, og ikke bare en del av et samisk lokalsamfunn. Det viser hvordan Johan vokste opp i en samisk brytningstid. Hvor Johan opplevde å være alene om å være samisk i bygda, er de i dag mange. I tillegg har dagens samiske unge i større grad mulighet til å knytte bånd til samer fra andre områder, noe som også er med på å minske opplevelsen av å være alene.

For dem som vokser opp i dag, er det å være same i stadig større grad noe som er oppfattet som et fellesskap på tvers av steder og landegrensener, hvor man forholder seg til samiske, politiske institusjoner, samiske forskning- og utdanningsinstitusjoner, samiske medier, samisk musikk og kulturliv, og hvor man danner samiske fellesskap også gjennom dette. Johan trekker frem at sosiale medier har hatt stor betydning for dette, og at dette har endret seg bare siden han var ungdom:

Og de statusoppdateringene du får, og de folkene du kommuniserer med, og de tingene du ser på facebook, de er jo veldig ofte samisk relevans for min del. Fra en ny kofte til hva folk oppdaterer statusen til eller linker til. Så det er jo daglig. (Johan 37)

På denne måten har man samiske fellesskap med seg i lomma til enhver tid, gjennom facebook og twitter og instagram. Det er et fellesskap som i større grad er løsrevet fra sted, hvor også de som føler at de har mistet litt av tilknytningen til sin samiske fortid lokalt, også kan delta og utforske nye måter å artikulere samiskhet (jfr Dankertsen 2006). For noen kan det kanskje innebære så lite som å like en facebookside eller høre på en samisk artist, men også dette er en form for forhandling om samiske kategorier, hvor det også er rom for dem som er vokst opp med samisk som noe hemmelig og skjult.

Johan sier at sosiale medier har gjort mye for å normalisere og synliggjøre samisk tilstedeværelse. For mange av hans kolleger som ikke er samer, eller som i hvert fall ikke er så veldig aktive i noen samiske miljøer, er hans oppdateringer om samiske saker og temaer en påminner om at samene finnes. Kanskje er det bare gjennom ham at de ser slike oppdateringer, sier han. Dermed blir den samiske kulturen tilgjengelig også for dem som opplever at de står litt utenfor de samiske fellesskapene.

4.7 OPPSUMMERING

I dette kapittelet har jeg undersøkt hvordan fortielse og deltakernes brudd på denne tausheten kan forstås som en side ved den kulturelle kompleksiteten og minoriseringen som samer opplever. Jeg har undersøkt dette, som en del av avhandlingens problemstilling, altså ***hvordan tap og forsoning artikuleres i pågående og daglige forhandlinger i lule- og markasamiske områder i dag.***

Taushet og fortielse er en effekt av minoriseringen som samer har opplevd i fortid og nåtid. Hvor tausheten og tomrommet tidligere har vært fylt med ensomhet og sårhet over brutte bånd til en samisk fortid, og til opplevd ekskludering fra både samiske og norske fellesskap, fylles det nå med ny samisk praksis og samiske artikuleringer, hvor sorgen over tapet blir en kilde til nye fellesskap og nye former for samisk artikulering.

Som flere av deltakerne formulerer på ulikt vis, er det mye taus smerte knyttet til krenkelser og tap i fortid og nåtid. Deltakerne forsøker å forstå seg selv gjennom å refortolke deres foreldre og besteforeldres til dels uforståelige valg omkring det å skjule at de var samiske. Jeg argumenterer for at det er viktig å ha et vitenskapelig perspektiv som gir rom for å analysere disse komplekse og affektive prosessene for å forstå den virkeligheten som dagens samer lever i.

For mange av deltakerne er samisk artikulering også knyttet til ***artikulering av tap og sorg***. På samme måte kan man si at også *fortielsen* rundt de kollektive erfaringene knyttet til minorisering, er med på å opprettholde det samiske fellesskapet, gjennom de affektive opplevelsene med fortielse gir. Hva som er synliggjort

gjennom ord og handling, kan kun forstås gjennom det som er utestengt fra bevisstheten eller handlingsrommet, altså det som man enten ikke vil eller kan synliggjøre. **Det er i sorgen og melankolien at de skaper nye fellesskap.** Selv når store deler av den samiske tilstedeværelsen er fortiet og skjult, kan det være en samisk tilstedeværelse i livene til folk, gjennom **felles, affektive erfaringer knyttet til opplevelser av eksklusjon.**

Samtidig har dette kapitlet også handlet om en økende bevissthet om Nord-Norges interkulturelle fortid og nåtid, hvor også mellomrommet mellom de samiske og de norske kategoriene blir **synliggjort og får et handlingsrom**, et rom som tidligere har vært fylt med taushet, tomhetsfølelse og ensomhet. Det å begynne å sette ord på det som har vært fortiet, den ensomheten og den tomheten som mange opplever i mellomrommet mellom samisk og norsk. Dette er en økende artikulering av stedenes samiske fortid og nåtid. Det å begynne å snakke om disse opplevelsene, blir en måte å bearbeide felles opplevelser knyttet til krenkelse og tap. **Dermed blir det også en kilde til forsoning, hvor man skaper nye samiske fellesskap, som et ledd i en samisk avkoloniseringsprosess.**

KAPITTEL 5: MINORISERINGENS MERARBEID

5.1 INNLEDNING

I dette kapittelet vil jeg se nærmere på det affektive merarbeidet som gjerne følger med minoriseringserfaringer. Kapittelet knytter seg opp til avhandlingens problemstilling, altså **hvordan tap og forsoning artikuleres i pågående og daglige forhandlinger i lule- og markasamiske områder i dag**, ved å undersøke hvordan deltakerne opplever minorisering i hverdagen i fortid og nåtid. Jeg vil undersøke empirisk hvordan deltakerne i prosjektet på ulike måter opplever at de må ta del i konkret og affektivt merarbeid i dagliglivet i kraft av å falle utenfor det sosialt definert "normale". Dette "normale" innebærer i en norsk hverdag ofte det å være mest mulig lik den norske majoriteten.

Dette kapittelet handler om hvordan deltakerne håndterer og artikulerer sin egen annerledeshet, og hvordan de forsøker å passe inn i et samfunn som ofte er definert av en majoritetsbefolkning som ikke kjenner så godt til hva det vil si å være samisk i dagliglivet. Minoriseringens merarbeid er en måte å beskrive den formen for undertrykkelse som ikke er direkte diskriminering, men som likevel kan oppleves som belastende for dem som opplever det i dagliglivet. Mye av dette handler ikke nødvendigvis om eksplisitt diskriminering eller mobbing. Det kan like gjerne være eksotifisering, mistenksomhet eller en opplevelse av eksklusjon, samt å ikke bli tatt på alvor.

Merarbeidsbegrepet er en måte å fortolke det ekstra arbeidet som mennesker med minoritetsbakgrunn må gjøre for å passe inn, gjennom å oppleve igjen og igjen at de ikke passer inn i normene og det normale. Arbeidet kan også innebære arbeid på et mer affektivt plan, hvor man prøver å finne måter å håndtere ubehag som oppleves i møte med minorisering, samt finne måter å artikulere disse opplevelsene på måter som gjør dem håndterbare i dagliglivet.

5.2 DET Å SKILLE SEG UT

Jeg vil åpne kapittelet med å fortelle om en episode fra prosjektperioden som illustrerer godt det **merarbeidet** som ofte følger med det å være **annerledes**. Jeg sitter en kveld sammen med en gruppe mennesker med både norsk og samisk bakgrunn, når det kommer en fremmed mann bort og setter seg. Han presenterer seg, og tar runden rundt bordet for å hilse. Han skjønner fort at jeg er østlending og sier: "Du er vel ikke herfra, vel?" Jeg svarer at det på sett og vis stemmer siden jeg er vokst opp i Oslo, men siden foreldrene mine er nordfra, føler jeg at jeg hører til her opp likevel. Han slår seg til ro med mitt svar.

Han fortsetter presentasjonsrunden, og en av de andre kvinnene presenterer seg og forteller kort hva hun jobber med. Deretter spør han om hvor hun er, og hun svarer at hun kommer fra Nordland. Han slår seg ikke til ro med svaret, men fortsetter å spørre hvor hun er fra, og hun fortsetter å svare Nordland. Det er åpenbart at hun med vilje unnlater å nevne at hun er samisk, selv om alle forstår at det er det mannen sikter til. "Jammen hvor er du egentlig fra?" spør han videre, mens kvinnen begynner å se litt ukomfortabel og smårritert ut.

Det er tydelig at hun forstår at det er de samiske trekkene hennes som han sikter til: "Du må jo være fra Finnmark!" Kvinnen himler med øynene og sier at det er hun ikke, hun er fra Nordland, og forklarer rolig at det han sikkert sikter til er om hun er same eller ikke, og det er hun. "Det bor jo samer andre steder enn i Finnmark også," legger hun til. Mannen ser fortsatt ikke overbevist ut, men slår seg til ro med at hun driver ap med ham, og at hun likevel er fra Finnmark, selv om hun benekter det.

Denne fortellingen viser hvordan det å være samisk og definert som annerledes, innebærer at man iblant i sosiale sammenhenger må gjøre en ekstra innsats for å passe inn. I episoden over forsøker kvinnen først å underkommunisere at hun er samisk, for å unngå at all oppmerksomhet rettes mot hennes annerledeshet. Deretter når det ikke nytter, forsøker hun å forklare mannen at det finnes samisk befolkning også utenfor Finnmark. Selv om denne situasjonen ikke kan defineres som direkte diskriminering, illustrerer den godt **hvordan det å være samisk ofte innebærer at man blir definert som annerledes, og at denne annerledesheten må håndteres sosialt, som en form for merarbeid.**

Mange av deltakerne snakker i intervjuene om det å være annerledes og skille seg ut. Cecilie har en opplevelse som ikke er så veldig ulik den episoden jeg akkurat har beskrevet. Jeg spør henne i intervjuet om hun har hatt noen negative opplevelser når det gjelder det å være samisk. Cecilie svarer:

Jeg har ikke opplevd så mange direkte episoder som kanskje mange andre har gjort. Men det her med å bli joiket etter. En gang på 17. mai i Oslo. Gjerne når de som gjorde det, har fått litt alkohol innabords og joiket etter meg når jeg gikk i gata. Der og da gikk det jo litt inn på meg, for da gikk jeg alene på gata. Det var ikke veldig morsomt. Det var litt... Nei, hvordan skal jeg takle det her og sånn, skal jeg gi respons eller skal jeg gå videre og ikke late som noe. Og jeg tror nok at jeg bare gikk videre og ikke viste tegn til å bry meg... (Cecilie 30)

På samme måte som kvinnen i episoden over, prøver også Cecilie å bagatellisere episoden. Der og da gikk hun bare videre og latet som hun ikke brydde seg, selv

om hun opplevde det som litt ubehagelig siden hun gikk alene. Hun sier at det ikke satte noen dype spor.

Mens for meg har det vært naturlig hele veien. Det er veldig artig når jeg ser på bilder nå fra barneskolen og sånn og den type ting. Når vi hadde opptredner og på 17. mai og sånn. Da hadde jo alltid jeg alltid kofta på meg. Og de klærne de andre hadde på seg. De ser jo veldig morsomme ut av og til, sånne rare klær sett i ettertid. Mens jeg sto der i kofta stort sett alltid. Og det er jo veldig greit, for den ser jo fin ut. Ingenting å være flau over i ettertid hvordan man har vært kledd. (Cecilie 30)

Hun forklarer at det å ha kofte på seg, er helt "naturlig" for henne. I sitatet er hun opptatt av å kommunisere at det faktisk var en fordel at hun alltid gikk i kofte i oppveksten på større tilstelninger, slik som 17. mai og skoleavslutninger. Da er hun ikke like avhengig av moten, og kan se like fin ut uansett. Cecilie er også i dag en av dem som ofte bruker kofte eller andre samiske plagg og gjenstander. Hun er svært bevisst på å vise at hun er samisk også i hverdagen. Iblant opplever hun at hun skiller seg litt ut av den grunn, og at særlig ikke-samer synes det er litt merkelig at hun går i kofte.

Ikke veldig negative, men det har jo hendt at jeg har hatt kofte på arrangementer som ikke har vært så formell, ikke noe sånn her stort arrangement, der de som er ikke-samer har stilt spørsmål i hvert fall med hvor opplyst jeg er. Og egentlig er jeg jo ikke det. Kofte er jo ikke det samme... de sammenligner det jo med at jeg har bunad på meg. Det er jo et annet plagg enn bunad, som er mer sånn festplagg. Mens kofte er bare man skal pynte seg litt, ved en sånn uformell ting, så går kofte helt fint. (Cecilie 30)

Fra gammelt av er samisk et hverdagsplagg, noe Cecilie er opptatt av å videreføre i sin bruk av kofte. Samtidig opplever hun ofte at folk som ikke er samer, undrer seg og synes det er rart, siden de sidestiller kofte med bunadsbruk blant nordmenn. For Cecilie som er vokst opp med å bruke kofte, er det å ha på seg kofte på en konferanse eller konsert noe som hun ofte kan finne på å gjøre, selv om hun vet at hun skiller seg ut. Cecilie fremstår som en som er trygg på seg selv, en som ikke bryr seg så mye om hun skiller seg ut. Samtidig viser episodene som hun trekker frem at det fortsatt er slik at man oppleves som annerledes om man har på seg kofte utenfor situasjoner hvor man i det norske samfunnet bruker bunad, slik som bryllup og 17. mai.

Hilde forteller om sin reaksjon på den såkalte kiwikoftesaken⁹ i Tromsø. Det var i tillegg omtrent på samme tid som debatten rundt innlemmelsen av Tromsø i Forvaltningsområdet for samisk språk¹⁰. Hilde opplevde da å få flere humoristiske kommentarer fra en kollega av typen "Du har ikke kiwikoftet på deg i dag?" og lignende. Første dagen han sa det, lo hun bare. Andre dagen ble hun litt småirritert og svarte: "Nei, hvorfor skal jeg det? Den er jo stygg." Når hun kom tredje dagen på jobb og han fortsatte med samme typen kommentarer, orket hun ikke å svare engang. Hun bare så på ham, mens hun intenst forsøkte å la være å rope ut noen gloser til ham. Selv om hun hadde et godt forhold til kollegaen sin, og visste at han ikke mente noe vondt med det, opplevde hun det som krenkende at han kom med repeterende kommentarer.

Allerede var den der språksaken¹¹ som jeg var irritert og lei og sliten på et vis. Jeg blir jo faktisk depressiv av det tullet. Og så kom det der i tillegg. Og da tredje dag, da han kom med det, så sa jeg ingenting. Men bare kikket på han. Og tenkte at om jeg sier noe nå, så kommer jeg til å bli så forbannt og rive kjeft og sånn. Og da blir det liksom sånn. Og så kikket jeg bare på ham. Og så sa han "Ikke det, nei". Og så sa jeg: "Nei, ikke nå". Kjemperartig spøk liksom. For 140-ende gang. Det er så unødvendig. Så litt sånn kan det jo være. (Hilde 31)

Eksempelet illustrerer hvordan det arbeidet som man gjentatte ganger må gjøre i kraft av å være minoritet og ikke passe inn, og hvordan diskriminering, intendert eller uintentert, kan oppleves affektivt og kroppslig. Hilde sier at hun nesten ble depressiv av språksaken, og at hun både kjente seg sliten og lei. Hun var skuffet over at det fortsatt eksisterte folk som hadde et så negativt syn på den samiske befolkningen. I tillegg opplevde hun det som belastende at saken fikk så mye oppmerksomhet. Man kan kanskje si at hun i denne perioden opplevde en form for *hypersynliggjøring*, hvor minoriseringen som hun som same allerede blir utsatt for, ble opplevd som ekstra sterk.

Til tross for stadige anstrengelser og arbeid med å bli inkludert, opplever Hilde at hun og andre samer ikke når gjennom. Til tross for alle anstrengelser som hun har

⁹ Kiwi-kjeden kledde opp 650 ansatte fra hele landet i spesialsydd, kiwi-grønne kopier av kautokeinokofte under deres årsfest i Tromsø i 2010, noe som ble heftig debattert både i kommentarfeltene og som leserinnlegg (Manndal 2010).

¹⁰ Se blant annet sak i iTromsø om debatten omkring Tromsø kommunes søknad om innlemmelse i det samiske forvaltningsområdet, og hvordan samer i Tromsø opplever at det har blitt verre å være same i Tromsø etter konfliktene relatert til den saken (Tokle 2011).

gått gjennom i løpet av livet for å tilkjempe seg rett til å være same i det norske samfunnet, og for å få mulighet til å lære språket og artikulere at hun er same, føler hun at de nærmest ikke har kommet noen vei. Hildes reaksjon kan forstås som en slags *samisk utbrenthet* over å være nødt til å stadig anstrenge seg for å få en plass i det norske samfunnet, samtidig som det oppleves som at de ikke kommer noen vei, at de stanger i den samme murveggen (jfr. Ahmed 2012:26), og at fremtiden ser mørk ut. Det kan forstås som en frykt for alt de hadde kjempet for, plutselig skulle være forgjeves, og at det å vise offentlig at man er same, igjen skulle bli en umulighet.

Ja, fy fader altså, og så jævlig det egentlig var. Altså det var... Nå ble det jo nesten litt sånn... Altså, media, det var jo det som var jævligst. Og de åpne debattsidene og alt det dritet som sto der og FRP-erne som gikk til valg på det. Det var nesten litt sånn offentlig litt sånn lov igjen med den hverdagsrasismen. Det ble nesten lov. Så det var ganske dritt. Og da hadde jeg en periode der jeg tenkte at jeg gidder faen meg ikke gå med kofte i dag. Greit at jeg har blitt joiket etter før når jeg har vært i Tromsø og sånn. Det var nesten sånn legitimt en stund. (Hilde 31)

Hun opplevde den negative oppmerksomheten som krenkende og sårende. Selv uskyldige spøker som hun tidligere bare hadde kunnet le av, tok hun seg nær av. Hun sier at hun i denne perioden nesten ble depressiv som følge av den negative oppmerksomheten rundt det å være same. Kofta, som før hadde vært et kjært plagg for henne, representerte plutselig noe ubehagelig, noe som fremhevet at hun ikke passet inn i det norske samfunnet. Siden Hilde ifølge henne selv er en person som alltid har hatt "en trygg samisk tilhørighet", var ubehaget ekstra krevende å håndtere for henne.

Hilde forteller at hun på den tiden mange ganger ikke orket å bruke kofte i Tromsø når det var samiske arrangementer, særlig om hun visste at hun og vennene kom til å gå ut på byen etter arrangementet. Da visste hun at hun ville bli bombardert med vitser, kommentarer og slengbemerkninger, eller bli joiket etter. Hun sier at det i denne perioden nærmest var legitimt å hetse samer. Noen ganger orket hun rett og slett ikke ta på seg kofte i Tromsø.

Hun sier at sakene gikk inn på henne, og hun ble ofte lei seg og i dårlig humør. Det var som å gå tilbake minst 15 år i tid, sier hun, med hensyn til utvikling i samfunnet når det gjelder samiske saker. Hun orket aldri å lese kommentarfeltene, dem ble hun fysisk dårlig av å se på. Til slutt orket hun ikke å prate om det med ikke-samer i det hele tatt, siden hun følte at de ikke forsto reaksjonene hennes. Selv uskyldige spøker gikk inn på henne.

Det å bli minorisert og oppleve at man stikker seg ut, er i seg selv et tungt arbeid. Man kan aldri være anonym. Det innebærer også ofte en viss form for ubehag gjennom at man faller utenfor standarden. Dette er kanskje uskyldig på en god dag, men om man har en dårlig dag, kan det føles ubehagelig eller ekkelt å være den som skiller seg ut. Hilde og flere andre av deltakerne trekker frem de stadige anklagelsene om særbehandling som ofte blir slengt etter samer, og beskyldning-er at samene nå tar for stor plass, noe diskusjonen omkring å innlemme Tromsø i forvaltningsområdet også ble knyttet opp mot.

Samtidig kommer gjerne ikke de samme beskyldningene om særbehandling eller særrettigheter når norske barn får undervisning i norsk på skolen, når norske bønder får tilskudd. . Det er helt opplagt at det å være norsk i Norge er en helt klar fordel, og at nordmenn har en rekke særrettigheter og får særbehandling i daglig- livet. Disse fordelene er derimot ikke synlige, siden synlighet gjerne er knyttet til dem som stikker seg ut, er annerledes og har andre behov.

Også Susanne, en annen deltaker, trekker frem det å skille seg ut om man har på seg kofte i det offentlige rom. Hun nevner flere episoder, både fra hennes egen oppvekst og episoder fra nåtiden. Susanne sier at det har skjedd store forandring-er i samfunnet, og at samer i dag vokser opp med helt andre forutsetninger. Jeg spør henne om hvordan hun opplever det å gå i kofte i det offentlige rom. Hun svarer:

På [hjemplassen] hadde det sikkert ikke vært noe problem, men i byen blir du fort lagt merke til, du blir snakket om, du blir peket på. Har du en litt dårlig dag, og du ser at det skjer, så er det ikke spesielt kult. For du markerer jo hvem du er, du skiller deg jo veldig, veldig ut. (Susanne 38)

Det å gå i kofte i hjembygda der Susanne vokste opp, som er en bygd hvor det bor mange samer, er det å gå i kofte relativt ukomplisert. Det å gå i kofte i en norsk by derimot, kan oppleves som mer ubehagelig. Som Susanne sier, skiller man seg da veldig ut. I sitatet viser Susanne hvordan det å være annerledes og bli lagt merke til, pekt på eller snakket om, kan oppleves som ubehagelig. Dette viser hvordan den samiske befolkningen fortsatt blir minorisert i kraft av å skille seg ut og være annerledes. Jeg spør Susanne videre hva hun tenker om at det fortsatt er slik at samer skiller seg ut og blir sett rart på om de har på seg kofte. Hun svarer:

Jeg ser jo at jeg på den måten skiller meg ut, at vi er faktisk ikke kommet lenger i samfunnet. (Susanne 38)

Samisk artikkelasjon fremstår altså fortsatt som fremmed og rart, selv i dagens Norge hvor samer og nordmenn er likestilte folk i Grunnloven. Dette viser hvordan den samiske befolkningen fortsatt opplever minorisering. I intervjuet med Susan-

ne er det tydelig at hun mener at dette er et tegn på at det faktisk ikke er slik i praksis at samer og nordmenn er likestilte i det norske samfunnet.

Men det er når de deltar på ting, og tar på seg samekofter og sånn, så blir de jo sett på som klovner nesten. Og det synes jeg er synd. Jeg ser det jo selv. Jeg var jo på tivoli 17. mai i fjor, og ser at folk går omveier for å se på meg, når jeg går der og surrer rundt i kofta mi. Så det er et stort behov for å synliggjøre mer, og ufarliggjøre det samiske. (Susanne 38)

Eksempelet over viser hvordan mangel på kunnskap kan bidra til at samer føler seg latterliggjort når de går i kofter i offentlige rom. Om de i tillegg har et sårbart forhold til det å være samisk, og opplever at de er ekskludert fra de samiske fellesskapene, kan opplevelse av latterliggjøring føles ekstra ubehagelig. Da kan selv en tilsynelatende uskyldig kommentar oppleves som krenkende og sårende. For mange ikke-samer er det slike hendelser som får dem til å tenke at samer ikke har selvironi eller humor.

5.3 MAN TRENGER IKKE Å FORKLARE

For mange kan det å gifte seg med en annen same oppleves som den beste måten å videreføre språk og kultur på, rett og slett fordi det krever så mye innsats. For samer fra områder hvor språket og kulturen er i en sårbar stilling, og hvor man frykter at det vil dø ut om man ikke klarer å redde det i denne generasjonen, kan det å gifte seg med en annen same oppleves som den eneste muligheten for en vellykket redning. Dette er imidlertid ikke alltid så lett å oppdage for ikke-samer.

Cecilie er vokst opp i en familie hvor i hvert fall morssiden hennes har vært veldig bevisst rundt det å skulle bevare samisk språk og kultur. Cecilie hadde derfor samiskundervisning i skolen, og hun sier at det er veldig viktig for henne å videreføre kulturen og språket til neste generasjon når hun en gang får barn. Samtidig er hun klar over at det er en del utfordringer knyttet til den praktiske gjennomføringen av dette, og at det ikke er sikkert at en partner vil være like innstilt på å gjøre den innsatsen som kreves for å bevare språket.

Jeg ser bare på søsteren min. Hun har en kjæreste fra [et annet sted i Norge] som er norsk. Og de har jo snakket om at hvis de skulle få unger, da mener han blant annet at ungene ikke skulle få kofte før de var stor nok til å bestemme selv om de ville ha det eller ikke. Det mener jo ikke jeg. Jeg mener at når ungen er, ja, når kan man bestemme selv, fem-seks år, at det er en helt selvskrevet del av kulturen og identiteten, at koften skal finnes der fra ungen er nyfødt. (Cecilie 30)

Det å ha en kjæreste som ikke er samisk, kan også medføre en form for **merarbeid** som kan oppleves som ubehagelig. Man blir selv den eneste som ser viktigheten

av å ta vare på språket og kulturen, mens partneren kanskje ikke deler dette synet, eller kanskje ikke forstår hva som egentlig står på spill. For den samiske parten dreier det seg ikke bare praktiske utfordringer; det er også snakk om noen affektive utfordringer knyttet til bevaring og tap. Dermed handler det ikke bare om pedagogikk eller hva ungen skal ha på seg på 17. mai, men om muligheten til å redde noe kjært fra å gå tapt.

Dette ubehaget er ofte ikke synlig eller forståelig for den andre parten, som kanskje i større grad forholder seg til en virkelighet hvor norsk er det som er normalt. De ser ikke nødvendigvis den usynlige tvangen som ligger i normaliteten, som blir langt synligere når man er den som skiller seg ut. Det er heller ikke noe som den samiske parten nødvendigvis kan ta opp. Dette gjør at ubehaget ofte må forties, noe som kan medføre et **affektivt merarbeid**.

Dette ubehaget, kombinert med krenkelser, tap og fortielse som jeg beskrev i forrige kapittel, kan også være til hinder for det å ta tilbake eller bevare språket. **Ofte kommer ubehaget i veien og forhindrer menneskene i å gjøre det merarbeidet som kreves for å redde språket.** Det som egentlig skal være et trygt og kjært språk, som skal gi folk en følelse av styrke og tilhørighet, blir isteden noe **komplisert, sårt og vanskelig**. Når de i tillegg opplever at for eksempel ektefelle ikke tar dem på alvor, eller at de kjenner at de er helt alene om å kjempe for at også barna skal få erfaringer med samisk språk og kultur, blir den opplevde ensomheten krevende å takle, og derfor kan mange oppleve redningsoperasjonen som vanskelig eller umulig å gjennomføre i praksis.

Cecilies fortelling viser **hvordan en praksis kan oppleves som undertrykkende, selv om det ikke er intendert**. Selv om den norske parten ønsker det beste for barna, og prøver å velge en praksis som ifølge vedkommende gjør hverdagen deres mer uproblematisk, kan det oppleves som krenkende og utfordrende for den samiske parten, som forsøker å videreføre sitt språk og sin kultur.

Samtidig er det ikke alltid uproblematisk å ha en samisk kjæreste heller. Det å være en minoritet i minoriteten kan være en utfordrende posisjon. Resultatet kan være en form for **dobbel sårbarhet**, hvor man risikerer å bli avvist fra både samisk og norsk hold, og hvor ensomheten i eget merarbeid kan oppleves som ekstra stor. Cecilie forteller om en tidligere kjæreste fra Indre-Finnmark som hun hadde da hun var yngre. Han var førstespråklig.

Og vi snakket aldri samisk sammen, selv om vi var klar over hverandres situasjoner. Og når jeg var der, hos hans familie, så snakket jo han samisk med sin familie. Men det var... Jeg tror ikke det engang var spørsmål om at han skulle snakke samisk til meg, og at jeg skulle prøve å lære meg det, og det har jeg i ettertid tenkt at det var litt rar at det ikke, ja, når jeg had-

de den muligheten.. Men jeg tror at jeg er mer bevisst på det i dag enn jeg var da. Jeg tror også at det handler mye om når vi ble kjent, så snakket vi norsk. Og det er veldig tungt å bytte språk med en person du har blitt kjent med. (Cecilie 30)

Fortellingen viser hvordan det ikke er bare det at samer minoriseres i det norske samfunnet, som medfører et ekstraarbeid. Også det å oppleve at man minoriseres i det samiske samfunnet kan føre med seg en form for merarbeid og ubehag, siden den dominerende gruppen i det samiske samfunnet ikke alltid har så mye forståelse eller kunnskap om andre områder i Sápmi og spesifikke utfordringene der. I ettertid synes Cecilie det er merkelig at de kun snakket norsk til henne, og at hun ikke selv heller gjorde noen innsats for å praktisere språket.

Hennes fortelling gjenspeiler at hun opplever at hun måtte gjøre en ekstra innsats som følge av å være annerledes. Hun passet ikke inn i de samiske standardene som var satt i Indre-Finnmark. Hun forsøker samtidig å forklare situasjonen ved å si at det kanskje var norsk som var enklest og mest ukomplisert, at de ble kjent med hverandre på norsk, og at hun ikke kunne godt nok samisk til at de kunne prate samisk sammen.

Samtidig viser det at hun trekker frem fortellingen, at hun om ikke da, så i hvert fall i ettertid, opplevde situasjonen som ubehagelig. Hun forstår ikke riktig hvorfor hun ikke benyttet sjansen til å lære seg samisk skikkelig når hun hadde sjansen. Dette viser de utfordringene mange samer står overfor når det gjelder mulighet til å redde en sårbar kultur og et språk som står i fare for å dø ut. Det er et stort ansvar som hviler på en liten gruppe, og dette **ansvaret og merarbeidet** som det medfører, kan oppleves som **strevsomt**.

Også i dag har Cecilie en kjæreste som kan litt samisk, men som i likhet med henne ikke er førstespråklig. De forsøkte en stund å snakke samisk seg imellom, men opplevde at det ble vanskelig. De prøvde en stund å snakke samisk hver tirsdag, men det skled fort ut. Det ble mye prat om været og slike ting, men når de skulle prate om noe viktigere, ble det fort til at de måtte fortsette på norsk fordi de ikke fant ord på samisk. Samtidig opplever hun det som litt mer ufarlig å snakke samisk med sin nåværende kjæreste, siden han heller ikke snakker flytende samisk.

For mennesker som ikke kjenner til den sårbarheten og det ubehaget som mange samer utenfor de samiske kjerneområdene i Finnmark opplever i hverdagen, kan det at mange samer bevisst ønsker seg en samisk kjæreste, for noen oppleves som både rart, fremmed og til og med provoserende. På samme måte som Cecilie, har også Hilde reflektert omkring en eventuell partners språk og kultur. Selv om hun er ukomfortabel med å skulle si at hun eksklusivt vil ha samiske kjæresten, har hun i praksis ofte valgt kjæresten som også har vært samisk. Hilde forteller om en

utenlandsk mann som hun studerte med, som pleide å erte henne litt vennskapelig omkring det at Hilde ofte bare hadde samiske kjærester og flørter.

'Du er jo skikkelig rasist! Ja, du går jo bare etter din egen rase liksom'. Og så flirte han. Og så prøvde jeg å forklare ham det at det var så mye enklere liksom. (Hilde 31)

Å skulle forsvare at man foretrekker kjærester med samme kulturelle bakgrunn som en selv, kan ofte virke uforståelig eller direkte rasistisk for folk som ikke har samme bakgrunn. Samtidig handlet ikke dette for Hilde om noen ideer om "rase-messig renhet". Det handler isteden om at det er lettere å være sammen med en person som kjenner litt til den sårbare posisjonen som det samiske språket og den samiske kulturen har i dette området.

Det betyr jo ikke at jeg i en potensiell kjæreste ser at han må være same eller han må være... Men det er klart. Det er jo litt sånn lettere på et vis. Det er en del ting som man ikke trenger å forklare. Det er en del ting som er underforstått når man har litt felles bakgrunn. (Hilde 31)

I intervjuet med Cecilie sier hun nesten det samme som Hilde når jeg spør henne om hva hun tenker om samisk kontra norsk kjæreste:

Og så er det en del underforståtheter. At de kan skjønne hvorfor du er frustrert over noen ting uten at du må forklare det. At man må ha opplevd det litt selv også for at man skal kunne klare å fatte. (Cecilie 30).

Ofte er det ikke så lett å sette ord på hva dette ubehaget består i, hvor ubehaget kan forstås som en form for taus kunnskap. Derfor oppleves det for mange som enklere å ha en kjæreste med lignende bakgrunn, siden man ikke trenger å *forklare så mye*, slik Hilde sier. Som i episoden i begynnelsen av kapittelet med kvinnen som blir tatt for å være fra Finnmark, kan det oppleves som strevsomt å stadig måtte forklare andre hvordan det er å være samisk. Det blir en form for **merarbeid** som kan oppleves som ubehagelig. Dette gjelder særlig når det er snakk om underforståtheter som kan være vanskelig å sette ord på, slik som når Cecilie sliter med å sette ord på hvorfor hun føler seg frustrert i visse situasjoner.

Samtidig er det også mange som også har hatt forhold til folk med norsk bakgrunn, slik som Susanne. I likhet med flere av de andre deltakerne, lærte ikke Susanne noe særlig samisk hjemme, bortsett fra når hun var hos bestemoren sin, som snakket mest samisk. I hennes oppvekst var det fortsatt slik at det at folk var samer, var noe som ofte ble fortiet. Susanne sier at hun har hatt en utvikling i løpet av livet sitt, hvor hun har blitt stadig mer bevisst på og interessert i å artiku-

lere at hun er samisk. Hun var derfor mer opptatt av å komme seg ut i ungdommen, noe som også gjenspeilet seg i hennes valg av kjæresten på den tiden:

Jeg hadde bare norske kjæresten. Ikke en eneste samegutt fikk nærme seg. (Susanne 38)

Susanne forteller at da hun da hun var yngre, søkte hun seg bevisst søkte ut av det samiske lokalsamfunnet som hun var vokst opp i. Hun fikk seg norsk kjæreste, flyttet sørover og fikk barn. Paradoksalt nok kan også denne strategien forstås i lys av ubehaget som det å være annerledes. Ved å fjerne seg fra alt samisk og underkommunisere den siden av henne, unngikk Susanne ubehaget knyttet til å være annerledes og samisk. **Paradoksalt nok unnlapp hun merarbeidet ved å forsvinne inn i det norske samfunnet.** Ved å ha norske kjæresten som ikke kjente så godt til den samiske sårheten, kunne hun distansere seg fra den.

Ja, selvfølgelig livet forandrer seg. Men jeg tenker på at når du er ung så er du egentlig... Du vender nesen din utover og ut mot verden og det samiske har vel egentlig.. Vi har jo blitt opplært til at det samiske, det er en hjemmekultur. Ikke sant. Det er noe som er hjemme. Og jeg har hatt min trygge base der, men når jeg skulle ut. Vi skulle jo ikke en gang snakke samisk på butikken. (Susanne 38)

Susanne sier at hun ikke brydde seg så mye "med det samiske" på det tidspunktet. Hun vokste opp i et samfunn som så vidt var begynt å reflektere over tap av språk og tradisjonskunnskap, men hvor samisk språk og kultur fortsatt var noe som i stor grad ble skjult fortiet. "Det samiske" var en hjemmekultur, slik Susanne formulerer det. Det var altså noe som kun hørte til i det private rom, innad i familien. Etter hvert som Susanne er blitt eldre, har hun begynt å reflektere mer over at hun er samisk, forteller hun.

Du er ferdig med tenåringsopprøret på en måte, eller det er sånn at du uansett på et eller annet tidspunkt når man blir voksen, så hankes man innover igjen mot røttene. (Susanne 38)

I ettertid forstår Susanne altså det at hun vendte seg vekk fra den samiske kulturen i ungdommen også som et slags ungdomsopprør. Dette står i kontrast til hennes forklaring om at det var fordi alt samisk ble fortiet i oppveksten hennes. Samtidig er jo gjerne virkeligheten kompleks, og hennes valg kan ha vært influert begge deler. I tillegg er det å ha et ungdomsopprør noe som kan fremstå som mer etnisk nøytralt. Også norsk ungdom bryter opp fra bygda og flytter til andre steder. Gjennom å tillegge handlingene en slik forklaring, trengte ikke Susanne å kjenne seg så veldig annerledes fra annen ungdom i Norge. Men som hun sier, oppdaget hun da hun ble eldre at "røttene innhentet henne". Jeg spør henne om

hun har reflektert noe særlig over valg av kjæreste, og om det hadde vært lettere å ha en samisk ektefelle. Susanne svarer:

Jeg har tenkt på.. mamma bruker å si: 'Nei, samer bør finne ut av sine egne å være sammen med, for kulturkræsjen kan bli så fatal'. (Susanne 38)

Mens hun før søkte ut og hadde norske kjærester, har hun nå begynt å reflektere over kulturforskjeller. For dem som føler på kroppen hvor kritisk det faktisk er, og hvor vanskelig det er å skulle ta vare på et språk som kun kan snakkes hjemme og knapt nok dét, er det snakk om liv eller død for den samiske kulturen. **Det å gjennomføre en slik redningsoperasjon, er i aller høyeste grad noe som krever hardt arbeid, både praktisk og affektivt.**

5.4 MERARBEID I DEN NORSKE SKOLE

Det å være samisk innebærer at man iblant må forholde seg til sin egen annerledeshet. Det å være samisk i den norske skole er en slik form for **annerledeshet som kan medføre merarbeid**. Noe som går igjen i mange av intervjuene, er fortellinger fra skolen om annerledeshet og det å riktig ikke passe inn i skolehverdagens rutiner og praksiser. Dette er kanskje ikke så rart, siden skolen representerer et møte med den offisielle norskheten. Innenfor en norsk skolehverdag er det å være norsk ofte implisitt det som er definert som "det normale".

Noen av deltakerne som har hatt samiskundervisning, forteller at det iblant føltes som om lærerne syntes de var besværlige fordi de skulle ha en annen type undervisning enn barna som kun hadde norsk. Samtidig er det ikke alle disse fortellingene som omhandler direkte mobbing eller diskriminering. Det er snarere fortellingene knyttet til det å oppleve at man er litt annerledes, noe som kunne oppleves som strevsomt.

Hilde er en av dem som forteller at hun gjennom hele oppveksten gjerne opplevde at de andre elevene på skolen så på henne som "samen". Hilde har en mor som, i likhet med noen av de andre deltakerne, har tatt språket tilbake og studert samisk på universitetet. Hun var derfor opptatt av at barna skulle lære samisk, og Hilde hadde derfor samiskundervisning i skolen fra hun var liten. Likevel var det ikke helt problemfritt, forteller Hilde. Jeg spør Hilde om de snakket samisk hjemme da hun vokste opp, og Hilde svarer:

For mamma tok jo samisken tilbake i voksen alder. Selv om hun kunne en del, så var det vel. Altså, jeg kan ikke huske at vi begynte å prate så mye samisk hjemme før hun på en måte selv følte kanskje at hun kunne. Og vi begynte på samiskundervisning også. Men vi har alltid hatt sånn type ord og sånn. (Hilde 31)

Hilde mener altså at grunnen til at de ikke snakket samisk tidlig i oppveksten hennes, var at moren ikke følte at hun kunne nok samisk. Etter hvert ble det derimot mer samisk også hjemme, særlig etter at Hilde og broren begynte å ha samiskundervisning i skolen. Hilde forteller at det også i dag ofte blir til at de snakker norsk i familien, selv om de behersker samisk. Noen ganger forsøker de å ta seg sammen, men ofte er det lettest å snakke norsk. Hun sier at de må være veldig bevisste på det om de skal få det til i det daglige. Selv det å bruke samisk med familie-medlemmer som også snakker samisk, krever altså et *merarbeid*.

Hilde forteller fra skoletiden at det var mange av de andre barna som var minst like samiske som henne, kanskje mer også. Enkelte hadde til og med besteforeldre som nesten ikke kunne norsk, forteller hun. Likevel var det helt uaktuelt for dem å skulle ha samisk. Jeg spør henne om hvorfor hun tror det var på den måten, og hun sier at det nok har med fornorskningen. Hun trekker frem en episode hvor de hadde unge lærerstudenter fra Samisk høgskole i praksis på skolen. Mange av de andre elevene ble da plutselig misunnelig på de elevene som hadde samisk. De ville også være sammen med de unge lærerstudentene. Derfor var det mange av elevene som ivret for at også de kunne gå i samiskklassen, men det fikk de ikke lov til av foreldrene sine, forteller Hilde.

Hilde sier at hun synes det er litt morsomt med disse som ikke fikk lov til å ha samiskundervisning på skolen av foreldrene sine. Når Hilde sier "morsomt", er det en måte å påpeke de store forskjellene i bygda når det gjaldt samisk artikulasjon, til tross for en relativt lik samisk bakgrunn, i form av lignende erfaringer med besteforeldre som snakket samisk, og en foreldregenerasjon som i liten grad behersket språket. Forskjellene hadde sitt utspring i at noen familier ble mer politisk bevisste og gjorde en aktiv innsats for å bevare og fremheve samisk språk og tradisjonskunnskap i bygda, mens andre ville fortsette å skjule at de var samisk, slik generasjonen før hadde gjort.

Det viser hvor ulikt folk forhold seg til det å være samisk, hvor uenighetene var knyttet til hvordan det at de var samer, skulle artikuleres, og i hvilke sammenhenger det var greit med samisk artikulasjon. Hilde forteller også at mange av dem som på den tiden ikke var samer utad, i dag har fått seg kofter og drar på samiske festivaler. Det har skjedd mye de siste tiårene, forteller hun. I hjembygda hennes har det blitt større aksept for å vise at man er same, og det har til og med blitt populært og kult.

Hilde vokste opp i en tid hvor samiskundervisningen så vidt var kommet i gang, og hvor samisk artikulasjon gradvis ble mer og mer akseptert i flere sammenhenger. Hennes mor var en av dem som var politisk engasjerte og ønsket å synliggjøre samisk språk og symboler. Det skapte en del spenninger i bygda, hvor enkelte helst ville fortsette å holde det skjult at de var samiske, mens andre var opptatt av

å synliggjøre bygdas samiske fortid og nåtid. Som barn undret Hilde seg over hvorfor det bare var hun som hadde samiskundervisning. Hun hadde blant annet en venninne som hun gikk i klasse med som hadde lyst til å lære samisk siden Hilde hadde samiskundervisning, men som ikke fikk lov til det av foreldrene.

Og så har jeg også hørt i ettertid fra mamma en eller annen gang, da hun sa det, kan det ha vært en gang da jeg har hatt, jeg husker ikke om det var, kanskje at det var litt sånn at jeg har følt det litt sånn: "hvorfor er det bare jeg som har det". Så sa mamma litt sånn at: "Men du må huske på at de kanskje er litt misunnelig på deg". Så sa hun: "Ja, for det er ikke sikkert at de har fått lov hjemme". Og det skjønnte jeg ikke før jeg har blitt litt eldre. (Hilde 31)

Hilde beskriver her hvordan det opplevdes å ha samiskundervisning i en brytningstid hvor mange fortsatt ikke ønsket å være åpne om sin samiske bakgrunn, men isteden skjule denne. For Hilde som vokste opp i en samepolitisk bevisst familie, var det som barn ikke alltid så lett å forstå kompleksiteten i konfliktene i bygda relatert til det som ble betegnet som samisk. For mange av hennes sambygdinger innebar det å skulle ta vare på samisk språk og samiske tradisjoner, samtidig å rippe opp i en smertefull fortid som de helst ville glemme. Jeg spør Hilde om hvordan hun opplevde det å være en av få med samiskundervisning på denne tiden:

Men da jeg gikk på videregående, så fikk jeg jo også, da var jeg jo også eneste, det er en klassiker, jeg er liksom samen. Det er liksom det. (Hilde 31)

Hilde opplevde altså at hun var den var annerledes. Hun skilte seg ut gjennom å ha samiskundervisning. Det ble hun som ble "samen", selv om de andre ifølge henne var minst like samisk som hun var. Det var hun som skilte seg ut gjennom å ha samiskundervisning og komme fra en samepolitisk bevisst familie. Som regel syntes hun det var greit, men iblant kunne det være slitsomt. Det å gjøre det motsatte av alle andre, kan iblant oppleves som **strevsomt**. Det kan derfor analyseres som et **affektivt merarbeid**.

Selv om mange er stolte av å være same, kan det iblant oppleves som krevende og slitsomt å alltid skulle være "samen" og skulle svare for alt som alle samer måtte si eller gjøre. Det er en type ekstra arbeid som ligger i det å være den som er annerledes. Selv om det ofte oppleves som positivt, kunne det for Hilde iblant være *slitsomt og krevende* å alltid måtte være "samen", mens de andre som kanskje også er samer, underkommuniserer egen samiskhet.

I perioden som Hilde vokste opp i, var det heller ikke alltid enkelt å få gjennomført et samiskundervisningsopplegg i skolen. Systemene kunne være tungroddede, og lærerne og ledelsen ikke var like samarbeidsvillige eller entusiastiske over samiskundervisningen som blant annet Hildes familie skulle ønske. Det å skulle innføre et helt nytt undervisningsopplegg, på et helt annet språk, som de i tillegg ikke så nytten av, var tydeligvis ikke alltid enkelt. Endringer er gjerne ikke det. Mange foreldre var derfor nødt til å kjempe for å få et skikkelig samiskundervisningsopplegg for barna sine, men også barna har vært nødt til å ta noen av disse kampene i møte med lærere. Hilde er en av disse. Hun hadde heldigvis en mor som var nøye med å forklare henne at det å ha samisk ikke var en byrde, men tvert imot var noe verdifullt og nyttig.

Så det er klart at det er, så selv om ungene på en måte har lyst, så får de ikke lov. "Hvorfor skal du tulle med den samisken, hvorfor skal du det?" på en måte liksom. Så ja. Og ellers så var det jo. Jeg kan liksom ikke huske at det var så veldig tungt heller på et vis. Fordi at det ble frampresentert som et slags en ekstra gode på et vis. Ja, at det er liksom litt ekstra arbeid kanskje, innimellom, men samtidig. Så var det liksom noe. Det var liksom ikke noe som burde, eller hva jeg skal si? Det var liksom noe som var veldig lurt og noe som var veldig bra. (Hilde 31)

Hilde sier altså rett ut i sitatet at det å skulle ha samiskundervisning, **medfører ekstra arbeid**. Dette er et godt eksempel på hvordan det å bli minorisert innebærer merarbeid. Samtidig kommer det frem i Hildes fortellinger at dette merarbeidet ikke bare innebærer konkret arbeid med leksene, men også et **affektivt merarbeid**. Elevene og foreldrene deres måtte utføre et merarbeid i kraft av å være annerledes og være nødt til å kjempe mot et system som ikke var tilrettelagt for dem. Lærerne var representanter for majoritetssamfunnet i kraft av sin posisjon i den norske skole.

Jeg har jo liksom prøvd å si det til læreren. Og jeg har jo da blitt for eksempel blitt kalt: "Ja, du er jo foreldrene dine sin fotsoldat". Og sånn. Ja, ikke sant, av lærere. Ja, i en alder, da jeg gikk på barneskolen, av lærere, ble man mumlet etter: "Ja, sånn er det, når du skal ha samisk, så må du forvente". Liksom. Men mamma har liksom sagt til meg da at: "Nei, sånn er det ikke". Og det brukte jeg jo da å gjøre. "Nei, jeg skal ikke det". Så det ble veldig fort, den der, at jeg kunne det der med grunnlovparagrafen 110 et eller annet. Helt til ungdomsskolen liksom. (Hilde 31)

Heldigvis for Hilde hadde hun en mor som var utdannet og politisk bevisst. Hun gikk til lovverket og fant ut hvordan det skulle være, og så fikk Hilde beskjed om å fortelle lærerne det. Slik fikk Hilde med seg noen strategier hjemmefra, noe som ikke var like populært alltid hos lærerne. Det å lære sitt eget språk i eget land ble

altså opplevd av Hilde som å påføre lærerne og den norske skolen en ekstra byrde. Hilde ble anklaget for å være "foreldrenes fotsoldat", en metafor som tyder på at Hilde og familiens kamp for å få samiskundervisning, ble oppfattet som en slags illegitim "krigføring" mot skolen.

Det var altså ikke alltid var problemfritt i skolehverdagen å ha samiskundervisning. Hilde forteller at det iblant også gikk på bekostning av andre fag, som en matte-tid, norsktid eller formingstid. Selv om lærerne egentlig ikke skulle gjøre det, fikk samiskelevne ofte ekstra lekser i det andre faget for at de ikke skulle henge etter i undervisningen. Hilde opplevde altså at hun som samiskelev fikk et **konkret merarbeid** av lærerne i form av mer lekser enn de andre elevene. Hun sier at hun iblant opplevde det som en straff.

Hildes skoleerfaringer er dermed et godt eksempel på hvordan offentlige institusjoner kan føre med seg undertrykkende praksiser, selv om dette nødvendigvis ikke har vært intensjonen. Systemene er bygget opp etter en standardisering og noen verdier som har som utgangspunkt at alle skal være like (jfr. Gullestad 2002). Denne likheten er som regel implisitt bygget på en norsk majoritetskultur, med norsk språk, norske verdier og norske praksiser. Dette er noe som ikke avsløres før de kolliderer med noen som ikke passer inn, slik som Hilde og de andre samiskelevne. Det var derfor ikke gjort i en håndvending å endre det norske skolesystemet til å være tilrettelagt også for de samiske elevene.

Ved å forsøke å få samiskundervisning inn på skolene, ble de samiske elevene de som laget problemer gjennom å kreve det de hadde rett til, nemlig undervisning i eget språk. Dette sto i motsetning til det at skolen offisielt sett sto for mangfold og inkludering. Hilde forteller om hvor vanskelig det var å få lærerne til å forstå at de ikke hadde lov til å konsekvent gi ekstra lekser til barna med samiskundervisning. Hun sier rett ut:

Men det skjønnte jo ikke de der... inkompetente skapsamene som vi hadde til lærere. (Hilde 31)

Her trekker Hilde også en interessant slutning, nemlig at grunnen til at lærerne oppførte seg som de gjorde, var at de selv hadde en samisk bakgrunn som de forsøkte å skjule, og at det var derfor de var motvillige til innføringen og gjennomføringen av samiskundervisningen. Hilde forklarer lærernes motvilje til samiskundervisningen med at de selv var samer som forsøkte å skjule at de var samer, gjennom å undertrykke andre samer. Lærernes private oppfatning om at samisk skulle holdes skjult, kombinert med skolens tungroddede institusjonelle vaner hvor samiskundervisning ikke passet inn, gjorde **merarbeidet** som Hilde ble pålagt, ekstra strevsomt.

Det er ikke bare deltakere som har hatt samiskundervisning, som har fortellinger om det å ikke passe inn i en norsk skolehverdag. Også deltakere som ikke har hatt samiskundervisning, og som vokste opp i familier hvor deres samiske bakgrunn i liten grad var artikulert, forteller om opplevelser knyttet til å ikke passe helt inn. En av disse er Arne. Arne har, som mange andre deltakere i prosjektet, vokst opp i et samfunn hvor norsk ble det daglige språket, men hvor mange av de voksne og eldre fortsatt snakket samisk seg imellom i det private. Arne lærte derimot aldri samisk. Han forklarer at han tror at foreldrene valgte å lære ham norsk, fordi de så at det var det språket man måtte kunne for å klare seg i det norske samfunnet.

Arne sier at han i barndommen aldri opplevde å bli direkte mobbet fordi han kom fra en samisk familie, og han trekker flere ganger i løpet av intervjuet frem at de alltid fikk høre hjemme at de var like mye verdt som de norske ungdommene. Samtidig kjente også han iblant på det å oppleve seg som annerledes i skolehverdagen. Da han gikk i grunnskolen, var det relativt uproblematisk, siden mange hadde lignende bakgrunn som han selv. Det ble derimot annerledes da han begynte på gymnaset, som lå i en annen kommune hvor ikke alle var samer, eller i hvert fall ikke fremsto som samer. Arne sier at han opplevde det som vanskelig da han begynte på gymnaset. Han sluttet derfor på den regionale skolen og begynte på en skole i en by lenger unna, hvor han kanskje kunne være mer anonym, og hvor de andre elevene ikke nødvendigvis kjente til hans familiebakgrunn. Jeg spør ham i intervjuet hvorfor han sluttet, og Arne svarer:

Altså, du blir skolelei, du skal gå med buss, dra med buss...hva det blir....trekke-førti minutter en vei. Men jeg vet hvorfor. Hva jeg sa til foreldrene? Var en lærer som jeg var misfornøyd med. Jeg vet jo selv at det bare var å lyve for dem, om hvorfor jeg sluttet. Nei, så. Men jeg var vel drittlei skolen rett og slett. Faktisk, der kan man... Altså, jeg brydde meg ikke, ikke, der man kan si at det var begynt å bli sånn samemindrevdighet. (Arne 39)

Sitatet viser hvordan Arne opplevde gymnaset som tungt og strevsomt, og hvordan han knytter dette eksplisitt til det til det å være samisk. Selv om Arne flere ganger i intervjuet sier at han aldri har opplevd mobbing, innrømmer han at det var mindrevdighetsfølelse som var en del av grunnen til at han sluttet på skolen. Arne sier at han sluttet fordi han var "drittlei skolen". Dette viser hvordan det å være annerledes, kan oppleves som strevsomt, og hvordan minorisering ofte innebærer at dem som blir utsatt for det, **må gjøre et ekstraarbeid for å passe inn**, både sosialt og på et affektivt plan. For Arne ble dette arbeidet for tungt, og han valgte derfor å slutte på den skolen og søke seg over til en annen.

Arne fortalte aldri om dette til foreldrene. Eksempelen illustrerer hvordan det var lite rom i Arnes hverdag for å sette ord på ubehaget knyttet til minoriseringserfa-

ringer i oppveksten. Han hadde jo fått høre hjemmefra at han var like mye verdt som de norske, hvordan kunne han da innrømme at han likevel ikke følte at det var slik i praksis? Han var derfor nødt til å lyve for foreldrene, siden den egentlige grunnen ikke kunne artikuleres. Han sier at han var drittlei skolen, men det kan virke som om det ikke nødvendigvis bare var skolen han var lei, men først og fremst opplevelsene knyttet til å bli minorisert i skolehverdagen.

Nei, jeg vet bare, man føler på seg, selv, altså. Man går forbi folk, og sånn. Men om det var mot meg eller kanskje bare siden man kom i fra [hjembygda] rett og slett. Det vet jeg, at det var... De så litt ned på [folk fra Arnes hjembygd] (Arne 39)

Som vi ser i sitatet, har Arne vanskeligheter for å konkretisere hva mindreverdighetsfølelsen faktisk besto i. Det var bare noe "han visste" eller "følte på seg" når han gikk forbi folk i skolehverdagen. Han mener at de så litt ned på folk fra hans hjembygd, selv om han ikke har noen konkrete eksempler på hvordan han visste det. Det var bare noe han "visste". Arne mener at grunnen til at folk fra hjembygda hans ble sett ned på, var at de ble ansett som samer av de andre elevene. Jeg spør ham hvordan dette kom til uttrykk, men det synes han det er vanskelig å sette ord på.

Arne hadde problemer med å artikulere mindreverdighetsfølelsen som han opplevde på gymnaset. Han fortalte aldri foreldrene eller andre at grunnen til han sluttet, var at han følte seg mindreverdig fordi han var samisk. Han hadde jo fått høre hjemmefra at de var like mye verdt som de norske ungdommene. Denne opplevelsen viser godt hvordan det å bli minorisert innebærer at man blir **påført et ekstra arbeid i kraft av å være annerledes**, noe som kan oppleves som strevsomt og ubehagelig. Dette kan analyseres som **et affektivt merarbeid**, hvor Arne måtte skjule sine minoriseringsopplevelser for å bevare en følelse av verdighet, og for at foreldrene ikke skulle være nødt til å bekymre seg. Dette arbeidet kan være vel så strevsomt og tungt som det å forsøke å tilpasse seg en norsk hverdag og dets praksiser, som en side ved å bli minorisert.

Flere av deltakerne forteller om opplevelser knyttet til minorisering i skoletiden. Selv om det er få som vil kalle det direkte mobbing, er det mange som forteller om måter å håndtere sin egen annerledeshet i dagliglivet som gjorde at de unngikk mobbing og erting. Noen av deltakerne forteller at de i oppveksten på ulikt vis måtte kompensere for at de var samer for å unngå mobbing eller stigmatisering. Også Johan har minner fra skoletiden om det å være annerledes og skille seg ut gjennom å være same. Til forskjell fra Arne, var Johan og hans familie opptatt av å ta vare på og synliggjøre samisk språk og kultur, noe som gjorde at han skilte seg enda mer ut. Likevel sier han at han aldri ble mobbet. Det ble derimot søskenbarnet hans.

Ja, han [søskenbarnet] hadde lett for å kaste stein og bannes og kjefte og sånn, og da var det vel artigere å mobbe ham. Mens jeg sa ingenting, jeg bare overså det. Ja, at da blir det mindre underholdende å erte. Pluss at jeg var god i sport. Eller jeg tror det hadde veldig stor betydning. At det å være respektert for sport i den alderen der, altså, jeg var god skiløper, god fotballspiller. Derfor hadde jeg kanskje generelt større respekt da. (Johan 37)

Det å utmerke seg gjennom for eksempel sport, slik Johan gjorde, var en måte å distrahere de andre fra det at de var samer. Om de kunne hevde seg på andre områder, som at de var god på skolen eller gode til å gå på ski, kunne de på sett og vis skjule at de var samer og angivelig mindre verdt. Som vi ser i sitatet, var Johan god både i sport og på skolen, og hadde følgelig respekt. Da betydde det mindre at han stakk seg ut gjennom å være en av dem med samiskundervisning og kofte.

Det å ikke stikke seg ut, være flink på skolen og god i sport, var altså en type **arbeid** som man kunne gjøre unngå å bli mobbet. Som Martin forteller tidligere i kapittelet, var det å ikke stikke seg ut en strategi om man skulle unngå diskriminering. Johan hadde imidlertid, som vi ser i sitatet, et annet handlingsrom gjennom å være flink på skolen, i idretten og sosialt sett, og gjennom tryggheten i å være en del av en familie som jobbet aktivt for å bevare språk og kultur. Han hadde derfor i større grad en trygghet og et mulighetsrom knyttet til å artikulere at han var samisk uten å bli mobbet for det.

Mari, en annen deltaker, nevner noe av de samme opplevelsene som Johan fra skoletiden. Hun sier at selv om det i oppveksten hennes aldri var snakk om hvem som var samer og hvem som var norsk, lå det alltid mellom linjene at de som kom fra hjembygda hennes, var mindre verdt enn de andre på skolen. Det at de var samer, var noe de aldri pratet om, forteller Mari. Likevel var det noe som alle var klar over, og som hadde stor sosial relevans.

Det er taushetens store paradoks, at selv om det ikke blir pratet om, og ikke har noe handlingsrom, var det samtidig noe som tiltrakk seg mye oppmerksomhet. Alle visste at det var deres samiske bakgrunn som ble gjort sosialt relevant, men ingen snakket om det. Dette ligner på de erfaringene Arne hadde fra sin gymnas-tid. Ingen av dem nevner konkrete mobbeepisoder; likevel opplevde både Arne og Mari at de ble sett ned på, selv om det sjelden var noe som ble gjort eksplisitt.

Mari sier at selv i dag snakker de ikke om det når de møtes, selv om alle vet at det var sånn. Mari er en av dem som har tatt skrittet ut og begynt å artikulere at hun er samisk, i motsetning til mange fra hjembygda. Der er det fortsatt mange på

hennes alder som ikke snakker om at de er samer. Det er noe alle vet, men som mange fortsatt ikke snakker om.

Det har liksom aldri vært lagt skjul på det, det har aldri vært dysset ned eller noe sånt, men det har vært veldig... Jeg vet det at det der med å være god i noen ting. Den der hevdelsen, det har alltid ligget der. Hvis du ikke er flink til å gå på ski, så må du i hvert fall være jævlig god til å være på skole. Utdanning og sånn. Det er liksom sånn enten eller, og ja, det er nok med dårlig selvtillit og sånn å gjøre fra tidligere generasjoner og sånn, det har nok med det å gjøre. (Mari 31)

I eksempelet viser Mari hvordan hun opplevde at hun og hennes sambygdinger **måtte gjøre et ekstraarbeid** på skolen eller i idretten, og hun relaterer det til det at de var samer. Hun kaller det dårlig selvtillit fra tidligere generasjoner. Mari forteller at hun opplever at det på hennes hjemsted og i hennes familie er et sterkt krav om at de må lykkes, og at hun tilskriver det et generelt mindreverdighetskompleks på grunn av deres samiske bakgrunn. Det å hevde seg var en måte å kompensere for at de var samer. Om de kunne hevde seg på andre områder, som at de var flinke på skolen eller gode til å gå på ski, kunne de kompensere for at de opplevde at de ble sett på som mindre verdt sosialt sett i skolehverdagen.

Mari forteller altså at hun opplever at de på et vis måtte være dobbelt så god i alt for å være regnet som likeverdige de andre. Om de var dobbelt så gode til å gå på ski, og dobbelt så flinke på skolen, kunne de oppnå en status som like bra som de andre elevene. De måtte altså kompensere gjennom prestasjoner for en opplevd minorisering som følge av å være samer.

Mari sier at hun fortsatt den dag i dag opplever at familie og slekt forventer at de skal gjøre det bra i yrkeslivet. Mari og de andre skulle ikke bare skal forsvare egen respekt, de skal bære hele slekta og bygdas respekt på sine skuldre og vise at også de duger til noe. Det er tydelig at Mari forbinder dette med strategien fra skoletiden, hvor de måtte kompensere for at de var samer gjennom å være gode til å gå på ski og flinke på skolen. Det handlet ikke bare om dem selv, men hele den samiske befolkningens respekt i lokalsamfunnet.

Når man ser det slikt, er det tydelig at det er et stort ansvar de har. Samtidig fremgår det i Maris fortellinger at kravet om å lykkes også til dels var et uendelig krav, noe de måtte føle på kroppen hele tiden. Hun forteller om en slektning som ikke fullførte universitetsgraden som han begynte på, men som i dag har en godt ansett og respektert jobb. Likevel får han stadig spørsmål når han er hjemme om han ikke skal fullføre graden snart.

Mari sier at kravet hjemmefra om å være flink på skolen og flink på ski, også medførte at de følte at de hadde et enormt press på seg. Selv i dag kjenner hun på dette presset, selv om hun i større grad har klart å frigjøre seg fra det. Hun forteller at det er mange fra hjemmestaden hennes som sliter psykisk eller har rusproblemer, og hun mener at mye av dette har sitt utspring dette presset. Det å skulle bære hele fellesskapets ære og respekt kan være en tung byr å bære. Parallelt med at man må være dobbelt så god på skolen for å være like bra som de andre, kan det oppleves som at man er dobbelt så dårlig om man først mislykkes.. Da er man ”i hvert fall ikke noe”, som Mari sier.

Mari sier at hun ofte har kjent på dette kravet om å måtte være god på skolen selv. Hun sier at hun iblant føler at hun ikke får lov til å være seg selv og ta sine egne valg og at hun føler seg ufri. Da hun var ferdig med utdannelsen og fikk seg en god jobb, følte hun en enorm frihet, forteller hun. Hun forteller om en venninne fra hjemstedet som ikke taklet dette presset. Hun bet ifølge Mari tennene sammen og forsøkte å gjøre så godt hun kunne, men hun klarte aldri å lykkes med utdannelsen. Nå er hun innlagt på psykiatrisk institusjon, forteller Mari.

Jeg tror nok at hun bet tennene like mye... veldig mye sammen, men klarte aldri å gjøre seg ferdig med sin utdanning. Så det var nok kanskje det at hun følte seg fullstendig mislykket. (Mari 31)

Når Mari sier at venninnen **måtte bite tennene sammen**, viser dette hvordan det å måtte gjøre et ekstraarbeid på skolen som følge av en opplevelse av å bli minorisert, også innebærer **et affektivt merarbeid**. Mari sier at det er mange fra bygda hennes som sier noe av det samme. Hun vet ikke hvorfor det er sånn, men hun sier at det er noe som hun kjenner seg igjen i selv også. Det at Mari forteller denne fortellingen til meg, sier noe om hennes forsøk på å artikulere de opplevelsene som hun selv opplever knyttet til det å være samisk og bli minorisert, og det ubehaget som hun selv har kjent en del på. Dette er noe som Mari forsøker å artikulere, selv om hun iblant sliter med å sette ord på hva denne sårheten faktisk dreier seg om for henne.

For Mari å oppleve hun aldri kunne være bra nok, uansett hvor hardt hun jobbet, og å kjenne på forventningene knyttet til det å lykkes fra familie og sambygdinger, er også en form for **affektivt merarbeid**. Da handler det ikke bare om din egen lykke, men også fellesskapets selvrespekt. Dette strevet kan være komplisert å bære for dem som stadig føler at de ikke strekker til, uansett hvor mye de gjør.

Dette sitatet viser hvordan minoriseringsprosesser og opplevelsen av dem også har en kroppslig karakter. Mari prøver å forstå hvorfor hun opplever strevet knyttet til å lykkes. Hun forsøker også å sette ord på hva dette faktisk består i. Hun forteller at det er mange fra hjemstedet som har det på samme måte, men at

dette er noe de sjelden eller aldri prater om. Veldig mange snakker heller aldri om at de er samer. Maris fortelling om **tausheten** rundt alt som var kategorisert som samisk, kan derfor også analyseres som en form for **merarbeid**.

Maris forsøk på å sette ord på sine egne opplevelser blir en måte å bryte ut av tausheten, hvor også tausheten og fortielsen blir trukket frem som "et bevis" på at hun er samisk. Mens tidligere generasjoner forsøkte å skjule at de var samiske for å gjøre livet levelig, og for å få sjansen til å delta som mest mulig likeverdige mennesker i et samfunn som i stadig større grad ble dominert av norsk språk og kultur, forsøker Mari å finne måter hun kan artikulere at hun er samisk.

Ja, helt klart, fordi at du kommer jo... Du er jo det samme. Man har jo lik-som gått... Altså må det ha noe med det samiske å gjøre, fordi at det er så mange som kommer fra det stedet som har opplevd det. Og hva er det? Eller det har noe med stedet å gjøre, eller om det har noe med kulturen der, eller hva er kulturen der? Det er jo det samiske på et vis. (Mari 31)

"Det samiske" for Mari er altså i stor grad knyttet til sorgen over det som er tapt, og tausheten som omgir alt samisk og de sosiale konsekvensene det har. På mange måter kan man si at Mari og hennes sambygdingers samiske tilknytning representeres gjennom det opplevde tapet av et språk og en kultur. Selv om språket og den materielle kulturen til dels er tapt, og det ikke er så mye igjen av den samiske kulturen utover sorgen over det som er tapt, er også dette en form for tilknytning, og dette er også et samisk fellesskap. Det er tausheten som representerer den samiske kulturen, slik Mari ser det. Det å utforske måter å artikulere at hun er samisk for Maris del, innebærer på sett og vis å bygge noe nytt i sorgen som befinner seg ruinene av det gamle.

Samtidig viser Maris fortellinger hvordan denne sårheten også kan være en positiv kraft. **Hennes refleksjoner blir en måte å sette sammen igjen brikkene på nytt, og finne måter å relatere seg til den samiske kulturen igjen.** Det blir en måte for henne å skape nye sammenhenger, helheter og fellesskap i noe som i utgangspunktet er fragmentert og komplisert. Det er nettopp merarbeidet, fortielsen og de motsetningsfylte opplevelsene knyttet til den samiske tilstedeværelsen i hennes liv som for henne representerer den samiske tilstedeværelsen i hennes hverdag.

5.5 ARBEIDET MED Å REDDE ET TRUET SPRÅK

Det å redde et truet språk, krever en god del arbeid. Det er mye som har blitt bedre når det gjelder rettigheter og muligheter til å bevare samisk språk og kultur. Det har også blitt en mye større bevissthet rundt verdien av å bevare samisk språk. Samtidig er dette noe som krever en ekstra innsats i hverdagen, også hos dem som behersker språket. Dette er en type arbeid som ikke alltid er synlig fra et

majoritetsståsted og fra de norske institusjonene. Mange samer opplever derfor at de ikke blir hørt i saker som angår dem spesielt, eller at deres perspektiv ikke blir forstått eller tatt på alvor.

Johan er en av deltakerne som er vokst opp i en familie som har gjort en innsats for å ta språket tilbake. Johan var derfor en av de første som fikk samiskundervisning i sitt område, og han vokste opp i en familie som var opptatt av å artikulere at de var samer. Flere i hans familie kan en god del samisk, og han har også mange samisktalende venner, både fra bygda og fra andre samiske områder. Han har derfor gode forutsetninger for å bruke språket i hverdagen.

Likevel tilstår han at han iblant har dårlig samvittighet fordi han bruker språket for lite i det daglige. Han forteller at han ofte synes det er vanskelig å få brukt språket. Det blir mest norsk. Johan forteller at mange av dem som kommer fra samme område som han selv, ikke behersker samisk så godt, eller de har problemer med å bruke språket, slik at de stort sett ender opp med å snakke norsk. Han sier at det i utgangspunktet ikke burde være noe problem, og at han selv har mye av skylden for at han ikke snakker nok samisk. Han sier at det ikke er vanskeligere enn å ta en telefon eller dra på kafé med noen venner som snakker samisk. Likevel blir det ofte med tanken.

Johan skulle ønske han var mer bevisst på det. Han merker at han er kommet ut av trening. Det er tydelig at det å snakke samisk, ikke er en selvsagt del av Johans hverdag. Han må gjøre en ekstra innsats i hverdagen for å få det til. Det å skulle ta tilbake et språk som er i ferd med å dø ut, krever altså et *merarbeid* også fra dem som behersker det relativt godt. Johan forteller in intervjuet at han snakket samisk helgen før, da han var på et samisk arrangement. Da tok det en halv dag før han fikk ordentlig dreis på språket, forteller han. Han var kommet ut av trening siden det var lenge siden han hadde snakket samisk.

Men hos oss så er det viktigere for mamma og kanskje for oss også å snakke samisk på butikken og i offentlige sammenhenger. Hvor det er noen som hører på. En sånn markør. Men sånn hjemme på kjøkkenet, så er det ikke så farlig. Vi trenger ikke å markere sånn for oss at vi er same. (Johan 37)

Johan forteller at selv om han kan ganske godt samisk, snakker de mest norsk hjemme. Når han er på butikken med moren eller andre i familien, hender det ofte at de snakker samisk. Han ler og sier at han tror de gjør det for å markere og synliggjøre det samiske språket. Når de kommer hjem og er på kjøkkenet, slår de over på norsk fordi det er det enkleste.

I motsetning til det mange av deltakerne forteller fra tidligere tider, hvor samisk var "kjøkkenspråket" og det var norsk som ble snakket på butikken, har det blitt omvendt i Johans familie. De snakker samisk på butikken for å markere at de er samer, og så snakker de norsk hjemme fordi det er enklest. Mens det før i tiden på butikken og andre offentlige rom var viktig å skjule at man var same, er Johans familie opptatt av å tvert imot vise at de er samer. Når de er hjemme, trenger de ikke markere at de er samer i samme grad. Idealene og virkeligheten er altså ikke alltid sammenfallende. Johan og familien vet at de er nødt til å bruke språket om de skal klare å redde det. Jeg spør ham om han tror det er slik blant andre på hans alder i lule- og markasamisk område, og han svarer:

Av de søskenflokkene jeg kjenner, så har jeg merket at de også ofte snakker norsk seg i mellom. Og det er jo språksterke folk. Det er jo folk som i hvert fall har hatt førstespråksundervisning på skolen. Og har gått samisk. Og norsk er majoritetssamfunnet. (Johan 37)

Johan mener altså at det er mange andre som har det på samme viset som han har det med det samiske språket. Det er mange som han som behersker samisk godt, men som likevel ikke bruker det noe særlig i hverdagen. Jeg spør ham hvorfor han tror det er blitt sånn at mange som behersker samisk, likevel ikke bruker det så mye i hverdagen, og han svarer at han tror at "*de er litt følsomme i forhold til det der*". Det tror han er felles for mange i hans generasjon både i lule- og markasamisk område. Dette tyder på at det å ta tilbake et språk ikke bare innebærer et praktisk merarbeid, **men også et affektivt merarbeid**.

Dette eksempelet viser godt hvor stort ansvaret er for dem som behersker språket, når folket er så lite og språket så sårbart. Som også Cecilie trekker frem, er det først og fremst et individuelt ansvar, hvor de som skal klare å bære det videre, må være ressurssterke, ha viljestyrke og pågangsmot, men fremfor alt ha folk rundt seg til å støtte dem i arbeidet. Når selv Johan, som man skulle tro hadde alle forutsetninger for å klare å ta vare på språket, kommuniserer tvil og usikkerhet om de vil klare å redde det, viser det hvor alvorlig situasjonen er. Det mange er smertelig klare over, men som mange vegrer seg for å sette ord på, er at om de ikke klarer å redde språket nå, vil det dø ut. Og om språket dør ut, hva har de da igjen?

Andreas er vokst opp i en familie som er litt splittet når det gjelder hvor opptatt de er av å artikulere at de er samiske. Mens Andreas og broren er interessert i samepolitikk og bruker kofta flittig, er de andre søsknene mer ambivalent. Også foreldrene hans er veldig kritisk til samepolitikk og det arbeidet som det samiske senteret i regionen gjør, forteller han. Andreas og hans familie er på ingen måte spesiell i så måte, men gjenspeiler snarere en del av de spenningene som finnes i regionen. For Andreas har det blitt viktig å engasjere seg i samiske saker i lokal-

samfunnet, nettopp fordi hans egen erfaring med sin samiske familie har gjort han bevisst på at dette arbeidet er viktig. Jeg spør ham hvordan han opplever at kommunen forholder seg til samiske saker.

Det er jo regelrett strukturell rasisme! De motarbeider alle samiske saker i kommunen. Ofte motarbeider de samiske sakene med vilje, og finner på "tullete" grunner til å la være å jobbe med saker som betyr noe for den samiske befolkningen. Eller så blir det bare symbolpolitikk. Ofte blir man avfeid med at kommunen ikke har ressurser, kapasitet eller kompetanse til å jobbe videre med dem. (Andreas 38)

Andreas føler altså at de motarbeider alle samiske saker, og at det aldri er noen som tar skikkelig tak i saker som faktisk har betydning. Riktignok er det noen samiske representanter i kommunestyret, forteller han, men siden disse er i mindretall, er det lite de faktisk får gjort. Dermed skjer det ingenting. Dette synes han er frustrerende. Sitatet viser hvordan mange samer opplever at de ikke blir tatt på alvor av norske institusjoner, og at politikerne har liten innsikt i hva som er viktig for de samiske samfunnene. Dette viser hvordan institusjoner implisitt bygger på norsk språk, norske verdier og norske praksiser. Dette gjør at den samiske befolkningen ofte opplever at de ikke passer inn.

Johan er fra en annen kommune enn Andreas, men også han er frustrert over den politikken hjemkommunen fører. Jeg ber ham om å konkretisere hva han egentlig er frustrert over, og han sier at det har blitt en slags akseptert rasisme.

Samer i [kommunen] har egentlig hatt ganske lite rettigheter da i forhold til hvor... eller man har på en måte, selv om de samiske miljøene har vært flinke til å revitalisere seg selv, men det blir jo vår egen, ikke med hjelp av kommunen. Mer på tross av kommunen at man får til ting i kommunen. Og [nabokommunen] har aldri vært flinke til å tilrettelegge. De er jo langt bak det vi burde være. Med mindre markant samisk befolkning enn oss er jo i forvaltningsområdet for eksempel. (Johan 37)

Johan trekker frem hvordan han opplever at det gjøres lite fra kommunalt hold når det gjelder samiske spørsmål, til tross for at hjembygda hans ligger i et område som i regionen er definert som samisk, hvor det i dag er velkjent at det har vært samisk tilstedeværelse i lang tid. Han sier at det aldri har vært noe skikkelig kommunestyre som har klart å håndtere samiske saker på en god måte. Det har vært enkeltrepresentanter, men disse har ofte sittet i opposisjon. Det som den samiske befolkningen i området hans har fått til, har de som regel lyktes med på tross av lokalpolitikere. Johan forteller at saken om kommunen skal innlemmes i det samiske forvaltningsområdet er et slikt eksempel:

De har jo trenert samisk forvaltningsområdesaker i 15 år. Eller siden det startet. De driver og utreder. Eller det kommer ikke opp engang. Eller de bare ignorerer det. Eller det er jo faktisk ikke noen utredning. Det er jo faktisk det som.. (Johan 37)

Johan føler at systemet ikke er tilrettelagt for den samiske befolkningen, og at det er vanskelig eller umulig å få politikerne til å ta tak i samiske spørsmål på en helhetlig og grundig måte. Ofte blir det enkeltsaker som blir mer symbolpolitikk enn politikk med noen reell virkning. Dette kan skyldes manglende kunnskap, den vanlige kampen om ressursene, eller rett og slett en bevisst eller ubevisst motvilje mot den samiske befolkningen og deres økte rettigheter. Jeg spør ham hvorfor han tror at det er slik selv i dag, om det er noe som henger igjen fra gammelt av, eller om det er noe nytt. Han svarer:

Men det har vel noe å gjøre med at samisk kultur og språk har fått større plass i det generelle politiske bildet i Nord-Norge, og at det faktisk er blitt en viktig faktor, mens det før har blitt mer ignorert. Men nå er det noe som politikerne er nødt til å forholde seg til, og da oppstår det et politisk landskap der det... FrP er jo en ting. De driver jo med... de kan man jo nesten glemme. Men i større grad partier som Venstre og sånne ting. Eller andre partier for den saks skyld. Som jobber aktivt med å stagge den samiske rettighetskampen til en viss grad. Kanskje litt i kjølvannet av Finnmarksloven og de tingene der. At veldig mange føler at nå får samene for stor plass. Nå må vi bremse dem. (Johan 37).

Johan mener altså at det at samer har fått mer rettigheter og er blitt mer synlige i det politiske bildet, paradoksalt nok gjør at det har blitt viktigere som politisk sak å jobbe mot samiske saker. Mens de norske institusjonene før kunne jobbe relativt upåvirket av samiske interesser, er de nå nødt til å ta hensyn til den samiske befolkningen. Dermed blir interessemotsetningene synligere, siden det implisitte, norske likhetsidealet blir utfordret av en minorisert befolkning som krever å få lik behandling som resten av befolkningen.

Dette er også en type merarbeid fra samisk hold kan oppfattes som urettferdig, men som fra den norske majoritetsbefolkningens side lett kan bli forstått som unødvendig bråk og særbehandling. Det **merarbeidet** som den samiske befolkningen, som ikke nødvendigvis passer inn i de verdier og praksiser som de norske institusjonene implisitt bygger på, er ikke like synlig fra norsk hold som fra samisk hold. Det som fra norsk side kan virke som selvsagt, kan fra samisk side fremstå som et hinder.

Et eksempel på dette er samiskundervisningstilbudet. Som jeg skriver i teorikapitlet, skriver Lina Gaski (1997) i sin avhandling fra markasamisk område at det er

påfallende og urimelig at det i områder hvor samisk står svakt, ofte er vanskeligere å få samiskundervisning enn i områder hvor språket står sterkt, slik som i Kautokeino. De samiske elevene er derfor avhengig av engasjerte og ressurssterke foreldre. Dette er en observasjon som stemmer godt over ens med det for eksempel Hilde forteller om fra sin oppvekst på 80- og 90-tallet. Samtidig er dette noe som også er gjeldende i dag.

Martin er en av dem som nevner dette i intervjuet. Martin og hans familie har et komplekst og komplisert forhold til det å være samisk. Martin forteller at han lenge ikke engang visste at han var same, siden familien aldri snakket om at de var samisk. Han mener at det hadde vel så mye å gjøre med kristendommen som med fornorskingspolitikken å gjøre. Resultatet ble uansett at han lærte aldri selv noe særlig samisk i barndommen, noe han i voksen alder ofte kan føle som et savn.

Da han fikk barn selv, ønsket han og barnas mor at barna i hvert fall skulle lære samisk. Derfor valgte de å ha barna i samisk barnehage, i håp om at i hvert fall de kunne få lære litt samisk, som et ledd i å ta tilbake noe av det tapte. Han sier at han og barnas mor lenge diskuterte om de skulle la barna gå i samiskklasse, eller om de skulle overføre dem til norsk klasse. Samtidig var ikke Martin og samboerens samiskkunnskaper gode nok til at han følte at han kan hjelpe barna med samiskleksene. Besteforeldrene kan riktignok samisk, men siden de aldri har lært å lese og skrive, var det usikkert om de kunne hjelpe barnebarna med leksene. Dermed lå hovedansvaret på skolen. Selv om barna har samiskundervisning på skolen, var Martin og barnas mor usikre på om det holdt når ingen kan hjelpe dem hjemmefra.

I den sammenheng pratet Martin og barnemoren med en annen mor som var i samme situasjon som dem selv. Denne kvinne fortalte at dattera etter hvert hadde blitt hengende etter undervisningen, siden foreldrene ikke kunne hjelpe henne med leksene. Det var besteforeldrene som måtte hjelpe til, siden de var samisktalende, i motsetning til foreldrene.

Og da ble det faktiske valget lettere for oss, at hun ikke skulle ha samisk. For da hadde vi vært avhengige av besteforeldrene. For hverken mine eller hennes foreldre leser samisk, men de kan prate det. Men lese og skrive det, det kan de ikke. Så jeg tenker jo av og til på det der med at, liksom at man skulle ha lært seg. Men samtidig så tenker jeg jo sånn at de har jo venner som kan samisk. Og jeg tror at de får den samme muligheten som jeg med at de får bare lære det på bygda, for jeg har ikke muligheten for å gjøre det selv. (Martin 38)

Eksempelet viser hvordan det å videreføre språket til neste generasjon, **innebærer et merarbeid, både på et praktisk og affektivt plan**. Det er et praktisk merarbeid

fordi de som ikke-samisktalende foreldre må gjøre en ekstra innsats for å hjelpe barna. Det blir i tillegg et affektivt merarbeid fordi det å utføre dette, ofte oppleves som strevsomt, hvor de blir konfrontert med sine egne tap, i tillegg til mindreverdighetsfølelse over å ikke beherske et språk som burde ha vært deres morsmål. Dette er en type merarbeid som ikke i tilstrekkelig grad fanges opp av institusjoner, slik som skolen og kommunen. Martin vil at både han og barna skal lære seg samisk, men det krever stor personlig innsats og engasjement, og det vet han ikke om han klarer. Dette eksempler viser hvordan språkopplæring fortsatt i stor grad er avhengig av personlig engasjement og krever at foreldre har de ressurser som kreves, slik som språklig kompetanse og nettverk.

Også Arne forteller at broren hans endte med å ta barna ut av samiskklassen fordi de ikke hadde kapasitet til å hjelpe dem med samiskleksene. Arne forteller at onkelungene hans kan godt samisk. Likevel snakker gjerne barna norsk til de voksne i familien likevel.

Altså onkelungene mine, de kunne ha snakket meg trill rundt på samisk, bare de hadde gidde. Altså. Det er sjelden man får dem til å prate samisk. Jeg vet ikke hvorfor. Altså sånn at de skjemmes, elle blir forlegen og sånn. Siden jeg ikke kan det og de kan det. Jeg klarte nesten å lære meg en samisk sang av onkelungen, og jeg måtte bare syng feil for at hun skulle syng hvordan den var. (Arne 39)

Arnes fortelling om onkelungene illustrerer hvordan det å ta tilbake et språk, kan være en komplisert affære i en familie som har et anstrengt forhold til det samiske språket. Som jeg skriver om Arne i forrige kapittel, opplever han fortsatt et ubehag når han hører at noen snakker samisk. Motviljen mot det samiske språket "sitter i ham", som han selv sier, selv om han i dag har et langt mer positivt forhold til det å være samisk. Når Arne opplever det slik, er det ikke usannsynlig at også onkelungene registrerer det samme ubehaget når han forsøker å syng på samisk til dem.

For mange foreldre som ikke behersker samisk godt, og som ikke har ressurssterke familiemedlemmer som kan trå til, blir derfor valget enkelt: Barna må ha like muligheter som andre barn til å lykkes i samfunnet, og dermed blir samisk valgt bort. **Slik kan merarbeidet som medfører det å tilhøre en minoritet, unngås.** Dermed kan det fort bli slik at det kun er de mest ressurssterke, engasjerte, samisktalende foreldrene som i praksis har mulighet til å la barna gå i samiskklasse, med det resultat at det kan oppstå et klasseskille knyttet til hvem som kan samisk og hvem som ikke kan det. For mange oppleves dette som **en ekstra stor sorg**, særlig når de vet at tilbudet er der, men at de opplever at tilbudet ikke er tilpasset deres egne utfordringer.

Disse foreldrene som befinner seg et sted imellom samisk og norsk, blir derfor påført et **merarbeid** siden systemene ikke alltid er laget for dem. Dermed har de i praksis ikke alltid et reelt valg, men er nødt til å tilpasse seg systemet slik det er, selv om de egentlig skulle ønske at også deres barn kunne få lære samisk. For mange kan dette oppleves som et ekstra stort tap, siden de ser at tilbudet er der, men de ikke opplever at de har en reell mulighet til å benytte seg av det.

Dette temaet er også noe som Cecilie er opptatt av i intervjuet. Cecilie har vokst opp i en familie som har vært opptatt av å bevare samisk språk og kultur, og Cecilie har derfor hatt samiskundervisning på skolen. Likevel sier hun at hun ikke behersker samisk så godt, og at hun ikke får praktisert det så mye i hverdagen. Jeg spør henne om hva hun tenker når det gjelder å videreføre språket om hun får egne barn:

Jeg har vel egentlig innsett at det er min eneste mulighet til å kunne bli god samiskspråklig. For da er du på en måte nødt til å bruke språket selv også. Ja, jeg tror mye av det handler om å bare starte å prate. Så får jeg starte å stotre i begynnelsen, og så tror jeg at det ikke skal så veldig mye til før det egentlig glir litt mer av seg selv. (Cecilie 30)

Det å få egne barn kan for mange, slik Cecilie viser, også være en motivasjon til å bli bedre i samisk selv, siden det er en nødvendig forutsetning for å videreføre språket til neste generasjon. De har innsett at samiskopplæring kun i skolesammenheng ikke er tilstrekkelig, og at de heller ikke nødvendigvis kan basere seg utelukkende på hjelp fra en besteforeldregenerasjon som ofte ikke behersker samisk skriftlig, bare muntlig.

Jeg tror man må ta et valg, et bevisst valg på et personlig plan. I hvert fall når det gjelder språk. For majoritetsspråket vil alltid være norsk. Man er nødt til å ta et bevisst valg om man velger samisk. Ja, jeg tror mye ligger på det personlige planet, å ta de valgene. (Cecilie 30)

Cecilie innrømmer derfor at hun tror at det å ta vare på språket først og fremst er knyttet til at man tar et personlig valg og gjør en innsats. Dette viser hvordan Cecilie opplever at det faktisk innebærer et **merarbeid** for henne å skulle bli god i samisk. Det nytter ikke å tro at det skal løse seg av seg selv, for majoritetssamfunnet vil alltid være norsk, slik hun sier. Cecilie sier at hun tror det blir lettere å snakke samisk med sine egne barn enn når hun skal prate samisk med voksne som er førstespråklige.

Cecilie tilstår at hun iblant kan føle seg mindreverdige i forhold til dem som snakker samisk flytende. Denne opplevelsen av å stå midt i mellom, og risikere avvising både fra den norske og den samiske siden, gjør at situasjonen oppleves som

ekstra sårbar, og ubehaget oppleves enda tydeligere. Spenningen mellom denne sårbarheten og ubehaget knyttet til et ønske om å ta vare på et sårbart og truet språk, gjør situasjonen ekstra kritisk.

Det viser hvordan denne mindreverdighetsfølelsen kan være til hinder for språkutfoldelse, siden det ender opp med at de ikke tør prate samisk i situasjoner hvor de faktisk har sjansen til det. Det å skulle lære et språk som det også er noen affektive bånd til, kan derfor innebære et **affektivt merarbeid**, som ikke i samme grad gjør seg gjeldende om man skulle lære et fremmedspråk som man ikke har det samme personlige forholdet til. Det er mye som står på spill, noe som også kan føre til at an lettere gir opp på grunn av ubehaget det medfører å ikke mestre det som er "hjertespråket", slik mange kaller det.

5.6 OPPSUMMERING

Jeg har i dette kapittelet undersøkt hvordan minorisert i kraft av å være samisk medfører en form for **merarbeid** i dagliglivet knyttet til å ikke passe inn i den gitte, norske standarden. som et ledd i avhandlingens problemstilling, altså **hvordan tap og forsoning artikuleres i pågående og daglige forhandlinger i lule- og markasamiske områder i dag.**

Det å være same i en norsk hverdag innebærer ofte at mange som man møter, ikke har så mye kunnskap om hva det vil si å være same, noe som gjør at man må forklare hvorfor man er annerledes, eller tilpasse seg de norske normene for sosial samhandling. Det å være annerledes, innebærer ofte at man må gjøre et **sosialt merarbeid** for å passe inn i situasjoner hvor det å være samisk, oppleves som fremmed.

Jeg har også vist hvordan det å vokse opp i en tid hvor samisk språk og kultur bevares, medførte **merarbeid** gjennom å forsøke å finne en plass til den samiske kulturen i et tungrodd norsk system, for eksempel i skolen og kommunepolitikken. Det å skulle ta tilbake et språk som man har mistet, som følge av minorisering i fortiden, er derfor arbeidskrevende, også i en rent praktisk betydning. Samtidig innebærer den daglige minoriseringen i fortid og nåtid også **et affektivt merarbeid**. Mange føler at det samiske språket er en viktig del av det å være same, og at det er et tap for dem å ikke beherske det godt nok.. Noen av deltakerne mener også at det er enda vanskeligere for dem som samer å lære seg samisk, enn det ville vært for en norsk person som ikke kjenner på ubehaget og sårbarheten som de opplever at de står i.

KAPITTEL 6: DEN UKLEDELIGE OFFERROLLEN

6.1 INNLEDNING

Jeg vil i dette kapitlet vil jeg undersøke hvordan folk artikulerer seg om diskriminering, som et ledd i avhandlingens problemstilling, altså **hvordan tap og forso-ning artikuleres i pågående og daglige forhandlinger i lule- og markasamiske områder i dag**. Jeg vil analysere hvordan folk artikulerer seg når det gjelder episoder som kan defineres som mobbing og diskriminering i hverdagslivet, både i fortid og nåtid.

Som jeg skriver i teorkapitlet, brukes begrepet diskriminering om forskjellsbehandling på grunnlag av kjennetegn som hudfarge, kjønn, alder, etnisk bakgrunn eller andre former for ulikheter. Man kan videre skille mellom diskriminering på individnivå og diskriminering på systemnivå (Rogstad 2010).

I det foregående kapitlet om merarbeid viser jeg hvordan samer blir diskriminert gjennom å ikke passe inn i det som av majoritetssamfunnet blir oppfattet som "normalt". Dette er episoder som man vanligvis ikke vil inkludere i det som man kan kalle mobbing eller diskriminering på individnivå. I dette kapitlet vil jeg undersøke hvordan deltakerne artikulerer seg når det gjelder opplevd **diskriminering på individnivå**, og hvordan de relaterer dette til **diskriminering på et systemnivå**, altså en systematisk forskjellsbehandling mellom samer og nordmenn i det norske samfunnet.

6.2 "VI VAR IKKE NOE MOBBOFFER"

Jeg vil åpne kapitlet ved å fortelle om en episode fra prosjektperioden. Jeg går sammen med en gruppe samer i gata i en nordnorsk by på vei til en samefest. Flere har på seg kofte, samiske sjal, kommager eller andre samiske klesplagg, slik en del har når det er større samiske arrangementer. Alle er i godt humør og gleder seg til festen.

Litt lenger bort i gata ser vi en gruppe gutter som står og røyker utenfor en ute-plass. De ser åpenbart beruset ut. Når vi nærmer oss, snur de seg, og det er åpenbart at de prater om oss. Idet vi går forbi, roper han ene til oss: "Hvor har dere gjort av reinen?" De andre guttene som han står sammen med, ler med. En av de andre guttene begynner å joike Sámi Eadnan, Norges bidrag til Eurovision Song Contest i 1980. En av jentene i vår gruppe ser litt brydd ut, men later som ingenting. Vi går bare forbi som om ingenting har skjedd, og ingen av oss snur oss eller snakker om hendelsen. Litt senere på kvelden spør jeg den ene kvinnen hva hun tenkte da vi gikk forbi. "Nei, det er jo bare sånn man må regne med," sier hun, "Det er alltid noen idioter." Vi snakker ikke mer om episoden.

Jeg har selv vært til stede i flere situasjoner i feltsammenheng hvor samer har blitt kalt lappkjerring eller karakterisert som "han der lille lappen". Jeg har også opplevd flere ganger at mennesker med kofte eller andre synlige tegn på at de er samer, har blitt joiket etter eller vitset med. Mange sier at det er noe man bare må tåle når man er samisk. Slik er det bare.

I løpet av prosjektperioden har jeg hørt **påfallende lite** om eksplisitt diskriminering eller mobbing av samer. I den grad det har vært et tema, blir det ofte bagatelisert eller forklart som et enkelttilfelle, hvor personlige egenskaper tillegges større verdi enn at det er snakk om diskriminering av samer som gruppe. Fra norsk side er det iblant noen som uttaler at samene må slutte å "spille offer", og at de må være takknemlige for alle rettigheter de har fått av den norske stat. Også fra samisk hold har jeg hørt lignende uttalelser. Enkelte fra samisk hold hevder også at om man gjør samene til offer ved å fokusere for mye på diskriminering, gjør man seg unødvendig svak og stakkarlig, og at det er lite formålstjenlig for samene som gruppe.

En av deltakerne som argumenterer på en slik måte, er Martin. Martin vokste, i likhet med de andre deltakerne, opp i en tid og i en bygd hvor folk gjerne ikke snakket om sin samiske bakgrunn. Samisk språk var fortsatt et hemmelig språk som de voksne snakket, men som barna ikke skulle lære. Martin forteller meg at da han var liten, visste han rett og slett ikke at han var same. Ingen hadde fortalt ham det, og samisk språk og kultur var noe som få snakket om i lokalsamfunnet. De fleste visste hvem som var samer og ikke-samer, og samisk var et språk som ble brukt i mange familier. Likevel var det i stor grad et ikke-tema, særlig i Martins familie. Det var først da han ble eldre at han fikk vite det av jevnaldrende.

Allerede i begynnelsen av intervjuet, før jeg har fått frem intervjuguiden, begynner Martin å snakke om diskriminering. Han sier at han ikke tror at samer blir diskriminert i området som han bor i. Han sier at han heller aldri har opplevd å bli mobbet, verken i oppveksten eller i voksen alder. Han innrømmer at det var samer som ble mobbet, og det var alltid noen som fikk slengt "jævla lapp" etter seg. Jeg spør ham hva han tror grunnen er til at akkurat de ble mobbet, og hvorfor han tror at han ikke ble mobbet selv:

Det har vært en selvfølge at jeg har vært same, så jeg har aldri hatt noen negative opplevelser med det. Men jeg har jo også tenkt noen ganger, jeg har jo hørt mye på dem som har hatt det så fælt og. Jeg personlig, jeg har jo tenkt mer det at, jeg tror nok at det har mer med det mennesket å gjøre. Hvordan du oppfører deg selv, kontra det å ikke ha... at det ikke har med det samiske å gjøre. (Martin 38)

Det er mange motsetninger i dette utsagnet som Martin kommer med. På den ene siden sier han at han vet om flere som har opplevd å bli mobbet, og at han ofte har hørt at folk har blitt mobbet eller diskriminert fordi de er samer. Samtidig pulveriserer han ansvaret gjennom å lage en forklaringsramme om at *”det har mer med det mennesket å gjøre”*, altså at det er et individuelt problem. Her viser han en del likhetstrekk med de andre deltakerne, selv om de gjør det på ulikt vis. Han eksemplifiserer temaet videre gjennom å fortelle om sine egne søskenbarn og deres forhold til samisk kultur:

Samtidig så har det jo.. Men den her historien. Det er forskjell fra familie til familie. Altså forskjell fra søskenbarn til søskenbarn. Og jeg har jo hørt... Det er andre som har fortalt, av de som er vokst opp der, at de var ikke mobbet som samer. Ikke før mine søskenbarn flyttet dit. Da ble de mobbet. Fordi at de var selv samer. De ble jo mobbet av samer. (Martin 38)

Martins søskenbarn som selv var samer, mobbet altså ifølge Martin andre i bygda fordi de hadde samisk bakgrunn. De hadde ifølge Martin lært en velkjent strategi fra foreldrene som gikk ut på å avsløre de andre som samer for å skjule at de selv var samer. Han forteller at de også ble opplært til å ikke stikke seg frem. Han mener også at hans personlighet og måte å være på har hatt mye å si for at han ikke ble mobbet i oppveksten. Han ble godt likt, både av lærere og av andre elever, forteller han.

Martin **tar altså avstand fra å knytte individuell diskriminering og enkeltepisoder hvor samer har blitt mobbet, til et systemnivå.** I intervjuet forklarer han systematisk hendelser med at det enten har noe med personen som mobber eller ble mobbet, eller at det var enkelthendelser. Episoden med søskenbarna blir brukt som eksempel på at også samer mobber. På denne måten gjør han mobbing til et individuelt problem, og løsriver det fra et strukturelt nivå hvor samer diskrimineres som gruppe.

Dette er ganske påfallende, særlig når man vet, slik jeg har beskrevet tidligere i avhandlingen, at Martin kommer fra en familie hvor alt samisk lenge ble fortiet, og at Martin fortsatt kvier seg for å bruke kofte. Samtidig står hans forklaringer ikke i motsetning til det en del av de andre deltakerne forteller om fra sine liv. Ketil Lennert Hansen (2011) viser i sin doktoravhandling, er det flere samer enn medlemmer av majoritetsbefolkningen som har opplevd diskriminering. Hansen skriver i sin avhandling at rundt 4 av 10 samisktalende menn, og 1 av 3 samisktalende kvinner har opplevd å bli diskriminert, samt at det er samer som er bosatt utenfor de definert samiske områdene som rapporterer høyest grad av diskriminering.

De samiske respondentene i undersøkelsen (Hansen 2011) rapporterer også at de er dobbelt så ofte utsatt for mobbing sammenlignet med majoritetsbefolkningen. Hansen viser også hvordan dette også får helsemessige utslag som høyere psykisk stressnivå i form av depresjon og angst, samt dårligere selvvardert helse. Særlig kvinner kommer dårlig ut i undersøkelsen. Samtidig hevder han at de samiske kvinnene ser ut til å mestre krenkelsene bedre enn de norske kvinnene i undersøkelsene som er utsatt for diskriminering. Hansen forklarer dette med at de kanskje ikke opplever det like personlig, men setter det i sammenheng med en trygghet i forhold til det å være samisk. Avhandlingen (Hansen 2011) viser at det å være en minoritet, ofte medfører at man opplever å bli diskriminering, samt at det har helsemessige konsekvenser.

Når man ser denne statistikken, er det påfallende hvordan dette står i motsetningsforhold til en forståelsesramme der mobbing **blir gjort til et individuelt problem** som har noe med personligheten til den enkelte, eller til situasjonelle forhold, snarere enn en **systematisk, strukturell forskjell mellom den samiske og den norske befolkningen i den norske stat**.

En annen deltaker som snakker en del om mobbing, er Mari. Mari vokste opp i en bygd hvor de fleste hadde samiske aner, men hvor deres samiske bakgrunn var noe som ble fortiet. Dette har preget Mari og hennes forhold til sin samiske bakgrunn. De fleste hadde samisktalende besteforeldre, men for ungdommen da hun vokste opp, var det at de var samer, et ikke-tema, forteller hun. I motsetning til Martin, er Mari i intervjuet opptatt av å fortelle at det faktisk var forskjell på samer og nordmenn i skolegården. Mari forklarer:

Da var det vel helt klart sånn da jeg var ungdom. Fordi at, ja, det var nok helt klart fordi at vi hadde blitt fortalt at vi ikke var noe kul. Vi var ikke noe stilig. Ikke noe å ringe hjem om i hvert fall. Så... Men jeg har aldri snakket med mora mi om det, eller foreldrene mine om det, at vi fikk gjennomgå sånn. For vi fikk liksom ikke gjennomgå. Vi var ikke mobbeoffer eller noe sånt. Vi var ikke offer på noe vis, men vi ble planta på jorda. (Mari 31)

Deres samiske bakgrunn var derfor kjent og påvirket relasjonene som de hadde til de andre på skolen, selv om det i liten grad ble gjort eksplisitt til et tema i forskjellsbehandlingen. Mari opplevde det som at de andre elevene så ned på dem, og hun mener at det hadde å gjøre med at de ble ansett som samer, selv om det sjelden ble sagt eksplisitt, utover en og annen slengbemerkning.

Det er mange paradokser i Maris beskrivelse over. På den ene siden sier hun at hun eller hennes jevnaldrende fra samme bygd, som var en bygd definert som samisk i lokalmiljøet, ble plantet på jorda, at de fikk tydelig høre at de ikke var noe kul, og at de fikk gjennomgå i skoletiden. Likevel snakket de aldri seg imellom at

de ble plaget fordi de var samisk. Det var definert som et ikke-tema. På den andre siden sier hun at de ikke fikk gjennomgå, ble mobbet eller var noe offer på noe vis.

Ja, litt det her med at, ja, altså akkurat det her med, hva var det jeg sa til samboer min nettopp? Da sa jeg det at - vi var og skulle tenne bål eller noe sånt - og så sa jeg: "Jeg kan godt tenne bål". Og så sa han: "Nei, det kan du ikke". Og så sa jeg: "Jo, det kan jeg love deg, og det er ikke uten grunn at vi ble mobbet på skolen pga vi var 1.50 og luktet bål!" Så det var nok kanskje mer det. Vi var liksom ikke sofistikert. Og vi var ikke så urban og kanskje mer det. (Mari 31)

I sitatet over svarer Mari på samboerens tvil til at hun kunne tenne bål fordi hun er kvinne, med å relatere det til hennes hennes barndomsopplevelser av å bli rasket ned på fordi hun var samisk. Mari på sin side trekker frem det at hun er samisk, og det at de ble mobbet fordi de angivelig var 1.50 og luktet bål. På denne måten viste hun at hun var minst like godt til å tenne bål som samboeren, som ikke er samisk.

Eksempelet over viser også tydelig hvordan det å være samisk da Mari vokste opp, gammeldags og lite sofistikert. Det hørte fortiden til. Nåtiden og "det kule" var definert som norsk. Mari og de andre samiske elevene var, som hun sier, ikke sett på som så urban og sofistikert. Man kan derfor si at det ikke fantes noe handlingsrom for å være samisk i skolegården i Maris oppvekst, utover når de ble rasket ned på.

Sitatene fra intervjuet med Mari viser tydelig en tendens som jeg ser i mitt empiriske materiale, nemlig at **ingen har blitt mobbet eller vært noe offer for at de er samer**, samtidig som nesten alle har opplevelser som indikerer at de **likevel har opplevd ulike former for diskriminering**, slik jeg blant annet viser i kapittel fem.

Arne er også en av deltakerne som er opptatt av å kommunisere at det ikke var noen som ble mobbet **fordi** de var samer i oppveksten hans. I likhet med Mari, var samisk språk og kultur også i Arnes oppvekst i stor grad et ikke-tema, selv om mange i bygda var samiske. Arnes foreldre snakket samisk, men de lærte det aldri til barna. Arne vokste derfor opp som norskspråklig, men med samisk som et hemmelig språk i hjemmet. Samtidig gjentar han flere ganger at foreldrene var opptatt av å kommunisere til han og søsknene at de var like mye verdt som de andre på skolen, selv om de var samisk. I intervjuet er han veldig opptatt av å fortelle meg at det aldri var slik at de ble mobbet i oppveksten fordi de var samisk.

Man hører om litt trakassering og, altså sånn samehets eller sånn. Det var mest på oppførsel, hvordan de oppførte seg kanskje. Nei, altså, hvis det

var en som var sløss hele tiden, for eksempel, på skolen eller sånn... i fylla eller sånn, så kunne det kanskje bli sagt lappjævel, samejævel... lappjævel ville de kanskje sagt. Det var det som var skjellsordet. Jeg fikk aldri slengt det etter meg eller sånn, så. Ikke som jeg husker i hvert fall. Da var det jo mer at man var uenig på noe annet vis. Det var aldri noe at det var samer og nordmenn eller sånn. At det var forskjell på det. (Arne 39)

Arne sier at det riktignok foregikk mobbing på skolen da han vokste opp, men samtidig sier han at han ikke trodde at det hadde noe med at de var samer å gjøre. Arne er opptatt av å understreke en likhetstankegang, at det ikke var forskjell på dem, noe som ikke er uvanlig i norsk sammenheng (Gullestad 2002).

"Om det var en slåsskamp, så var det ikke fordi man hadde noe samisk i seg". (Arne 39)

Arne prøver, i likhet med Martin, å løsrive den **individuelle mobbingen av enkeltpersoner fra en systematisk forskjellsbehandling av samiske og norske elever** i skoletiden. Arne hevder at det ikke var noen forskjell på samer og nordmenn da han vokste opp. I likhet med Martin relaterer han eventuelle mobbeepisoder til hvordan enkeltpersoner oppførte seg, snarere enn at det hadde noe med at de var samer. Det å snakke om slåssing istedenfor mobbing blir derfor en måte å tillegge sin egen gruppe handlekraft, og avvise den samiske offerrollen. Det var en likeverdig slåsskamp mellom to individer med en konkret konflikt. Dette understrekes når Arne insisterer på at det ikke var noen forskjell på samer og nordmenn.

Om vi ser disse sitateten i forhold til Arnes fortellinger fra gymnastiden, og hvordan han sluttet fordi han følte seg mindreverdig som same, står dette i et motsetningsforhold til hans utsagn om at det aldri var forskjell på samer og nordmenn. Han innrømmer i intervjuet samtidig at det var mange på skolen som så ned på dem som var fra samme bygda som han, og at hans sambygdingene generelt ikke var særlig godt likt.

Arne sier at han ikke vet hvorfor det er sånn, om det var fordi de var samer, eller fordi de slåss mye i skolegården. Han forteller også at det ofte var slik at de samiske elevene holdt seg mye for seg selv. Det er derfor noen **påfallende motsetninger** i det Arne sier, hvor han på den ene siden innrømmer at han opplevde at de samiske elevene ble sett ned på da han gikk på gymnaset, samtidig som han benekter at det foregikk mobbing eller diskriminering av samiske elever **fordi de var samer**.

Altså, jeg har aldri slåss med dem eller noe sånt. Men er de fem-seks-syv stykker, så er det slåssing, og så er de verdensmestere rett og slett. Og så

sloss de og lager bråk og. Så om det er fordi de er samer og underkuet, eller om det... De kan jo være så beskjeden at du ikke får et ord ut av dem når de ikke drikker, ikke sant. Men når de drikker, så prater de. (Arne 39)

Arne innrømmer indirekte i dette sitatet at det er en viss sjansje for at konfliktene som han opplevde i oppveksten, kan ha hatt sitt utspring i konflikter mellom det definert "samiske" og det definert "norske" samfunnet. Dette står i motsetning til det han sier tidligere i intervjuet om at det aldri var noen forskjell på samer og nordmenn i oppveksten, og at alle var like mye verdt.

Situasjonen med guttene som skulle være verdensmestere og slåss, kan også analyseres som en måte å snu stereotypene til sin fordel. Den **maskuline stereotypien** om samene er gjerne at det er en rambo som slåss og drikker mye. Gjennom å omfavne denne stereotypien, kunne de skaffe seg en form for respekt gjennom å være tøffe, selv om de kanskje egentlig ikke var slik til daglig. Det kan altså forstås som en form for motmakt, eller en måte å kompensere for egen mindreverdig-hetsfølelse. De var tøffe gutter og verdensmestere, ikke noen feiginger som var ofre for diskriminering fordi de var samer. I Arnes fortelling kan også dette analyseres som en måte å **avvise offerrollen** på.

Dette kan relateres til Arnes oppdragelse i oppveksten hvor han ofte fikk høre fra foreldrene at han som same var like mye verdt som de norske. Likevel er det en dobbelthet i Arnes fortellinger. På den ene siden presenterer han maskuline, tøffe samegutter som ikke ble mobbet, men på den andre siden trekker han også frem at folk fra nabokommunene så litt ned på folk fra bygda som han var fra. Arne innrømmer at han tror det kan ha noe med å gjøre at de var samer, noe som ikke ble noe særlig bedre av at guttene fra bygda hans stadig deltok i slåsskamper og skulle være verdensmestere. Selv om sameguttene var tøffe og sterke, sier han at handlingene deres kan forklares ut fra at de følte seg underkuet, altså at de ble utsatt for en form for diskriminering.

På samme måte kan den samiske slåssingen, samt Arnes forklaringer, være både et uttrykk for et forsøk på å unnsnippe de undertrykkende strukturene gjennom å avvise at det er noen forskjell på samer og nordmenn. Slåssingen blir dermed ikke et uttrykk for en samisk maskulinitet, snarere enn et uttrykk for samer som en undertrykket gruppe. Samtidig innrømmer Arne at det at enkelte av kameratene hans stadig deltok i slåsskamper, også kunne være et uttrykk for et mindreverdig-hetskompleks, **som en effekt av minorisering i det norske samfunnet.**

6.3 "OM Å GJØRE Å IKKE BLI KNEKT"

Som jeg har vist, er det er en del paradoksale forklaringer og artikuleringer om diskriminering. Flere av deltakerne er opptatt av **å ta avstand fra en samisk offer-**

rolle, altså at det eksisterer et hierarki i det norske samfunnet hvor samer befin-
ner seg på bunnen.

Knut forteller at han ikke kan huske at det var noe særlig mobbing av samiske elever spesielt i oppveksten. Han forteller at han egentlig hadde en fin oppvekst. Knut hadde samiskundervisning, og han forteller at det var et godt miljø. Selvsagt var det en del som ikke vedkjente seg at de var samer, og det hendte også at elevene som fremsto som samisk, fikk slengt kommentarer etter seg og lignende. Jeg spør ham om han kan huske noen negative opplevelser fra oppveksten:

Men jeg har ikke opplevd noe særlig negativt. Selvfølgelig får man slengbemerkinger. Men det handler jo litt om hva slags nivå man opplever det, eller takler det for den saks skyld. Du kjenner jo den historikken. Det var jo alt fra Sámiid eadnan og... Jeg vet ikke, jeg tror faktisk at på et nivå her så ble det på en måte allment akseptert. (Knut 34)

Det at samiske elever fikk slengbemerkinger, blir av Knut presentert som noe som var allment akseptert. Det var bare slik det var. Jeg spør ham videre om han kan huske at det var noe særlig mobbing av samiske elever selv. Knut svarer:

Men jeg har aldri opplevd selv at man har blitt virkelig mobbet og tatt for. Men vi vi var jo en sterk gruppe i den tiden som holdt i hop. Vi var ikke enkle å knekke. (Knut 34)

Det at de var flere samiske elever, gjorde altså at de ifølge Knut ikke opplevde særlig mobbing. Han trekker frem det at de var en sterk gruppe som en av de viktigste grunnene til at de ikke ble mobbet. Samtidig er det noen paradokser i fortellingene hans. På den ene siden forteller han om at de opplevde jevnlig å få slengbemerkinger, og at det var nærmest allment akseptert. På den andre siden sier han at de ikke ble mobbet, og det hadde å gjøre med at de var en sterk gruppe som sto sammen. Dette ble særlig forsterket av at de hadde en rekke aktiviteter, slik som språkbad og turer til andre samiske områder i Norge og Sverige, slik at det å ha samiskundervisning ble en positiv opplevelse for ham. Knut forteller imidlertid at hans klasse var spesiell, og at han opplever at det var verre i kullene over og under ham.

Jeg husker broren min.. Han og en til kar, de fikk seg nå noen trøkkere og litt slåssing og sånn der ting da. Det foregikk egentlig helt til de var en nitent-tyve år. Men de var kanskje, jeg vet ikke, de var kanskje litt mer opp-tatt av å hevde, den der statusen. Særlig hvis man begynte å bry seg med det der... De slengbemerkingene og sånn, så ble det jo selvfølgelig, da utagerte det jo. Så det handler vel kanskje litt om å klare å heve seg over.

Det ble jo litt sånn. Han ene karen litt stor og kraftig, og broren min litt mindre og spinkel og tøff i kjeften. Det ble litt sånn der. (Knut 34)

Jeg spør ham om han tror det hadde å gjøre med at de var samer, og Knut svarer bekreftende. Han sier at han tror det har å gjøre med at broren og kompisen tok seg nær av slengbemerkningene og tok tilbake, og da ble det verre. Jeg spør ham om han tror at det var slik at det var lettere om man ikke stakk seg så mye frem som same på skolen, og Knut svarer bekreftende på det. Knut forklarer altså mobbeepisodene med at broren og kompisen hadde en oppførsel som gjorde at de ble ekstra utsatt. De tok seg nær av kommentarer, og var i tillegg opptatt av å "hevde status" og ta igjen når de fikk slengbemerkninger. Dermed ble de mer utsatt for mobbing. Som vi ser, forklarer Knut det at broren ble mobbet, med **individuelle egenskaper** ved ham, snarere enn som et **strukturelt problem**. Riktignok erkjenner Knut at det at han ble mobbet, også har å gjøre med det at han er samisk, men hovedforklaringen ifølge Knut har å gjøre med at broren var "tøff i kjeften" og var opptatt av å "hevde status".

Knut har to barn i dag, og jeg spør ham om hvordan de har det på skolen, og om det er noen forskjell fra da han vokste opp. Knut svarer at den ene dattera hans faktisk opplever en del mobbing i dag. Han sier at det virker som om det nesten er tøffere i dag, men at det også kan ha noe å gjøre med at han har glemt litt hvordan det var da han vokste opp.

Vi har pratet med skolen og litt sånn der. Den jobben. Men ikke valgt å gå videre med det, sånn å kalle det for mobbing. Vi prøver å fortelle hun eldste dattera at det er litt sånn det er. Det blir litt sånn der. Om ikke å bagatellisere, så i hvert fall ikke hause det opp. (Knut 34)

Det foregår altså ifølge Knut fortsatt mobbing av samiske barn i skolen, men Knut og skolen prøver altså samtidig å ikke kalle det for mobbing. Både han og skolen prøver å ikke hause det opp, som Knut sier. Isteden prøver han å forklare dattera at det å få slengbemerkninger og lignende er noe man bare må regne med når man er samisk, og at hun ikke må bry seg om det. Jeg spør ham om hva slags bakgrunn elevene som mobber har.

Men jeg ser jo at det er blitt en generasjon som jeg har vokst opp med, som nå får unger og har unger som er like gamle som mine. Noen ut av dem så kan jeg ta dem, altså det er ungen til han eller til henne. De er sånn. Og jeg tror jo at det er foreldregenerasjonen som står bak. At unge viderefører ting de har fått hjemmefra. Ja, det er på en måte de som avgjør. Ikke kategorisk, men i hvert fall kan jeg se at noen ut av de ungene til de her, de får de samme oppleggene. (Knut 34)

Knut opplever altså at mange av barna som står bak mobbingen av dattera på skolen, selv har foreldre som er negativt innstilt til samisk kultur. Det er derfor tydelig for Knut at grunnen til at dattera blir mobbet, er at det er noen elever som har fått med seg fordommer mot samer hjemmefra, og at de også har foreldre som har samme typen holdninger.

Susanne sier noe lignende som Knut når jeg spør henne om mobbing. Hun trekker i likhet med Knut frem at det selvsagt var en del slengbemerkinger og lignende rettet mot samiske elever, men at de ikke opplevde det som mobbing siden de var flere som sto sammen. Susanne er i intervjuet, i likhet med Knut, opptatt av å kommunisere at det er viktig å ha ryggrad og være sterk når man er same. Jeg spør Susanne i intervjuet om hvordan hun opplevde det å vokse opp som samisk.

Jo, da jeg vokste opp. Jeg har jo vokst opp i en bygd med sånn 50/50 samer og ikke samer, så det var aldri noe problem. Det var trygt og godt, og alle lekte i lag på kryss og tvers av alt. Så det var ikke noe problem. Det var det ikke. Det var jo normalt. Det var jo en normalsituasjon for oss. Ja, altså, vi var jo veldig klar over hvem som var samer, og hvem som ikke var samer. Og hvem som liksom hadde samiske aner og sånn der ting. (Susanne 38)

Susanne opplevde altså ikke noen mobbing i grunnskolen. I likhet med en del av de andre deltakerne gikk hun da på en skole hvor det var en betydelig andel barn som også var samisk. Som Susanne sier, var det "normalt" å være samisk på skolen. Derfor opplevde hun aldri at det var noe problem. Jeg spør henne videre om noen ble mobbet, og hun svarer:

Oppveksten var trygg. Det var ingen mobbing. Det opplevde vi da vi kom på videregående, men da var vi såpass at vi slo knyttneven i bordet. Også det at vi var så mange. Der er det også. Jeg har fått styrke fra så mange om det samiske. Altså, identitetsbyggingen. (Susanne 38)

I dette sitatet innrømmer Susanne at det faktisk foregikk mobbing da hun gikk på videregående. Samtidig er det tydelig at Susanne ikke kategoriserer det selv som mobbing. Isteden trekker hun frem at de samiske elevene fikk styrke fra hverandre, og fra andre samer i lokalsamfunnet. De kunne slå knyttneven i bordet om de ble utsatt for mobbing, slik Susanne formulerer det. Det at de var sterke, og det at de var mange, gjorde at Susanne ikke opplevde det som mobbing. Jeg spør Susanne videre om hun husker noen episoder fra videregående skole hvor hun ble ertet eller lignende, og hun svarer:

Jeg hadde noen episoder hvor jeg ble kalt for lapp og litt sånn, da jeg gikk på videregående. Og jeg tror faktisk at det handler veldig mye om uviten-

het, ikke sant, fordommer og uvitenhet, for det var helt utrolig hva de kunne slenge i fra seg. Så det var om å gjøre å ikke bli knekt av det, men faktisk bare slå tilbake og...(Susanne 38)

I dette sitatet ser vi hvordan Susanne forsøker å forklare ertingen med at det handler om manglende kunnskap om samiske forhold. Det interessante er at Susanne insisterer i intervjuet på at hun aldri ble mobbet eller diskriminert i oppveksten fordi hun var same. Hun forteller riktignok om mange hendelser hvor det ble slengt skjellsord etter dem av typen "lappjævel" og lignende. Likevel opplevde ikke Susanne det som mobbing. Hun forteller at det handler om at hun var sterk og kunne slå tilbake, i tillegg til at de var en sterk gruppe samiske elever som sto sammen, slik at hun opplevde det som et angrep på gruppen snarere enn henne personlig. Dette er noe flere av deltakerne trekker frem. Mobbingen og ertingen var noe som var der uansett. Det kunne de ikke gjøre noe med. **Derfor ble fokuset rettet mot å finne effektive måter å stå imot.**

Susanne har i voksen alder tatt tilbake det samiske språket, etter å ha vokst opp i en tid hvor det var vanlig at samisktalende foreldre snakket norsk til barna. Dette er noe som fremstår som svært viktig for henne, og som hun er stolt av. Susanne forteller at hun er opptatt av å lære barna sine å ha "en sterk samisk identitet" og sier at hun jobber med å utvikle en sterk ryggrad hos henne, siden hun vet hvordan samfunnet er der ute. Derfor har hun vært opptatt av at de skal ha et forhold til det å være same og det å bruke for eksempel kofte eller kommager helt fra de var små. Jeg spør Susanne hvordan hun mener at hun har gitt barna en sterk identitet, og hun svarer:

Det har aldri vært noe tvil om hvem jeg er og hvordan røttene mine er, jeg har aldri lagt skjul på det, ikke for noen. Men det er noe med hva du skal velge å videreføre ungene dine. Sånn som mine unger, da de var babyer, så gikk de med... jeg snøret kommager på dem, eller små tøfler med samiske... eller sånn ja, så det har liksom aldri vært noen tvil. Jeg tror jeg har gjort en god jobb, for jeg ser det i forhold til mine barn, at de identifiserer seg veldig med det samiske. Eldstedattera mi, hun sier at hun føler seg mer som en same enn som norsk. Så da har jeg gjort en god jobb. (Susanne 38)

Som tidligere nevnt, trekker Susanne frem at hun tror det er viktig at de unge har forbilder i populærkulturen. Hun trekker frem en rekke kjendiser som en etter en har stått frem som samer, eller i hvert fall har sagt at de har samiske aner. Da blir det kanskje ikke så farlig å gå i kofte på 17. mai, eller fortelle de andre i klassen at du er same. Hun tror det er viktig for at dagens samiske ungdom skal få selvtillit og tro på seg selv. Jeg spør henne om hvordan hun opplever at samiske barn og unge i dag opplever det å være samisk. Susanne svarer:

Det går nok ikke så fort fremover som det vi skulle ønske. Jeg vet jo at samiske elevene blir mobbet fortsatt. De blir pirket på og ertet fordi de har samisk bakgrunn. Og det synes jeg er forferdelig trist. (Susanne 38)

Som Susanne synliggjør i dette sitatet, er det å være samisk elev på en skole hvor mesteparten av elevene er norske, noe som gjør at man kan oppleve å skille seg ut eller bli mobbet. Dette er kanskje særlig gjeldende for elever som bor i områder hvor det ikke er så mange samiske elever. Jeg spør Susanne om hun har noen konkrete episoder som illustrerer dette. Hun svarer med å fortelle om en familie bosatt i et nordnorsk tettsted hvor den samiske tilstedeværelsen i dag ikke er så veldig synlig.

Og moren der, hun fortalte at når det ble kjent at hun var same, at ungene hennes var same, de er jo bare såkalte halvsamer, de, for hun er jo gift med en norsk mann. Da har de såkalte, de som ble vennene deres, eller sant, klassekamerater og sånn, de har fått beskjed fra foreldrene sine, altså, de der norske ungene, at nei, de der som bor i det huset, de er lapper, dere får ikke lov til å dra i besøk til dem. Bare med begrunnelse med at de er same. (Susanne 38)

Susanne innrømmer i motsetning til en del av de andre deltakerne, at det faktisk i mange tilfeller er slik at same fortsatt blir sett ned på. I motsetning til Arne og Martin, er Susanne opptatt av å fremheve i intervjuet at den samiske befolkningen faktisk blir diskriminert. Man kan også si at Susanne gjennom sine beskrivelser knytter kommentarene som hun og de andre fikk slengt etter seg i skoletiden, opp til et systemnivå, altså at det har å gjøre med noen kulturelle hierarkier i samfunnet.

Det paradoksale i Susannes fortellinger er, i motsetning til hos Martin og Arne, ikke det at hun avviser et strukturelt nivå. Hun er snarere opptatt av å påpeke disse strukturelle maktforholdene. Det paradoksale i Susannes fortellinger er at hun systematisk bagatelliserer episoder som kan karakteriseres som erting eller mobbing, gjennom å fremheve at det er **viktig å ha være sterk og ha "en sterk samisk identitet"**.

Det er en påfallende kontrast mellom deltakernes insistering på at de ikke er noe offer, og deres vektlegging av hendelser hvor de selv eller andre har blitt utsatt for diskriminering. I intervjuene er det mange som forteller om episoder som jeg vil klassifisere som direkte diskriminering. Deltakerne derimot er alle klare på at de aldri har blitt mobbet fordi de er same. Ofte har det vært noe av det første de har sagt i intervjuet. Hendelsene som de forteller om, blir ofte forklart med at det

snarere er slikt man bare må regne med om man er same og er annerledes. Man må isteden være sterk og heve seg over det.

Det kan virke som om en del ønsker å fokusere mer på det positive, og at det å snakke om mobbing og diskriminering av samer spesielt, til en viss grad blir tabu-belagt. Samtidig er også mobbing og diskriminering også noe som eksisterer i dag, særlig i møte med en offentlig samisk rettighetskamp og kamp om å definere symboler i offentligheten, slik som debatten rundt Bådådjo-skiltet i Bodø.¹²

Hilde vokste opp i en familie som var svært bevisst på sin samiske bakgrunn, og Hilde var følgelig en av få elever i området som hadde samiskundervisning og brukte kofte på 17. mai og andre tilstelninger på skolen. Hilde sier, som flere av de andre deltakerne, at hun og de andre med samisk bakgrunn i området aldri ble mobbet i oppveksten fordi de var samer. Samtidig legger hun til at dette i hovedsak skyldtes at hun gikk sammen med søskenbarnet sitt på samiskundervisning. Hun spørker under intervjuet med at ingen turte å mobbe dem, siden hun hadde det i kjeften, og han hadde det i nevene. Dermed fikk de gå i fred.

Fortellinger om å være sterk for å stå imot de andre og unngå mobbing, er noe som går igjen i fortellingene til mange, særlig blant dem som hele tiden har vært åpen om at de er samiske. Også i voksen alder er det mange som trekker frem nødvendigheten av å være sterk. Hun forteller at da hun og søskenbarnet skulle begynne på ungdomsskolen, hadde tanten hennes vært litt bekymret for hvordan det gikk med dem og fisket litt etter de første skoledagene hvordan det hadde vært på skolen med nytt miljø og nye mennesker.

Og han hadde sagt sånn der: "Nei, det er ikke noe problem, hun er sterk i kjeften, og jeg er sterk i nevene, så ingen som tør å liksom legge seg ut med oss". Og det var faktisk sant. Det var faktisk sånn. Jeg kunne stå og rive kjeft som bare fanden liksom, hvis det var noen som begynte, hvis man sto og diskuterte noe med en fyr, og han sa noe sånn som "jævla lapp". Så bare: "faen, nå har du tapt, er det ingenting annet du kan si, og så er det liksom det, hvor lite kraft er det i det?" (Hilde 31)

Om noen prøvde seg, kunne hun plutselig høre en stemme bak seg si: "Er det noe problem her?" Da hadde søskenbarnet stått og blåst seg opp bak henne, og han

¹² Bådådjo er det lulesamiske navnet på Bodø, og skiltet skulle synliggjøre den samiske tilstedeværelsen i regionen. Det gikk ikke mange dagene før skiltet ble utsatt for vandalisme, og debatten i mediene var også opphett og til tider polarisert. Det ble også diskutert hvorvidt det pitesamiske navnet på byen, Buvda, burde stått på skiltet isteden (Lysvold og Pulk 2011).

var det ingen som turte å bråke med. Så kunne han stå der og vise muskler, mens hun kjeftet og smelte, samt referere til grunnlovsparagrafer og samiske rettigheter. Dermed var det ingen som turte å prøve seg. Hilde sier at hun tror at det at de hadde hverandre og var sterke sammen, gjorde at de ikke opplevde så mye mobbing på grunn av at de var samer. I Hildes fortelling ser vi også hvordan de spilte på stereotypiene om samer for å vri dem til sin fordel, og for å få respekt i skolegården. Dermed var det ingen som turte å plage dem.

Gjennom å være sterk, og å fortolke situasjoner knyttet til diskriminering som på denne måten, oppleves ikke diskrimineringen som like ubehagelig. Det blir isteden omformet til suksessfortellinger, hvor man lykkes i å stå sammen og være sterk. Dermed blir samholdet og styrken noe som blir positivt, snarere enn en effekt av minorisering og diskriminering.

Andreas er vokst opp i en familie og et lokalsamfunn hvor deres samiske fortid ofte har vært en kilde til uenighet. Mens Andreas og broren hans er opptatt av å artikulere at de er samer og synliggjøre det gjennom samiske symboler, er søsknene og foreldre mer interessert i å være norsk ifølge Andreas. Også Andreas trekker frem nødvendigheten av å være sterk. Som flere av de andre deltakerne, er Andreas i liten grad opptatt av å snakke om at det foregikk mobbing i oppveksten. Samtidig benekter han ikke at det kan ha forekommet, men det er noe som det er åpenbart at han ikke ønsker å gå inn på i intervjusammenheng. Samtidig kommer det frem i måten han forteller om stedet hvor han vokste opp, at det var et anstrengt forhold mellom den samiske og den norske befolkningen.

I likhet med flere av de andre vokste også Andreas opp i en tid hvor det at de var samer, var noe som ikke skulle snakkes så mye om, noe som også gjenspeiles i de ulike valgene som han og søsknene hans har tatt. Mens han er opptatt av å artikulere at han er same, forteller han at to av brødrene hans i mindre grad er interessert i å gjøre det. Derfor er Andreas og den ene broren "samene" i familien, mens de andre i større grad fremstår som norsk, forteller han. Når jeg spør ham om hva han tenker om mobbing og det å måtte være sterk og stå imot som same, svarer han:

Ja, selvsagt, det er jo noe man bare må regne med som same. (Andreas 38)

Andreas er lite villig i intervjuet til å snakke noe særlig mer om dette temaet, men det er åpenbart at det er noe som er vanskelig for ham å prate om. I likhet med flere av de andre deltakerne, sier Andreas at han ikke opplevde det som mobbing da han og de andre samiske elevene fikk slengt kommentarer etter seg. Det var bare slik det var. Det er først i voksen alder at han har begynt å tenke om det som mobbing. I oppveksten trodde han bare at det skulle være sånn, forklarer han.

Andreas sier at det er viktig å "ha en sterk identitet" og stå imot. At man som same risikerer å bli sett ned på eller ledd av, er snarere noe som virker som en normaltilstand i Andreas' fortelling. Det er bare noe man må regne med. Dermed blir det opp til de samiske subjektene å håndtere det ubehaget som følger minorisering og diskriminering. Det å være sterk kommer frem i flere av deltakernes fortellinger.

Flere av deltakerne trekker frem det sterke samholdet i de samiske miljøene. Dette er noe som de trekker frem som positivt. Cecilie sier at hun i oppveksten aldri opplevde at de ble mobbet, siden de var flere samer på skolen som sto sammen. Dermed opplevdes det ikke som mobbing eller erting om de fikk kommentarer slengt etter seg. Også Arne trekker frem det sterke samholdet i de samiske miljøene som positivt. Samtidig innrømmer han at det at de holdt seg til sine egne også kunne ha noe å gjøre med at de følte seg tryggere. Han forteller også at han opplevde blant annet på gymnaset at de andre elevene på skolen så litt ned på Arne og de andre fra hjembygda hans, og at det antagelig hadde å gjøre med at de var samer.

Det er jo som en saueflokk, rett og slett. Ja, det har du jo lagt merke til altså. Om det bare er her i det her samiske miljøet eller noen andre plasser, det vet jeg ikke, men...(Arne 39)

Det å holde seg til sine egne kan også forstås som en måte å unngå situasjoner hvor man opplever å bli minorisert og det ubehaget det medfører. Dette er noe som mange av de andre deltakerne også trekker frem, og som jeg også har erfart i feltsarbeidsfasen. Mange av dem som jeg har møtt fra mitt empiriske område, tilbringer mye tid med andre fra samme område. Ofte når jeg møter på dem utenfor bygda, er de flere sammen.

Vi har alltid en gjeng som står klar til å hjelpe oss (Andreas 38)

Andreas snakker om det som en ressurs når jeg spør ham om den samiske "flokkmentaliteten". Om noen skal flytte, pusse opp huset eller trenger hjelp til noe annet, er det straks noen som står klar til å hjelpe til. Andreas trekker frem at dette har vært utrolig viktig for ham de gangene han har hatt det vanskelig, eller de har opplevd dødsfall i familien. Da står det med en gang en hel gjeng klar til å hjelpe til med matlaging, servering eller lignende. Han trekker frem at det er et veldig sterkt samhold, og at dette er noe av det han setter pris på ved å komme fra et samisk miljø. Samtidig sier han at det også kan ha noe å gjøre med de negative opplevelsene fra oppveksten. Det er tryggest å holde seg til sine egne.

Det å være sterk og ikke plage andre med sine problemer eller konflikter, er også et sterkt ideal i den samiske kulturen. Man skal ikke vise frem det triste eller kon-

fliktfylte, og ofte bruker man humor istedenfor å gå inn i følelsene. Berit Andersdatter Bongo (2012) viser at samer ofte nærmer seg helse og sykdom på tause og indirekte måter. Problemene skal få være i fred, og man skal ikke plage andre med dem. Man må være sterk nok til å bære dem selv. Hjelp og omsorg for andre er noe som gjerne tilbys indirekte, siden det å spørre åpent om det, ofte oppfattes som upassende.

Samtidig er insisteringen på at man må ha styrke som same en viktig påminning om at det faktisk eksisterer undertrykkende mekanismer i samfunnet, at det faktisk forekommer mobbing og diskriminering av samer fortsatt, uansett om man forsøker å rasjonalisere det bort eller si at det ikke betyr noe fordi man står sammen. Dette står i et motsetningsforhold til det som for eksempel Arne og Martin er opptatt av å få frem i intervjuene, nemlig at samer og nordmenn er likestilte og at det ikke er noen forskjell. De er alle like mye verdt. Dermed oppstår det et ubehag når de opplever situasjoner i dagliglivet hvor de blir minnet på at dette ikke alltid er tilfelle i praksis.

Som jeg har vist i kapittelet, har mange av deltakerne opplevelser som kan karakteriseres som mobbing eller diskriminering. Mange episoder er av en slik art at man kan karakterisere det som diskriminering eller mobbing. Samtidig er det påfallende at deltakerne i liten grad selv karakteriserer det som diskriminering eller mobbing. **Isteden artikuleres det som en normaltilstand**, hvor de samiske subjektene må tilpasse seg til denne og være sterk nok til å stå imot. Det er altså et ideal om **å måtte være sterk, ha ryggrad og stå imot**. Det å **være sterk og ikke plage andre** med sine problemer, har blant flere forskere blitt trukket frem som et ideal i den samiske kulturen (Bongo 2012). Dette er altså en beskrivelse som også passer godt på mitt empiriske materiale.

6.4 "JEG SER NÅ HAN HAR LAPP I SEG"

I den amerikanske konteksten snakker man gjerne om "the one drop rule", hvor alle som har noe som helst synlig svart avstamning, regnes som svarte. I en nordnorsk kontekst er ikke det samme tilfellet med den samiske befolkningen i Nord-Norge. Riktignok er "*Jeg ser nå at han har lapp i seg*" noe man ofte kan høre i nordnorsk sammenheng, som en måte å påpeke at noen som ikke vil innrømme at de har samisk avstamning, sikkert har det likevel. Det at man har et typisk samisk utseende, trenger ikke i nordnorsk sammenheng nødvendigvis bety at man er same, i hvert fall ikke sosialt sett.

Samtidig er det en interessant kontrast til alle de i Nord-Norge, eller Norge for øvrig, som har et utseende som kunne blitt karakterisert som "samisk" i en samisk kontekst, men som utenfor den samiske konteksten ikke nødvendigvis gjøres sosialt relevant. Dersom dette sees i sammenheng med den fortielsen, er det ikke så underlig. Da kan man heller ikke kommentere andres angivelige samiske utseen-

de, siden man da risikerer å selv bli konfrontert med eventuelle egne samiske trekk.

I min masteroppgave skriver jeg om Ellen, som er finnmarking med både samisk og kvensk bakgrunn. Hun snakker ikke samisk, men er vokst opp i en familie hvor det ble både snakket samisk og kvensk i hennes oppvekst. Hun forteller om en hendelse hvor hun deltok på et samepolitisk møte i Finnmark. Ellen hadde i den forbindelse pyntet på sitt hverdagslige antrekk med en samisk lue og silketørkle, siden hun ikke orket å ta med seg kofte.

Ellen opplevde der at hun ikke ble inkludert av de andre, og at ingen ville prate med henne. Derfor gikk hun isteden ut og satte seg på en pub. Der opplevde hun i løpet av kvelden flere ganger å bli nappet i luebåndene og hetset av folk som mente at hun ikke var ordentlig same på grunn av hennes høye, blonde fremtoning. Hun fortalte til meg at hun aldri har vært så usikker på "sin samiske identitet" som etter den hendelsen (Dankertsen 2006: 68-69). Noen ganger, slik som i fortellingen til Ellen, kan imidlertid det å ikke se samisk ut paradoksalt nok gjøre at man blir utsatt for en form for diskriminering. Samisk som "rase" blir konstruert for å betvile den kulturelle tilhørigheten til dem som ikke ser samisk ut, og altså blir oppfattet som "falske" samer.

I en annen sammenheng i feltarbeidsperioden satt jeg på bar sammen med en kvinne som jeg kjente fra mitt masteroppgavearbeid. Hun er førstespråklig samisk og fra Indre-Finnmark. Senere på kvelden snakker jeg med en norsk bekjent som kjenner til mitt doktorgradsarbeid om samer. Han spør hvem jeg satt sammen med, og jeg forklarer at det er en samisk venninne av meg fra Finnmark. Han ser undrende på meg og sier: "Jammen hun kan jo ikke ha vært samisk, hun var jo høy og blond!" Jeg forklarer at hun er fra Indre-Finnmark og har samisk som førstespråk, men han er likevel ikke overbevist og fnyser det hele bort.

Stereotypiene knyttet til hvordan en ekte same skal se ut, gjør at en person som befinner seg i det interkulturelle mellomrommet, og som ikke har et stereotypisk samisk utseende, iblant kan føle seg avvist både fra samisk og norsk hold, slik Ellen forteller om. For mange som har mistet det samiske språket, er det at de er "blodsmessig" samisk et av få sikre holdepunkt. "Å ha sameblod i årene" er en vanlig måte å si at man har samiske aner i mange områder hvor samisk språk og bevissthet har gått tapt. Dette er noe som også oppleves av mange i mellomrommet som en relativt uproblematisk ting å si, siden dette gjelder de fleste i Nord-Norge.

Når til og med det betviles, gjennom kommentarer knyttet til deres manglende samiske utseende, kan det oppleves som ekstra sårt for dem som ønsker å utforske sine samiske sider. Man har ikke rett kropp, og dermed risikerer man å bli av-

vist eller betvilt. Andre igjen er så ”heldige” at de har et typisk samisk utseende. Martin er en av dem. Selv om det kommer tydelig frem at det er litt sårt for ham at han har mistet det samiske språket, har han en fordel gjennom å ”se samisk ut”. Han forteller at alle stort sett ser at han er same.

Jeg har jo aldri sagt at jeg har vært same eller noe sånt. Så sånn sett så synes jeg at jeg har vært ekstremt heldig. De har tatt meg med en gang som same. Ingen som har spurt meg. (Martin 38)

Martin forteller at folk ofte tror at han er fra Finnmark. Han regner med at det er fordi mange forbinder samer med noen som bor på Finnmarksvidda. Mange vet ikke engang at det er en betydelig samisk befolkning i Trøndelag, Nordland og Troms. Martin forteller at han en gang opplevde at noen kinesere snakket kinesisk på bussen til ham. Det syntes han var morsomt. Han regner med at det er på grunn av det samiske utseendet hans, og at de tok ham for å være kineser.

Og så i Svolvær, der bruker det å være samer nordfra, som er og selger suvenirer. Så var det to kjerringer som begynte å prate samisk seg i mellom. Og de begynte å prate om meg. At jeg måtte være same eller... Så jeg skjønnte jo ikke direkte hva de sa. Men jeg skjønnte jo hva de pratet om. Så jeg bare svarte at ja, jeg er same og er fra [hjemsplassen]. Og så gikk jeg bare. (Martin 38)

I dette utdraget opplever Martin at samer fra Indre-Finnmark kategoriserer ham som same ut fra utseendet hans. Selv om han ikke skjønnte hva de sa, siden han ikke kan så godt samisk, skjønnte han at de pratet om ham. Martin forteller med munterhet om en hendelse hvor han ble tatt for å være kineser av et kinesisk par. De snakket kinesisk til ham, noe han syntes var morsomt. Han viser meg under intervjuet hvordan de skjeve, smale øynene hans kan få folk til å tro at han er kineser.

Martin sier at alle kan se at han er same, derfor har han ikke muligheten til å skjule at han er same, uansett hvor konfliktfylt det måtte oppleves å være. I hans fortellinger er det tydelig at han føler en viss trygghet nettopp i det at han ser samisk ut, og dermed på sett og vis får en gratisbillett inn i det samiske fellesskapet. Martins fortellinger om sitt utseende kan derfor fortolkes som at han faktisk synes det er en fordel at han ser samisk ut. I motsetning til Ellen, som opplevde at andre betvilte hennes rett til å bruke samiske klær, opplever Martin at han blir kategorisert som same nettopp på grunn av sin samiske fysiognomi.

Mens Ellens fortelling kan analyseres som en fortelling om fornedrelse, er Martins historie mer en triumffortelling. Han triumferte i den etniske kategoriseringen nettopp på grunn av sitt samiske utseende, hvor han får rett til å være same gjen-

nom å ha det riktige utseendet, altså i overført betydning det rette blodet. Det er her han henter sin angivelige samiske legitimitet, hvor det at han ikke forstår så mye samisk, blir underordnet i hans egen fortolkning av situasjonen. Han har rett til å kalle seg same fordi han har en synlig samisk materialitet.

Samtidig kan det også i enkelte sammenhenger oppleves som belastende for enkelte å ha et samisk utseende og oppleve at andre kommenterer det. I preludiet til kapittelet om *minoriseringens merarbeid* opplever kvinnen i fortellingen at mannen helt klart sikter til hennes samiske utseende når han spør henne om hun er fra Finnmark. Hun forteller meg etterpå at hun iblant er lei av å hele tiden måtte være "samen", derfor forsøkte hun å late som om hun ikke skjønnte hva han snakket om. Selv om samisk fysiognomi stadig gjøres sosialt relevant og snakkes om, er det samtidig noe som er svært lite berørt tema, ja, nesten tabubelagt, i offentligheten, særlig i politisk og forskningsmessig sammenheng.

Stine H. Bang Svendsen (2014) hevder at det eksisterer en fortielse av koblingen mellom hvithet og nasjonal tilhørighet i Norge. Begrepet "rase" blir fornektet, noe som skaper en konseptuell forvirring når man skal beskrive rasisme i en norsk kontekst. Det oppstår derfor en paradoksal situasjon, hvor man har "rase" som et fiktivt, historisk og fremmed begrep på den ene siden, og den faktiske tilstedeværelsen av rasisme på den andre siden. Samtidig brukes rasisme ofte også på diskriminering på grunnlag av kultur, etnisitet og religion, i tillegg til det som har med utseende å gjøre. Denne begrepsmessige forvirringen gjør at rasisme blir utfordrende å bekjempe, siden man mangler et begrepsapparat for å forstå rasialiseringprosesser (Svendsen 2014:10).

At rasebegrepet er så tabubelagt i en europeisk kontekst har både sammenheng med den problematiske europeiske fortiden knyttet til Holocaust og 2. verdenskrig, og med raseforskningen med røtter i sosialdarwinismen på begynnelsen av 1900-tallet, hvor de samiske hodeskallmålingene er særlig relevant i samisk sammenheng (Evjen 2004). Samiske rasialiseringprosesser er ikke bare et tema som det eksisterer en taushet omkring i den nordnorske hverdagen, det er også noe som det eksisterer en larmende stillhet omkring i forskningen.

Deltakerne snakker i liten grad om episoder som jeg som forsker ville karakterisere som mobbing eller diskriminering. Disse blir isteden forstått som en del av en normaltilstand, hvor man bare må regne med å få slengbemerkinger eller bli joiket etter når man er samisk. Deltakerne er også gjennomgående opptatt av å ikke definere seg som ofre I stedet trekkes det frem som viktig å være sterk og stå imot når man er samisk, slik at episoder som ellers ville bli forstått som mobbing, ikke går inn på en. Om noen blir utsatt for mobbing, blir det isteden definert som et individuelt problem, hvor personen blir karakterisert som "å være stor i kjef-ten" eller nærtagen. Slik definerer man seg ut av rasismen. Om man ser dette i

sammenheng med tabubeleggingen av rasebegrepet, blir det vanskelig å få bukt med de strukturelle utfordringene med det som kan karakteriseres som rasisme og diskriminering av den samiske befolkningen som gruppe.

6.5 OPPSUMMERING

I dette kapittelet har jeg undersøkt hvordan deltakerne forholder seg til eksplisitt mobbing og diskriminering, og hvordan de samtidig distanserer seg fra den samiske offerrollen. Kapittelet relaterer seg til avhandlingens problemstilling, altså **hvordan tap og forsoning artikuleres i pågående og daglige forhandlinger i lule- og markasamiske områder i dag**, ved å undersøke de komplekse utfordringer som deltakerne forholder seg til i det daglige når det gjelder hvordan de skal artikulere seg når det gjelder mobbing og diskriminering.

Som jeg har vist i dette kapittelet, er mobbing og diskriminering av samer noe som eksisterer i samfunnet, og som de fleste av deltakerne i en eller annen grad har et forhold til. Som vi ser i det empiriske materialet presentert i dette kapittelet velger deltakerne ulike måter å rasjonalisere bort den diskrimineringen de opplever. Deltakerne ser ikke på seg selv som ofre, selv om alle forteller om hendelser hvor de eller andre har blitt utsatt for direkte diskriminering. Det forklares ut fra individuelle eller situasjonelle grunner, eller de fremhever viktigheten av å være sterk, ha "en sterk identitet" eller ryggrad for å klare å stå imot den motstanden de eventuelt måtte møte i kraft av å være annerledes og skille seg ut.

Problemet blir imidlertid at om man velger å se bort fra at det eksisterer diskriminerende praksiser i minoriseringsprosesser i samfunnet, og kun plasserer skyld på et individuelt plan, blir det umulig å bekjempe undertrykkende mekanismer som eksisterer i samfunnet. Når diskriminering blir et kjennetegn ved den som blir utsatt for det, snarere enn dem som utøver diskriminerende handlinger eller systemet, blir minoriseringserfaringer noe som klebes til deres egen manglende styrke, snarere enn et urettferdig samfunn.

KAPITTEL 7: MELLOMROMMET SOM MULIGHETSROM

7.1 INNLEDNING

Jeg vil i dette kapitlet undersøke hvordan deltakerne på ulike måter forsøker å forsones seg med fortiden og finne måter å bygge videre på det som er igjen og finne nye samiske felleskap. Kapitlet relaterer seg til avhandlingens problemstilling, altså *hvordan tap og forsoning artikuleres i pågående og daglige forhandlinger i lule- og markasamiske områder i dag*, gjennom å undersøke hvordan deltakerne på ulike måter forsøker å forskyve kategoriene og tilpasse dem til deres kulturelt komplekse hverdag.

Et sentralt poeng i dette kapitlet er hvordan tidligere generasjoners minoriseringserfaringer har skapt et opplevd kategorisk mellomrom mellom samisk og norsk. I dette grenselandet er det mange som opplever at det mangler et språk for å artikulere de paradoksale og iblant ubehagelige sidene ved tomrommet og ensomheten som mange opplever i mellomrommet mellom kategoriene. Samtidig – når noe er tomt, er det også et rom som kan fylles med nytt innhold. Jeg vil derfor i dette kapitlet undersøke hvordan deltakerne skaper nye kategorier og nye måter å artikulere seg, som en kulturelt kreativ prosess.

7.2 "MAN TILHØRER INGENTING. MEN MAN TILHØRER NOEN TING"

Jeg vil åpne kapitlet med en fortelling fra prosjektperioden. Jeg er på den markasamiske festivalen Márkomeannu. Det er fint vær og jeg sitter ved et bål og drikker kaffe med en del andre. Mange har på seg kofte, noen har på seg t-skjorter med samiske motiver eller tekst, men det er også en del som går i helt vanlige klær. En mann har koblet mobiltelefonen sin til et par bærbare høyttalere og har satt på en samisk spilleliste på Spotify mens han synger til på alle sangene. Det er god stemning.

En fremmed jente slenger seg ned og begynner å prate. Hun er engasjert og nysgjerrig, og forteller om seg selv og sitt forhold til samisk kultur. Hun sier at også hun er same, men at faren hennes sier at hun ikke får lov til å være same. Det synes hun er dumt. Hun sier at faren karakteriserer disse som plastikksamer og hevder at de ikke er ordentlige samer.

En annen kvinne i trettiårene sier at hun vet akkurat hvordan det er, men at hun ikke må bry seg om det. De må få lov til å ta tilbake den samiske arven. Dessuten, alle gjør jo det nå for tiden. Da må jo alle være plastikksamer! En tredje kvinne forteller at hun er såkalt halvsame, det vil si at hun har norsk mor og samisk far. Skal ikke hun heller få lov til å ha samekofte på seg da? Det blir en del diskusjoner

rundt temaet, men alle er enige om at det er et interessant og viktig tema å prate om.

Litt lenger unna slår en mann opp et telt. Han står alene, og det er tydelig at han ikke kjenner noen på festivalområdet. Han blir invitert bort, og de rundt bålet begynner med en gang å spørre ham ut hvem han er. Han ser ukomfortabel ut med en gang, der han sitter og blir bombardert med spørsmål. Han forteller at han er vokst opp ikke så langt unna, men at han aldri har vært på festivalen før.

En av kvinnene spør ham hvor han er fra, og når hun hører navnet på bygda, bryter hun hun ut at det bor mange samer der også. Han innrømmer at det stemmer, og at også han har samiske aner, men at det er noe som aldri har vært noe særlig snakket om i familien. Det er nå bare sånn det er. Han sier ikke noe om at det er derfor han har kommet på festivalen, men nevner isteden at han vet ikke så mye om samisk kultur i området, og at han derfor var litt nysgjerrig.

I denne episoden synliggjøres den kulturelle kompleksiteten i regionen godt. Svært mange har samiske besteforeldre eller oldeforeldre i regionen. Likevel er det store forskjeller når det gjelder samisk artikkelasjon, hvor noen er opptatt av å synliggjøre at de er samer, mens andre i liten grad snakker om seg selv som samisk. For mange er samisk språk og kultur noe som ble skjult og fortiet i oppveksten.

Som jeg viser i de tidligere kapitlene, har flere av deltakerne foreldre og besteforeldre som snakket samisk, uten at de selv lærte det av dem. Dermed ble samisk et hemmelig språk, et rom som de ikke kunne delta i. Dette har imidlertid gitt dem noen spesifikke **affektive erfaringer**. Samisk er for mange noe som fortsatt gir konnotasjoner til utestengelse, noe som også i dag gjøres relevant i samhandling med andre samer.

Mange av deltakerne har i en eller annen grad en følelse at **de står med beina i to kulturer**, den norske og den samiske, men hvordan de forholder seg til dette, er svært forskjellig. I motsetning til dem som er mer åpen om at de er samer og fronter det i større grad, kan mange som har et mer ambivalent forhold til det å være same, eller som føler at de kanskje ikke er nok same, føle seg mer alene. Når man ikke kan snakke om det, føler man seg mer alene, selv om man samtidig vet at det er mange som er i samme båt. Mari er en av dem:

Ja, for at det å være same når jeg var unge, det var gjerne de som var på Finnmarksvidda. Der reinen beitet ned hele området, ingen bærekraftig utvikling og sånne ting. Og det er så langt fra det jeg kommer fra eller kan identifisere meg med. Ja, altså veldig mange av oss kan ikke identifisere

*oss med det. Vennene mine i fra [hjembygda] står ikke innmeldt i same-
mantallet. Og vi har aldri snakket om det. (Mari 31)*

Som Mari sier i sitatet over, er det fortsatt slik blant mange av vennene hennes fra hjembygda at de ikke snakker om at de var samiske. Det eneste som de forbinder med noe samisk, er at besteforeldrene deres har snakket samisk i oppveksten deres. De markerer avstand til den samiske identitetspolitikken og sametingspoli-
tikk, siden de føler at det utelukkende er knyttet til reindriften og Finnmarksvidda. Samer, det var de på Finnmarksvidda, sier Mari. De opplever at samepolitikk dreier seg om andre samer enn dem.

Maris fortelling kan fortolkes som en måte **å forskyve hva det vil si å være same** i en litt annen retning. "Det samiske", slik det presenteres i samisk etnopolitikk, hvor Indre-Finnmark gjerne blir presentert som "det protosamiske", representerer noe fremmed fra det de selv har vokst opp med. Samtidig har de ikke noe å erstatte den med eller relatere det til sitt eget liv, siden deres egen samiske bakgrunn er noe som aldri vært et tema, slik Mari sier det.

*Men det er liksom det der med at man, ja, det er, at man er litt sånn...
Man har kanskje trødd... Man står liksom der på vippen. Enten så er du ik-
ke noe, og da er du i hvert fall ikke noe, og da er du ikke tatt med i bereg-
ningen. Og det tror jeg, ja, mange sliter med og sånn. (Mari 31)*

I dette sitatet synliggjøres hvordan det oppleves når man befinner seg mellom kategorier og ikke helt passer inn i noen av dem. De er på "vippen". Det å være på vippen er en form for mellomromsopplevelse som ofte kan oppleves som ubehagelig. Man blir ofte ikke "tatt med i beregningen", slik Mari uttrykte det, om man ikke passer inn i de gitte kategoriene. Det å ikke passe inn i disse, kan iblant opp-
leves som ensomt, siden man **"ikke er noe"** og ikke er **"tatt med i beregningen"**.

Mari sier at de i oppveksten syntes de som løp rundt i kofter, var "litt sånn der teit". Teitheten" er kanskje en måte å gi uttrykk for det ubehaget som de andres koftebruk gir i dem selv. Disse har en lignende bakgrunn som Mari og hennes sambygdinger, men velger å artikulere at de er samer, i motsetning til dem selv. Koftebruk representerte i deres oppvekst noe fremmed og kunstig, noe som hørte enten fortiden eller Finnmarksvidda til. Teitheten blir for Mari en måte å artikule-
re ubehaget som hun opplever i møte med dem som er opptatt av å synliggjøre at de er samer. Det oppleves som fremmed for Mari og hennes sambygdinger. **Sam-
tidig representerer det også et samisk fellesskap som de ikke er en del av, og
som de føler seg ekskludert fra.** De å kalle dem teit, blir derfor en måte å ufarlig-
gjøre dem gjennom å latterliggjøre dem.

Hvis du stikker fingeren i jorda, så er du jo aldri alene. Det er jo alltid noen som har opplevd det på et vis. Så det å komme til en sånn erkjennelse, det er kanskje altså... Det tror jeg kanskje gjør. Altså, du blir litt overmannet, ja, på et vis, altså, for det at du er en hybrid, for du er hverken eller på en måte, og du føler deg ganske alene i det på en måte, det mellomrommet, men så er du på en måte ikke det. Du har jo mange andre som føler akkurat det samme. (Mari 31)

Det som Mari forteller, viser hvordan opplevelsen av minorisering i relasjon til det norske samfunnet blir erfaringer man tar med seg inn i relasjonen til det samiske samfunnet. Maris fortelling viser hvordan mennesker som føler avstand til sin samiske fortid, kan oppleve **ensomhet i mellomrommet mellom samisk og norsk**. I dette rommet kan man føle seg ekskludert både fra det norske og det samiske samfunnet. Man er verken heller, og opplever kanskje at man ikke hører hjemme noen steder.

Dette er en usikker posisjon som gjør dem ekstra sårbare for andres avvising, siden mellomromserfaringene gir dem en følelse av å stå alene. Men som Mari sier, er det mange som har det på samme måten. For Mari er denne erkjennelsen av at det er flere som har lignende erfaringer som hun har, også en måte å finne en posisjon hvor også hun kan artikulere at hun er samisk.

Mari kaller seg en hybrid som en måte å artikulere de mellomromserfaringene og det ubehaget som hun opplever knyttet til det å være samisk. Flertydighet i denne sammenheng er for mange også nært knyttet opp til opplevelse av tap knyttet til språk og kultur. Hun forsøker å forstå sin egen posisjon, midt mellom samisk og norsk. På en måte føler hun seg litt overmannet og litt alene mellom kategoriene, men samtidig ser hun at mange andre også befinner seg i dette mellomrommet. Dette mellomrommet kan altså også være en måte å skape nye fellesskap, gjennom å gjenkjenne den kraftfulle opplevelsen som det å falle mellom to kategorier kan innebære.

Ja, for hvordan skal man ellers... Jeg kan ikke forklare det, jeg klarer ikke å forklare liksom... hvordan ...hva er man vokst opp i, og hva formidler man videre liksom. For det er liksom bare... det er det at man er... men man tilhører ingenting. Men man tilhører noen ting. Ja, på det gode og på det onde. (Mari 31)

I dette sitatet kommer ensomheten og sårbarheten i mellomromserfaringene tydelig frem. Mari sier at hun ikke tilhører *noen ting*. Som det kommer frem i intervjuet, er det tydelig at Mari føler at hun ikke har mulighet til å uproblematisk tre inn i en samisk kategori, siden hun mangler den nødvendige språklige og kulturelle kompetansen. Samtidig ønsker hun heller ikke å gi helt slipp på den og regne

seg som 100% norsk, siden hun tross alt føler at hun tilhører "noen ting". Mari er ikke same fordi hun snakker samisk eller har en spesifikt samisk tradisjonskunnskap, men fordi hun opplever å "tilhøre noen ting", altså noe samisk som hun ikke helt vet hvordan hun skal artikulere.

Mari sier at hun tilhører ingenting, men samtidig at hun tilhører noe likevel. Det er en veldig god beskrivelse av en type mellomromserfaring som mange med lignende bakgrunn som Mari har. Det er noe der i Maris oppvekst, samtidig som dette "noe" er noe som ikke har blitt satt så mye ord på. Samtidig sier hun at det er nettopp dette "ingenenting" som utgjør det hun opplever som noe samisk i livet sitt, som gjør at hun er samisk.

At Mari artikulere at hun er same gjennom å artikulere de blandede følelsene som hun har til det å være samisk, er ikke så rart. For mange som kommer fra familier eller områder der det at de er samer, ikke har vært så synliggjort, er dette veldig vanlig. Det er helt forståelig at det da kan føles kunstig og ukomfortabelt å plutselig skulle begynne å gå i et plagg som man ikke er vant til å bruke, særlig når det er et plagg som også gjør at man synliggjøres og plasseres i en kategori.

Om man da ikke er helt komfortabel med å artikulere at man er samisk i alle sammenhenger, eller ikke er helt sikker på om man føler at hører til i den kategorien, kan det å bruke et så sterkt symbol som kofte, oppleves som ubehagelig og rart. Da blir man på en måte presset inn i en kategori som man samtidig ikke er helt sikker på om man tilhører eller ikke, om man har legitimitet til å omfavne, og som man har et ambivalent forhold til. I tillegg er det også mange som avstår fra å bruke kofte av hensyn til andre familiemedlemmer som har et mer problematisk forhold til det at de er samer, enn de selv har.

I tråd med det Britt Kramvig (2006) argumenterer for, føler ikke alle deltakerne seg hjemme i "det samiske", altså denne til tider voldsomme insisteringen på "samiskhet" gjennom politikk og symboler. De kjenner ikke seg igjen i den nasjonsbyggende "samiskheten" som blir presentert. Det oppleves som fjernt fra deres egen hverdag, og hvordan den samiske tilstedeværelsen oppleves i deres eget liv.

Jeg klarte ikke å identifisere meg med det egentlig, for der er det så veldig, veldig, veldig påtrengende, det her med det her samiske håndverket og liksom at, ja, at man liksom setter bilder på et vis, at sånn er liksom det. Men så er det kanskje ikke det. Ja, det var nok kanskje det. Så derfor så følte man seg på sett og vis ikke hjemme i det. Det er jo. Jeg er jo norsk også. Jeg er jo altså, men... (Mari 31)

Det at Mari ikke kjenner seg igjen i de samiske symbolene som er skapt av den samepolitiske bevegelsen, handler ikke bare om at det er noe fremmed og nytt. Det handler også om Maris problematiske forhold sin samiske fortid og nåtid. Mari sier at hun betrakter seg selv som en "hybrid", som hun selv sier, og at hun er norsk også. Hun opplever "**det her samiske**" som **påtrengende**, noe som tyder på at det er en kategori som oppleves som for trang for Mari, og at hun opplever ubehag knyttet til å skulle være en del av den.

Ja, det var nok det at man skulle vise at man var same hele tiden. De var liksom litt nyfrelst. Ja, liksom litt nyfrelst. Og jeg kan ikke si at jeg er nyfrelst, men man føler seg jo litt underlegen når man ikke er, ja, er så, viser seg så mye. Jeg tror at hvis man hadde truffet meg og kusina mi ved siden av hverandre, så hadde man helt klart hadde syntes at hun var mye stiligere i å forvalte sin bakgrunn enn jeg er da. Ja, for hun gjør det liksom litt mer med stil, og bryr seg med det her med den her samiske identiteten. (Mari 31)

For Mari oppleves det som ukomfortabelt å skulle vise hele tiden at hun er same, nettopp på grunn av det ubehaget og den ensomheten som hun føler i mellomrommet mellom den samiske og den norske kategorien. Som jeg skriver tidligere i kapittelet, er ensomheten i tomrommet noe som gjør dem ekstra sårbar for avvising. Det å aktivt gå inn for å artikulere at man er same, slik for eksempel det å gå i kofte representerer, innebærer en viss risiko, siden man kan få en opplevelse av å bli sårbar for kritikk og avvising. Dette kan oppleves som ubehagelig når man lurer på hva det å være samisk, egentlig innebærer, og om man tviler på om man i det hele tatt har den språklige og kulturelle kompetansen som kreves for å være en del av det fellesskapet.

Samtidig kommuniserer Mari at hun også beundrer dem som **tør å bryte seg inn i** den samiske kategorien og omfavne den på sitt eget vis, slik kusinen og andre gjør, siden de tør gjøre noe hun ikke tør, nemlig å artikulere at hun er samisk. Sammenlignet med kusinen sin føler hun seg grå og kjedelig, og hun skulle ønske at hun også kunne være fargerik. Implisitt ligger det i dette at det å være fargerik er å være innenfor den samiske kategorien, mens det å være grå er å være utenfor.

Det at kusinen hennes bryter ut av tausheten rundt alt samisk og **velger å artikulere at hun er samisk "med stil"**, som Mari formulerer det, er en måte å utvide handlingsrommet på en måte som også Mari kan kjenne seg igjen i. Når andre med lignende bakgrunn som Mari velger å artikulere at de er samer, åpnes det en mulighet også for Mari til å finne måter å artikulere at hun er samisk. Når andre med lignende erfaringer som Mari har, bryter seg inn i noen samiske fellesskap og begynner å artikulere at de er samer, de også, og attpåtil gjør det med stil, slik

Maris kusine gjør, oppleves muligheten for Mari å gjøre det samme som større. Samtidig er hun usikker på om hun makter å gjøre det, siden det medfører en god del ubehag.

Maris forhold til det å være samisk kommer frem i dette utdraget. På den ene siden sier hun at hun føler seg ekskludert fra de "nyfrelste" samene som plutselig er blitt veldig opptatt av å vise at de er samer. Hun gjør litt narr av dem og hentyder at det virker litt påtatt. På den andre siden gir hun også uttrykk for litt misunnelse og beundring for dem som tør være sånn, siden det er noe hun ikke gjør. "De nyfrelstes" fremheving av samiske symboler oppleves som fremmed og truende for Mari, som har valgt en mer **lavmælt form for samisk artikulasjon**, hvor hennes ubehag ble håndtert ved hjelp av latterliggjøring for å holde dem på avstand. Mari trekker frem et fotografi som hun mener beskriver hennes egen bakgrunn godt:

Du vil skjønne hva jeg sier når du ser disse karene som står i naustet med garnet. Ikke den der havfisken, men den fisken som er på fjellet. Ja. Som ikke er helt fisker, for han jakter jo også. (Mari 31)

I den beskrivelsen får hun ikke bare inn den fargemessige gråheten som eksisterer i bildet av disse helt vanlige karene som jobber med fisken, men også den kombinasjonsnæringen som har vært helt avgjørende for samer i dette området. De er ikke "helt fiskere", men gjør andre ting også, slik som jakt. Samene i disse områdene er både etterkommere etter reindriftnomader og den gamle sjøsamekulturen.

Det var derfor før i tiden svært vanlig med kombinasjonsdrift, med jordbruk, husdyrhold, reindrift, sinking av bær, jakt og fiske som de viktigste næringskildene (Berg 2008). Dermed faller de både utenfor den nasjonalromantiske forestillingen om bonden, og den prototypiske "samen" i norsk sammenheng, knyttet til reindrift i Finnmark. For Mari blir det en måte **å skape kontinuitet mellom fortid og nåtid**, gjennom å vise hvordan både hun og fortidens samer i hennes hjemkommune faller utenfor kategorier som tilbys dem av samfunnet. Det blir en måte for henne å skape kontinuitet mellom fortid og nåtid. Også i gamle dager eksisterte det kulturell kompleksitet, noe som iblant kan bli glemt av nåtidens mennesker.

På mange måter har dette likhetstrekk med den samepolitiske kampen som festivaler som Riddu Riđđu i Kåfjord i Nord-Troms og Márkomeannu i Evenes/Skånland i sørlige Troms/nordre Nordland har vært en del av, hvor man prøver å skape et offentlig samisk rom og nye samiske kategorier, hvor også de som faller mellom kategoriene, inkluderes. Der Márkomeannu først og fremst fremmer samisk tilstedeværelse i en interkulturell region, tar Riddu det et skritt lenger og knytter de interkulturelle mellomromserfaringene i nord til en internasjonal urfolksbevegelse.

se, som en måte å vise at dette ikke bare er lokale prosesser, men også globale. Det blir en måte å skape nye kategorier i mellomromserfaringene og fylle dem med nytt innhold, eller det som Lene Hansen kaller "fra verken eller til både og" (Hansen 2009).

For Mari er det viktig å fremheve at også gråheten er vakker og verdifull, og at også hennes bakgrunn er noe som er viktig å få frem. For henne er det selve kjer-
nen i hennes samiske bakgrunn, nettopp det at hun er vokst opp som noe midt i mellom alt. Som en motsats til denne gråheten som Mari snakker om, trekker hun også frem en rosa kofte. Hun bruker den som eksempel på at også folk fra hennes bygd er i ferd med å ta et skritt inn i det samiske samfunnet igjen, gjennom å skape nye og forhandle om gamle kategorier i en interkulturell virkelighet, og gjennom å knytte sammen fortid og nåtid på nye måter. Det som før har vært et fortiet mellomrom mellom samisk og norsk, blir nå synliggjort og sett på som verdifullt i seg selv.

At det har blitt mye bedre, ja. Og det ser jeg også, altså, at... Jeg var i en konfirmasjon for to år siden, der det var en jente som hadde faktisk en kofte på seg. Og hun var så fin. Hun hadde en rosa kofte på seg, med de samme greiene som man liksom har på de her innsydde... men den var rosa! Og det var så fint liksom! For hun gjorde det til sin egen greie liksom. At hun var så tøff og gjorde det. Det syntes jeg var så stilig! (Mari 31)

I stedet for å gjemme seg i den norske kategorien tar denne jenta i Maris fortelling skrittet ut og får seg en rosa kofte. Hun ønsker ikke lenger å skjule seg i tomheten og tausheten, og velger en farge som virkelig skiller seg ut, nemlig rosa, som symboliserer feminin motmakt. I fortellingene om de samiske mennene fra hennes hjemplass og den unge, samiske jenta i rosa kofte, er det mange ulike fragmenter av kategorier og prosesser som er interessante å trekke frem.

Mari snakker frem de kvinnelige samene i fargerike kofter, og de vanlige karene som fisker og har småbruk, som har på seg vanlige arbeidsklær og er tilsynelatende lik andre tradisjonelle nordnorske menn. Mari setter det litt på spissen: De samiske mennene i primærnæringene fra hjembygda hennes er grå, mens jenta er rosa. Eller som jeg vil si i denne avhandlingen: **Tomrommet og fortielsen er grå, men synliggjøringen av det fargerike fellesskapet i det samisknorske, interkulturelle mellomrommet er rosa.**

For mange av deltakerne, slik som Mari, handler deres samiske artikulering ikke bare om å finne tilbake til noen gamle kategorier, men også å skape noen nye samiske fellesskap hvor de kan føle seg hjemme, i mellomrommet mellom samisk og norsk. Mari prøver å finne måter som også hun kan være same på, noe som

innebærer kreativ nyskaping i et landskap hvor mye av språket og tradisjonskunnskapen er skjult, fortiet og glemte.

Samtidig er ikke den opplevde tomheten nødvendigvis utelukkende negativt; et tomt rom er også **et mulighetsrom** man kan innrede litt som man vil. Det kan være et mulighetsrom hvor Mari og andre kan fylle det med kreativ, kulturell nyskaping gjennom å artikulere sammenhenger mellom de opplevde tapene og sorgen over dem, og hvordan de gjøres relevant i dagliglivet. Samtidig tomrommet i mellomrommet også **et skattekammer** hvor Mari kan utforske måter å finne frem til et samisk fellesskap hvor hun føler seg hjemme, i ruinene av det gamle og til dels glemte. I denne skattejakten kan det også være, slik Mari illustrerer gjennom fotografiene av de grå fiskerne, at hun oppdager at rommet likevel ikke er tomt, selv om det at de er samisk, blir underkommunisert.

Disse **mellomromserfaringene** er ikke bare noe som gjelder for dem som iblant føler at de står litt utenfor den samiske kulturen. Det er noe som mange fra området kjenner på, enten de velger å fortie eller omfavne det. Også mange av dem som fremstår som "mest" samisk, forteller at de iblant har kjent på det at de tilhører flere kulturer. De er tross alt vokst opp i Norge. Noe som har overrasket meg i prosjektperioden er at også mange av dem som fremstår som "mye mer" samisk enn Mari, også tematiserer at de tilhører flere kategorier, og ikke bare har samiske aner.

7.3 "DET ER IKKE DERMED SAGT AT KULTUREN ER DØD"

Johan er vokst opp i en bygd hvor samisk språk og kultur lenge ble fortiet som følge av statlig fornorskningsspolitikk, men hvor den samepolitiske bevegelsen de siste tiårene har satt sitt preg på lokalsamfunnet. Bygda fremstår i dag som en sterk og stolt samisk bygd. Selv om hjembygda hans geografisk sett ikke er så langt unna Maris hjembygd, er det likevel lang avstand når det kommer til opplevd samisk tilstedeværelse. Dette mener Johan er en viktig grunn til at fraflytning ikke er et problem i hans hjembygd. Derimot er det mange unge som flytter tilbake når de er ferdig med utdanningen sin.

Det er jo en ting, det er jo strukturelt, at vi ligger heldig til i forhold til... At det går an å pendle til [byen] for eksempel, og til en del arbeidsplasser. Men jeg tror også den samiske revitaliseringen og normaliseringen har fått noe å bety for at det er attraktivt å bo i bygda faktisk. Det har noe å si. Jeg ser jo mange av de andre bygdene vi kan sammenligne oss med, hvor revitaliseringen har vært mye mindre aktiv da. (...) Det er litt som å bo i byen, at det er litt som skjer. (Johan 37)

Johan sammenligner sin hjembygd med en av de andre bygdene og sier at i motsetning til hos dem, ser kanskje ikke de unge samme verdien i hjembygda. Hvor

Johans hjembygd i dag er preget av at mange ønsker å vise frem de samiske sidene ved bygda og artikulere samiskhet, er det fortsatt mange i Maris hjembygd som ønsker å fortie og skjule bygdas samiske fortid og nåtid. De flytter/flykter heller til byen.

Nei, husene blir ikke stående tom. Om husene legges ut for salg, så går de videre til noen i familien eller... at det ikke bare er ferieboliger heller, men at det faktisk bor folk der. Og det er en del unge folk som... som virker interessert i å trekke hjem. Ja. Det er... til forskjell fra en del... mange andre bygder. (Johan 37)

Som vi ser i sitatet til Johan, opplever han mye vitalitet i hjembygda si, og forklarer mye av dette med den samiske revitaliseringen. Gjennom å synliggjøre bygdas samiske fortid og nåtid, har det blitt attraktivt å bli boende, samt å flytte tilbake når de får familie. Det er en trygghet i å vite hvor de kommer fra, og dermed opplevs bygda som en attraktiv plass å bo, også for de unge.

Johan mener at det har å gjøre med at de har mistet kontakten med fortiden. Når de kuttet kontakten med sin samiske fortid, mistet de også kontakten med det som var lokal tradisjonskunnskap. Om de skal ha en lokal husflidskultur, er det samisk duodji [håndverk], som vil være mest naturlig, mener han. Han tror det kan være en av grunnene til at disse bygdene blir litt døde når det gjelder kulturliv. Skal de ha noen kulturutøvelse, må de adoptere noe utenfra, slik som hallingdans og rosemaling. Det mener Johan blir litt kunstig og fremmed.

Men samtidig ikke kan eller vil gå inn i den grunnleggende kulturen, så blir det jo litt sånn kulturtomt da. (Johan 37)

Dette "kulturtomme" som Johan forsøker å beskrive, kan analyseres som en måte å forklare nabobygdens kompliserte forhold til sin samiske fortid. De kan ikke benekte at de har en samisk fortid, siden alle i regionen vet at de er samer. Derfor kan de ikke fremstå som norske. De "har mistet litt kontakten med sin samiske tilhørighet", som Johan uttrykker det. For Mari og andre fra områder hvor deres samiske fortid er blitt fortiet, føler mange at de har mistet kontakten med denne fortiden. Johan mener at dette han kaller "kulturtomt" er grunnen til at mange unge fra disse bygdene velger å flytte til byen, mens mange av de unge i hans hjembygd kommer tilbake når det er ferdig med utdannelsen. Johan bruker her en interessant formulering. Hva vil det si at noe er kulturtomt?

Hvis vi går tilbake til Maris beretninger fra en av disse bygdene som Johan sikter til, sier hun også at hun føler at hun "tilhører ingenting". Likevel sier hun at hun likevel vil si at hun nettopp derfor "tilhører noen ting". Mens Johan opplever det som tomt, protesterer Mari på sett og vis gjennom sin uttalelse. Det er ikke nød-

vendigvis tomt, selv om det kan se sånn ut. Det er bare fortiet, men som Mari trekker frem, er også fortielsen paradoksalt nok en del av stedets samiske kultur, og en mulig kilde til fellesskapsfølelse. Gjennom å artikulere denne tomhetsfølelsen, prøver Mari å vise at tomhetsopplevelsen er en sentral del av det å være samisk i hjembygda hennes.

Fortellingen illustrerer samtidig hvordan mellomrommet og den tomheten og ensomheten som mange opplever i dette grenselandet, gjør at bygdene mister sin vitalitet. Det viser hvordan tomrommet i det interkulturelle mellomrommet suger til seg vitalitet og samhold, og gjør at dem som står i det tause mellomrommet, føler seg ensomme og utmattede. For mange fra disse bygdene oppleves det ikke som like attraktivt som for Johan å flytte tilbake til hjembygda. Hvem vil vel flytte tilbake til noe tomt og ubehagelig?

Det kan altså virke som om det er et spenningsforhold mellom fortielse og vitalitet, hvor fortielsen suger ut all potensiell vitalitet i bygdene som ennå ikke har noe språk for den interkulturelle prosessen som de befinner seg i. Maris begynnende forsøk på å sette ord på den ubehagelige ensomheten mellom kategoriene er derfor et skritt i retning av vitalitet. Ved å sette ord på dette ubehaget, blir ubehaget mindre for henne.

På mange måter kan man si at Mari finner måter å artikulere at hun er samisk i nettopp dette som Johan beskriver som "kulturtomt". Det er denne tomheten som hun forbinder med det å være samisk, siden det er det samiske samfunnet hun kjenner best til, og som hun opplever at hun har til felles med andre med lignende bakgrunn som hun har. Dette "tomme" er likevel "noen ting", nemlig det samiske samfunnet som hun føler at hun er en del av.

Når noe er tomt, er ikke det bare negativt. Det fortidde og tomme kan også forstås som et **mulighetsrom**. Hun bruker i sine fortellinger denne tomheten som et tegn på at hun "tilhører noen ting", selv om det utenfra kan virke "kulturtomt", slik som Johan kaller det, og norsk. Hun viser i sine fortellinger at det ikke er kulturtomt, og heller ikke norsk, selv om alt som kan vise at de er samer, er blitt skjult og fortiet.

Utfordringene for dagens samer er altså er knyttet til å finne nye former for samisk artikulering hvor mellomromsopplevelsene kan inkluderes. Ved å lage nye kategorier og artikulasjonsformer, kan de før har falt utenfor, skape nye fellesskap i mellomrommet mellom kategorien samisk og norsk. Når Mari sier at hun er en hybrid, er det også en måte å artikulere hennes opplevelse av å befinne seg mellom samisk og norsk.

Andreas er også en av dem som i sine fortellinger viser hvor ulike de samiske artikuleringene kan være, selv innad i en familie. Han forteller at han og søsknene har svært ulike måter å forholde seg til samisk kultur, noe som gjenspeiles i måten de artikulere seg når det gjelder deres felles samiske fortid og nåtid.

”Det er jo litt morsomt i vår familie, for jeg og broren min er samer, mens de andre to er mest opptatt av å være norsk” (Andreas 38)

Andreas forteller at han er den eneste i hans familie som er opptatt av å ta vare på og synliggjøre samisk kultur. Det er også kun han som interesserer seg for samepolitikk. De andre er sterkt imot både Sametinget og det lokale samiske sentret i kommunen. Han sier at han tror det har å gjøre med at han identifiserer seg mer med farsfamilien, som kommer fra en bygd der det samiske språket og kulturen fortsatt er levende, mens moren hans og hennes familie er fra en bygd hvor de i større grad har skjult at de er samer. Selv om begge foreldrene hans snakker samisk, har han aldri lært å snakke samisk. Han forstår imidlertid mye, siden det er et språk han har vokst opp med som ”voksenspråk” i barndommen. Ofte snakker moren samisk til ham, mens han sier han svarer på norsk.

Andreas forteller at han er en mor som ikke er så veldig begeistret for at folk vil ”gjøre bygda så samisk”. Hun mener at samepolitikken gjør mer skade enn gagn for lokalsamfunnet, og bare skaper splid og uenighet. Ifølge Andreas identifiserer hun seg mer med det norske samfunnet, samtidig som hun ikke legger noen skjul på at hun også er samisk. Både Andreas og moren regner seg som samer, og de ønsker begge det beste for lokalsamfunnet. Likevel har de vidt forskjellige syn på hva som er ”det beste”. Mens moren hans mener at det viktigste er å forhindre konflikter, selv om det kanskje i praksis innebærer at det er ”det norske” som blir gjeldende, mener Andreas at det er viktig å ta vare på deres samiske kulturarv og det samiske språket.

Dette eksempelet viser hvordan ulike medlemmer av en og samme familie kan ha **svært ulike former for samisk artikulering**. Deres ulike tilnærming til det å være same kan ses på som **ulike måter å håndtere ubehaget oppstår i dette mellomrommet**. Mens moren velger en tilnærming som går ut på å minske konflikt, gjennom å underkommunisere at hun er samisk, forsøker Andreas å tematisere det han opplever som en ”truet” kulturarv, i større grad.

Konfliktene innad i familien til Andreas er ikke unike, men noe som jeg har møtt på mange ganger i løpet av prosjektet. Andreas forsøker å minske ubehaget gjennom å artikulere at han er same. Han forsøker å sette brikkene sammen på nye måter og gi livskraft til gamle tradisjoner. Moren på sin side opplever at samepolitikk kun skaper konflikter i et lokalsamfunn hvor alt samisk frem til nylig var noe som skulle holdes skjult, og hvor mange reagerer med sinne over denne ”nye”

måten å synliggjøre det som før var fortiet. De opplever at "denne politikken" bare provoserer folk og gjør folk til uvenner, noe de mener er unødvendig.

Det er altså ikke det at de er samer som de er uenige om, men hvordan de skal håndtere dette uløste og til tider konfliktfylte forholdet til fortiden og deres felles, samiske bakgrunn. Konfliktene i lokalsamfunnet som både Andreas og moren henviser til, kan bli opprivende og sterke, opplever begge parter i konflikten kan oppleve at den andre parten krenker dem. De forholder seg både til en fortid og nåtid hvor krenkelse og eksklusjon er en del av hverdagen.

Denne sorgen er noe som sitter i mange samer i det lule- og markasamiske området.. For alle parter handler det på sett og vis om liv og død, i den forstand at det er et språk og en kultur som står i fare for å forsvinne. De som ønsker å redde det, føler seg krenket fordi de føler at deres redningsarbeid ikke anerkjennes. Andre føler at konfliktene i kjølevannet av det som ofte kalles den samiske revitaliseringen, ødelegger for sorgen over noe som de føler allerede er tapt, og ikke kan reddes. ***Det er noe som bare splitter folk, snarere enn å samle dem.***

Når det er språk som på en måte holder på å dø ut, så er det jo synd at det gjør det, men det må jo få lov til å gjøre det, men det er ikke dermed sagt at kulturen er død. (Mari 31)

Det er en merkelig trist optimisme i Maris utsagn her, hvor hun på den ene siden frykter at det samiske språket er i ferd med å dø ut i området hvor hun kommer fra, og på den andre siden er optimistisk til at de skal klare å bevare kulturen, noe som jeg i hennes fortellinger forstår som noen samiske fellesskap. Selv om språket forsvinner, forsvinner ikke nødvendigvis de samiske fellesskapene. Dette synes deler hun med mange andre som jeg har møtt i løpet av prosjektiden. Det kan forstås som et forsøk på å bevare restene av noe de ikke helt vet hva er, og et ønske om å bevare det samiske fellesskapet, på tross av språklige og kulturelle tapsopplevelser. Gjennom å la deler av kulturen dø med verdighet, uten konflikter, ***kan man redde de restene som man klarer å leve med***, og bevare de samiske fellesskapene.

Samtidig er det viktig å huske på at dette ikke nødvendigvis betyr at kulturen dør, som Mari sier. Det store intet som hun er vokst opp i, er på mange måter det som representerer noe samisk for henne, om enn i en delvis tapt form. Den ensomheten og tomheten som Mari opplever, trenger ikke bare ha negative effekter; den kan også forstås som en kraft som kan skape nye kreative, kulturelle fellesskap. Mari og hennes sambygdinger har ikke mistet kontakten med fortiden, selv om de har mistet evnen eller viljen til å gå inn i det, slik Johan formulerer det. Hun er likevel samisk, og det er nettopp fordi hun har disse erfaringer med det som Johan kaller "kulturtomt" at hun opplever en fellesskapsfølelse. Det er mange andre som

har det på samme måten, og hun vet at hun ikke er alene. Om de ikke klarer å bevare alt av gammel tradisjonskunnskap, kan de i hvert fall være kreative og skape nye former for **samisk artikulasjon**, tilpasset deres egen situasjon.

De må være litt streetwize, gjøre samiskhet på en ny og kul måte. (Mari 31)

Mari sier at hun har tro på ungdommen og fremtiden når det gjelder det gjelder å videreføre samisk kultur. Hun synes det er tøft når de kombinerer samiske elementer med andre kulturelle uttrykk på "en ny og kul måte", slik at det blir synlig og normalisert også i det norske samfunnet. Det å være same er altså ikke bare noe man er, men også noe man *gjør*. Det er ikke lenger så mye et substantiv som det er et verb, slik en av deltakerne i mastergradsprosjektet mitt (Dankertsen 2006) sa når hun brukte ordet "å same", hvilket for henne betydde å kle på seg kofte og vise at man var same i offentlighet.

Altså vise på en måte at det er en moderne og livskraftig kultur. Det blir jo ofte fremstilt både på skolen og i media som noe sånn der statisk og gammeldags og museumsgjenstander. (Mari 31)

Hun har tro på unge og kreative samer som bringer samisk kultur inn i fremtiden på en kreativ måte, enten det er gjennom politikk, musikk, kunst eller forskning. Dette er noe som også andre av deltakerne i mitt prosjekt trekker frem som positivt, og som gjør at de har tro på fremtiden. **Det dreier seg ikke bare om å rekonstruere en fortid som delvis er gjemt og glemt, men å skape nye fellesskap for fremtiden.**

Når Mari sier at hun har tro på ungdommen, handler det også om at hun har tro på at de som vokser opp, har mer positive opplevelser knyttet til det å være samisk. De har ikke opplevd i samme grad på kroppen, slik hennes og tidligere generasjoner har, hvordan det føles å måtte skjule at de er samer. Dermed kan de også tørre å være kreative. Det er samtidig takket være samepolitikk og hennes generasjons innsats for å synliggjøre stedets samiske fortid og nåtid, at det har kommet så langt.

Samtidig skaper denne "nye" måten å være same på, altså en samisk artikulasjon som i stor grad henter sitt språk fra samfunnsvitenskapen og humaniora, en måte å være same på som samer uten universitets- eller høgskoleutdanning ikke nødvendigvis kjenner seg igjen i. Knut for eksempel har ikke utdanning utover videregående. Han reflekterer i intervjuet om sitt eget forhold til samepolitikk og synliggjøringen av lokalsamfunnets samiske fortid og nåtid, samt hva han selv legger i det å være same.

Nei, jeg vet ikke... det er jo mange fra bygda som har utdannet seg og på en måte gått den veien for å... det samiske og... jeg vet ikke. Men det blir på en måte, det blir så... hva jeg skal si, det blir så, litt sånn unaturlig. Du skal gå på kurs for å gjøre ting. Du skal hele tiden gå den veien. Nå er ikke jeg gammel. Men i hvert fall da jeg var litt yngre, vi for jo på en måte... det var en naturlig del av det å være i skogen for eksempel. Hugge ved, så fikk man litt... fortellinger om litt forskjellige ting, og ikke minst så hadde vi det her med alle de her skrømhistoriene og alt det der. Det var jo også en sak. Jeg vet ikke, etter at jeg ble 25 år, så har ikke jeg hørt en eneste ordentlig skrømhistorie. (Knut 34)

Knut opplever altså et brudd mellom den gamle og den nye måten å være same på, hvor det å være same i dag er omformet til noe nytt, mens Knut føler at de isteden burde holde på lokal tradisjonskunnskap som er i ferd med å gå tapt. Knut er en av dem som ikke har valgt å ta universitetsutdannelse. For ham er derfor det å gå på kurs for å lære om samisk tradisjonskunnskap noe som virker kunstig. For ham er den samiske tilknytningen knyttet til å være i skogen, fortelle gamle skrømhistorier og ta vare på tradisjonskunnskap som å bygge gammer og ha kunnskap om gamle bosetninger og flytteveier for rein. Dette er noe man ikke kan lære på universitetet, men gjennom praktisk erfaring.

Dette har også en regional side, hvor mange opplever at det samiske, symbolske fellesskapet i for stor grad er knyttet til noe samisk som er skapt et annet sted enn deres lokale tilknytning representerer. Knuts bekymringer er knyttet til om den samiske befolkningen i regionen enten vil gå over til å bli norske, eller om de vil bli samisk på en måte som er definert fra Karasjok og Kautokeino, hvor alt lokalt samisk er glemt eller ikke lenger har noen verdi. Han sier at de som skal ta over, stort sett kun har skolekunnskap og bokkunnskap, men ingen praktisk kunnskap.

Altså, vi har en liten hytte oppe på fjellet som vi har dratt til i alle år. En enkel liten uten hverken det ene eller det andre. Og vi kunne jo være der hele påsken før i tiden. Og når hun første kom, så for vi dit opp og var der. Jeg ser jo nå at den hytta blir mye mye mindre brukt enn da jeg var unge, og det er på en måte ingenting av de her komfortable tingene de. Og da blir det liksom sånn. Fire senger og varmeovn og et lite kjøkken og... Så det er klart at å... Alle de der tingene blir jo mindre og mindre brukt. En gamle, det er jo... jeg vet ikke om noen av ungene mine har sovet i en gamle. (Knut 34)

Knut kommuniserer her en tvil og frykt knyttet til om de vil klare å videreformidle språket og tradisjonskunnskapen til videre generasjoner, for hva er igjen om både språket og den lokale tradisjonskunnskapen dør ut? Knut er derfor ikke så positiv til fremtiden til språket og samisk tradisjonskunnskap i området. Han vet at det

medfører et krafttak for å ta vare på språket og den tradisjonelle kunnskapen, en jobb han ikke vet om de universitetsutdannede er i stand til alene. Om samisk språk og tradisjonskunnskap kun kan læres ved å gå på kurs eller universitet, hva har man da igjen?

Knut er derfor en av få som setter fingeren på den store elefanten i rommet i denne sammenheng, og som er en stor, uuttalt sorg: ***Om dagens unge samer ikke klarer å gjøre redningsoperasjonen, vil den lokale, samiske kulturen dø ut.*** Som Knut og mange av de andre deltakerne påpeker, enten direkte eller indirekte, er det ofte nettopp sårheten og sorgen som setter en stopper for dette redningsarbeidet. De vet at de selv må gjøre en innsats for å redde språket og tradisjonskunnskapen. Samtidig er ofte de affektive utfordringene for store til at de makter å gjøre det i sitt dagligliv. I tillegg gjør de opprivende konfliktene som fortsatt er til stede i lokalsamfunnene, ***redningsarbeidet krevende og omkostningsfullt.***

7.4 SAMISK HOPPELOTT, FINNES DET?

Som jeg har vist i avhandlingen, er det et stadig større rom for samisk artikkelasjon, også for samer som ikke har det som mange karakteriserer som "en sterk samisk tilhørighet". Jeg vil nå se nærmere på hvordan deltakerne artikulerer seg rundt kategorimangfoldet i en kompleks, interkulturell hverdag. Samtidig er det mange av dem som er opptatt av å vise at det å være samisk handler om noe mer enn å leve opp til noen stereotypier om det tradisjonelle, samiske livet.

Martin er en av dem som i dag har funnet en måte å artikulere at han er same som han er komfortabel med, selv om han er vokst opp i en familie preget av samisk fortid. Martin lærte av den grunn ikke samisk. Martin trekker frem en episode hvor han var på kafé i nabokommunen. Når han kom inn, så han at det satt to kjentfolk ved et bord, og han gikk bort til dem og satte seg ned. De satt midt i en samtale på samisk, og viste ingen tegn til å slå over på norsk, men fortsetter sin dype samtale på samisk. Han skjønner en del av det de prater om, men siden han ikke kan snakke samisk selv, følte han seg ekskludert. Det gjorde at Martin både ble sint og lei seg. Han sier at han skulle ønske at de i hvert fall hadde henvendt seg til ham på norsk og forklart at de måtte prate ferdig først.

Og så sier jeg det: "Din forbanna rasist", sa jeg, "ja, hva det var liksom? Ja, husker du den episoden på kafeen. Dere er ikke såpass at dere henvender dere til meg og sier at dere bare må prate ferdig." Og sånn da. Prate seg ferdig, og så kunne de slått over på norsk. Og jeg sa til ham, du vet veldig godt at jeg ikke kan samisk. Jeg forstår litt. Og jeg skjønnte hva dere pratet om. Men bare det at dere ikke henvendte deg til meg, det gjorde meg sint. (Martin 38)

Jeg og Martin snakker lenge om den hendelsen. Jeg forteller om lignende opplevelser som jeg har hatt, og vi reflekterer litt omkring hva det egentlig var han ble så opprørt over. Martin sier at det var fordi han følte seg sosialt ekskludert. Samtidig kan også de sterke følelsene som Martin hadde både under og i etterkant av situasjonen, forstås som en form for sorg, uttrykt gjennom sinne, knyttet til det å stå delvis utenfor et språklig og kulturelt fellesskap. Det viser de konfliktfylte sidene ved assimilasjon, og hvordan individer som forholder seg til at de befinner seg i en kategorisk tomhet, prøver å artikulere de motsetningene som det medfører.

Mens Martins familie forsøkte å skjule at de var samer, befinner Martin seg i et mellomrom mellom samisk og norsk. Hans sinne og frustrasjon knyttet til kaféepisoden, kan fortolkes i lys av den frustrerende situasjonen det er å føle seg avvist både av det samiske og det norske samfunnet i en kategorisk forstand: Han føler seg iblant avvist av det norske kategoriske fellesskap fordi han, som han sier, alltid vil bli klassifisert som same, enten han vil eller ikke, i kraft av hans samiske utseende. Han føler seg også iblant avvist av det samiske kategoriske fellesskap fordi han ikke er fullverdig del av det samiskspråklige, sosiale fellesskapet.

Hvis vi ser på Martins tap av samisk språk og hans forhold til dette tapet, er det tydelig at det er et tap som han ikke har et helt uproblematisk forhold til, selv om han iblant i fortellingene forsøker å bagatellisere det. Snarere tvert imot er det et tap og en sorg som han har problemer med å legge bak seg og gå videre, siden det innhenter ham til stadighet i dagliglivet. Iblant skaper det konflikter i forhold til dem i hans omgangskrets som han føler ikke har opplevd dette tapet i like stor grad som han selv har gjort. Samtidig er det å kjenne på følelsene og artikulere dem til andre også en måte å bli kjent med familiens samiske fortid.

Eksempelet viser også det konfliktfylte forholdet mellom idealene og virkeligheten, hvor idealet er at man skal kunne beherske samisk, mens virkeligheten er at det er mange samer som nettopp ikke gjør det, og dermed blir ekskludert i visse situasjoner, som igjen fører til skyld, skam og mindreverdighetskomplekser. Martin vil gjerne være positivt innstilt til det samiske språket, men noen ganger kjenner det sårt å bli utestengt, eller å bli minnet om at han selv ikke fikk muligheten til å lære foreldrenes morsmål. Dette er imidlertid følelser som det ikke er så lett å sette ord på, og som kan vekke reaksjoner for dem som gjerne vil benytte seg av samisk i dagliglivet for å praktisere det.

Martin er særlig opptatt av det som kan fortolkes som ekskluderingen som han iblant opplever, fordi han ikke kan samisk. Det er mange samer som står utenfor det samiske språket, og som iblant føler at de står utenfor det sosiale fellesskapet i det samiske samfunnet. Når Martin velger å fortelle meg hvordan han ikke engang visste at han var same som barn, viser han meg hvordan hans erfaringer med samisk språk og kultur nettopp er knyttet til en opplevelse av utestenging. Derfor

er det ikke så rart at Martin reagerer med sinne, når han i voksen alder føler at han fortsatt blir utestengt fra samiske fellesskap.

Det at Martin anklaget vennen som "rasist", viser styrken i det raseriet som han ble sittende i. Det viser hvordan det kategoriske mellomrommet og den ensomheten som Martin og andre føler i det tomrommet, gjør dem ekstra sårbar for avvising. Selv når Martin forteller om hendelsen, kan jeg se på ham at han blir emosjonelt berørt, og at det var en hendelse som satte sine spor i ham. Gjennom å prate med den andre mannen fra kafeen i ettertid og forklare hvorfor han ble sint og lei seg, bryter han også ut av tausheten og tomheten i mellomrommet.

På mange måter er episoden fra kafeen også en måte for Martin å forskyve grensene for kategoriene, gjennom å signalisere til omverdenen at også han ønsker å være en del av et samisk fellesskap. Episoden kan derfor også forstås som en form for forsiktig forhandling om deltakelse i et samisk fellesskap, hvor Martin gjennom å bli sint, forsøker å **bryte seg inn** og skape en plass for seg selv i det samiske samfunnet. Hans sterke reaksjon kan derfor forstås som en form for *sørgehandling* over sine språklige og kulturelle tapsopplevelser. Gjennom å tørre å si fra om at han ikke lenger synes det er greit å bli ekskludert, og på denne måten vise at også han regner seg som same, tar han et langt skritt mot deltakelse i et samisk fellesskap.

I fortellingene i intervjuet er det tydelig at Martin blir stadig mer bevisst på sitt samiske bakgrunn, og han i større grad har begynt å snakke om den med familie og venner. Han er også nysgjerrig på hvordan andre samer fra andre områder har det, og forteller entusiastisk om sine møter med andre som har lignende bakgrunn som han selv. Deres felles erfaringer med *taushet og ensomhet* mellom kategoriene gir ham en **fellesskapsfølelse**.

Og jeg tenkte aldri på det at han var same. Men jeg spurte ham aldri. Ikke før han sa 'ha det' på samisk. Da skjønnte jeg jo at han var same, han også. Og samme med en kollega. Han bruker også å komme med 'buores buores'. Men det ser man jo på navnet. Han er jo samelik og. Jeg hadde en annen kollega, han fortalte at han hadde vært på Márkomeannu. Det har heller aldri vært noe tema om det samiske, og så å begynte han å fortelle at han hadde vært der og så spør jeg: 'Ja, er du same?' Ja, han var same. Men han kunne ikke språket heller. Så vi fant ut, vi har hatt det samme. Sånn sett. (Martin 38)

Mennene opplevde en form for fellesskap gjennom å ha erfaringer med å ha en bakgrunn som tidligere var noe de ikke skulle snakke om. Dette kan også forstås som en form for forsiktig synliggjøring og forhandling av kategorier, hvor mennene i Martins fortelling gjør forsiktige forsøk på å signalisere at de er samer. Det tok

lang tid før Martin oppdaget at den andre mannen i fortellingen også var samisk. Samtidig var paradoksalt det at de ikke snakket noe særlig om at de var samer, det som forsterket Martins opplevelse av gjenkjennelse. Gjennom å finne andre som har forstand på hvor komplekst det er å stå mellom kategoriene og kjenne på ubehaget i dette mellomrommet, opplever han gjenkjennelse.

Også i Martins familie har det at de er samiske, blitt et stadig mer aktuelt tema, selv om de ikke alltid er enige i fortolkningen av fortiden. Han forteller om søsteren sin som opplevde, da hun begynte å studere, at hun var hadde et dårlig skriftlig norsk språk, uten at hun skjønnte hvorfor. Hun ble stadig mer frustrert. Hun kom en dag tilfeldigvis i snakk med en som hadde studert samisk språk, som forklarte henne at mange av de feilene hun gjorde, skyldtes at hun blandet samisk og norsk uten å vite det¹³. Når søsteren fortalte Martin det, oppdaget han at han også hadde tilsvarende feil. Dette syntes han var spennende. Deres "dårlige norsk" ble på mange måter en kilde til refleksjon over deres felles, skjulte samiskspråklige erfaringer. Det ble på mange måter en måte for dem å dra på skattejakt i sin egen fortid, og gjenfinne det skjulte samiske i seg selv.

På industristedet hvor Martin og hans familie bodde i de første årene av hans liv, var ikke det at de var samer, noe som skulle gjøres sosialt relevant. Det var noe som var totalt fortiet. Det var først når de flyttet til bygda hvor han også bor nå, at han fikk vite gjennom jevnaldrende kompisar og slektninger at han også var same. Mange av dem snakket også samisk, i motsetning til Martin. Han forteller at det lille han kan av samisk, har han lært på gårdene rundt i bygda hos kompisar, ikke i sin egen familie, selv om både foreldre og besteforeldre kunne samisk. Han sier at han mange ganger har tenkt at han burde lære seg samisk, men det har aldri blitt til det, særlig siden han ikke har noe språkkø, hevder han.

Fortellingene illustrerer også at han gjennom refleksjoner rundt disse opplevelsene har oppdaget at også han er en del av det samiske samfunnet, gjennom sine erfaringer knyttet til utestenging og eksklusjon, både i forhold til det norske og det samiske samfunnet. Denne refleksjonsprosessen som Martin går igjennom, er altså ikke bare er knyttet til noe negativt, men er tvert imot en kilde til refleksjon,

¹³ En del forskere har beskrevet hvordan mennesker som lever i områder som er eller tidligere har vært samiskspråklige, har en etnolekt som et resultat av språkskifte. Ulike dialekter i Nord-Norge kan bære preg av Nord-Norges multikulturelle bakgrunn, hvor dialektene i språkkontaktsonene har utviklet seg i nær sammenheng med språkskiftene. Eksempler på dette kan være syntaks som avviker fra den typisk norske v2-ordstillingen, eller dobbel nektelse. Se for eksempel Sollid (2005) og Bull (1993, 2009).

hvor han prøver å finne måter å delta i noen samiske fellesskap. Det kan forstås som en måte å skape nye helheter og sammenhenger i en samisk fortid og nåtid.

For andre i Nord-Norge er kanskje den samiske tilstedeværelsen fortsatt noe skjult og fortiet, noe de ikke vet om, mens de likevel, kanskje uten å være klar over det, kan være preget av å leve i grensesonen mellom samisk og norsk. Samtidig kan tegn på samisk tilstedeværelse for dagens unge generasjoner representere noe annet enn skam, slik som i Martins tilfelle, hvor det også kan spores en viss stolthet over at hans norske språk er preget av samisk språk. Fra å være noe som er knyttet til skam, som et synlig tegn på at de ikke er gode nok nordmenn, er det plutselig noe som isteden blir et slags bevis på at de er samer, de også.

Arne, som vi har møtt tidligere i avhandlingen, er en av dem som er vokst opp i en familie og i et lokalsamfunn hvor samisk språk og kultur lenge var forsøkt skjult og fortiet, men som samtidig har vært veldig tydelig til stede. Dette preger Arnes forhold til samisk språk og kultur i dag, hvor han fortsatt kjenner et visst ubehag når folk snakker samisk rundt ham, slik jeg skriver tidligere i avhandlingen. Han er heller ikke komfortabel med å bruke kofte. Samtidig er han veldig klar på at han regner seg som same. Han prøver å forskyve det å være same til å bli en kategori som også han kan passe inn i, selv om han ikke snakker samisk eller går i kofte. Som han sier flere ganger, er han vokst opp i og bor i en samisk bygd, og han synes det er viktig at det skjer ting i bygda slik at det blir en attraktiv plass å bo, også for ungdommen.

Hoppe paradiset er jo samisk aktivitet, det. Er det bare å kaste lasso og sånn? Det her er jo for å aktivisere. Det er jo et samisk samfunn altså. Aktivisere både ungdommer og voksne og for å få litt liv i bygda. Og da har vi aktiviteter som paintball, luftgevær, hoppeslott og alt mulig sånn. Og hva er det som er samisk aktivitet? Alt det hadde vi jo gjort egentlig sånn ellers. Og det er jo en samisk aktivitet, altså i våre øyne. (Arne 39)

Her viser Arne på en litt morsom måte hva det i praksis vil si å være same i dag, hvor han legger vekt på at det er viktigere å få litt liv i bygda, slik at folk blir boende og trives der, snarere enn å legge vekt på det som mange litt stereotypisk gjerne tenker på som samiske aktiviteter. Han setter det litt på spissen og spør om aktiviteter som paintball og hoppeslott kan være samisk om det er samer som gjør det. Arne snakker altså om det litt absurde i å skulle gi noe forrang som norsk bare fordi det ikke er en typisk samisk aktivitet. Det de gjør, det gjør de, og de er like samisk, enten de kaster lasso eller hopper i hoppeslott.

Det Arne gjør i dette sitatet er altså en form for normalisering av samisk kultur, hvor det å være same er noe mer enn å bare leve opp til noen spesifikke stereotypiske forestillinger om hva det vil si å være samisk, hvor alle andre aktiviteter blir

definert som ikke-samiske. Som han sier, er de jo samer, og de lever jo i en samisk bygd. Hvorfor må det være slik at aktiviteter som ikke er samiske i en tradisjonell forstand, automatisk må defineres som norsk? Er de ikke like mye samer om de skyter med luftgevær som om de kaster med lasso?

Arnes resonnement ligner det jeg trekker frem i et intervju i Klassekampen (Holmøy 2006) knyttet til min masteroppgave om samer i Oslo (Dankertsen 2006). Her sier jeg at det å være same handler om mer enn joik, kofter og reindrift, og at det er fullt mulig å være norsk og samisk samtidig. Man kan altså være same og hoppe i hoppeslott samtidig.

Jeg har jo diskutert med folk hva de vil kalle en samisk bygd egentlig. Mange sier at de ikke vil gå i den diskusjonen. Jeg har jo mine klare meninger, dette er jo en samisk bygd. Og så spurte jeg, om det bor samer der, er det da en samisk bygd? Bodø eller Mørkved, er det en samisk bygd? (Arne 39)

Man kan si at Arne her forsøker å forskyve grensene for hva det vil si å være samisk på en måte som også kan inkludere samer som han. For ham er en samisk bygd ikke noe annet enn en plass hvor det bor samer. Samiske aktiviteter er ikke noe mer enn aktiviteter som samer er med på. Arne forsøker å bringe de samiske fellesskapene inn i nåtiden og sitt eget dagligliv, slik at det også kan kategoriseres som samisk. Da blir det å være same noe mer enn å ha rein og gå i kofte. Arne på sin side er mer opptatt av å kommunisere at han ikke vil ha noen særrettigheter. Arne reflekterer videre over hva det å være same og hva som skal regnes som samisk. Han nevner et arrangement som de hadde i bygda, og undrer seg om det kan regnes som samiske aktiviteter, selv om det ikke passer inn i det man vanligvis regner som samisk.

Dette er også et tema som har vært diskutert i forhold til samisk kulturliv, hvor enkelte samiske kulturutøvere har påpekt at samisk kulturliv er noe mer enn bare samisk språk og tradisjonskunnskap. En viktig del av normaliseringsarbeidet i samisk sammenheng har vært å utvide den samiske kategorien og normalisere den, nettopp på denne måten. Lásse Kvermo Johnsen sier i et intervju med NRK Sápmi at:

”Akkurat nå er ikke tiden inne for meg til å skrive låter på samisk, men de kommer! Jeg har brukt lang tid på å lære meg engelsk godt slik at jeg kan skrive gode rocketekster. Jeg synes det er idiotisk å tenke at man fremmer samisk identitet bare gjennom samisk språk” (Johnsen i Vuolab og Gaup 2011).

Mens ingen stiller spørsmålstegn ved om en person kan kalle seg *norsk artist* om han eller hun synger på engelsk og innenfor en sjanger som ikke inkluderer hardingfele eller stev, eksisterer det fortsatt blant mange en forventning om at *samisk musikk* skal være joik og samiskspråklig. Dette er også noe som jeg har opplevd når jeg har deltatt på samiske arrangementer blant annet i Bodø. Det ligger en forventning, særlig fra den *majoriserte*, norske befolkningen om at musikken må være "nok" samisk for at det skal kunne karakteriseres som samisk musikk, et krav som ikke i samme grad legges på norske musikere. De er norske musikere, uavhengig av språk og sjanger. Det for eksempel ingen som betviler at for eksempel Røyksopp er en norsk elektronikagruppe, selv om de ikke synger på norsk eller er spesielt inspirert av norsk folkemusikk.

Mye av dette er knyttet opp til en forestilling om at det å være samisk, er å være annerledes. Samtidig ligger det også noen uuttalte forventninger i denne oppfatningen som mange av deltakerne opplever eksisterer i i majoritetsbefolkningen, noe som ikke eksisterer på samme måte for den norske befolkningen. Samtidig er dette noe som er i endring, og flere av deltakerne i prosjektet er opptatt av å nettopp forskyve handlingsrommet for samer. Det å være samisk handler om mer enn å leve opp til noen stereotypiske forventninger, og man er ikke mindre samisk selv om man har et liv hvor verken rein eller joik er en del av hverdagen.

Johan er en av deltakerne som snakker mye om viktigheten av at det å være samisk, blir normalisert. Det er også et tema som jeg har møtt på mange ganger i feltarbeidssammenheng, og som også er en viktig del av det som mange samiske organisasjoner jobber med. Konflikt rundt synliggjøring av samisk språk og kultur er noe som kommer opp som tema mange ganger i prosjektet, og som mange har en mening om. Samtidig trenger ikke konflikt bare være noe negativt. **Konflikt kan også forstås som et fremskritt fra den totale fortielsen, sårheten og ensomheten** som ligger i **tomrommet** mellom de samiske og de norske kategoriske fellesskapene.

Johan forteller at det på hjemstedet hans har vært mange kamper opp gjennom tidene rundt det å være same, hvordan det skal synliggjøres, og hvilken rolle områdets samiske fortid og nåtid skal ha. Han forteller at for 30 år siden var det mange som ikke visste at det bodde samer i området. Nå er det imidlertid allment kjent i regionen, forteller han.

Så det er jo mer normalisert i den generasjonen som er rundt 60 nå da enn det var på 80-tallet, da de var, da de var i 30-40-årene. Men ja, så det er gjort. Så det er kamper i forhold til å markere oss og sånn. Det har nok mye... Som sagt, dette med å... dette med å forsøke å normalisere det. At det ikke skulle være noe betent. Noe folk ikke skulle føle at det var, ja, at

folk skulle føle at det var en fordel, eller i hvert fall ikke en ulempe å være en same. At det var en naturlig ting liksom. (Johan 37)

Sitatet viser hvordan dette normaliseringsarbeidet ikke er enkelt og uproblematisk, men et krevende arbeid. Det er en kamp å komme ut av marginaliserte posisjoner og **bevege seg inn mot en normalisert posisjon**. Det å være i bevegelse er som kjent risikabelt og innebærer at man beveger seg ut av stabiliteten og inn i det ustabile, med all den risiko det fører med seg. Samtidig ser han at det er mye som har blitt bedre, og at kampene som han og andre har vært nødt til å ta, har ført noe godt med seg. Han forteller blant annet om en skole han hadde vært på, hvor nesten alle elevene hadde samisk:

Til og med en afrikansk gutt der som hadde samisk. Alle andre hadde jo samisk, hvorfor skulle ikke han ha samisk? (Johan 37)

Johan sier at dette gjør ham litt optimistisk med hensyn til språkets fremtid. Fra at samiskundervisning var for noen få barn fra samepolitisk bevisste familier, er det å ha samiskundervisning blitt mer normalisert. Det er ikke bare de få spesielle som har samiskundervisning, slik det var da han vokste opp. Da var han en av ytterst få i regionen som hadde samiskundervisning. I dag er det langt mer vanlig, mener Johan.

Det er også blitt større rom for mangfold, både i det norske og det samiske samfunnet. I feltarbeidssammenheng har jeg møtt på flere samer som også har bakgrunn fra andre land. Mange gifter seg med menn og kvinner fra andre verdensdeler og får barn. Det har også blitt stadig mer vanlig med adopsjon fra ikke-vestlige land. Dermed trenger det ikke nødvendigvis være noen motsetning i det å ha et fremmedaktig utseende, og det å være samisk. Dette er med på å åpne opp og skape nye samiske kategorier.

Samtidig er det slik at mange fortsatt kjenner på tvangen knyttet til å velge en kategori, både fra norsk og samisk hold. Når jeg har vært med på å arrangere samiske arrangementer i Bodø, hender det at både samisk og norsk publikum ytrer en viss misfornøydhet om artistene ikke er "nok" samisk, men kanskje synger på engelsk og har tekster som omhandler andre temaer enn samisk kultur. Samtidig blir det også stadig mer rom for at også samiske artister kan være samiske artister uten å omfavne stereotypiene, noe mange samiske artister har jobbet for, som en del av normaliseringsarbeidet.

Minorisering innebærer ofte at man havner i fastlåste kategorier med fikserte konnotasjoner, slik Sara Ahmed skriver. Gjennom sirkulasjon av symboler og emosjoner, låses konnotasjonene fast. De blir klebrige eller "sticky", som Ahmed (2004) skriver. Forestillinger om "samiskhet" blir noe som begrenser folk gjennom

å plassere dem i fastlåste kategorier med fastlåste konnotasjoner. Når disse fastlåste, klebrige kategoriene som sirkuleres, i tillegg har en negativ, affektiv verdi hos majoriteten, blir de ekstra tunge å bære for kroppene som assosieres med disse klebrige konnotasjonene. Da kan man fort føle seg som en klovn når man for eksempel har på seg kofte, slik Susanne sier i kapittelet om den ukledelige offerrollen.

For dem som befinner seg i det interkulturelle mellomrommet mellom norsk og samisk, **føles disse fastlåste kategoriene ekstra klebrige**. De vet at de ikke passer inn i stereotypene, og kan føle seg avvist, både fra det norske og det samiske samfunnet. Gjennom denne forbindelsen mellom kropp og tegn, havner de fort i en *negativ feedbackloop* (Ahmed 2012:213), hvor kropp assosiert med negativ affektiv verdi gjør tegnene klebrige med fastlåste konnotasjoner, og tegnene igjen blir tunge å bære for kroppene assosiert med dem (Ahmed 2004).

Denne komplekse repetisjonen og sirkulasjonen av tegn og affekt kan gjøre mellomrommet til en slitsom affære for dem som befinner seg midt i det. Det å være same kan dermed oppleves som slitsomt og trøttende, fordi de også blir bærere av tunge, klebrige, fastlåste tegn som ikke stemmer overens med den komplekse virkeligheten som de selv lever i.

Samtidig er dette noe som er i stadig endring, slik flere av deltakerne demonstrerer og påpeker. Det å være samisk blir stadig mer normalisert, og det synes han er bra, selv om det fortsatt er langt igjen til samisk er likestilt norsk i praksis. Også Susanne, en annen deltaker, trekker frem et lignende argument som Arne når jeg spør henne om hva som er "samisk" i hverdagen hennes. Hun har i motsetning til Arne, valgt å lære seg samisk og få seg kofte. Samtidig stusser hun litt når jeg i intervjuet spør henne om hun gjør noe spesielt i dagliglivet som hun vil karakterisere som samisk, og som er viktig for henne, slik som å ta vare på språk og tradisjoner:

Nei, Gud, vet du, det er ikke noen spesielle ting jeg gjør. Det er bare noe som ligger der under huden. (Susanne 38)

Det at hun er samisk, er altså noe som ligger der hele tiden, uansett hva hun gjør. Hun trenger ikke gjøre noe "spesielt" samisk for å føle seg som same i hverdagen. Det dreier seg altså ikke om hva hun gjør eller språket eller den materielle, observerbare delen av kulturen, men om noe som hun har erfart som en affektiv tilknytning like mye som en kulturell tilknytning. Det at hun er same, er ikke noe som hun kan beskrive gjennom konkrete eksempler, men noe som hun vet at hun er, fordi det "ligger under huden", eller "sitter i" henne. Det at hun er same, er en del av kroppen hennes, og en del av alle aktiviteter kroppen hennes deltar i, ikke bare aktiviteter som er definert som samiske. Jeg spør henne om det å være sa-

misk for henne er mer knyttet til det å være sammen med familie, snarere enn samisk symbolbruk.

Ja, det der med å føle seg samisk, det er bare noe som ligger der, det bare er sånn. Det er ikke noe du går egentlig og tenker over eller. Men jeg er jo veldig bevisst på at jeg er det. (Susanne 38)

Det å være same, er noe man er, uansett hva man gjør i hverdagen. Det er ikke noe som trenger å markeres eller artikuleres i alle sammenhenger. Det å være same er altså ikke knyttet til at Susanne *gjør* noe spesielt som er karakterisert som samisk, eller til noen spesifikt samiske symboler. Det at Susanne er samisk, handler mer om at hun "føler seg samisk", som hun selv sier. Dette betyr at selv om hun har et hjem som ser ut som et hvilket som helst annet norsk hjem, og hun gjør stort sett de samme som andre kvinner på hennes alder gjør til daglig, føler hun seg likevel samisk i hverdagen. **Det at hun "føler seg samisk" er for Susanne et kroppslig fenomen.** Det er noe som er "under huden", heller enn noe som "går egentlig og tenker over", som Susanne formulerer det.

Dette kan forstås som en normalisering av hva det vil si å være samisk, noe som er en viktig del av den samiske avkoloniseringsprosessen. Fra å være et fremmedelement i det norske samfunnet, blir samisk språk og kultur stadig mer tilstedeværende også i det norske samfunnet, selv om dette også iblant skaper gnisninger og konflikter. Paradoksalt nok kan de nye konfliktene i Nord-Norge om samisk kultur også forstås i positiv retning, hvor mye av konfliktene handler om at samene har fått "for mye makt" og "tar for mye plass". Når noe har blitt skjult og fortiet, og plutselig blir synlig igjen, krever det en viss tilvenningsfase før det blir opplevd som normalt igjen. Dermed kan det oppleves som provoserende, og da kanskje særlig for dem som selv har opplevelser fra sine liv knyttet til fortieelse av samisk språk og kultur.

Både Susanne og Arne påpeker med sine eksempler det absurde i at det å være norsk ikke har de samme kravene til at alle aktiviteter man gjør, skal være definert som norske, mens det å være same ofte innebærer et implisitt krav om å leve opp til noen stereotyper, hvor det stilles spørsmålstegn ved om man i det hele tatt er "ekte" eller "autentisk" om man ikke lever opp til disse stereotypene. Det er ingen som stiller spørsmålstegn ved om en person er norsk om han eller hun spiller fotball eller skyter med luftgevær, eller om det er norske aktiviteter.

Nordmenn flest trenger ikke gå i bunad eller lokke på kyrne for å føle seg norsk. Det er bare noe de er. En samisk person vil ofte i møte med en majoritetsperson oppleve at rein, lavvuer, kofter og andre spesifikt samiske symboler dukker opp, med et eksplisitt eller implisitt spørsmål om man kan si at man i det hele tatt er same om man ikke gjør noe av disse aktivitetene i dagliglivet. Eller som en norsk

person som jeg pratet med i løpet av prosjektperioden, sa når jeg påpekte at de fleste samer i dag har helt vanlige jobber, bor i hus og går i jeans til daglig.

Samtidig kan dette oppleves som ubehagelig for mange å møter slike stereotypier i dagliglivet. For dem som har "en trygg tilhørighet", slik som Susanne artikulerte det, er det som regel uproblematisk, men for dem som så vidt har begynt det harde arbeidet med å prøve å bli en del av et samisk fellesskap, kan det oppleves som sårt eller ubehagelig. De vet jo utmerket godt selv at de ikke har den nødvendige tradisjonskunnskapen eller behersker samisk så godt, og at dette skyldes tidligere tiders minorisering og fornorskningspolitikk. Det viser hvordan mennesker i mellomrommet mellom den samiske og den norske kategorien risikerer avvising, en avvising som kan oppleves som sår når man er i bevegelse og opplever at man ikke er på sikker grunn.

For mange er det å få økt kunnskap om fortidens prosesser også en måte å bli kjent med og forstå sitt eget liv, og sin egen situasjon. Gjennom å sette seg inn i fortidens minoriseringsprosesser, får de også en økt forståelse av nåtidens utfordringer. Gjennom denne kunnskapen blir deres egne mellomromserfaringer mer forståelige, siden dette er noe som ofte har vært skjult og fortiet at tidligere generasjoner. Susanne forteller at hun i voksen alder har gjort mye for å ta tilbake noe av det tapte. Hun har gått inn for å lære seg samisk, og hun har også valgt å fokusere ekstra på samiske emner og språk mens hun var student.

For når du sitter og leser gamle NOU-er for eksempel, og leser uttalelser som at samene, de må først bli mennesker før de kan kristnes. Hva i faen ble vi sett på som før i verden da? Så det har vært, for min del, å ta... Men det å gå på skolen og det å måtte gå inn i blant annet sånne ting og skrive oppgave, det var nesten som en liten dannelsesreise på enkelte ting, for det var masse ting som jeg ikke var klar over. (Susanne 38)

Susanne har altså lært mye om seg selv og sin bakgrunn gjennom å lese fagtekster, slik som nevnte NOU-er. Selv om Susanne er vokst opp i et område som i stor grad har klart å holde på samisk språk og tradisjoner, var det også i Susannes barndom og ungdom fortsatt slik at alt samisk ble fortiet, inkludert de krenkelser som familiemedlemmer har opplevd i møte med det norske samfunnet.

Det er jo mine oldeforeldre og besteforeldre, de har aldri snakket om de her tingene. Og når du sitter og leser om de her tingene, jeg ble så opprørt, det går ikke an! Det går inne an det som de har blitt utsatt for. Ja, jeg har... Jeg satt og leste og gaula og tårene de trillet og jeg var så forbannet. Jeg tenkte fy flate at det går an! (Susanne 38)

Gjennom å studere og lese om samisk historie, følte Susanne altså at hun lærte om sin egen families bakgrunn. På denne måten forstår Susanne sitt eget liv i lys av fortellinger om hennes foreldre og besteforeldre, eller gjennom erfaringer andre samer har hatt, slik som dem hun leste om i NOU-ene. Eksempelet viser hvordan fortid og nåtid vikles i hverandre. Selv om hennes besteforeldre og oldeforeldre i dag er døde, er effektene av de krenkelser som de har opplevd, fortsatt til stede i kroppen hennes, som affektive reaksjoner.

I Susannes fortelling er det å lese NOU-er en måte å sette seg inn i besteforeldrene og oldeforeldrenes liv, og en måte å relatere fortiden til hennes eget liv. Fortid er ikke lenger bare fortid. Fortiden beveger seg inn i nåtiden og er til stede i rommet med henne. Gjennom å lese om den, og gjennom å forstå hvordan den fortsatt påvirker henne, opplever hun at hun forstår hvorfor hennes foreldre, besteforeldre og oldeforeldre handlet som de gjorde, og hvorfor hun selv ikke fikk lære samisk i oppveksten.

Gjennom å lese om og forstå disse prosessene, blir Susanne i stand til å forsone seg med sin egen situasjon, sin egen usikkerhet og sine egne tap. Fra å være noe ukjent, blir det noe kjent, og hun blir i stand til å forstå seg selv og sitt eget liv. Gjennom å forstå og forsone seg med de fortidige prosessene og hvordan den fortsatt har affektive effekter hos nåtidens befolkning i Nord-Norge i dag, blir hun i stand til å gjøre det redningsarbeidet som kreves for å bevare det samiske språket og de samiske fellesskapene.

7.5 OPPSUMMERING

I dette kapittelet har jeg undersøkt hvordan mellomrommet mellom den samiske og den norske kategorien oppleves for dem som står midt i det, og hvordan tomheten og den ensomheten som mange opplever i dette grenselandet, påvirker folks hverdag. Kapittelet relaterer seg derfor til avhandlingens problemstilling, altså **hvordan tap og forsoning artikuleres i pågående og daglige forhandlinger i lule- og markasamiske områder i dag**, ved at jeg i kapittelet har sett nærmere på hvordan deltakerne håndterer kulturell kompleksitet og mellomromserfaringer.

Mens det gjerne er kategoriene "norsk" og "samisk" som er de umiddelbart tilgjengelige kategoriene, viser jeg gjennom å se nærmere på deltakernes fortellinger fra sitt hverdagsliv at den kulturelle kompleksiteten som de opplever i det daglige, gjør at det ofte oppstår tomrom hvor de gitte kategoriene ikke alltid passer. Det å være same innebærer derfor å håndtere noen interkulturelle erfaringer i hverdagen, i et mellomrom som fortsatt i mange sammenhenger blir fortiet.

Selv om det å være same og artikulere at man er samisk, har blitt stadig mer akseptert også i det området hvor deltakerne i mitt prosjekt bor, er det fortsatt mange som ikke føler at det alltid oppleves som like "naturlig". Spørsmål rundt

det å "ha en samisk identitet" eller ikke, er noe som noen av deltakerne synes det er komplisert å svare på. For hva er det de "har" når de kanskje føler seg både litt samisk og norsk, eller kanskje ingen av delene, men noe midt i mellom?

Deltakerne i prosjektet forsøker på ulike måter å sette ord på nettopp disse mellomromserfaringene og det ubehaget det ofte medfører, og prøver å finne sammenhenger mellom fortid og nåtid, i et forsøk på å skape stabilitet i et ustabilt grenseland mellom samisk og norsk. Samtidig viser jeg at dette også er et kreativt og nyskapende rom, med muligheter for nye fellesskap. **Fortid er ikke bare fortid. Fortiden er også til stede i nåtidige artikuleringer.** Når nåtiden oppleves som tom på grunn av fortielsesprosesser i fortiden, må man fylle den med nytt innhold og **lage nye forbindelser til fortiden.**

Noen opplever at de står utenfor det samiske fellesskapet, eller som forsøker å skape sine egne former for samisk artikulering. Som vi har sett i dette kapittelet, er det mange som føler at de befinner seg mellom kategoriene samisk og norsk, og som gjør ulike forsøk på å skape et rom med nye kategorier hvor også de kan passe inn. Kapittelet viser først og fremst hvordan fortidens prosesser gir sitt utslag i nåtidige prosesser. Gjennom å forsones seg med fortidens folk, og tidligere generasjoners fortielse av alt samisk, blir de i stand til å forstå og forsones seg med nåtidens prosesser. På denne måten blir de i stand til å bevare og fornye de samiske fellesskapene også for fremtidens generasjoner. **Tomrommet er derfor også et mulighetsrom som kan fylles med nytt innhold og nye fellesskap.**

KAPITTEL 8: SAMISK MELANKOLI OG FORSONING

8.1 INNLEDNING

I dette kapittelet vil jeg samle trådene fra de empiriske kapitlene og drøfte på hvilken måte de teoretiske verktøyene som jeg redegjorde for i teorikapittelet, er nyttige for å svare på avhandlingens problemstilling, altså **hvordan tap og forsoning artikuleres i pågående og daglige forhandlinger i lule- og markasamiske områder i dag**. Jeg vil undersøke hvordan de teoretiske redskapene som jeg har valgt i avhandlingen, er nyttige for å analysere det empiriske materialet som avhandlingen bygger på.

Som jeg skriver i innledningskapittelet og metodekapittelet, var min motivasjon for å sette i gang prosjektet knyttet til et mål om å skape kunnskap om dette "noe" som jeg opplevde at mange samer slet med å sette ord på, men som samtidig var viktig for dem. Det handler om turbulente følelser og motsetninger mellom tap, sorg, frykt, ensomhet og ansvar, hvor disse ikke alltid spiller på lag med hverandre. Jeg har i denne avhandlingen satt ord på noen affektive opplevelser som deltakerne i prosjektet har forsøkt å beskrive. Jeg vil nå undersøke hvordan disse kan settes i en større teoretisk sammenheng.

Jeg vil ta i bruk **melankolibegrepet**, som jeg redegjør for i teorikapittelet, og vise hvordan disse er nyttige for å analysere **ubehaget, sårheten og smerten** som jeg beskriver i empirikapitlene *Ut av fortielsens rom, Minoriseringens merarbeid, Den ukledelige offerrollen og Mellomrommet som mulighetsrom*. For å samle trådene litt, tyder empirien på at det kan være fruktbart å bruke et postkolonialt, affekt-teoretisk perspektiv for å forstå hva det vil si å være same i dag. Et slikt perspektiv gir en annen inngang til å forstå kultur, etniske relasjoner og minorisering. Det kan bidra til å få en dypere forståelse av minorisering som tar med seg det historiske bakteppet og maktrelasjoner i fortid og nåtid.

Forsoning er et viktig begrep i dette kapittelet. Jeg vil ikke bare undersøke hvordan sorg og tap artikuleres i en samisk kontekst, jeg vil også undersøke hvordan dagens samer inngår i forhandlinger hvor forsoning med fortidens prosesser er en viktig del av den samiske **avkoloniseringsprosessen**. Å finne måter å forsones seg de tap som den samiske befolkningen har opplevd, i tillegg til å gjenopprette tapte bånd mellom mennesker, er en nødvendig prosess for at de samiske fellesskapene skal bestå også i fremtiden.

8.2 LIKHET OG UBEHAG I NORGE I DAG

Jeg vil nå åpne med en liten episode. Jeg er hos Hilde og skal intervjuer henne. Vi sitter sammen i sofaen i stuen hennes, og hun har skjenket opp kaffe til oss. Kjæresten hennes er også til stede. Han er også samisk, og de snakker seg imellom på samisk om hverdagslige temaer. Hilde sier at han skal dra og møte noen venner, siden hun ønsker å være alene med meg:

Jeg vil ikke at han skal være tilstede når du intervjuer meg om den samiske smerten min. (Hilde 31)

Hun sier det med et lite glimt i øyet, men samtidig skjønner jeg at det også er et alvorlig tema for hennes. Kjæresten hennes, som riktignok er fra en annen del av Sápmi, smiler, og det er tydelig at han forstår hva hun snakker om. Denne lille episoden viser hvordan det å være samisk og per definisjon annerledes i det norske samfunnet, for mange innebærer å føle på noen krenkelses- og tapserfaringer, som en effekt av minoriseringen av det samiske folk i den norske stat.

Jeg vil nå drøfte de pågående **minoriseringsprosessene i det interkulturelle Nord-Norge**, og hvordan forestillinger om "samiskhet" henger sammen med forestillinger om "norskhet" og "likhet". Jeg vil ta for meg hvordan forestillinger om likhet og forskjellighet i det interkulturelle Nord-Norge er relevant for å forstå det ubehaget som den minoriserte, samiske befolkningen opplever i sitt dagligliv. Minorisering innebærer en forskyvning bort fra det som er definert av de majoriserte som normaliteten, som et stabilt og sentralt tyngdepunkt.

For å forstå hvordan minorisering fungerer i praksis, er det viktig å ha med seg et perspektiv om **hva det vil si å være annerledes**. Dermed må man også ha en forståelse av hva det vil si å være lik. Marianne Gullestad (2002) hevder at **likhetstankegangen** er et spesielt trekk med Norge og Norden. På engelsk skiller man mellom *equality* og *similarity*. Dette språklige skillet har man ikke på norsk. Dermed er det lettere å blande sammen det å være lik og det å være likeverdig, hevder hun.

Dette er ifølge Gullestad (2002) også et likhetsideal hvor det er lite eller ingen plass til forskjellighet, og hvor forskjellighet representerer en trussel mot fellesskapet og "det norske". Det norske samfunnet har ifølge Gullestad lange tradisjoner for å drive assimilering og normalisering av folk som betraktes som annerledes. Selv om denne formen for politikk er fjernet rent språklig fra offentlige dokumenter og offentlig språkbruk, forsvinner ikke praksisen like lett. Samtidig mener hun at det eksisterer **en manglende erkjennelse** i den norske befolkningen over hvilke verdier de faktisk lever etter (Gullestad 2002). Gullestad skriver:

”Likhetslogikken går i hovedsak ut på at personer i mange uformelle sammenhenger må oppfatte seg som like for å føle seg som like verdige. Dette fører ofte til en samværsstil der det som partene har felles, fremheves, og det som skiller dem ad, holdes så langt det er mulig taktfullt utenfor samværet. Når de greier å etablere en situasjonsdefinisjon som fokuserer på det som oppfattes som likt, kan partene paradoksalt nok også få bekreftelse på sitt individuelle menneskeverd, altså at de er ulike” (Gullestad 2002: 82).

Likhet i denne sammenhengen er ikke nødvendigvis en observerbar likhet, men mer en samværsform der man fremhever det som er likt, og underkommuniserer ulikheter. Gullestad velger å kalle dette **forestilt likhet** (Gullestad 2002: 83), noe som gir assosiasjoner til Benedict Andersons (1983) definisjon av nasjonalisme som forestilte fellesskap. Likhetsfellesskapet er også et **moralsk fellesskap**, hvor de som bryter likhetsidealene blir umoralske. Gullestad skriver: ”Majoritetsmakten sees ikke på som en makt, men tas for gitt som naturlig og selvfølgelig” (Gullestad 2002:92). Det å bli minorisert, altså *å bli gjort til noe annerledes*, blir derfor gjerne ikke oppfattet som en prosess, men som noe naturliggjort og absolutt.

De store kulturelle og sosiale forskjellighetene som eksisterte i Norge før den nye innvandringsbølgen, blir likevel underkommunisert ifølge Gullestad (2002). Hun påpeker at det i tillegg til det kulturelle mangfoldet som eksisterte i fortiden i Norge, også har vært store regionale forskjeller, forskjeller mellom by og land, og mellom ulike samfunnsklasser, slik at også fortiden var preget av kompleksitet og forskjellighet (Gullestad 2002:73).

Samtidig hevder Gullestad (2002) at det norske samfunnet også har fått mer rom for mangfold, noe som også har gjort at det har skjedd noen viktige verdiendringer også i majoritetsbefolkningen. Samtidig skapes det nye, usynlige grenser mellom ”oss”, altså den norske majoriteten” og ”de andre”, slik at likhetstankegangen vedvarer, men er i endring. Likhet og aksept for forskjellighet er derfor ikke absolutt, men noe som forhandles om kontekstuellet. Det går, som Gullestad (2002) påpeker, an å forstå hverandre både som like og forskjellige, avhengig av tid, sted og sammenheng. Gullestad nevner her som eksempel vennskap og hvordan disse ofte kan være knyttet til beskrivelser av typen ”hun er så spesiell, akkurat som meg”. Forskjellighet og likhet kan derfor forstås i forhold til hverandre.

Det å bryte med likhetsidealet, oppfattes som umoralsk, eller er i hvert fall noe som potensielt ikke bare skaper ubehag hos den som utøver handlingen, men andre som blir utsatt for normbruddet. Det å skille seg ut, blir derfor oppfattet som å lage konflikt (Gullestad 2002). Dette kommer tydelig til uttrykk i det sinnet som gjerne kan oppstå i situasjoner hvor det brytes med verdiene knyttet til lik-

hetsidealet, slik som i forbindelse med da Bådåddjo-skiltet ble satt opp i Bodø (Lysvold og Pulk 2011).

Når samisk språk og kultur inkluderes og vises i den norske offentligheten, oppleves annerledesheten som provoserende fordi det bryter med verdien om likhet, hvor annerledeshet skal underkommuniseres heller enn å tydeliggjøres. Det er i situasjoner hvor likhet som verdi og norm blir produsert uten rom for forskjellighet, at det moralske bruddet blir ekstra tydelig, og hvor ubehaget blir ekstra stort både for de majoriserte og de minoriserte.

Dette kommer særlig til uttrykk i møte med institusjonelle praksiser, hvor det ofte er mindre rom for avvik. Møtet med institusjoners standardisering, med lite rom for forskjellighet, kan ofte oppleves som å komme i kontakt med noe som ikke beveger seg. Institusjonene blir som en vegg som man kommer mot. Sara Ahmed (2012) skriver om arbeid knyttet til mangfold og inkludering i institusjoner at:

”The official desire to institutionalize diversity does not mean the institution is opened up; indeed, the wall might become all the more apparent, all the more a sign of immobility, the more the institution presents itself as being opened up. The wall gives physical form to what a number of practitioners describe as ‘institutional inertia,’ the lack of an institutional will to change.” (Ahmed 2012:26).

Denne veggen minner om Hildes fortellinger fra skoletiden, hvor hun som barn stadig kjente på ubehaget ved å være en av de første elevene som skulle få samiskundervisning, hvor skolen som institusjon og praksis fortsatt var sterkt preget av å være bygget rundt norsk språk, norsk kultur og norske verdier. Norskhet som normalitet ble oppfattet som så selvsagt at det å bryte med det, opplevdes som ubehagelig, selv for et lite barn som Hilde. Selv om det aldri var noe lærerne sa direkte, opplevde Hilde seg som en som påførte lærerne ekstra arbeid gjennom sin egen annerledeshet. Dette kommer tydelig frem når Hilde sier at hun iblant kan bli veldig sliten av å alltid være ”samen”, det være seg i skoletiden eller på arbeidsplassen.

Selv om det fra offentlig hold er et ønske om å institusjonalisere mangfold, er endring noe som ifølge (Ahmed 2012) er vanskelig i ***institusjonenes standardiserte praksiser***. Endring er noe som ofte kan være vanskelig i praksiser hvor stabilitet er idealet. For dem som ikke passer inn i de gitte standardene, kan det ifølge Ahmed (2012) derfor oppleves som å møte på en vegg. I tillegg blir gjerne mangfold standardisert innenfor de institusjonelle rammene, slik at det for dem som er annerledes, kan oppleve at de blir puttet inn i en ***lukket kategori***. Som Sara Ahmed skriver:

”We can get stuck in institutions by being stuck to a category. This is not to say that we cannot or do not value the work of these categories. But we can be constrained even by the categories we love. I had experienced already what it can mean to be “the race person” (Ahmed 2012:4).

Erfaringer med minorisering kan også gi en **ekstra sosial og kulturell kompetanse** og følgelig bli en ressurs. Gjennom de verdier som for eksempel Hilde, en av deltakerne i mitt prosjekt, fikk hjemmefra, opplevde hun at det å ha samiskundervisning i oppveksten var et nødvendig og viktig arbeid. Dermed opplevde hun det ikke som noe utelukkende negativt, men som et viktig arbeid som hun fikk god erfaring med og ofte mestret. I tillegg kan også erfaringer med det å være annerledes være en ressurs. Det å ha erfaringer med å være annerledes innenfor institusjonelle rammer, og det **merarbeidet** det medfører, kan også gi **mer kompetanse**.

Selv om Hilde og andre deltakere i mitt prosjekt sier at det å vokse opp for eksempel som en av få elever med samiskundervisning medførte et ekstra arbeid, og at det ikke alltid var like greit å alltid være den som var annerledes, kunne det også oppleves som en fordel. De lærte et ekstra språk, og i tillegg fikk de erfaring med å forhandle med systemer og institusjoner, slik Hilde gjorde med lærerne. Hvilke andre barn på barneskolen kan vise til paragrafer i Grunnloven? Gjennom de erfaringene Hilde fikk med å håndtere det ubehaget det å være annerledes, og det å være foreldrenes ”fotsoldat”, har hun også utviklet sosiale og kulturelle erfaringer gjennom å **forhandle om normalitet og forskjellighet** i oppveksten. Dette gir igjen en ekstra sosial kompetanse som kan være viktig senere i livet.

Det å vokse opp som samisk og annerledes kan på mange måter sammenlignes med det å vokse opp som annerledes på andre måter. Jorid Krane Hansen (2012) har intervjuet mennesker som er vokst opp i familier med lesbiske og homofile foreldre. Hansen skriver at de i sine fortellinger også beskriver det som Ahmed (2004b) kaller ”discomfort”, altså et ubehag som en effekt av det å falle utenfor den heteronormative ideen om hva en familie er. Hansen fokuserer på deltakerne forhandler om heteronormativitet og det ubehaget det medfører.

Hansen (2012) skriver at deltakerne i prosjektet ofte ble nødt til å diskutere, utfordre, forhandle og til en viss grad forsvare foreldrenes seksuelle orientering, familien og deres egen barndom, som en del av de heteronormative forhandlingene. Andre valgte å holde det mer skjult, for å unngå ubehag for dem selv eller de andre. Samtidig sier Hansen (2012) at uansett hvilken strategi de hadde valgt i oppveksten, var ikke dette ubehaget knyttet til å forhandle om heteronormen nødvendigvis bare noe negativt, hemmende eller problematisk. Dette ekstra arbeidet kunne også oppleves som en ressurs, som noe produktivt og generativt.

Deltakerne i Hansens prosjekt la vekt på at det å vokse opp i regnbuefamilier har gitt dem kulturell og sosial styrke gjennom deres måter å representere familiene deres (Hansen 2012). Samtidig insisterer Hansen (2012) på at også det å velge å skjule foreldrenes seksuelle legning, ikke kan forstås som en form for passivitet overfor den dominante heteronormativiteten. De må ifølge Hansen isteden forstås som aktører som valgte praksiser som gjorde deres hverdag levelig.

Gjennom å være annerledes, opplever samer fort en slags hypersynlighet rundt alle tiltak rettet spesielt mot dem. Som Marianne Gullestad (2002) skriver om, og som Sara Ahmed (2012) også tar opp, eksisterer en norm om at alle skal ha like rettigheter. Dermed blir tiltak rettet mot minoriteter, slik som samiskundervisning eller tilskudd til reindriften, fort oppfattet som at de "får fordeler" som følge av sin minoritetsstatus. For eksempel illustrerer Kiwikoftesaken i Tromsø (Mandal 2010) hvordan det å ta til motmæle også, frustrerende nok, kan få negative effekter, gjennom å synliggjøre snarere enn å normalisere. Som Sara Ahmed skriver:

"One difficulty is that responses to racism tend to exercise the figure of 'the racist' as the one who can be charged and brought before the law. The very appearance of this figure is what allows a reduction of racism to an individual person who suffers from a false set of beliefs. (...) it is relatively easy for someone to respond to a critique of racism by insisting or even showing they are not that figure" (Ahmed 2012:150).

Når diskusjonen tar en slik vending, blir figuren "rasisten" en ekstrem figur, hvor det blir en enkel sak å vise at de anklagede ikke kan inkluderes i denne kategorien. Når anklagelser om rasisme svares med "motbevis" hvor den anklagede eller sympatisører hevder å ikke være rasist, kan det fort være anklageren som ender opp med å være den skyldige. Det å anklage noen for å være rasist blir da en form for æreskrenkelse, hvor tilsvarene bærer preg av dette (Ahmed 2012).

Når diskusjonen tar en slik form, blir det vanskelig eller umulig å kritisere den faktiske minoriseringen og diskrimineringen som mange samer opplever. Det ender opp med å bli en rettergang hvor det er anklageren, altså dem som føler seg dårlig behandlet, som sitter igjen med "svarteper". I kiwikoftesaken og lignende nettdebattene som jeg har fulgt, har det ofte endt opp med å dreie seg mest om samenes urfolksstatus, hvorvidt deres opparbeidede rettigheter er legitime, hvilke områder som fra gammelt av kan regnes som samiske, eller om hvorvidt samer er for hårsåre, og at det er nordmennene i Nord-Norge i dag som blir utsatt for rasisme. Dermed snus skyldspørsmålet på hodet, og det er den samiske befolkningen som blir fremstilt som "de skyldige".

Gjennom å bli minorisert, og gjennom å være en av få barn som hadde samiskundervisning, utviklet de en kompetanse knyttet til det **ubehaget** (jfr Ahmed

2004b:152-155) som ligger i det å være annerledes. De fikk erfaringer med å forhandle med systemer og institusjoner som ikke alltid var tilpasset dem. Som Ahmed skriver, er dette ubehaget knyttet til "inhabiting norms differently (Ahmed 2004b:155). Det å falle utenfor normaliteten innebærer i seg selv et visst ubehag gjennom de ekstra anstrengelser det medfører.

På samme måte kan det å vokse opp i et miljø hvor man opplevde at man var nødt til å skjule at man var samer, også forstås som en måte å gjøre hverdagslivet leve-
lig, ved å unngå mobbing og diskriminering. De må forstås som mennesker som velger de løsningene i hverdagslivet som de betraktet som de beste for å unngå ubehag. Det å oppleve at man ikke har mulighet til å være synlig og stolt av å være samisk, medfører også mye ekstra arbeid, men er samtidig et arbeid som gjør at man utvikler evner knyttet til å være **sosialt fleksibel**.

Det å påføre andre **merarbeid** kan også forstås som en form for diskriminering, slik Susan Leigh Star hevder ((1991), men er en annen form for diskriminering enn den direkte mobbingen og rasismen. Susan Leigh Star (1991) skriver at marginalitet er en kraftfull opplevelse som **medfører usynlig merarbeid**, siden man gjennom å være en minoritet, avviker fra standardene gitt av majoritetsgruppene. Det å bli påført merarbeid i kraft av å være annerledes blir derfor en form for **strukturell diskriminering**.

På samme måte som Stars (1991) løkallergi innebærer at hun må gjøre en ekstra innsats hver gang hun skal bestille mat på en restaurant, innebærer det å være same, også mye ekstraarbeid som ikke alltid er synlig fra majoritetens posisjon. Sara Ahmed (2004b) viser noe lignende fra et affektivt ståsted når hun skriver at det å være en minoritet og skille seg ut, ofte innebærer et ubehag over å ikke passe inn i de eksisterende formene. Hun skriver:

"Comfort is the effect of bodies being able to 'sink' into spaces that have already taken their shape. Discomfort is not simply a choice or decision – 'I feel uncomfortable about this or that' – but an effect of bodies inhabiting spaces that do not take or 'extend their shape" (Ahmed 2004b:152).

Det å bli minorisert, det å ikke passe inn i de gitte kategoriene også noe som medfører et ekstraarbeid. Susan Leigh Star skriver om en person som befinner seg i en kjønnskifteprosess, der han/hun sier: "'It's like being in a very high tension zone, as if something's about to explode', she said one day. 'People can't handle me this way – they want me to be one thing or another'" (Starr 1991:45). Det er først når standardene skifter at man kan se det usynlige arbeidet og de usynlige medlemskapene som har forankret standardene. Frem til da er det å befinne seg mellom dem til tider ubehagelig og vanskelig, i hvert fall fra et marginalt ståsted. Det er

denne “high tension” som Star beskriver, som jeg analyserer gjennom begrepet flertydighetens melankoli.

Sara Ahmed skriver at dette ubehaget handler “not about assimilation or resistance, but about inhabiting norms differently” (Ahmed, 2004b: 155). Ahmed fremhever samtidig at dette ubehaget samtidig åpner opp for både vanskeligheter og muligheter. Det er i ubehaget at mulighetene for endring ligger. På samme måte kan det å være same og oppleve at man ikke alltid passer inn i det norske samfunnet, oppleves som en form for affektivt ubehag, hvor man ofte må gjøre en ekstra innsats for å **unngå å skille seg ut**.

Dette kan være konkret arbeid, knyttet til å skjule at man er samisk, eller kampe for å få samiskundervisning til barna, men det kan også være en mer diffus opplevelse av å ikke bli forstått av partner og venner, slik flere av deltakerne i prosjektet forteller om. Flere av deltakerne forteller at de ofte tilbringer mest tid på fritiden med andre samer, og flere har eller har hatt samiske kjærester. De forklarer dette med at det er lettere slik, for da trenger de ikke å forklare så mye. Det er en del ting som er underforstått når man har felles bakgrunn, slik Hilde forklarte i intervjuet.

I kapittelet om minoriseringens merarbeid er det mange eksempler på mikroagresjon, altså handlinger og ytringer som vanligvis ikke kan inkluderes i det man vanligvis kaller rasisme eller diskriminering, men som kalle heller dreier seg om **mikroagresjon**, altså mer **subtile former for markering av sosiale hierarkier** (Sue et al 2007, Gressgård 2014). Det å bli stirret på, fotografert i smug eller joiket etter når man har på seg kofte i det offentlige rom, er eksempler på små handlinger som ikke nødvendigvis er vondt ment, men som likevel bidrar til å opprettholde hierarkiet mellom nordmenn og samer. Det er også det å oppleve at man ikke blir tatt på alvor eller blir møtt med mistillit eller tvil.

Et eksempel på dette er kvinnen som blir spurt om hun er fra Finnmark på grunn av hennes samiske utseende, og ikke blir trodd når hun forsøker å forklare at hun er fra Nordland. Det er kanskje også det deltakerne sliter med å sette ord på når de skal forklare hvorfor de mistrivdes på skolen, uten at de egentlig kan si at de har blitt mobbet. Som Mari forteller fra sin skoletid, var det helt åpenbart at hun og de andre fra hjembygda ikke ble sett på som “særlig kul”, slik hun sa det, selv om det aldri egentlig ble sagt at det var fordi de var samer. Også Arne har problemer med å sette ord på hvorfor han mistrivdes på gymnaset. Selv om han sier at han aldri ble direkte mobbet, følte han seg mindreverdig, uten at han helt kan sette ord på hvorfor. Han kaller det **mindreverdighetsfølelse**, uten at han har konkrete eksempler på hvor den kom fra.

Disse eksemplene viser hvor vanskelig det er å sette ord på og ta til motmæle for den typen minorisering som mikroagresjon innebærer, siden det ofte er subtile former for markering av det sosiale hierarkiet. Det er vanskelig å ta til motmæle når den diskrimineringen som man føler at man blir utsatt for, er så subtil at det er vanskelig å artikulere hva den faktisk består i. Det blir enda vanskeligere når handlingene blir bagatellisert eller trivialisert både av dem som utøver dem, og dem som blir utsatt for dem. Om noen snur seg, stirrer eller fotograferer en når man går i kofte i byen, kan man ikke gå bort og kjeft på dem. "Samer skal jo alltid være så hårsåre" er et typisk utsagn som man kan bli møtt med om man forsøker å ta opp slike temaer.

Denne formen for minorisering, hvor mikroagresjon er en del av minoriseringen i hverdagen, innebærer også ekstraarbeid på et eksistensielt plan, er det som jeg fortolker som **melankolsk merarbeid**. Det er en form for merarbeid som først og fremst dreier seg om å minske ubehaget som følger det å bli minorisert, og da særlig i tilfeller hvor man ikke opplever at man har mulighet til å ta til motmæle. Melankolien blir derfor en beskrivelse av noen spesifikke, hverdagslige erfaringer knyttet til at man i kraft av å være annerledes, er nødt til å anstrenge seg litt ekstra for å passe inn. Dette innebærer ofte at man er nødt til å overse mikroaggressive handlinger for å unngå å bli stemplet som hårsår.

Det kan også være vanskelig å håndtere dette ubehaget når det er uklart for dem hva minoriseringen faktisk består i, slik som i Arne og Maris fortellinger fra skoletiden. I begge fortellinger kommer det frem at de opplevde at de andre elevene så ned på dem, uten at de kan sette ord på hvordan dette skjedde. Det var snarere en følelse av eksklusjon mer enn direkte diskriminering og mobbing. Samtidig kan det være vanskelig å håndtere følelsene, og fremfor alt **skyldplasseringen**, når minoriseringen skjer på en så subtil måte at det ikke faller inn under direkte mobbing eller diskriminering. Som Arne sa, var det bare noe han **følte på seg** når han gikk forbi folk i skolegården. Samtidig er det uklart i Arnes fortelling om det faktisk var snakk om noe de gjorde, slik som å uttrykke nedlatenhet gjennom kroppsspråket, eller om det dreide seg mer om hans egen mindreverdigfølelse.

Som Randi Gressgård (2014) påpeker, er det typisk at de mer ikke-eksplisitte formene for diskriminering gjøres til egen **paranoia**, noe som også medfører et ekstra ubehag for dem som blir utsatt for det. "Tenk om det egentlig var min feil?", "Skjedde det med vilje, eller var det tilfeldig?", "Overreagerer jeg?". Man også må regne med fornektelse dersom man forsøker å ta opp denne formen for diskriminering, samt bli anklaget for å være paranoid, overfølsom eller gi andre ufortjente merkelapper, slik som "rasist". Noen vil ifølge Gressgård (2014) avfeie en problematisering av mikroaggressive handlinger som "politisk korrekt" eller PK, altså feminist, antirasist og sosialisters ønske om å korrigere og sensurere meningsutveksling.

Når søkelyset rettes mot dem som tar opp problemet, snarere enn dem som utøver mikroaggressivitet, fører dette til at det blir umulig å ta opp problemet uten å samtidig forsterke det. **På denne måten reproduseres rasisme og diskriminering av forestillingen om paranoia** – at den egentlig ikke eksisterer – noe som igjen gjør ofrene for diskrimineringen paranoide. **Det blir dermed den som tar opp problemet, som blir problemet.** Det er den som anklages for diskriminerende oppførsel, som blir krenket, snarere enn den som blir diskriminert. Dermed blir man ute av stand til å ta opp de maktmekanismer som reproduserer minoriseringen (Ahmed 2012, Gressgård 2014).

Denne er noe som kan skape ubehag i de samiske subjektene. Tar man det opp, risikerer man å bli møtt med aggresjon og beskyldninger om å være for hårsår, paranoid eller konfliktorientert. Lar man problemet ligge, må man kanskje håndtere ubehaget i seg selv, noe som medfører en stressreaksjon, eller som jeg i denne avhandlingen velger å kalle **samisk melankoli**. Det blir en sorg som ikke alltid kan settes ord på, og en vedvarende undertrykkelse som ikke kan gjøres noe med, og som ikke alltid kan settes ord på fordi den ofte i dagliglivet er så subtil, men som likevel setter sitt preg på livene til dem som opplever den.

Om vi ser dette i sammenheng med det før nevnte likhetsidealet i det norske samfunnet (Gullestad 2002), kan man snakke om en form for kollektivt hukommelsestap knyttet til de fortidige og nåtidige minoriseringsprosesser i Norge. David Eng og Shinhee Han (2000) skriver på samme måte om den amerikanske, demokratiske myten om frihet, individualisme og inklusjon. Samtidig medfører dette **kollektive hukommelsestapet** at det å sette ord på denne eksklusjonen ikke bare oppleves som urimelig, men nærmest anses som direkte umoralsk. Det kan forstås som en form for påtvunget, kollektiv hukommelsestap omkring den **repeterende eksklusjonen av dem som er utestengt fra fellesskapet**, et hukommelsestap som er like gjeldende for dem som er definert som normal, og dem som faller utenfor normaliteten. Det blir en form for eksklusjon som det ikke er rom for å sette ord på, men som likevel oppleves av dem som blir minorisert.

8.3 MELANKOLI OG DISKRIMINERING

Jeg vil nå undersøke artikkelasjoner om diskriminering og analysere det i lys av melankolibegrepet. Når deltakerne i prosjektet insisterer på at de ikke er noen mobbeofre og aldri har blitt diskriminert på grunn av at de er samer, er det en måte å snakke seg bort fra det uverdige karaktertrekket som offerrollen ofte impliserer i våre dager. De vil ikke være svake, de vil være sterke. Samtidig viser fortellingene deres at de ikke alltid forholder seg uproblematisk til offerrollen, og at diskrimineringen som de og andre har opplevd i fortid og nåtid, satt affektive spor i dem.

Et gjennomgående trekk i det empiriske materialet er at deltakerne sliter med å finne måter å artikulere de minoriserings erfaringene og de krenkelser som mange i den samiske befolkningen har opplevd, som kan gjøre opplevelsene håndterbare, og som samtidig gir mulighet for endring. Vil man ikke være noe offer, og benekter man at samer fortsatt blir minorisering og diskriminert, frasier man seg også muligheten til å gjøre noe med minoriseringen og diskrimineringen som faktisk har skjedd, og som mange fortsatt opplever i hverdagen.

Det eksisterer, i likhet med Paul Gilroys (2004) poeng omtalt i teorikapittelet, også en tankegang i Norge om at man **ikke skal være et offer**. Det eksisterer samtidig en forestilling om at **offerrollen** innebærer en sabotasje av handlekraft hos offeret, samt fjerner offerets eget ansvar for fremtiden. Man ikke skal innta noen offerrolle, men være sterk og ikke la diskriminering gå innover seg, enten det er på individ eller systemnivå. Det innebærer en avvisning av behovet for å stadig unnskyld seg for fortidens overtramp, og en avvisning av at det fortsatt eksisterer diskriminerende praksiser i det norske offentligheten på systemnivå, om enn ubevisste eller ikke-intensjonelle. Alle skal behandles likt, og det er da ikke noe annerledes med samer.

Offerets melankoli ligger i offerets insistering på at han ikke er noe offer. I Martins fortelling om søskenbarna som selv var samer og mobbet søskenbarn, reflekterer på mange måter en gjennomgående folkelig avvisning av offerrollen. Når samer selv mobber andre samer, kan de ikke være offer. Diskusjonen er parallell til den evige diskusjonen omkring diskriminering av mørkhudete, med en folkelig oppfatning av at siden også mørkhudete rakker ned på andre på grunn av hudfarge, religion, språk eller kultur, kan de ikke påberope seg noen offerrolle. Om alt blir gjort til et individuelt ansvar, og ingen kan være offer, **hvor skal skylden da plasseres, og hvordan skal man kunne si fra** om man føler seg urettferdig behandlet?

Ifølge Anne Britt Flemmen (1999) har offerbegrepet etter hvert blitt noe som gir assosiasjoner til noe passivt. Det er i tillegg blitt til noe som et menneske *er*, et karaktertrekk. Fra å være noe man er offer *for*, at man **ble ofret**, er offeret blitt **et kjennetegn ved den som blir utsatt for handlingene**. Dermed blir også ansvaret indirekte lempet over på den som har blitt utsatt for urettferdige handlinger, hvor fokuset blir dreit mot hvordan offeret skal unngå å forbli i offerposisjonen, snarere enn mot dem som utøvde handlingene. Offerrollen har blitt et uverdigg karaktertrekk ved offeret (Flemmen 1999:185-186).

Offerposisjonen blir dermed ikke lenger en legitim posisjon. Dette har klare paralleller til en folkelig tendens som man også ser andre steder i den vestlige verden, slik som Paul Gilroy (2004) også beskriver, hvor offerposisjonen ikke lenger er en legitim posisjon, og hvor man i stadig større grad avviser strukturelle forklaringer på diskriminering. Offerrollen kan ikke lenger sies å være en hederlig posisjon.

Ingen vil være offer. Dette er noe som jeg har hørt mange ganger i løpet av prosjektet. Mange har sagt at jeg ikke må skrive enda en avhandling om samene som offer: "Vi er ikke noe offer!" Problemet med å avvise en offerrolle, kombinert med å avvise kollektive forklaringer på undertrykkelse, er imidlertid at man dermed heller ikke har mulighet til å komme undertrykkelsen til livs. Ansvaret blir pulverisert.

Det er flere studier som omhandler det problematiske ved offerrollen (Høigård 1993, Eggebø 2007, Larssen 2010, Burrell 2011). Cecilie Høigård skriver at offerposisjonen kan ha et frigjørende potensial, om man forstår det som noe relasjonelt. Hvis midlertid "offer" er noe som blir gjort til en egenskap ved individet, blir det derimot stigmatiserende og undertrykkende (Høigård 1993). Helga Eggebø hevder at det i offerposisjonen ofte ligger en antagelse om forsvarsløshet, uskyldighet og passivitet, at man utelukkende er et **objekt uten handlingsrom** (Eggebø 2007).

Sara Elisabeth Burrell (2011) skriver i en avhandling om menn som har blitt utsatt for seksuelle overgrep da de var små, at heller ikke de vil kategoriseres som noe offer. Gjennom handling og ord snakker de isteden frem egen maskulinitet og mandighet, og plukker aktivt offermerkelappen av seg. Burrell skriver: "Informantene erkjenner fullt ut det misbruket de har erfart, og viktimiseringen dette har medført. Likevel distanserer de seg til tider voldsomt fra det å være offer. Et selvbilde og en selvforståelse som offer er ikke ønskelig for mennene" (Burrell 2011: 71). Burrells empiriske materiale viser hvor dominerende diskursen knyttet til å avvise offerrollen, er. En av Burrells informanter sier: "For der klikker jo den macho-biten inn igjen. (...) Så det er klart, hvis jeg hadde latt de få lov til å gjøre meg til et offer, så hadde jeg liggi nede da" (Burrell 2011:81).

For å trekke en parallell til debatten omkring postkolonialistisk teori, hevder Troy Storfjell, som jeg skriver i teorikapittelet, at også postkoloniale studier, til tross for sin klare anti-koloniale agenda, kan kritiseres for å gjøre de undertrykkede til passive ofre for europeiske kolonimakter. Man risikerer dermed å gjøre kolonialistene til de eneste aktørene i historien (Storfjell 2011).

Å avvise offerrollen kan derfor forstås som en måte å gi seg selv en aktiv rolle, istedenfor å bare bli tildelt en rolle som passive ofre. I likhet med Burrells (2011) overgrepsutsatte menn som snakker vekk offerrollen, siden det kommer i konflikt med deres prosjekt om å være sterke, mandige menn, handler også mitt prosjekts deltakeres avvisning om å snakke frem styrke. Offerrollen oppleves som noe passivt og svakt, noe deltakerne ikke ønsker å identifisere seg med. Gjennom å avvise offerposisjonen, forsøker de å utvide sin egen styrke, handlingskraft og ansvar for eget liv.

Samtidig ligger det også en fare ved å avvise offerrollen. Ved å underkommunisere offerposisjonen, mister man også den sympatien og de rettighetene som man kan oppnå på grunnlag av offerposisjonen. Man risikerer også å usynliggjøre de faktiske konsekvensene av den undertrykkelsen man faktisk blir eller er blitt utsatt for, samt mulighet for å gjøre noe med den. Ved å underkommunisere offerposisjonen, risikerer man også å miste muligheten til å danne en felles plattform av undertrykkede, som sammen kan stå opp mot den uretten som man opplever.

Offerposisjonen kan derfor være et viktig redskap i å sette fokus på viktige samfunnsproblemer. Samtidig risikerer man også at ansvaret pulveriseres, slik at man ikke lenger i samme grad kan kritisere noen kollektiver for urettferdige handlinger. Undertrykkelsen blir dermed **et individuelt problem**, som hver enkelt er nødt til å bære, **snarere enn et strukturelt problem**.

Ved å insistere på at mobbingen og diskrimineringen gjøres av enkeltpersoner mot andre enkeltpersoner, slik noen av deltakerne i prosjektet mitt gjør, eller ved å akseptere undertrykkelsen som en nærmest naturlig del av virkeligheten og isteden insistere på at det er dem som blir undertrykket, som er nødt til å vise styrke, gjør man ingenting med selve undertrykkelsen. Gjennom å avvise offerrollen, individualiseres og forties ansvaret. Gjennom å insistere på at det er de som blir utsatt for denne formen for undertrykkelse, som er nødt til å vise styrke, overføres ansvaret til dem som blir utsatt for undertrykkelse istedenfor dem som faktisk er ansvarlig.

Det er i disse motsetningsforholdene, som det er umulig å velge mellom, siden man uansett hvilken posisjon man velger, risikerer å tape, at **offerets melankoli ligger**. Er man et offer, er man en passiv mottaker av undertrykkelse. Det undergraver menneskers eget ansvar for eget liv. Man reproducerer også bildet av saken som et hjelpeløs og maktesløs objekt i det norske samfunn, uten evne til motmakt. Avviser man imidlertid offerposisjonen, risikerer man også å miste muligheten til å gjøre noe med undertrykkelsen. Individualiseres problemet, pulveriseres ansvaret, slik at det som egentlig er et strukturelt problem knyttet til minoriseringsprosesser, ikke lenger kan gjøres noe med.

Sara Ahmed påpeker paradokset med å forsøke å endre institusjonene til å bli mer inkluderende og sier at ved å fremheve mangfold, stopper man mangfold i å bli en vane: "While habits save trouble, diversity work creates trouble" (Ahmed 2012:27). Dette er noe som også er synlig for mange som forsøker å bekjempe diskriminering av samer. Ved å stadig påpeke diskriminering, risikerer de å bidra til mer diskriminering, gjennom hypersynlighet og ved å bli et irritasjonsmoment. Man blir dem som "alltid" skal påpeke diskrimineringen.

Istedenfor at "rasisten" blir gjort til en umenneskelig og ond skikkelse, og "offeret" til en stakkarslig, passiv figur, gir et affektivt perspektiv oss mulighet til å undersøke hele spekteret av undertrykkelse, hvor dette er noe som **vi alle er en del av på ulikt vis, både som undertrykkere og som undertrykkede**. Man kan si at denne avvisningen av offerrollens betydning og legitimitet i norsk sammenheng kombineres med den likhetstankegangen som Marianne Gullestad (2002) skisserer. Men om man ikke skal være offer, og ansvaret er redusert til noe som individet selv og bare det er ansvarlig for, hvor skal man da gjøre av sorgen og melankolien knyttet til opplevelse av krenkelse og diskriminering, eller opplevelsen at man er nødt til å skjule en del av seg selv?

De som opplever at de har mistet forbindelsene til samisk språk og kultur, som følge av fornorskningsspolitikk og minorisering, blir også iblant nektet en offerrolle. Det blir presentert som rasjonelle valgt som de var nødt til å ta, siden det var norsk som ble språket, slik Arne uttrykte det. De tidligere generasjonene så ikke noen nytte i å være same lenger. Også fra dem som hadde klart å bevare språket og de samiske fellesskapene, er det ikke alltid så mye medfølelse eller offerrolletildeling å hente. De opplever ofte at det var de som bar den virkelige byrden ved å være samisk, mens de andre valgte den enkleste veien og ble norsk. Problemet for de samiske subjektene, uansett posisjon, blir da hvor de skal **gjøre av skylden**, og hvordan man skal klare **å forson seg med fortiden**.

Det å prøve å bevege seg ut av tomrommet og "bli tatt med i beregningen", kan ofte oppleves som ensomt. Da er man i bevegelse ut av et interkulturelt mellomrom preget av fortielse, men som også på sitt vis kan være trygt og stabilt, og ut i det usikre. Når mennesker som tidligere har skjult og fortiet at de er samiske, setter ord på mellomromserfaringene, og på denne måten også nærmer seg det samiske fellesskapet igjen, er ofte dette også fylt med usikkerhet og sårbarhet, siden man risikerer avvisning og kritikk, både fra norsk og samisk hold.

Det å prøve å **finne tilbake til noen samiske fellesskap** kan dermed også være ubehagelig, siden man blir konstant minnet sviket som en selv og tidligere generasjoner er skyld i gjennom å forlate den samiske befolkningen og skjule at de var samer. Valgene har altså også noen affektive effekter som legger føringer på valgene som blir tatt, hvor mange valg gjøres for å unngå ubehag. Man risikerer dermed å sitte igjen med mye av skylden selv, og fratras muligheten til å få de fordelene som det å være et offer også medfører. Ofte vikles skam, skyld og svik inn i hverandre i det som jeg analyserer frem som den samiske melankolien.

Gjennom å snakke frem en offerposisjon, avviser man også medlemskap i likhetens Norge, som likeverdige borgere, i tråd med det Marianne Gullestad beskriver som den norske tankegangen om at alle skal behandles likt, i betydningen identisk (Gullestad 2002). Påberoper man seg en offerrolle, påberoper man seg også an-

nerledeshet. Dette kan være en av grunnene til for eksempel Arne og Martin insisterer på at de var like mye verdt, og at de konfliktene som oppsto, var knyttet til individuelle konflikter, ikke at det var samer og nordmenn. Melankolien i offerets posisjon ligger i denne handlingslammelsen, hvor man uansett hvilken posisjon man velger, risikerer å tape. Dette ubehaget og de motsetningsforhold som det bunner i, kan noen ganger oppleves som så krevende, at det er nødvendig å utvikle strategier for å omfortolke dette forholdet.

Som Paul Gilroy (2004) skriver, eksisterer det en motstand i populærkulturen om at undertrykkelse kan forme historiske og kulturelle forhold på systemnivå. Ideen om at man har en politisk eller etisk forpliktelse til å ta tak i undertrykkelsen og dets konsekvenser, blir ofte **avvist som offermentalitet**. Dermed omfordeler man ifølge Gilroy også skylden for undertrykkelsen av de undertrykkende til de undertrykkede, og tilraner seg offerrollen. Den nyliberalistiske tankegangens insistering på at maktforhold fordeles utelukkende ut fra individuell innsats, individuell kompetanse og intelligens, innebærer i praksis at den som blir diskriminert og roper ut om det, er den som også får tildelt skylden. Det store spørsmålet er derfor hva som får folk til å opprettholde en utholdenhet når det gjelder å holde på forestillinger som ikke virker, eller forklaringsmodeller som helt åpenbart er feil.

Gilroy (2004) plasserer rasialiserte melankolien hos den hvite, vestlige mannen, som til dels ubevisst tapsopplevelse hos majoriteten. Når han ikke lenger kan spille rollen som den kloke og gode, slik de fortsatt var i en tid hvor det fortsatt var lov å si neger, blir dette en form for melankoli ifølge Gilroy. Det er en sorg over en tid som er forbi, som samtidig er en sorg som ikke kan kommuniseres, og hvor det er usikkert hva som er tapt, selv om en tapsfølelse er til stede. Er det kanskje slik at den samiske befolkningen forsøker å distansere seg fra offerrollen, mens den norske befolkningen forsøker å tilrane seg den? Samtidig er det i tråd med mine funn viktig å spørre seg, jamfør kapittelet om mellomrommet som mulighetsrom, om alle disse norske egentlig er så norske som de fremstår som. Kanskje er deres aggresjon mot alt samisk bare en form for samisk melankoli, det også?

Det utkrystalliserer seg to typer melankoli i dette kapittelet: **Den samiske minoritetsmelankolien og den norske majoritetsmelankolien**. Samtidig blandes disse ofte sammen i praksis. Også deltakerne i mitt prosjekt reflekterer det som kan defineres som majoritetsmelankoli, slik at Gilroys modell ikke passer like godt for den komplekse, interkulturelle virkeligheten som mange av deltakerne i mitt prosjekt lever i.

Samtidig har Gilroy (2004) et viktig poeng som også er relevant for denne avhandlingen, nemlig at det eksisterer en folkelig individualistisk orientert forklaringsramme knyttet til mobbing og diskriminering, fulgt av en motvilje mot å forklare mobbing og diskriminering ut fra gruppetilhørighet. Flere av deltakerne deler

denne skepsisen mot strukturell undertrykkelse og ”offermentalitet”. Ved å bagatellisere mobbingen og diskrimineringen som de blir utsatt for, ved å avvise at det eksisterer strukturell undertrykkelse av samer i det norske samfunnet, eller ved å isteden tillegge samer selv et ekstra ansvar for å være sterk og stå imot, fraskriver de seg også muligheten til å gjøre noe med undertrykkelsen. ***Forsoning krever derimot en gjennoppretelse av offerets verdighet.***

8.4 FORTIELSE OG MELANKOLI

Jeg vil nå ta for meg hvordan melankoli og forsoning er nyttige begreper for å forstå hva det vil si å være samisk i dagens Nord-Norge. Det er mange uttrykk for det som jeg analyserer frem som en samisk melankoli, i det empiriske materialet. Mange av disse er knyttet til ***fortielsen av den samiske tilstedeværelsen*** i regionen, som et ledd i ***koloniseringen av Sápmi***.

I episoden i begynnelsen av kapittelet snakker Hilde om ***den samiske smerten***. Andre samer fra feltarbeidsperioden snakker om skammen, og da særlig tidligere generasjoners skam over å være same. Johan snakker om at han ønsker at det ikke skal være så betent å vise at man er same. Arne sier at det ***”sitter i ham”*** og at han blir ***”sur eller gretten”*** når noen snakker samisk, uten at han vet helt hvorfor. Martin reagerer med sinne når han føler seg ekskludert når noen snakker samisk og han ikke forstår.

Mari sier at hun iblant føler at ***”det samiske håndverket”*** føles påtrengende, og at hun ikke føler seg helt hjemme i det, selv om hun føler at også hun er samisk.. Knut snakker om en barriere når jeg spør ham om hvorfor han ikke snakker noe særlig samisk i hverdagen, selv om han har lært det. Som vi ser, er det mye i empirien som viser at et affektivt perspektiv er et viktig bidrag til forskning på samiske forhold.

Jeg har skrevet mye om fortielse i avhandlingen. Samtidig kan det være nyttig å kontekstualisere taushet i en samisk sammenheng. I norsk kultur er gjerne taushet tegn på enighet. I samisk kultur blir taushet i mye større grad brukt som et uttrykk for uenighet. ***Taushet kan derfor også analyseres som en form for artikulasjon.*** Om man skal kontekstualisere tausheten om alt samisk i fortid og nåtid, slik jeg beskriver i kapittel fire, artikulerer taushet noe annet i en samisk kontekst enn i en norsk kontekst.

Det sies ofte at kommunikasjon i samisk kultur foregår mye i indirekte former, som ofte også inkluderer humor, også når det er snakk om konflikt, noe som står i kontrast til en konflikthåndtering hvor partene artikulerer eventuelle konflikter på en så klar og tydelig måte som mulig (Møllersen 2009). Taushet trenger derfor ikke fortolkes som noe passivt, men er snarere en aktiv måte å håndtere konflikter på i samiske samfunn, hvor etablering av konsensus er viktig.

Det å ha et forhold til samisk språk og kultur preget av taushet og fortielse, kan også for mange innebære at de gjør sitt ypperste for å unngå eller motarbeide alt som er kategorisert som samisk. Jeg har også pratet med folk i feltsammenheng som sier at de er veldig imot "det samiske" og samepolitikk. Mange av disse var opptatt av å fortelle meg om deres erfaringer, for at også deres stemme skulle bli hørt, kanskje fordi de ofte opplever å bli plassert utenfor de samiske fellesskapene. For mange av disse er samisk språk og kultur noe som gir dem en følelse av ubehag og sorg.

Rolf, en mann i trettiårene som jeg møtte i feltarbeidsperioden, snakket en kveld med meg om hvor negativ han var til Sametinget og det lokale, samiske senteret og alle disse som var så opptatt av å være så samisk. Samtidig var han opptatt av å artikulere at også han var samisk, selv om denne sjelden var noe han aktivt gikk inn for å gi uttrykk for. I løpet av samtalen vi hadde, reagerte han også med sinne, han nevnte flere ganger "alle disse samene", som han snakket om med forakt, og det var tydelig at dette var et tema som gikk inn på ham. Han gikk løs på alle disse samene som hadde fått en masse rettigheter, og på reindriftssamene som beitet ned hele Finnmarksvidda, og Sametinget som fikk en masse penger som han selv aldri så noe til i sin egen hverdag.

Hans sinne mot alt samisk var, slik jeg forsto det, derimot ikke knyttet til fordommer, slik det iblant kan være fra norsk hold. Det var snarere et sinne utløst av en form for sorg og melankoli over et fellesskap som han følte at han ikke lenger var en del av, og samtidig følte at han var en del av. Hans sinne mot "alle disse samene" var ikke knyttet til hat eller forakt, men noe som isteden var en form for det jeg vil kalle en *samisk melankoli* knyttet til **en opplevelse av eksklusjon fra et fellesskap som han egentlig føler at han burde tilhørt.**

Samtidig forsto jeg det også som en måte å forsøke å finne tilbake igjen til et samisk fellesskap. På samme måte som Martin og hans sinne mot mennene som snakket samisk på kafeen, var denne mannens sinne også en form for sørgehandling, som også kan forstås som en måte å bryte seg inn i et samisk fellesskap og skape et rom også for ham. Sinnet må derfor også forstås som et brudd med tausheten og fortielsen, snarere enn bare et uttrykk for den.

Melankoli kan forstås som en form for problematisk identifikasjon med objektet, som i denne sammenhengen er samisk språk og kultur. Den representerer en form for kroppsliggjøring av tapsopplevelser som mange samer opplever. Det kan fortolkes som en uvisshet omkring hva man har tapt, og hva man har igjen. Det kan også komme til uttrykk som ambivalens rundt det å være samisk. Det kan også representere om man i det hele tatt aksepterer at det har skjedd et tap, eller om man i det hele tatt har hatt et forhold til objektet (Butler 1995)."Det var ikke

noe man skulle snakke høyt om” er et utsagt som jeg har hørt flere ganger i data-innsamlingsperioden.

Man kan snakke om en felles nordnorsk kultur, preget av et kulturelt kompleks, interkulturelt landskap, med både samisk og norsk tilstedeværelse. Samtidig er det et stort mellomrom mellom den samiske og den norske kategorien som er fylt med **tomhet og ensomhet**, slik jeg har vist i avhandlingen, hvor mange føler at de ikke er helt norsk, men ikke klarer å finne tilbake til noen samiske fellesskap som de føler seg ekskludert fra. De opplever det som jeg kaller **den samiske melankolien**. Den kan forstås som en bevegelse mellom sorg og melankoli over et tap. Det er en sorg de ikke vet om de har mulighet eller evne til å sørge, og som det ikke alltid er et handlingsrom for.

Det er mange forskere som skriver om melankoli og tap. En av disse er Yvette Christiansë (2003). Hun skriver om den sørafrikanske kvinnen Poppie. Poppies familie var etterkommere etter både svarte og hvite, men var hvite nok til å kunne bor i det som karakteriseres som et hvitt arbeiderklassestrøk. Poppies ønske om å være en del av det hvite fellesskapet innebar også at hun måtte fjerne seg fra det svarte fellesskapet. Hun giftet seg med en mann som kunne påvise ”ikke-afrikansk raserenhet”. Som Christiansë (2003) påpeker, er de mange tapene tydelige i Poppies fortellinger, gjennom hennes valgte avvisning av sin egen slekt, hvor selv tapet er tapt, gjennom fortielsen rundt kryssingen av raseskillet. Som Christiansë skriver: ”Her life played itself out as a fiction before which we were all to be enthralled, including her” (Christiansë 2003:391).

Poppie levde i konstant frykt for å bli avslørt som ikke-hvit, og det ble derfor viktig å holde avstand til slekninger som alle kunne se var av blandet bakgrunn. Poppie hadde heller ikke noe særlig til overs for samfunnsendringene i landet og avskaffelsen av apartheid. Hun fryktet at ”de” kom til å ødelegge landet, nå som ”de” hadde makten. Hun hadde ikke krysset rasegrensen for å bekjempe rasisme. Hun hadde krysset den for å unnsnippe skammen over hvordan rasismen så på hennes svarte tilhørighet, og for få tilgang på privilegiene som hvit i apartheid-samfunnet (Christiansë 2003: 377-380).

Christiansës (2003) empiri har mange paralleller til situasjonen i mange samfunn i Norge, hvor alt samisk har blitt fortiet, og mange har krysset grensene mellom det samiske og det norske samfunnet de siste hundre årene. Mange av tidligere tiders samer ”blitt” norsk for å få tilgang på de privilegiene som var tilgjengelige for dem som var definert som norsk. Samtidig var dette valget i realiteten ikke noe som de opplevde som et fritt valg. Som flere av deltakerne i prosjektet forteller om tidligere generasjoner, handlet de som de gjorde fordi det var slik det var på den tiden. Slik Susanne er inne på tidligere i avhandlingen, kan nåtidens generasjoner

heller ikke alltid **forstå eller klandre dem for det**, siden de ikke forstår eller har opplevd hvordan det var å være samisk på den tiden.

For dem som kommer fra en familie og et lokalsamfunn som i generasjoner har perfektionert det å fortie at man er samisk, er det ikke alltid en mulighet engang å vende tilbake. Dermed oppleves det ikke lenger som en mulighet å sørge over tapet av et språk og en kultur. For en del mennesker som kommer fra familier med en samisk fortid i Nord-Norge, har alt ved fortiden blitt fortiet, på samme måte som Poppie fortiet sin svarte fortid.

For mennesker som har vært nødt til å skjule at de er samer, er det heller ikke uvanlig, som mange av deltakerne forteller om, at de også forsøker å markere en viss avstand til det samiske samfunnet. Å skulle opprettholde en relasjon til et kulturelt fellesskap som man har forsøkt å forlate, kan for mange oppleves som sårt og vanskelig. Gjennom å "bli" norsk, kunne de også **holde de vanskelige følelsene på avstand**. Samtidig krever en slik strategi at også selve spillet om å være norsk forties. Deres spill har i lang tid vært knyttet til å være norsk og skjule at de også er samiske. **Derfor kan den plutselige synliggjøringen av samisk tilstedeværelse oppleves som en trussel, snarere enn som noe positivt.**

Å vende tilbake er ikke lenger noen mulighet for mange, siden det også innebærer at spillet om å bli norsk blir avslørt. De har ikke "blitt" norsk for å bekjempe rasisme, like lite som Poppie har "blitt" hvit av samme grunn; de har skiftet kategori for å unngå ubehag. Samtidig innebærer disse fortidde konfliktene i fortiden og nåtiden også et uløselig ubehag, hvor de som en gang var vinnere, slik som Poppie som "ble" hvit, og samene som "ble" norsk, plutselig føler at de blir redefinert som tapere, et tap som ikke helst ikke skal snakkes om.

Som jeg har vist tidligere i avhandlingen, foregår det mange symbolske kamper i Nord-Norge omkring hvorvidt den samiske kulturarven skal synliggjøres eller skjules. Dette innebærer også at forskjeller og konflikter i mange sammenhenger underkommuniseres, hvor ulike grupperinger innad i det samiske samfunnet også forhandler om det skal skjules eller synliggjøres. Når jeg kaller det larmende, er det fordi jeg fortolker tausheten rundt alt samisk som deltakerne forteller om, som så fremtredende og betydningsfullt i materialet at det nærmest larmer.

Det som jeg tolker som den samiske melankoliens tilstedeværelse i den nordnorske kulturen, kan på mange måter sies å være **et tap som det ikke er rom for å sørge over**. Judith Butler (1995) skriver om hvordan melankolien kan forstås som en sorg som ikke kan sørges over. Som jeg skriver om i teorikapittelet, har melankolien en kulturelle og sosial dimensjon når det ikke eksisterer et vedkjent eller anerkjent handlingsrom for å navngi og sørge over et tap. Gjennom dette skapes en ambivalent identifikasjon med objektet, hvor selve identifikasjonen innebærer

en fortielse av tilknytningen, hvor melankolien internaliseres og kroppsliggjøres. Butler skriver:

”Here we see that letting the object go means, paradoxically, that there is no full abandonment of the object, only a transferring of the status of the object from external to internal; giving up the object becomes possible only on condition of a melancholic internalization or, what might for our purposes turn out to be even more important, a melancholic incorporation” (Butler 1995:167)

Butler (1995) skriver at der hvor det ikke er en offentlig anerkjennelse omkring hvordan et slikt form for tap kan artikuleres eller sørges over, tar melankolien kulturelle dimensjoner med potensielle sosiale konsekvenser. Fortielsen kan forstås som noe som er utelatt fra å kunne utøves, som man kanskje ikke kan eller vil virkeliggjøre i en sosial sammenheng, eller som kanskje ikke engang er tilgjengelig i bevisstheten. Tausheten og fortielsen rundt alt samisk som har eksistert og fortsatt eksisterer blant mange, analyserer jeg i dette kapittelet som en form for melankoli, hvor sorgen over tap av språk og kultur i fortid, nåtid eller fremtid får sosiale dimensjoner. Judith Butler skriver:

”In this sense, the ‘truest’ lesbian melancholic is the strictly straight woman, and the ‘truest’ gay melancholic is the strictly straight man” (Butler 1995:177)

Man kan i tråd med Judith Butler-sitatet fortolke det som at det eksisterer en form for hypernorskhet i den samisk/norske nordnorske kulturen. Den ”norskes-te” samer er også den mest melankolske. Spillet knyttet til å fremstå som norsk har gått over til å bli en oppfattet virkelig norskhet. **Spillet er blitt virkelighet, og spillet om å skjule at man er samisk, er glemt.** Denne norskheten representerer i mange tilfeller en avvisning av sorgen over et opplevd tap av et samisk fellesskap – et tap og en avvisning av det samiske objektet som **et mulig objekt å elske.**

I fortielsens rom er det lite eller intet handlingsrom for hverken å artikulere at man er samisk, eller å artikulere en sorg over tap av språk og kultur. Det er i flere av deltakernes fortellinger tydelig at selv om samisk artikulering er lukket ute fra handlingsrommet, er det fortsatt til stede en form for melankoli knyttet til et kollektivt traume, overført og omformet fra generasjon til generasjon. Dette er noe som det ofte ikke snakkes om, selv om det i mange tilfeller er åpenbart at det både har sosiale og kulturelle effekter.

Selv om det innenfor det interkulturelle mellomrommet mellom samisk og norsk er et mål å nettopp artikulere og synliggjøre den samiske tilstedeværelsen som har vært lukket inne i tausheten, er ikke dette nødvendigvis uproblematisk, nett-

opp på grunn av den nedarvede, kroppsliggjorte og til dels ubevisste samiske melankolien. Dette kan forklare hvorfor det ofte oppleves som problematisk eller konfliktfylt, og hvorfor det ofte ender opp med at noen føler seg krenket, når noen tar skrittet ut og skyver den samiske tilstedeværelsen ut av stillheten. Melankolien, men også forsoningen og fremtidshåpet, kan fortolkes som en effekt av alle disse ulike fragmentene og prosessene. Melankolien befinner seg i dette tåke-te grenselandet, hvor de som befinner seg i det, ikke er helt sikker på hvem de skal assosiere seg med eller hvor de selv skal plasseres.

Man kan si at den samiske melankolien kan fortolkes som en effekt av kollisjon mellom disse ulike kategoriene og prosessene, og hvordan det er vanskelig eller umulig å skille disse fra hverandre. Hva som skyldes kolonisering, minorisering, og hva som er kjønn, klasse, kultur, eller religion, er i praksis ofte vanskelig eller umulig å skille, siden de veves sammen i et komplekst og mangefasettert landskap, og manifesterer seg på ulikt vis, alt etter hvordan det møtes. Kompleksiteten og deltakernes forsøk på å skape orden i det, forhandles om og behandles i det som jeg analyserer frem som samisk melankoli.

Melankolien er et uttrykk for et kjede av tap og fornektelser av tapet, slik Anne Anlin Cheng (2000) beskriver det. Melankolien er altså mer et forkludret forhold til tap og sorgen over tapet, heller en sorg over tapet i seg selv. Sorgen over et språk og en kultur som er i ferd med å forsvinne, innebærer også at det å skulle bli konfrontert med objektet som er tapt, eller er i ferd med å mistes, blir for komplisert til at det oppleves som mulig eller ønskelig å ønske det velkommen igjen. Dermed blir det enklere for mange å bare la alt samisk forbli i tausheten og fortelsen.

I melankolien ligger det også det at man ikke klarer å **gjøre seg ferdig med tapet**, og klarer ikke å gi helt slipp på objektet som sorgen henspiller på. Det er denne **tilfloketheten** som kan anes i deltakernes fortellinger. Det er en sorg som til dels er gjemt det ubevisste, over et tap som man ikke helt er sikker på om er et tap, men som man likevel føler en slags sorg over, som man ikke vet hvor man skal gjøre av. Samtidig er melankolien også tegn på at folk ikke er villige til å la språket dø ut. De vil ikke løsrive seg fra språket. Melankolien representerer ikke bare en sorg over noe som er gått tapt, men også et ubehag knyttet til at man ikke riktig vil gi slipp på objektet eller akseptere tapet. Paradoksalt nok er det derfor en viss positivitet å finne i en melankolsk reaksjon.

Mari sier at hennes erfaringer med samisk språk og kultur ligger i nettopp det at det ikke er noe å snakke om, men nettopp derfor er noe å snakke om. Hun tilhører ingenting, og nettopp dette opplevde tomrommet representerer det samiske samfunnet som hun har bakgrunn fra. Hun sier at hun iblant kan føle seg alene i denne intetheten, men samtidig vet hun at det er mange som har det som henne.

Det å undersøke hvordan affekt kommer til uttrykk, og hvordan det sirkuleres, er derfor en nyttig innfallsvinkel for å forstå den komplekse virkeligheten som deltakerne lever i, hvor det ikke finnes enkle forklaringer. Den samiske melankolien kan dermed forstås som en sorg over det som er tapt, og en ambivalens til dagens samiske samfunn som man ikke helt **klarer å finne seg til rette i**.

Anne Anlin Cheng (2000) sier at assimilasjon medfører det at subjektene lever med konstante, konfliktfylte sosiale krav. Assimilasjon handler om konstante forsøk på å mestre gjentagende, mislykkede og til tider smertefulle forsøk på sosial deltagelse, med stadige opplevelser av å bli avvist. Det er som en form for rollespill, hvor man stadig iscenesetter en form for selvfornektelse, i et forsøk på å få en form for respekt, både av seg selv og andre.

Flere av deltakerne føler at de passer ikke inn i de gitte samiske kategoriene, og forsøker på ulike måter å forskyve hva det vil si å være same slik at de også passer inn. Melankolien kan forstås som en måte å finne nye sammenhenger i en kaotisk verden. For mange av dem som jeg har pratet med i løpet av prosjektet, er det å artikulere at man er samisk, noe som også innebærer ambivalens, hvor ulike følelser kjemper mot hverandre knyttet til det å skulle være same. Skal man omfavne det, eller skal man ta avstand til det? Er det noe man skal være stolt av, eller er det noe å skamme seg over? Hvordan skal man synliggjøre det på en måte som ikke er for ubehagelig for en selv?

Deltakerne har svært ulike forutsetninger når det gjelder samisk artikulering. Likevel er det et alvor som alle forholder seg til, nemlig at om de ikke klarer å redde de samiske språkene som tradisjonelt har vært brukt i disse områdene, står de i fare for å dø ut i løpet av kort tid. I praksis er det ikke så lett å få denne jobben gjort, både av praktiske, sosiale og affektive grunner. Samtidig forholder mange seg til en frykt knyttet til at om språket forsvinner, forsvinner også kulturen og de samiske fellesskapene.

8.5 KREATIVITET OG FORSONING

Gjennom tausheten omkring alt som er kategorisert som samisk, har de traumatiske effektene den statlig initierte assimilasjonspolitikken, i kombinasjon med den daglige minoriseringen i fortid og nåtid som det samiske folk har opplevd i det norske samfunnet, blitt viderefremmet mellom generasjoner. Selv om den samiske tilstedeværelsen har blitt fortiet, betyr likevel ikke det at det ikke har sosial relevans, noe jeg viser i mitt empiriske materiale.

Det finnes ikke bare et tomrom i nordnorsk sammenheng mellom den samiske og den norske kategorien, det finnes også et mulighetsrom. Som jeg har skrevet tidligere, er et tomt rom også et rom som kan fylles med nytt innhold. Det er i dag mange som bryter ut av fortielsen, slik som for eksempel regissør Ellen-Astri

Lundby gjør i filmen *Min mors hemmelighet*¹⁴. Når Lundbys mor forsvinner inn demens, og Lundby begynner å gå gjennom sakene på loftet og finner en samelue. Når hun finner den, begynner hun å huske bruddstykker fra barndommen som hun da ikke helt forsto, og hun begynner å utforske om hun egentlig har samiske aner (Lundby 2009).

På samme måte har jeg også i løpet av prosjektperioden møtt mange som forteller at de har oppdaget at de har samiske aner. Elisabeth, kvinne jeg pratet med i feltarbeidsperioden, fortalte at de etter at farmoren døde, hadde funnet en kofte på loftet, en fortelling ikke ulik Lundbys (2009) film. De hadde aldri hørt noe om at de hadde samiske aner, men etter søk i gamle kirkebøker og folketellinger, fant de ut at deres oldemor var samisk. Oppdagelsen av at nær familie har skammet seg så mye over at de var samer, at de har valgt å skjule den totalt, blir en form for melankoli over et tap de ikke visste at de hadde opplevd.

På denne måten blir også oppdagelsen av et tap som de ikke visste at de hadde, en billett inn i noen samiske fellesskap. Gjennom å oppdage fortielsen blir også fortielsen et skattekammer, hvor de kan finne sine røtter. De felles tap blir en form for mulig vei tilbake til noen samiske fellesskap, hvor gjenkjennelsen og fellesskapsfølelsen ligger i felles erfaringer med kolonisering, minorisering, skam og fortielse. ***Melankolien blir derfor en måte å finne tilbake til noen samiske fellesskap som de ikke visste at de kunne bli en del av.***

Som jeg skriver i kapittelet *Mellomrommet som mulighetsrom* er en viktig del av det arbeidet som deltakerne gjør, knyttet til å forsone seg med sine egne mellomromserfaringer, og forsone seg med fortiden, både sin egen nære fortid og tidligere generasjoners liv og valg, i en tid hvor det ikke var like akseptert eller mulig å være stolt av å være samisk. Samtidig gir denne formen for refleksjon en dypere forståelse av forholdet mellom deres eget liv og tidligere generasjoners liv, og hvordan disse henger sammen.

Både fortiden og nåtiden blir derfor som et skattekammer, slik Martins fortelling om bestefarens brente kofter ble for ham. Fortiden er til stede og påvirker Martins relasjoner til andre i familien, og deres ulike måter å fortolke fortiden og forholde seg til den, blir som en skattekiste for Martin, som gir ham mulighet til å lære mer om seg selv og familiens samiske fortid og nåtid.

Mellomrommet mellom kategoriene og den tomheten eller melankolien som kan sies å være en effekt av å oppleve dette mellomrommet, kan også bli et kreativt rom, *et mulighetsrom*. Mange av deltakernes fortellinger illustrerer nettopp dette.

¹⁴ Se for eksempel avisartikkelen *Skammen ut av skapet* (Østtveit 2011).

Deltakerne forsøker på forskjellig vis å fylle dette tomrommet med nytt innhold, nye praksiser og nye symboler, slik at også de kan passe inn, og på denne måten bringe de samiske fellesskapene inn i fremtiden på nye måter.

Samtidig er det også et visst håp i dette motsetningsfylte ubehaget, siden det, også innebærer et tap som de ikke er villig til å gi slipp på. Det kompliserer deres forhold til sin samiske bakgrunn, samtidig som det i de blandede følelsene også for dem er et rom for å artikulere at de er samer, og et rom for å skape nye fellesskap i deres felles mellomromserfaring. Melankolien blir derfor et mulighetsrom, et rom hvor de kan kjenne på at han har lignende opplevelser som andre samer.

Det ligger også i taushetens melankoli en kilde og kraft som kan være produktiv og kreativ, noe mange av eksemplene illustrerer. Et nyttig begrep er det som Homi Bhabha kaller **Det tredje rommet** (Bhabha 1994: 53-56), som jeg skriver om i teorikapittelet. Det tredje rommet er ifølge Bhabha ikke to kulturer, identiteter eller kategorier som smelter til en helhet. Ifølge Bhabha har disse helhetlige aldri eksistert. Vi er alle interkulturelle. Enhetlige, opprinnelige kulturer finnes ikke, og har aldri eksistert, siden det alltid har vært kulturell utveksling. Det er slik samfunn utvikler seg. Bhabha insisterer på at alle kulturelle uttrykk og systemer konstrueres i dette motsetningsfylte og ambivalente rommet (Bhabha 1994).

Som Bhabha (1994) skriver, er det først når vi innser at alle kulturelle uttrykk og systemer er konstruert i dette motsetningsfylte og ambivalente rommet, at vi begynner å forstå hvorfor kulturelle hierarkier, hvor noen blir oppfattet som mer originale, rene og autentiske, er et uholdbart perspektiv preget av den postkoloniale relasjonen som kan sies å eksistere mellom den norske stat og det samiske folk. Gjennom Bhabhas interkulturalitetsbegrep ønsker jeg å bryte opp forestillingen om at samisk kultur som er fornorsket, skadet og ufullstendig, mens (nord)norsk kultur er ren og ubesudlet, og isteden vise hvordan hele det nordnorske samfunnet kan forstås som et resultat av flytende kulturell utveksling. Bhabha skriver:

”It is that Third Space, though unrepresentable in itself, which constitutes the discursive conditions of enunciation that ensure that the meaning and symbols of culture have no primordial unity or fixity; that even the same signs can be appropriated, translated, rehistoricized and read anew” (Bhabha 1994:55).

Det tredje rommet, altså mellomrommet, kan ofte oppleves som tomt. Samtidig er det at det er tomt, noe som åpner for kreativitet og nytenkning rundt kategoriene. Som jeg skriver i innlegningskapittelet, er det en ambisjon i denne avhandlingen å bryte opp skillet mellom “det samiske” og “det norske” (jfr Kramvig 2006), og isteden reflektere over det nordnorske som et interkulturelt fellesskap

(jfr Bhabha 1994), hvor samisk og norsk snarere er ytterpunkter i et kontinuum snarere enn klare, avgrensbare kategorier.

Det tredje rommet er heller ikke et maktfritt og omkostningsfritt rom, men også et rom fylt av spenning og ambivalens, preget av pågående og iblant uovervinnelige forhandlinger og artikulasjoner om til tider svært ulike posisjoner. Det tredje rommet er derfor en nyttig metafor for et møte mellom ulike kulturelle strømninger, om forhandlinger om hvordan man skal binde sammen fortid, nåtid og fremtid, hvor melankolien ikke bare er hemmende, men også en produktiv kraft.

Melankolien kan forstås som en kraft som skaper nye og kreative former for samisk artikulasjon, hvor ubehaget i mellomrommet mellom kategoriene ikke nødvendigvis trenger å forstås som noe utelukkende negativt. Melankolien er en måte å ikke gi slipp på tapet, men å gjøre tapsopplevelsen til en kraft som kan skape nye fellesskaper. For noen kan melankolien også representere et alternativt samisk fellesskap. Melankolien blir derfor på et vis kraften og motoren det interkulturelle mellomrommet, og en potensiell kilde til kreativitet og nye fellesskaper. Butler skriver:

“What is new, newness itself, is founded upon the loss of original place, and so it is a newness that has within it a sense of belatedness, of coming after, and of being thus fundamentally determined by a past that continues to inform it. And so this past is not actually past in the sense of ‘over’, since it continues as an animating absence in the presence, one that makes itself known precisely in and through the survival of anachronism itself” (Butler 2003:468).

Det ligger derfor i melankolien også en form for handlingskraft og kreativitet. Gjennom melankoliens blandede og motsetningsfylte identifikasjon med objektet ligger det på mange måter en opprettholdelse av relasjonen til objektet. Gjennom ubehaget som flere av deltakerne i mitt prosjekt kjenner på rundt det å være samisk, vekkes det gjenkjennelse og nye samiske fellesskaper. Fortielsen rundt alt samisk og de medfølgende refleksjoner rundt tap som de opplever, blir paradoksalt sett nærmest et “bevis” for dem på at også de er samiske.

Jeg har i avhandlingen også vist hvordan melankolien kan være en positiv kraft. For mange av deltakerne er den som et skattekammer som binder sammen fortid og nåtid på nye måter. Når Martin og hans familie snakker sammen om hvorfor bestefarens koffer ble brent, er det ikke bare et sorgarbeid. Det er også en måte å utforske deres egen samiske fortid og nåtid på godt og vondt. Minorisering i fortid og nåtid, og fortielsen rundt alt samisk, blir i møte med andre samer med lignende erfaringer en kilde til gjenkjennelse og fellesskaper.

Det er ikke bare norsk og samisk kultur som inngår i dette interkulturelle rommet. Også globale symboler og praksiser inngår i denne nyskapningen. Flere av deltakerne trekker frem dette som en måte å redde samisk kultur og gjøre den til et livskraftig fellesskap. Mari, Hilde og andre deltakere gir uttrykk for positivitet når de snakker om samisk populærmusikk, samisk mote og festivaler, som nettopp er eksempler på kulturelt grensesprengende praksiser, hvor samiske symboler og praksiser blandes med norske og internasjonale praksiser. For Mari representerer dette håp og ***viser at samisk kultur er en livskraftig kultur med mye kreativitet.***

Som det kommer tydelig frem i de empiriske kapitlene, handler ikke det som jeg analyserer frem som en samisk melankoli, bare om destruktivitet og negativitet. Melankolien er også et uttrykk for en forsoningsprosess, hvor deltakerne gjennom å reflektere over sine liv og sine tap, forsøker å forstå og forsones seg med fortiden og dens tap, og finne måter å bringe samisk kultur og de samiske fellesskapene med seg inn i fremtiden.

Det er i denne sammenheng at melankolien, i det tredje rommet mellom samisk og norsk, kan være en del av en reparerende fase i de samiske samfunnene. Å videreføre samisk språk og kultur handler ikke bare om rettighetskamp og politikk, det handler også om å ***lege sår som den samiske befolkningen har blitt påført gjennom generasjoner, og finne måter å gi den plass i nåtidige prosesser.***

8.6 OPPSUMMERING

I dette kapittelet har jeg drøftet hvordan de teoretiske redskapene som jeg har valgt for analysene, kan brukes for å svare på avhandlingens problemstilling, altså ***hvordan tap og forsoning artikuleres i pågående og daglige forhandlinger i lule- og markasamiske områder i dag.*** Som jeg viser i dette kapittelet, er et affektivt perspektiv et nyttig perspektiv for å analysere den kulturelle kompleksiteten som samer opplever i sin hverdag.

Jeg har vist hvordan melankoli som analytisk kategori og teoretisk utgangspunkt er en nyttig innfallsvinkel for å forstå de affektive utfordringene som samer i en nordnorsk hverdag har. Det er derfor et nyttig begrep for å forstå den kompleksiteten som eksisterer i de nordnorske samfunnene, hvor svært mange har samiske aner, og hvorfor samisk tilstedeværelse fortsatt er et betent tema i mange sammenhenger, også for mennesker som ser på seg selv som samer. Det er også et nødvendig begrep for å forstå utfordringene knyttet til å bevare språk og tradisjonskunnskap, hvor det ofte er følelsene som står i veien minst like mye som de praktiske utfordringene.

Melankolibegrepet gir mulighet for å analysere de motsetningsfylte, affektive prosessene som mennesker inngår i, og hvordan det som en affektiv prosess kan komme til uttrykk som sorg, sinne, tomhet, ensomhet, men også en måte å finne

frem til nye, samiske fellesskap. Det er derfor et fruktbart begrep for å forstå hva kulturell artikulasjon innebærer, og hvordan det kommer til uttrykk i folks hverdagsliv på en mer kompleks måte enn en mer tradisjonell forståelse av kultur. Kulturell artikulasjon handler om mer enn symboler, praksiser og tradisjonskunnskap.

Fremfor alt er melankolibegrepet nyttig for å forstå hvordan tap og sorg ikke bare trenger å ha destruktive og negative effekter, men også kan være en viktig kilde til fellesskap. **Forsoning** er et viktig begrep i denne avhandlingen, ikke som et teoretisk begrep, men som et analytisk begrep, nettopp fordi forsoning handler om å akseptere og forstå livets sammenhenger og dets relasjon til fortidens generasjoner, samt **skape nye fellesskap i ruinene av de gamle.**

KAPITTEL 9: AVSLUTNING

9.1 INNLEDNING

Jeg har i denne avhandlingen undersøkt *hvordan tap og forsoning artikuleres i pågående og daglige forhandlinger i lule- og markasamiske områder i dag*. Vi har nå nådd veis ende i denne reisen gjennom kulturell kompleksitet, minorisering, tap, melankoli og forsoning, og vi har fått innblikk i hva det vil si å være samisk i det norske samfunnet i dag. Vi har møtt ulike mennesker i en samisk-norsk hverdag og blitt litt kjent med hvordan de forholder seg til temaer rundt tap og forsoning knyttet til deres samiske fortid og nåtid.

Først og fremst handler avhandlingen imidlertid om hva det vil si å tilhøre en liten kultur på godt og vondt, og hvordan et bastant etnisk skille mellom samisk og norsk i en nordnorsk hverdag ikke er analytisk fruktbart, da disse kategoriene ofte flyter i hverandre, både historisk og i nåtiden.. Samtidig er disse kategoriene like fullt og helt betydningsfulle og fremtredende i den daglige sosiale samhandlingen i en nordnorsk hverdag. Mennesker er sosiale vesener, og deres kultur er innskrevet i deres kropp, som på ulikt vis kommer til uttrykk symbolsk sett gjennom den kontinuerlige skaping og reproduksjon av sosiale strukturer og kulturelle koder.

Samtidig har det skjedd store endringer i positiv retning når det gjelder samene stilling i det norske samfunnet. Matti Aikio skrev i en nasjonal avis i 1919 at: "Det moderne liv rykker nærmere og nærmere ind paa en, og det taler ikke lappisk (Aikio i Minde 2005:26). I dag snakker "det moderne liv" også samisk, da det eksisterer en samisk offentlighet og en global samisk kultur løsrevet fra sted, hvor det er rettigheter, muligheter og ressurser. Det gjelder bare å finne ut av hvordan man kan utnytte disse på en best mulig måte.

Melankolibegrepet er et interessant og fruktbart begrep i denne sammenheng, siden det er nyttig for å beskrive og drøfte de utfordringer deltakerne i prosjektet opplever til daglig. De kan ikke gjenskape eller rekonstruere fortiden, siden den på mange måter oppleves som tapt. Samtidig vil de ikke glemme den heller. Dette tomrommet som mange opplever mellom "det samiske" og "det norske", fortid og nåtid, den tausheten som mange har opplevd omkring deres samiske fortid, og den melankolien som kan sies å være en effekt av dette, er ikke bare noe negativt.

9.2 EN ANNERLEDES FORSTÅELSE AV NORD-NORGE

Et av avhandlingens viktigste poeng er å bryte opp i det som ofte blir presentert som "det samiske" og "det norske". Jeg forsøker isteden å vise gjennom mitt em-

piriske arbeid at det som fremstår som ”norsk” og ”samisk” i en nordnorsk kontekst snarere er retoriske ytterpunkter snarere enn noe som reflekterer realitetene. Her er samisk og norsk snarere et kontinuum i et landskap hvor både samisk og norsk tilstedeværelse har karakterisert samfunnene snarere enn et klart ”etnisk” skille. Deltakerne i prosjektet posisjonerer seg på ulikt vis mellom samisk og norsk, hvor noen føler seg mest som samisk, mens andre på ulike måter forsøker å forhandle seg frem til en posisjon et sted i mellom de samiske og de norske kategoriene.

Det nordnorske samfunnet, slik jeg beskriver det i avhandlingen, er ikke et samfunn hvor samer og nordmenn lever hver for seg, men et samfunn hvor svært mange har samiske aner, og hvor mange forholder seg til en samisk fortid og nåtid. Mens det for noen er totalt glemt, er ***tapsopplevelsene knyttet til den samiske fortiden noe som representerer et uavsluttet kapittel***, hvor det at de er samisk ofte artikuleres som en uavsluttet sorg over noe som de opplever er i ferd med å miste, men ikke helt vil gi slipp på.

Hvor tidligere generasjoner har kjempet for å bli ordentlige norske borgere, prøver deltakerne på forskjellig vis å finne måter å være same på i hverdagen. I dag har samer stadig flere rettigheter, og det blir stadig flere aksepterte måter å være same på, inkludert ulike måter å være bindestrekssamer. Samtidig må man forholde seg til en hverdag hvor det i praksis er lite rom for å vise at man er same, ikke på grunn etnisk stigmatisering, men på grunn av institusjonaliseringen av samfunnet, hvor det som er kategorisert som samisk, hører til det private liv, slik Kjell Olsen beskriver (2007).

Jeg argumenterer derfor også for at dagens diskriminering har sitt utspring i noe annet enn tidligere. Likevel argumenterer jeg for at det ikke er mulig å lage et absolutt skille mellom hva som er norsk og hva som er samisk i de nordnorske samfunnene, siden de er sammenvevd og tilhører en felles historie, hvor en stor del av befolkningen har en fot i begge leirer, om de ikke ser så altfor langt tilbake i tid.

På mange måter kan avhandlingen leses som å ta opp tråden der Harald Eidheim (1969) slapp i å beskrive hvordan den samiske befolkningen opplever de personlige omkostningene og dilemmaene som de møter i hverdagen i møte med stigmatisering og minorisering, og hvordan samisk språk og kultur ble fortiet og gjort hemmelig. Mens senere sameforskning stort sett har videreført Eidheims fokus på etniske grenseforhandlinger og glemt de affektive sidene ved Eidheims prosjekt, forsøker jeg å gå nærmere inn på nettopp disse sidene ved en samisk-norsk tilværelse.

Hvor Eidheim (1969) var opptatt av grenseforhandlingene mellom det samiske og det norske samfunnet, hvor stigmatisering, hemmeligholdelse og taushet preget kystsamfunnet han studerte på 60-tallet i Finnmark, er jeg derimot mer interessert i å studere hvordan grensene forhandles. Disse grensene forhandles ikke bare mellom folk, men minst like mye innad i mennesker, som affektive erfaringer knyttet til inklusjon og eksklusjon, minoriseringserfaringer, ambivalens og det jeg kaller samisk melankoli, knyttet til håndtering av tapserfaringer knyttet til språk og kultur.

På samme måte som samene som Eidheim (1969) møtte i kystområdene av Finnmark på 1960-tallet, vokste opp i en brytningstid med industrialisering og modernisering av samfunnet i etterkrigstiden, er også menneskene som dukker opp i min avhandling vokst opp i en brytningstid mellom det som de samiske forskerne i den eidheimske tradisjonen kalte fornorskning og revitalisering, hvor de igjen på forskjellig vis har begynt å sette ord på det som gradvis ble fortiet av generasjonene før. I avhandlingen benytter jeg meg av det Homi Bhabha-inspirerte begrepet *det interkulturelle mellomrommet*, snarere enn å snakke om fornorskning og revitalisering, siden jeg mener det gir en mer dynamisk og presis beskrivelse av den samisk-norske virkeligheten som deltakerne i mitt prosjekt beskriver.

Jeg argumenterer for at de kulturelle prosessene som deltakerne i prosjektet gjennomgår, ikke nødvendigvis bare handler om revitalisering i betydningen rekonstruksjon av gammel tradisjonskunnskap. Det handler minst like mye om en prosess som går ut på å ta det interkulturelle mellomrommet ut av tausheten og inn i den sosiale og kulturelle relevansen, med tilhørende, nye kategoriforhandlinger, i det som Lene Hansen (2009) kaller "fra verken heller til både og".

Det handler ikke lenger så mye om å "bli same", slik Arild Hovland (1996) beskrev det, som å skape nye kategorier i mellomrommet mellom samisk og norsk, hvor også det skapes nye kategorier i det interkulturelle mellomrommet og nye fellesskap som folk kan føle at de er en del av. Dermed kan mennesker som føler seg både norsk og samisk skape nye måter å "være same på" som passer inn i den interkulturelle hverdagen som de opplever at de lever i.

Avhandlingen kan derfor forstås som *en affektiv studie av dekolonisering i hverdagslige relasjoner*, hvor jeg prøver å forstå effektene av det som Britt Kramvig (2006) kaller møter:sammenstøt, hvor utfordringen ligger i å tilpasse seg en ny verden uten å miste kontakten med den gamle. Det er disse effektene jeg analyserer gjennom melankolibegrepet. De fire analysekapitlene kan sies å representere fire temaer knyttet til det jeg fortolker som den samiske melankolien. Disse kapitlene beskriver hvordan det jeg fortolker som melankoli, kan sies å komme til uttrykk på ulike måter. Jeg viser gjennom empiriske eksempler hvordan det kan sies

å eksistere en ambivalens knyttet til det å være samisk, som kan fortolkes som en form for melankoli.

I avhandlingen analyserer jeg den tausheten og fortielsen som eksisterer og har eksistert rundt alt samisk i mange områder som fra gammelt av har hatt en samisk befolkning. Den regionen som jeg har mitt empiriske materiale fra, er et område som jeg gjennom mitt empiriske materiale har erfart er et område hvor mange har erfaringer med fortielse og taushet rundt samisk tilstedeværelse. Samtidig er også sorgen og smerten rundt tapene av samisk språk og kultur noe som ofte er blitt fortiet. Denne tausheten er imidlertid noe som er i ferd med å bli brutt, noe som ikke alltid er en ukomplisert prosess, men som ofte innebærer at folk opplever å bli krenket, såret eller skuffet over at folk velger ulike strategier og posisjoner når det gjelder **forhandling og nyskaping i det interkulturelle mellomrommet mellom samisk og norsk**.

9.3 KULTURBEGREPET

Selv om jeg i avhandlingen ikke har valgt å vektlegge teorier som omhandler **kultur og etnisitet**, vil leseren oppdage at avhandlingen min i stor grad også handler om dette. Likevel er ikke dette mitt hovedpoeng i avhandlingen. Hovedvekten i analysene vil først og fremst fortolke det jeg kaller den **samiske melankolien**, og hvordan den påvirker folks liv og kan forstås på et kollektivt plan som en viktig del av samfunnet, ikke bare det samiske samfunnet, men også hele det nordnorske samfunnet. Det er effektene av disse ulike prosessene og kategoriene som er mitt hovedfokus.

Avhandlingen kan leses som en kritikk av etnisitetsteorier som i for stor grad legger vekt på formålsrasjonelle aktører (jfr Barth 1969), hvor de affektive sidene ved kultur og etnisitet har blitt ignorert, fordi de ble antatt å ikke være vitenskapelig tilgjengelig innenfor sosialantropologi og sosiologi. Fredrik Barth hevdet at etniske grupper og etniske grenser handlet om sosial organisering snarere enn kulturelt innhold. Han hevdet at kulturer ikke er isolerte eller absolutte, men snarere tvert imot eksisterer nettopp *på grunn av* kontakt med hverandre. Grensene mellom etniske grupper handler snarere om kommunikasjon om sosialt relevante forskjeller snarere enn faktiske kulturelle forskjeller, og at grensene ble opprettholdt på tross av flyt av både personell, teknologi og kulturelt innhold. Barth skriver at:

“Categorical ethnic distinctions do not depend on an absence of mobility, contact and information, but do entail social processes of exclusion and incorporation whereby discrete categories are maintained despite changing participation and membership in the course of individual life histories.” (Barth 1969:9)

Istedenfor å studere etniske grenseforhandlinger, slik Barth (1969) og Eidheim (1969), har jeg isteden valgt å studere **effektene av valgene i disse grenseforhandlingene**. Det er her affektteori er nyttig, siden de gir mulighet til å analysere hvordan folk forhandler om de affektive sidene ved valgene. Som Barth (1969) og Eidheim (1969) ser jeg ikke på grensene mellom samer og nordmenn som absolutte. Samtidig problematiserer jeg i avhandlingen valgene, og hvilke effekter disse valgene har på dem som gjør dem. Jeg setter også valgene inn i en historisk og politisk kontekst, hvor valgene om å "bli" norsk", kanskje ikke opplevdes som et reelt valg i praksis for dem som gjorde dem.

Det å velge bort de samiske sidene ved sitt liv, eller forsøke å skjule den, innebærer en form for valg som både kan medføre skyld og skam. Selv om man velger å være norsk, er det ofte likevel folk som vet at man egentlig er samisk. På denne måten vil man alltid risikere å bli påminnet det smertefulle valget som man har tatt. Om man ombestemmer seg og ønsker å finne tilbake til det man selv eller generasjoner før har valgt bort, **er heller ikke dette valget omkostningsfritt**.

Tapsopplevelser knyttet til denne formen for valg innebærer en helt spesiell form for sorg, hvor de med samisk bakgrunn selv er delaktig i tapet, noe som forkludrer både tapsopplevelsene og skyldfordelingen. Kanskje anerkjennes ikke engang sorgen over tapet som en legitim sorg, siden det er en sorg som har blitt skjøvet ut i taushetens rom, i et forsøk på å få et bedre liv. Kanskje erkjennes ikke engang tapet som et tap, siden valgene som er tatt, er tatt av generasjoner før en selv. Det er effektene av disse valgene og opplevelsene som kan sies å fanges opp i det jeg kaller *samisk melankoli*, hvor jeg gir en ny dimensjon til de kulturelle artikulasjonene i de nordnorske landskapene.

Jeg velger i avhandlingen å bruke begrepet **interkulturalitet** (Bhabha 1994) snarere enn "det samiske" og "det norske", siden jeg synes det bedre beskriver en nordnorsk hverdag hvor mange befinner seg i grenselandet mellom norsk og samisk. Samtidig forsøker jeg også å bryte opp de hierarkiske ideene om at samene er fornorskede med en ødelagt kultur, mens nordmennene er kulturelt rene og ubesudlede. En viktig del av prosjektet har vært å bryte opp kategoriene "norsk" og "samisk" og isteden se på disse kategoriene som ytterpunkter i et kontinuum snarere enn gjensidig utelukkende. Jeg har derfor valgt å intervju personer som har **vakst opp i en brytningstid i samisknorsk sammenheng**, hvor nye fellesskap og kategorier kontinuerlig skapes i gråsonene og tomrommene mellom de etablerte kategoriene.

Jeg viser også empirisk at modernitetsteoriene (Jfr. Giddens 1996) vekt på reflek-sive individer som kan velge livsstil, ikke passer like godt for å forstå de utfordringer urfolk har i dag. Tradisjoner blir dyrebare å bære, slik deltakerne i prosjektet illustrerer godt fra sine liv. Det å tre inn i posisjonen som moderne, reflek-sive

individer (jfr. Dankertsen 2006) som gjør valg, blir vanskeligere, siden valgenes affektive effekter blir så tunge å bære.

Den samiske befolkningen har derfor ikke de samme mulighetene til å forholde seg pragmatisk til tradisjoner. Melankolibegrepet er derfor et viktig bidrag og et nytt perspektiv i den samiske forskningsdebatten, hvor jeg argumenterer for at det er sentralt for å forstå forholdet mellom det norske og det samiske samfunnet. Når man ikke har med seg et affektivt perspektiv, er det noe man ikke ser, og det blir dermed ***vanskeligere å undersøke hva sårheten handler om og hva som faktisk står på spill i relasjonene.***

Om man tar innover seg at alle kulturelle systemer og uttrykk innebærer interkulturalitet, blir det feil om kun den samiske delen av befolkningen skal rammes av denne formen for beskrivelser, ***hvor den gjensidige utvekslingen av personell og kulturelle uttrykk***, tross det åpenbare maktforholdet, har skjedd kontinuerlig begge veier. Isteden stiller jeg spørsmålstegn ved det klare skillet mellom norsk og samisk og forsøker å vise at også det nordnorske samfunnet kan forstås i lys av kontinuerlig samisk tilstedeværelse og kulturell utveksling. Istedenfor å bare reprodusere fortellingene om den undertrykkede og fornorskede sammen, forsøker jeg å åpne opp for at det interkulturelle rommet i gråsonen mellom samisk og norsk er et verdifullt og kreativt rom hvor det også kan skapes noe nytt.

9.4 MINORISERING

Minorisering er et viktig begrep i avhandlingen. Minorisering i en samisk sammenheng må samtidig forstås i lys av det som kan kalles en koloniseringsprosess av Sápmi. Som Marianne Gullestad (2002) hevdet, eksisterer det et likhetsideal i det norske samfunnet, hvor alle ideelt sett skal være lik i betydningen identisk, og hvor det nærmest blir sett på som umoralsk å skille seg ut.

Deltakerne i prosjektet beskriver på ulike måter hvordan det oppleves å bli minorisering i hverdagen. Kapitlene i avhandlingen handler om ulike sider ved disse minoriseringserfaringene og hvordan de håndterer disse i hverdagslivet. Deltakerne i prosjektet har alle på ulike måter erfaringer knyttet til opplevelsen av å være annerledes og ikke helt passe inn i det norske samfunnet, samtidig som alle sier at også de er norsk.

I kapittelet ***Minoriseringens merarbeid*** analyserer jeg ekstra arbeidet i hverdagen som mange opplever de må gjøre i kraft av å være samisk. Dette er inspirert av Susan Leigh Star (1991) beskriver som det usynlige merarbeidet man som minoritet må gjøre i kraft av å avvike fra standarden. Sara Ahmed (2004) skriver om noe lignende fra et affektteoretisk ståsted når hun viser hvordan det å falle utenfor normalen innebærer et affektivt arbeid, eller ubehag, som hun velger å kalle det.

I avhandlingen viser empirisk jeg **hvordan minoriseringserfaringer kan studeres som affektive prosesser**, hvor melankolibegrepet brukes til å analysere opplevelser knyttet til annerledeshet og undertrykkelse. Melankolien kan sies å være en sosiomateriell effekt av disse minoriseringserfaringene, samtidig som den er en måte å artikulere disse opplevelsene. Merarbeidet som følger med minoriseringen, kan også analyseres som en form for diskriminering, men er en form for diskriminering som ikke oppfattes som like legitimt å kritisere, da det gjerne er snakk om en diskriminering som ikke er intensjonell, men strukturell.

I kapittelet **Den ukledelige offerrollen** går jeg inn på opplevelser knyttet til mobbing og diskriminering. Jeg viser at til tross for at alle deltakerne på forskjellig vis forteller om erfaringer som kan forstås som mobbing eller diskriminering, insisterer de på at de ikke er noe offer. Isteden bruker de ulike strategier for å rasjonalisere eller bagatellisere handlingene. Det var de enkeltindividene som mobbet, det var noe galt med, det var mobberen som hadde problemer. De som ble mobbet, var folk som gjorde for mye ut av seg, stakk seg frem eller var kranglete eller vanskelige. Det er viktig å være sterk og ha ryggrad som same, ellers blir man mobbet. Jeg viser hvordan de ulike og motsetningsfylte fortolkningene og fortellingene kan oppfattes som en form for samisk melankoli knyttet til avvisningen av offerrollen. Samtidig påpeker jeg at det også ligger en fare i å avvise offerrollen, da man også på sett og vis fraskriver seg den legitime muligheten til å gjøre noe med diskrimineringen på et strukturelt nivå.

Samtidig kan man også si at ekstraarbeidet og de affektive opplevelsene knyttet til det å være samisk, også gir mennesker med slike erfaringer, et slags fortrinn, gjennom å opparbeide seg en kompetanse som vanlige nordmenn ikke har. Som flere av deltakerne påpeker, hører de til både i det norske og det samiske samfunnet, og de har både norsk og samisk kompetanse, noe som ikke bare er noe negativt, **men også en ressurs som gir en spesiell kompetanse**. Det å vokse opp med en opplevelse av å være annerledes, innebærer også at man utvikler en styrke som kan være nyttig å ha i livet. Dette er noe som flere av deltakerne i prosjektet trekker frem som viktig. Det å være sterk er både en nødvendighet for å klare å stå i den samiske kategorien, samtidig som erfaringene med å være annerledes også kan være med på å gjøre dem tryggere på seg selv.

9.5 MELANKOLI VERSUS LEVEKÅR

Som jeg skriver i innledningskapittelet, oppsto ideen til dette prosjektet mens jeg jobbet som forskningsassistent på Senter for samisk helseforskning på SLICA-prosjektet. Avhandlingen kan derfor også leses som et viktig bidrag til og korrektiv av de samfunnsmedisinske tilnærmingene til levekårsbegrepet. Istedenfor å studere de medisinske sidene ved minorisering (jfr Eliassen 2013), drøfter jeg i avhandlingen de historiske, kulturelle, sosiale og fremfor alt affektive sidene ved samisk hverdag.

Ann Cvetkovich (2012b) drøfter hvordan fortidige hendelser, slik som slaveri og rasisme, kommer til uttrykk i nåtidige prosesser, hvor sorg, desperasjon, trøtthet og følelser av hjemløshet produseres som følge av rasistiske prosesser gjennom generasjoner. Hun henviser til Saidiya Hartmans (2007) bok, *Loose Your Mother: A Journey Along the Atlantic Slave Route*, hvor Hartman beskriver rutene til den atlantiske slavetrafikken gjennom å fortelle om en reise som hun selv tok langs en slaverute i Ghana. Slaven er ifølge Hartman (2007) en person som løsriveres fra sin mor, sitt land og sin kultur, og som glemmer sin fortid og lever i verden som en fremmed.

Cvetkovich (2012b) reflekterer over hvordan slaveri og rasisme kan forstås som en form for tap og traume, som kommer til uttrykk i psykososiale prosesser. For mange afroamerikanere representerer slaveriet brutte bånd med en afrikansk fortid som de vet lite om. Deres afrikanske fortid innebærer ifølge Cvetkovich for mange mer en fremmedfølelse snarere enn en følelse av tilhørighet. For noen blir det å få kunnskap om sine forfedre og formødres traumer, en måte å bli kjent med sine egne tapsfølelser.

I intervjuene reflekterer deltakerne over sine egne liv i relasjon til tidligere generasjoners liv. På sammen måte som slaven hos Hartman (2007) har glemt sin fortid, opplever også mange samiske mennesker at mye av deres samiske fortid befinner seg i et mørke, som følge av kolonisering, minorisering, fornorskningspolitik og fortielse. For mange i dagens Nord-Norge representerer samisk kultur noe vanskelig og sårt. Istedenfor å føle at de er en del noen samiske fellesskap, føler de kanskje bare hjemløshet og fremmedfølelse i forhold til det samiske samfunnet. ***Samtidig er det stadig flere som prøver å vende tilbake til noen samiske fellesskap som de føler at de har mistet.***

For mange som prøver å finne tilbake til noen samiske fellesskap, blir det å lese og reflektere over tidligere generasjoners utfordringer en måte å bli bedre kjent med seg selv og sine egne nåtidige utfordringer i forhold til det å være samisk. Gjennom å artikulere nye forbindelser mellom fortid og nåtid, leger de både sine egne individuelle og befolkningens kollektive sår, og forsøker å finne frem til nye fellesskap hvor de kan føle seg hjemme.

Prosjektdeltakernes ***tapsartikulasjoner kan derfor forstås som en måte å forsones seg med fortiden, som en kollektiv, affektiv reparasjon for de skader og sår som de har fått i fortiden.*** Dette er ikke bare viktig fra et individuelt ståsted. Det er også en nødvendig prosess for å skape de fellesskap og den produktive energien som kreves for å gjøre den språklige og kulturelle redningsoperasjonen i regionen. En forståelse av disse sosioaffektive prosessene er derfor ikke bare viktig fra et sosiologisk ståsted; det er også politisk og kulturelt viktig for dem det gjelder.

Det som jeg analyserer frem som en samisk melankoli, kan derfor forstås som en måte å beskrive de affektive levekårene hos den samiske befolkningen, hvor jeg drøfter de psykokulturelle, affektive sidene ved minorisering, snarere enn å gjøre rede for de kvantitative sidene ved levekår og livskvalitet. Jeg håper derfor at avhandlingen vil leses med interesse også blant forskere innenfor disse fagkretsene.

9.6 AVHANDLINGENS VITENSKAPSTEORETISKE STÅSTED

Mitt metodiske poeng i avhandlingen henger tett opp til mitt vitenskapsteoretiske og teoretiske poeng. Jeg argumenterer for at for å få en grundig forståelse av den kvalitative forskningsprosessen og forskerens rolle i den, er man også nødt til å forstå de affektive sidene ved forskningsprosessen. Dette innebærer at også forskerens affektive erfaringer i forskningsprosessen må analyseres og drøftes, da disse ofte har stor betydning både i selve datainnsamlingsprosessen, i analysene og i valg av teoretisk og vitenskapsteoretisk ståsted. Et affektivt har altså ikke bare ontologiske og epistemologiske konsekvenser, det har også en rekke metodologiske implikasjoner.

Som jeg skriver i metodekapittelet, er dette et perspektiv som tar innover seg at sosiokulturelle konstruksjoner også er knyttet til affektive artikuleringer, hvor både forskeren og deltakerne i prosjektet er påvirket av **affektive artikuleringer og den sosiale sirkulasjonen av disse**. Når man definerer affektive strukturer på denne måten, altså som sosiale konstruksjoner, blir de også studerbare i sosiologisk forstand. For det første handler det om forskerens refleksivitet, hvor også de affektive sidene ved forskningsprosessen redegjøres for og drøftes. For det andre har man gjennom en slik tilnærming muligheten til å gi forskningssubjektene en stemme, hvor også de motsetningsfylte og affektive sidene ved deres eksistens, i større grad blir presentert og analysert.

Dette gir oss også en mulighet til å studere prosesser knyttet til kultur, kjønn, klasse og andre former for ulikhet på en mindre essensialistisk, homogeniserende måte, og hvordan disse like mye handler om affektive konstruksjonsprosesser som sosiale konstruksjonsprosesser. Det handler på et mer fundamentalt plan om å fylle gapet mellom dikotomiene natur:kultur, individ:samfunn, kropp:sinn og logikk:affekt, hvor man i større grad har muligheten til å studere samspillene mellom disse prosessene snarere enn hva som skiller dem. Affektteorier kan derfor sies å være en del av den såkalte materialistiske vendingen i samfunnsvitenskapen i de senere år. En kritikk av teorier innen poststrukturalismen har vært at de i for liten grad har tematisert og teoretisert de kroppslige, materielle sidene ved tilværelsen (Hemmings 2005, 2012).

Samtidig er det en fare for at man ender opp med å depolitisere forskningen, overprivilegere individet fremfor det sosiale og kulturelle, og å lage teorier som

fremhever biologi som noe adskilt fra kultur, og på denne måten reprodusere biologistiske forståelser av biologi, slik det for eksempel ble gjort i tv-serien "Hjernevask" (Karlsen 2010). Et viktig poeng i avhandlingen er å vise hvordan det materielle og kroppslige kan og må studeres som sosiokulturelle prosesser innenfor sosiologien om de skal kunne gjøres interessante for samfunnsvitenskapen.

Fra et vitenskapelig ståsted kan visse retninger innen affektteori kritiseres for å studere prosesser som ikke lar seg påvise empirisk. Denne kritikken rammer særlig den delen av affektteoriene som tar utgangspunkt i at affekt er noe autonomt, uten umiddelbar sosial og kulturell relevans (Hemmings 2005). Når man studerer affekt som kroppslige, autonome prosesser, er ikke dette noe som umiddelbart er tilgjengelig empirisk fra et sosiologisk ståsted. Man kan ikke som samfunnsforsker titte inn i hodene til folk og se hva de tenker og føler. Man må forholde seg til deltakerne fortolkninger av de prosesser som de inngår i, og analysere disse som sosiale prosesser. Samtidig er et affektivt perspektiv, om man analyserer dem som en del av sosiokulturelle prosesser, et viktig bidrag til forståelse av menneskelig samhandling og artikulasjon, slik jeg viser i denne avhandlingen gjennom mine empiriske analyser.

Affektteori er derfor å anse som et interessant og fruktbart bidrag til forskningen som undersøker sosiale og kulturelle prosesser, hvor også **affektive, kroppslige, materielle prosesser** kan inkluderes i analysene. Dette er særlig nyttig for å forstå hvordan affekt spiller en viktig rolle i å knytte individuelle og kollektive kropper sammen, gjennom hvordan affekt sirkulerer mellom kropper og tegn. I en slik forstand er ikke affekt eller emosjoner noe som er knyttet til private, indre prosesser, men tvert imot noe som skapes i sosiale prosesser, i grenselandet mellom kropper og verden. Ved å studere hvordan emosjonelle prosesser er uløselig koblet til sosiale og kulturelle prosesser, lar de seg også studere empirisk. Som Sara Ahmed skriver:

"Emotions do things, and they align individuals with communities – or bodily space with social space – through the very intensity of their attachments. Rather than seeing emotions as psychological dispositions, we need to consider how they work, in concrete and particular ways, to mediate the relationship between the psychic and the social, and between the individual and the collective" (Ahmed 2004a:119).

Ved å bruke melankolibegrepet har jeg i avhandlingen vist hvordan man kan analysere **affektive prosesser på en måte som er vitenskapelig relevant for sosiologiske analyser**. På denne måten er ikke melankoli noe som er knyttet til indre, psykologiske prosesser. Jeg bruker isteden melankolibegrepet for å beskrive noen sosiokulturelle, kollektive prosesser, hvor melankoli er et nyttig begrep for å ana-

lysere de motsetningsfylte og ambivalente utsagnene og handlingene til deltakerne, i grenseland mellom individuelle og kollektive kropper.

9.7 MELANKOLI OG FORSONING

En annen side ved drøftingen av melankolibegrepets nytteverdi som analysekategori når det kommer til å reflektere omkring samiske forhold, er at begrepet ikke er noe som er ledet ut fra samisk kultur, men isteden har en lang europeisk kulturhistorie, fra antikken, til renessansen og barokken, og til vår tid, slik Kjersti Bale (1997) beskriver.

Bale (1997) viser hvordan melankolibegrepet særlig er knyttet til kunst og litteratur, hvor melankolien gjerne er knyttet til kunstnermyten og blir betraktet som den ultimate kunstneriske tilstanden, hvor melankolien er en slags romantisk lengsel etter fortiden og helheter, hvor man forsøker å lime sammen fragmentene etter det som det industrialiserte samfunnet og den fornuftige vitenskapen har revet fra hverandre. I tillegg nevner Bale at melankolibegrepet fra Sigmund Freud og til i dag har fått mer negative og sorgpregete konnotasjoner, hvor melankolibegrepets positive og kreative kraft lett blir glemt. Dette er igjen med på å farge vår forståelse av begrepet (Bale 1997).

Man kan derfor spørre seg i hvilken grad det har nytteverdi for å beskrive samisk kultur. Kanskje finnes det et bedre samisk ord som beskriver noe av det samme? Kanskje finnes det et bedre begrep som fanger melankolibegrepets positive sider bedre? Samtidig er kanskje det nettopp begrepets historie som gir det kraft til å beskrive hva det vil si å være same i en interkulturell hverdag, hvor man forsøker å ta eierskap om sin egen historie, (re)konstruere fortiden og bringe samisk kultur inn i fremtiden i møte med globale, kulturelle strømninger uten å føle at man mister litt av seg selv.

I avhandlingen er *tapsopplevelser, melankoli og forsoning* sentrale begreper. Samtidig er fortellingene i avhandlingen ikke triste fortellinger om mislykkede mennesker, snarere tvert imot. Et mål for avhandlingen har vært å sette ord på de vanskelige, men viktige temaene som er tilstede i dagens samiske samfunn. Samtidig har det også vært viktig å bevare håpet for fremtiden. Deltakerne i prosjektet er alle vokst opp i en kulturell og samfunnsmessig brytningstid i samisk-norsk sammenheng.

På samme måte som deltakerne forteller at de har løst en del av utfordringene som tidligere generasjoner har opplevd, er det opp til de neste generasjonene å ta tak i det som ennå ikke er løst. Disse utfordringene er særlig knyttet til å forsone seg med fortiden og bringe den videre inn i fremtiden, *samt å knytte sosiale og kulturelle bånd som har vært brutt*. Samtidig kan man ikke vekke fortiden til liv

igjen. **Man er nødt til å skape noe nytt om man skal ta med seg de samiske fellesskapene inn i fremtiden.**

Judith Butler (2003) skriver at det vanskeligste tapet ikke nødvendigvis er tapet i seg selv, men **selve tapet av tapet**. Noen tap er av en slik art at man ikke kan komme over dem. Og når noe er tapt, og ingen historier kan fortelles om det, blir gjenopprettelsen umulig. Samtidig inneholder denne umulige gjenopprettelsen paradoksalt også en ny kraft. Som Mari uttrykte det: *"Men man tilhører ingenting. Men man tilhører noen ting."* Melankolien er ikke bare en sorg over det som er tapt, det er også en **produktiv og kreativ kraft** som brukes til å artikulere nye kulturelle sammenhenger. Det nye blir skapt i ruinene av det som er tapt, og på denne måten opprettholdes kontinuiteten med det som er tapt (Butler 2013).

Mari og flere andre av deltakerne føler at de har mistet kontakten med fortiden. Samtidig vet de at den er der, og de forsøker å finne måter å artikulere at også de er samer, **hvor sorgen og melankolien over tapet også representerer en kontinuitet med fortiden**. Det fellesskapet som eksisterer i den samiske melankoliens rom er også viktig for mange, noe som illustreres i Maris fortelling hvor hun sier at hun iblant føler seg alene, samtidig som hun vet at mange andre har det som henne. Fellesskapene er knyttet til en felles opplevelse av tap, hvor **tapet blir en nødvendig sammenheng**, og tapsopplevelsene paradoksalt nok blir produktivt (Butler 2003:468).

Når det gjelder dette temaet kan et affektivt perspektiv være nyttig, siden det forklarer hvorfor etniske relasjoner fortsetter å være relevant i en tid hvor de tilsynelatende objektive forskjellene blir mindre. Deltakernes samiske artikulering handler ikke nødvendigvis om at de kulturelt sett er så mye annerledes enn naboene sine, men mer om noen følelsesmessige bånd som ikke alltid kan forklares ut fra et logisk-rasjonelt ståsted. Det er noe som er viktig for dem til at de kan forlate det, selv om de er redd for at de allerede har mistet, eller står i fare for å miste det.

Mye forskning på samiske forhold, som mye annen samfunnsforskning, har i for stor grad fokusert på alt som er negativt, og i for liten grad fokusert på det som faktisk er bra og fungerer, og hvordan man kan gjøre samfunnet bedre. Mathias Danbolt (Danbolt i Danbolt, Pedersen og Staunæs 2013) hevder at sosiale bevegelsesteorier lenge har fokusert mest på såkalte negative affekter som sinne og sorg, og hvordan disse forhindrer eller forstyrrer rasjonelle aktører. Det er derfor viktig å vise at negative affekter ikke bare er noe negativt og destruktivt, men tvert imot også kan åpne opp for kreativitet, produsere nye politiske subjekter og nye fellesskap, slik Douglas Crimp (1989) viser i "Mourning and Militancy" knyttet til følelsenes rolle i HIV/AIDS-aktivisme, og hvordan sorg kan være motorer for politisk handling.

I kapittelet ***Mellomrommet som mulighetsrom*** analyserer jeg den samiske melankolien som en effekt av opplevelse av tomrom mellom kategorier, og tapsopplevelse knyttet til en opplevelse av brudd med fortiden. Deltakerne i prosjektet mitt opplever at de befinner seg i samfunn hvor de kontinuerlig må manøvrere mellom noe norsk og noe samisk, noe lokalt samisk og noe globalt samisk, hvor de forsøker å artikulere sine opplevelser av dette grenselandet. Dagens samiske samfunn er mangfoldige og mangefasetterte samfunn med mange ulike måter å være same på. Dette har også sosiale effekter, hvor deltakerne på ulikt vis er nødt til å forholde seg til forhandlinger om inklusjon/eksklusjon i samiske fellesskap, også innad i familiene.

Thomas Hylland Eriksen (1994:240) skriver at ***vår tids kulturmøter ofte finner sted i en og samme person***. De kulturelle formene er i stadig mindre grad stedbundne, og verden fremstår i stadig større grad som et kulturelt mylder, som et komplekst elektrisk felt, slik Eriksen beskriver det (Eriksen 1994:21-22). Dette er, slik jeg skriver tidligere, også en interessant metafor for dagens Sápmi. Det å være same i dag har også en global side, hvor enkeltindividene deltar i fellesskap, også samiske, som er løsrevet fra de lokale stedene.

Samtidig er utfordringen for deltakerne i prosjektet mitt ***å sette brikkene sammen igjen***. De er vokst opp i en brytningstid, hvor mange av dem opplever at de har mistet kontakt med deler av det som Eriksen kaller korallrevet (Eriksen 1994:21-22), altså den delen av det kulturelle fellesskapet som bygger videre på de forrige generasjonene. Det har skjedd et brudd, og det er dette bruddet de på forskjellig vis forsøker å fylle med nytt innhold og artikulere nye sammenhenger, og på denne måten forhandle frem nye samiske fellesskap i det interkulturelle mellomrommet.

Jeg setter i avhandlingen den samisk melankolien sammen med Homi K. Bhabhas (1994) begrep "the Third Space", ***altså et tredje rom hvor ulike kulturelle strømninger møtes, forhandles om og omskapes***. Jeg knytter dette også opp til Thomas Hylland Eriksens (1994) to kulturmetaforer, som a) korallrev hvor man bygger på tidligere generasjoner og b) et kompleks elektrisk nettverk hvor kultur er det som gjør kommunikasjon mulig, og som i tillegg er knyttet til globale, kulturelle strømninger. Det å være same i dag innebærer begge deler.

Melankoli er her ikke bare et begrep som brukes til å reflektere over negative krefter. Jeg forsøker derimot å vise hvordan melankolien kan forstås som en kreativ kraft som folk bruker til å skape nye, samiske fellesskap og kulturelle uttrykk. Det at noe er tomt betyr også at det er rom for å fylle det med noe nytt. Tomrommet er altså også et mulighetsrom for kreativitet og kulturell nyskaping.

Det eksisterer ikke bare et tomrom i samisk-norsk sammenheng, det eksisterer også et tomrom i forskningssammenheng når det gjelder å begrepsfeste de affektive utfordringene og mulighetene som ligger i dette grenselandet, som denne avhandlingen er et viktig bidrag til. Målet for min forskning er ikke bare analytisk eller teoretisk. **Jeg forsøker også å gi folk noen gode redskaper for å bevare og skape nye samiske fellesskap, og synliggjøre de frigjørende og kreative kreftene som allerede eksisterer i det samisk-norske samfunnet.** Det er også et muligheitsrom, inspirert av Homi K. Bhabha *Det tredje rommet* (1994), som gir dem mulighet til å være kreativ og skape nye fellesskap. Det er et rom hvor de undertrykkede kan skape sin egen frigjøring gjennom kulturell innovasjon, og hvor man kan utnytte hybriditeten og melankolien til **kulturell kreativitet.** Forhåpentligvis er også denne avhandlingen et tredje rom.

9.8 VEIEN VIDERE

Det er mange temaer som kan være interessante å utforske videre i forlengelsen av denne avhandlingen. Samisk melankoli er et begrep som kan være nyttig til å forstå samer andre steder enn bare i regionen hvor mitt empiriske materiale er hentet fra. For eksempel kan sørsamisk område være et interessant område å undersøke videre, siden det er et område hvor grensene mellom samer og nordmenn fremstår som ekstra tydelig. Sørsamene oppfatter seg ofte også som en minoritet i det samiske samfunnet¹⁵. Det er liten kunnskap blant mange nordmenn om at det i det hele tatt er en samisk bosetning i sørlige Nordland, trøndelagsfylkene og Hedmark.

Samtidig er det mye tyder på at det historisk sett har vært en sjøsamisk befolkning helt til Trondheimsfjorden¹⁶ i tillegg til at det kontinuerlig har foregått avskalling fra reindriften og ekteskapsinngåelser på tvers av gruppene (NOU 2007:14). Hva har skjedd med disse? Eksisterer det en samisk melankoli også her i det fortidde samisk-norske rommet? Hvorfor er det så liten bevissthet og oppmerksomhet rundt sørsamisk kultur både i den norske og den samiske offentligheten, og hvordan oppleves dette av samer i området?

I denne sammenheng kan det også være interessant å studere den norske befolkningen og deres forhold til samisk tilstedeværelse ut fra et affektteoretisk ståsted. Jeg skriver i avhandlingen at jeg ser på den samiske og den norske kulturen i Nord-

¹⁵ Se for eksempel artikkelen "Kjemper for sørsamisk fremtid" (Adressa 2013) med liste-kandidatene for Åarjel – Saemiej Gielh til sametingsvalget, Ellinor Marita Jåma (t.h.) fra Røyrvik, Jåvna Zakarias Dunfjell (Trondheim) og Ida Marie Bransfjell (Røros)

¹⁶ Professor Bjørg Evjen utarbeidet kart over den samiske bosettingen som er registrert i folketellingene i arbeidet til Samerettsutvalget II. Kartene er å finne i NOU 2007:14 "Samisk naturbruk og rettssituasjon fra Hedmark til Troms"

Norge ikke som gjensidig utelukkende kategorier, men som et kontinuum med ytterpunkter. Samtidig har jeg ikke intervjuet noen som hevder at de kun er norsk. Kanskje man da kunne fått svar på hvorfor det fort oppstår sinne når samiske temaer blir tatt opp i Nord-Norge, eller når samene får litt større plass i den nordnorske offentligheten, slik som for eksempel et samisk skilt her og der. Hva er det egentlig som står på spill? Dette er et viktig tema som bør undersøkes empirisk.

Et annet tema som også kan være interessant å utforske når det gjelder melankolibegrepet er hvordan utøvere i de tradisjonelle næringene, og da særlig reindriften, opplever inngrep på beiteområder fra gruveselskaper¹⁷, vannkraftverk¹⁸, vindmølleparker, tog- og veiutbygging, hytteutbygging og andre offentlige og private aktører. Det er blitt gjort en del forskning på samiske rettigheter til land og vann¹⁹ (jfr. Oskal, Nils og Sara M.N. 2001), hvordan reindriften forholder seg til økonomisk modernisering, kulturell endring og ressursforvaltning (jfr Bjørklund 1991). Kollega og doktorgradsstipendiat i sosiologi ved Universitetet i Nordland, Camilla Risvoll Godø, jobber med prosjektet "Assessing resilience within pastoral communities in the face of uncertainty and change." som omhandler lokale tilpasningsstrategier innenfor reindrift og sauedrift, og hvordan klimaendringer og andre endringer kan påvirke beitenæringene.

Det kan også være interessant å studere andre typer affektive prosesser fra et samisk perspektiv, slik som sinne, glede, frustrasjon, kjærlighet, hat, angst eller entusiasme. Kanskje ville det også være interessant å finne særegne samiske begreper og undersøke fra et affektivt perspektiv hvordan de produseres sosialt. Kanskje kunne man også studere dette komparativt, for å se om det finnes kulturelle forskjeller i hvordan affekt produseres sosialt.

I min masteroppgave var mange av deltakerne i prosjektet urbane, utdannede kvinner. I denne avhandlingen har jeg også møtt samer som har erfaring med byer, og som kanskje har studert ved universiteter og høyskoler i større og mindre byer. Samtidig har jeg også møtt flere menn som er bosatt på bygda som ikke kjenner seg like godt hjemme i denne måten å være same på. Et tema som kan være interessant å forske videre på, er hvorvidt den samiske nasjonsbyggingsprosessen kan sies å være både kjønnnet og klassepreget. Statistikken viser at samiske kvinner i stor grad tar høyere utdanning. Mange samiske menn knyttet til de tradisjonelle primærnæringene velger bort høyere utdanning og blir for eksempel i

¹⁷ Se for eksempel <http://kolonierna.se/>

¹⁸ Altakonflikten er et godt eksempel fra nyere historie på dette.

¹⁹ For eksempel forskningsarbeid fra Forskergruppe for same- og urfolksrett ved Universitetet i Tromsø.

reindriften, hvor kunnskapsoverføringen skjer mellom generasjonene snarere enn gjennom formell utdanning (Nystad 2003).

Tall fra den samiske helse- og levekårsundersøkelsen SAMINOR fra kommuner med betydelig samisk bosetning viser at det er lavere utdanningsnivå den eldste delen av den samiske befolkningen (65+) sammenlignet med den norske befolkningen. Blant samiske menn i alderen 36-64 år er også utdanningsnivået lavere enn hos ikke-samer, særlig blant dem med samisk som førstespråk. Derimot er utdanningsnivået høyere blant samiske kvinner i aldersgruppen 36-49 år sammenlignet med ikke-samer, og dette gjelder særlig dem som er førstespråklig samisk (Lund et al. 2007).

Siden man ofte må til byer for å ta høyere utdanning, kan man også tenke seg at flere kvinner har erfaring med urbanitet enn menn. Er det kanskje slik at kvinnene er blitt viktige samiske kunnskapsformidlerne, og at den samiske kunnskapen de viderefremidler, er preget av en samisk, akademisk, urban kultur som mennene i primærnæringene og ute på bygdene ikke kjenner seg igjen i? Marit Meløy Utsi (2010) skriver at reindriften som tidligere var preget av en felles innsats fra hele familien, nå ofte er preget av at mannen har hovedansvaret for reinflokken og er mye borte fra familien, mens kvinnene gjerne har høyere utdanning og lønnet arbeid, samt hovedansvaret for hjem og barn.

Videre skriver for eksempel Chris Helen Kvendseth (1998) i sin hovedoppgave at noen kvinner innenfor reindriften opplever at det er blitt et veldig maskulinisert miljø på fjellet, med høyt alkoholforbruk og til tider høyt konfliktnivå, og at enkelte av kvinnene opplevde å bli mobbet ned fra fjellet fordi de som kvinner ikke var tilstrekkelig dyktige.

Disse utfordringene møter også Marit Meløy Utsi på i sin avhandling. Utsi siterer en kvinne i avhandlingen som sier: "Før du blir godtatt som en arbeider i reindrifta, så må du gå gjennom en slags generalprøve. Denne generalprøven er mer omfattende for jentene. En jente må bevise dobbelt så mye enn guttene at hun mestrer arbeidet" (Utsi 2010: 43). Det kan kanskje være nyttig å bringe inn melankoli-begrepet for å forstå de kjønnede sidene ved reindriften, for å reflektere omkring de affektive utfordringer både menn og kvinner står overfor i disse miljøene.

9.9 AVSLUTNING

Nå har vi kommet til veis ende i denne avhandlingen om **hvordan tap og forso-ning artikuleres i pågående og daglige forhandlinger i lule- og markasamiske områder i dag**. Avhandlingen er derfor et viktig bidrag til å forstå kultur- og etnisitetsbegrepet på en måte som også gir rom for de affektive sidene ved kulturelle fellesskap.

Avhandlingens tverrfaglige utgangspunkt gir rom for å drøfte temaer som normalt sett ikke har hatt en så stor plass innenfor sosiologifaget, men som likevel, slik jeg viser i avhandlingen, er viktig for å forstå hvordan kolonisering og minorisering oppleves av dem som opplever det, og hvordan kategorisering foregår i hverdagen. Derfor vil avhandlingen også være relevant for forskere som jobber med andre typer temaer enn samiske samfunnsforhold.

Et av de viktigste funnene i avhandlingen er hvordan kulturell artikulasjon handler om mer enn språk, tradisjonskunnskap, gruppetilhørighet og rasjonelle valg. De komplekse og ofte motsetningsfylte erfaringene som deltakerne i prosjektet har fortalt om viser hvordan det å være same også handler om noen affektive bånd som fortsatt er sterkt preget av minorisering i fortid og nåtid. Et affektivt perspektiv er derfor nyttig for å teoretisere den kulturelle kompleksiteten som samiske mennesker lever med i sitt dagligliv i Norge i dag.

Først og fremst håper jeg at min analyse av det jeg kaller den samiske melankolien vil være til nytte for samer i dag, samt andre med minoriseringserfaringer, for å skape nye sammenhenger og fellesskap i deres hverdag. Forhåpentligvis vil avhandlingen være en kilde til refleksjon for dem som lurar på hvordan de skal finne en plass i det samiske samfunnet, som opplever konflikter i familien eller omgangskretsen for øvrig, for dem som skjuler at de er samer, eller for dem som har samiske røtter som de ennå ikke har utforsket. Jeg håper også at avhandlingen kan gi en dypere innsikt i hvordan dagens samer opplever det å være samer, på godt og vondt, og at det kan bli større rom og aksept for samisk tilstedeværelse i det norske Nord-Norge, samt Norge for øvrig.

REFERANSELISTE

Abu-Lughod, Lila 1991: "Writing against Culture" in *Recapturing Anthropology*. Richard Fox (red.) Santa Fe, NM: School of American Research Press.

Ahmed, Sara 2004a: "Affective Economies," i *Social Text*, 22 (2): 117-139.

Ahmed, Sara 2004b: *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press

Ahmed, Sara 2010: *The Promise of Happiness*. Durham: Duke University Press

Ahmed, Sara 2012: *On Being Included. Racism and Diversity in Institutional Life*. Durham and London: Duke University Press

Altaposten 2011: "FRP i kamp mot Sametinget" i Altaposten 28.10 2011 [Online]
URL: <http://www.altaposten.no/lokalt/nyheter/article496819.ece> (29.4.2014)

Andenæs, Agnes 2001: "Generalisering. Om ringvirkninger og gjenbruk av resultater fra en kvalitativ undersøkelse" i Hanne Haavind (red.) *Kjønn og fortolkende metode. Metodologiske muligheter i kvalitativ forskning*. Gjøvik: Gyldendal akademisk.

Andersen, Sanne Fræer 2013: "Ond optimisme og viljen til lykke" i *Kvinder, køn og forskning* 3-4: s78-88

Anderson, Benedict 1983: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London og New York: Verso

Andresen, Astri 1991: *Omstillingstid, nomadisk reindrift i Torne lappmark og Troms 1840-1920*. Doktorgradsavhandling, Universitetet i Tromsø

Arbeids- og sosialdepartementet 2001: *St.meld. nr. 55 (2000-2001) Om samepolitikken*. [Online]
URL: <http://www.regjeringen.no/nb/dep/asd/dok/regpubl/stmeld/20002001/stmeld-nr-55-2000-2001-.html?id=195308>

Ashkari, Tariq 2005: *Etnistet og identitet hos samisk ungdom i Finnmark: Forståelse og forvaltning*. Hovedfagsoppgave, Universitetet i Tromsø

Bale, Kjersti 1997: Om melankoli. Oslo: Pax

Ballo, Olav Gunnar 2011: "Gener i Oslo og Finnmark" i Dagbladet 29. november 2011 [Online] URL: <http://www.dagbladet.no/2011/11/29/kultur/debatt/debattinnlegg/skole/etnisitet/19208762/> (25.02.2014)

Bals, Anders 2013: "Ingen urimelig særbehandling av samene" i Dagbladet 12.12.2013. [Online] URL:<http://www.nrk.no/ytring/ingen-urimelig-saerbehandling-1.11414383> (25.02.2014)

Barth, Fredrik 1969 (red): *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Bergen: Universitetsforlaget

Bastien, Bastien, Kremer, Jürgen.W., Norton, J., Rivers-Norton, J., og Vickers, Patricia 1999: "The genocide of Native Americans (Panel discussion)" i *ReVision*, 22 (1): s 13

Bastien, Betty, Kremer, Jürgen W., Kuokkanen, Rauna og Vickers, Patricia 2003: "Healing the Impact of Colonization, Genocide, and Racism on Indigenous People" i Stanley Krippner og Teresa M. McIntyre (red.) *The Psychological Impact of War Trauma on Civilians. An international Perspective*. Westport: Praeger.

Bateson, Gregory 1972: *Steps to an ecology of mind*. New York: Ballantine Books

Berg, Anne-Jorunn, Flemmen, Anne Britt og Gullikstad, Berit 2010 (red.): *Likestilte norskheter: om kjønn og etnisitet*. Trondheim: Tapir akademiske forlag

Berg, Bård A. 2008: "Utviklingen av reindriften i nordre Nordland 1750-2000" i Bjørg Evjen og Lars Ivar Hansen (red.) *Nordlands kulturelle mangfold. Etniske relasjoner i historisk perspektiv*. Oslo: Pax forlag

Berg, Nina Gunnerud, Dale, Britt, Førde, Anniken og Kramvig, Britt 2012: "Introduksjon: Metodologiske utfordringer i stedsanalyser" i *Å finne sted. Metodologiske perspektiver i stedsanalyser*. Trondheim: Akademika forlag, s 9-22

Berlant, Lauren 2011: *Cruel Optimism*. London: Duke University Press

Bell, Vikki 1999: "On Speech, Race and Melancholia: An Interview with Judit Butler" i *Theory Culture Society* 16(2), s 163-174

Bhabha, Homi 1985: "Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree outside Delhi, May 1817" i *Critical Inquiry*, 12(1), s144-165

Bhabha, Homi 1994: *The Location of Culture*. Oxon: Routledge

Bhabha, Homi 2001: "DisemiNation: tid, berättelse och den moderna nationens marginaler" i Catharina Landström (red.) *Postkoloniala texter*. Översettelse: Ellinor Broman. Stockholm: Federativs förlag, s 85-130

Bjørklund, Ivar 1991: *Samisk reindrift som pastoral tilpasningsform. Noen betraktninger om økonomiske modernisering og kulturell endring på Finnmarksvidda. Forvaltning av våre fellesressurser, Finnmarksvidda og Barentshavet i lokalt og globalt perspektiv*. Oslo: Ad Notam Forlag.

Bollmer, Grant David 2013: "Pathologies of Affect. The 'new wounded' and the politics of ontology" i *Cultural Studies* 28 (2): s 298-326

Bongo, B.A. 2012: "*Samer snakker ikke om helse og sykdom*". *Samisk forståelseshorisont og kommunikasjon om helse og sykdom. En kvalitativ undersøkelse i samisk kultur*. Doktorgradsavhandling, Universitetet i Tromsø

Brah, Avtar 2003: "Diaspora, Border and Transnational Identities" I R. Lewis og S. Mills (red.) *Feminist Postcolonial Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press

Bull, Kirsti Strøm 2003: "Samiske sedvaner som rettsgrunnlag for medbestemmelse? Muligheter og begrensninger innenfor norsk offentlighet" i Bjørn Bjerkli og Per Selle (red.) *Samer makt og demokrati. Sametinget og den nye samiske offentligheten*. Oslo: Gyldendal akademisk.

Bull, Tove 1992: "A contact feature in the phonology of a northern Norwegian dialect". i Jahr, Ernst Håkon (red.) *Language Contact. Theoretical and Empirical Studies*. Berlin, New York: Mouton de Gruyter

Bull, Tove 2009: "Language maintenance and loss in an originally trilingual area in North Norway" i *International Journal of the Sociology of Language*. 115 (1): s 125–134

Burawoy, Michael 2000 (red.): *Global ethnography – Forces, connections and imaginations in a postmodern world*. Berkeley: University of California Press.

Burrell, Sara Elisabeth 2011: "*Ikke faen om jeg er et offer!*": *Menns fortellinger om seksuelle overgrep i oppveksten*. Masteroppgave, Universitetet i Oslo.

Butler, Judith 1995: "Melancholy Gender – Refused Identification" i *Psychoanalytic Dialogues*, 5(2): s 165-180.

Butler, Judith 1997: *The psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford, CA: Stanford University Press

Butler, Judith 2003: "Afterword: After Loss, What Then?" i David L. Eng og David Kazanjian (red.) *Loss*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, s 467- 478

Castree, Noel 2009: "Place: Connections and Boundaries in an Interdependent World" I S.L. Holloway, S.P. Rice og G. Valentine (red.) *Key Concepts in Geography*. London: Sage, s 165-185

Cheng, Anne Anlin 2000: *The Melancholy of Race. Psychoanalysis, Assimilation and Hidden Grief*. New York: Oxford University Press.

Christiansë, Yvette 2003: "Passing Away: The Unspeakable (Losses) of Postapartheid South Africa" i David L. Eng og David Kazanjian (red.) *Loss*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, s 372-395

Christiansen, Lene Bull, Frydendahl, Bolette og Pedersen, Christina Hee 2013: "Vendinger mod følelser og affekt" i *Kvinder, Køn og Forskning* 34: s 3-8

Clarke, Simon 2006: "Theory and Practice: Psychoanalytic Sociology as Psycho-Social Studies" i *Sociology* 40(6), s 1153-1169

Clough, Patricia Ticineto og Halley, Jean 2007: *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Durham: Duke University Press

Comaroff, John 1989: "Images of Empire, Contests of Conscience: Models of Colonial Domination in South Africa" in *American Ethnologist*. American Anthropological Association 16(4), s 661-684

Comaroff, John 1989: "The colonization of consciousness in South Africa" in *Economy and Society* 18(3), s 267-289

Comaroff, J. L. 1996: "Ethnicity, nationalism, and the politics of difference in an age of revolution" in *Politics of Difference: Ethnic Premises in a World of Power*, edited by E.N. Wilmsen and P. McAllister. Chicago: University of Chicago Press, s 162-183

Craib, Ian 1993: *The Importance of Disappointment*. London og New York: Routledge

- Craib, Ian 1998: *Experiencing Identity*. London: Sage
- Crimp, Douglas 1989: Mourning and militancy. *October* 51, s 3-18.
- Cvetkovich, Ann 2012a: *Depression: A Public Feeling*. Durham: Duke University Press
- Cvetkovich, Ann 2012b: "Depression is ordinary: Public feelings and Saidiya Hartman's Lose Your Mother" i *Feminist Theory* 13, p 131-146
- Dhamoon, Rita 2004: "Theorizing Identity/Difference: The Politics of Intersectional Identity" Paper presented at the annual meeting of the American Political Science Association, Hilton Chicago and the Palmer House Hilton, Chicago, IL [Online] URL:http://www.allacademic.com/meta/p60581_index.html (3.6.2014)
- Danbolt, Mathias, Pedersen, Christina Hee og Staunæs, Dorthe 2013: "Drejninger og dissonanser – En samtale om affekt" i *Kvinder, Køn og Forskning* nr. 3-4
- Dankertsen, Astri 2006: "*Men du kan jo snakke frognersamisk.*" *Tradisjon og innovasjon blant samer i Oslo*. Masteroppgave, Universitetet i Oslo
- Dankertsen, Astri, 2007: "Samen sitter i kroppen" i *Tidsskrift for psykisk helsearbeid* vol. 4. nr. 1.. Oslo: Universitetsforlaget, s 118-127
- Dankertsen, Astri, 2008: *Rapport for SLiCA-prosjektet i Norge*. Senter for samisk helseforskning, Universitetet i Tromsø
- Dekel, R & Goldblatt, H 2008: . "Is there intergenerational transmission of trauma? The case of combat veterans' children" i *American journal of orthopsychiatry* 78 (3): s 281-289
- Dhamoon, Rita 2004: "Theorizing Identity/Difference: The Politics of Intersectional Identity" Paper presented at the annual meeting of the American Political Science
- Eggebø, Helga 2007: *Offeromgrepet: til last eller gagn?: Undersøking av offeromgrepet med utgangspunkt i institusjonell etnografi*. Masteroppgave, Universitetet i Oslo
- Eidheim, Harald 1958: "Erverv og kulturkontakt i Polmak" in Asbjørn Nesheim (ed.) *Polmak og Manndalen. To samebygder. Bind IV av samiske samlinger*. Kristiansand S: Fædrelandsvennen trykkeri.

Eidheim, Harald 1969: "When Ethnic Identity is a Social Stigma" in *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, edited by F. Barth. Bergen: Universitetsforlaget; London: Allen & Unwin, s 39-57

Eidheim, Harald 1990 [1971]: *Aspects of the Lappish Minority Situation*. Oslo: Occasional papers in social anthropology nr 14.

Elliassen, Bent Martin 2013: "Marginalisation and cardiovascular disease among rural Sami in Northern Norway: a population-based cross-sectional study" I *BMC Public Health* 13, s522

Eng, David L. og Han, Shinhee 2000: "A dialogue on Racial Melancholia" i *Psychoanalytic Dialogues* 10(4), s 667-700.

Eriksen, K.E. og Niemi, E. 1981: *Den finske fare. Sikkerhetsproblemer og minoritetspolitikk i nord 1860-1940*. Universitetsforlaget, Oslo

Eriksen, Thomas Hylland 1991: "Subkulturer i det globale rom" i *Samtiden* 6
Eriksen, T.H. 1997: "Identitet", i T.H.Eriksen (red.) *Flerkulturell forståelse*. Oslo: Tano Aschehoug, s 34-52

Eriksen, Thomas Hylland 2004: "Bateson and the North Sea Ethnicity paradigm". Utkast til Bateson symposium at Berkeley, 19. november 2004. [Online] URL: <http://folk.uio.no/geirthe/Batesonethnicity.html> (25.02.2014)

Evjen, Bjørg 1998: *Et sammensatt fellesskap: Tysfjord kommune 1869-1950*. Utgitt av Tysfjord kommune.

Evjen, Bjørg 2004: "Forskerens møte med "de andre". Lulesamer under lupen gjennom 150 år." i P. Lanto og P Skjöld (red.), *Befolkning och bosättning i norr. Etnicistet, identitet och gränser i historiens sken*. Umeå: Centrum för samisk forskning, s 179-192

Evjen, Bjørg og Hansen, Lars 2008 (red.): *Nordlands kulturelle mangfold. Etniske relasjoner i historisk perspektiv*. Oslo: Pax forlag

Fangen, Katrine 2010: "Multilokalt eller komparativt feltarbeid. Ulike nivåer for sammenligning i et europeisk prosjekt om unge innvandrere" i Dag Album, Marianne Nordli Hansen og Karin Wideberg (red.) *Metodene våre. Eksempler fra samfunnsvitenskapelig forskning*. Oslo: Universitetsforlaget, s 189-204

Fanon, Frantz 1967: *The Wretched of the Earth*. Oversettelse: Constance Farrington. London: Penguin

Flemmen, Anne Britt 1999: *Mellomromserfaringer : en analyse av kvinners frykt for seksualisert vold*. Doktorgradsavhandling, Universitetet i Tromsø

Furuly, Jan Gunnar 1994: "Samer – mer enn Norge Rundt?" i *Samorna* 16(4), s 7-9.

Freud, Sigmund 1917 [1957], "Mourning and Melancholia" i *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud, Volume XIV*, oversatt og redigert av James Strachey et al. London: Hogarth

Freud, S. 1992 [1930]: *Ubehaget i kulturen*. Oslo: Cappelen.

Freud, Sigmund 2005: "The ego and the id - extract" in *The Essentials of Psycho-Analysis*. London: Vintage, s 440-442

Gadd, David og Dixon, Bill 2011: *Losing the Race. Thinking Psychosocially about Racial Motivated Crime*. London: Karnac Books Ltd.

Gaski, Lina 1997: *Hundre prosent lapp? Lokale diskurser om autentisitet i markabygdene i Evenes og Skånland*. Delprosjekt, Skoddebergprosjektet.

Giddens, Anthony 1996: *Modernitet og selvidentitet*. Oversatt av Søren Schultz Jørgensen. København: Hans Reitzels Forlag.

Gilroy, Paul 2004: *After Empire. Melancholia or Convivial Culture?* London: Routledge

Greneresen, Geir 1996: *Kulturell gjenreisning i et markesamisk kjerneområde. I spenningsfeltet mellom politikk, forskning og folkelig selvforståelse*. Doktorgradsavhandling, Universitetet i Tromsø

Greneresen, Geir 2002: *Ved forskningens grenser. Historien om et forskningsprosjekt*. Oslo: Spartacus

Gressgård, Randi 2014: "Å stange hodet i veggen: Mirkoaggresjon i akademien" i *Nytt norsk tidsskrift* 1, s 1-12

Gullestad, Marianne 2002: *Det norske sett med nye øyne*. Oslo: Universitetsforlaget

Hage, Ghassan 2009: "Hating Israeli in the Field: On ethnography and political emotions" i *Anthropological Theory* 9, s 59-79

Hall, Stuart 1990: "Cultural Identity and Diaspora" I Jonathan Rutherford (red.) *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart

Hammersley, M . og Atkinson, P 1983: *Ethnography: Principles in Action*. London: Tavistock.

Hansen, Jorid Krane 2012: "'My Rainbow Family' – Discomfort and the Heteronormative Logics" i *Young* 20, s 237-256

Hansen, Ketil Lennert 2011: *Ethnic Discrimination and Bullying in Relation to Self-reported Physical and Mental health in Sami Settlement Areas in Norway*. Doktorgradsavhandling, Universitetet i Tromsø.

Hansen, Lars Ivar and Olsen, Bjørnar 2004: *Samenes historie frem til 1750*. Oslo: Cappelens forlag

Hansen, Lars Ivar 2008: "Kapittel 2. Den sjøsamiske befolkningen i Salten fogderi ca 1600-1760. Omfang, lokalisering og rettigheter til jord" i Bjørg Evjen og Lars Ivar Hansen (red.) *Nordlands kulturelle mangfolk. Etniske relasjoner i historisk perspektiv*. Oslo: Pax forlag, s 52-88

Hansen, Lene 2007: *Liten storm på kysten. Samisk identitet mellom en lokal og internasjonal arena*. Hovedfagsoppgave, Universitetet i Tromsø.

Hansen, Lene 2009: "Riddu riđđu - fra verken eller til både og" i Trond Giske (red.) *Mangfold eller enfold: 21 stemmer om kultur i vår tid*. Oslo : Aschehoug

Harboe, Thomas 2006: *Indføring I samfunnsvidenskabelig metode*. Frederiksberg: Forlaget Samfundslitteratur

Harding, Sandra 1992: "After the Neutrality Ideal: Science, Politics and "Strong Objectivity", i *Social Research*, 59 (3), s 567-587

Harding, Sandra 2006: *Science and Social Inequality. Feminist and Postcolonial Issues*. Chigago: University of Illinois Press.

Haraway, Donna J 2004: "Modest_Witness@Second_Millennium" i D. Haraway: *The Haraway Reader*, Routledge, NY and London

Haraway, Donna 1996: "Modest Witness: Feminist Diffractions in Science Studies" I Peter Galison and David Stump (red) *The Disunity of Science: Boundaries, Contexts, and Power*. Stanford: Stanford University Press

Hartman, Saidiya 2007: *Lose Your Mother: A Journey Along the Atlantic Slave Route*. New York: Farrar, Straus and Giroux

Hellesvik, Jarl 2013: "Særbehandlingen av samene er urimelig" i *Dagbladet* 05.12.2013 [Online] URL: <http://www.nrk.no/ytring/saerbehandling-av-samene-er-urimelig-1.11398616> (25.02.2014)

Hemmings, Clare 2005: "Invoking Affect. Cultural theory and the ontological turn" i *Cultural Studies* 19 (5), s 548-567

Hemmings, Clare 2012: "Affective solidarity: feminist reflexivity and political transformation" i *Feminist Theory*, 13 (2), s 147-161

Hollway, Wendy 2011: "Psycho-social writing from data" i *Journal of Psycho-Social Studies* 5 (1).

Holmøy, Katrine Ree 2006: "Kaffe latte på samisk" i *Klassekampen* 21. juni 2006. [Online] <http://www.klassekampen.no/37213/article/item/null/kafe-latte-pa-samisk> (10.3.2014)

Hovland, Arild 1996: *Moderne urfolk. Samisk ungdom i bevegelse*. Ungforsk/NOVA. Oslo: Cappelen akademisk forlag.

Høgmo, Asle 1986: "Det tredje alternativ" i *Tidsskrift for samfunnsforskning* 27, s 395-416

Høigård, Cecilie. 1993. "The victim as expert: active and captive." *NORA* 1, s51-64

Hætta, Ole Mathis 1992: *Samene – en arktisk urbefolkning*. Karasjok: Davvi Girji.

Jaggar, Alison M. 1989: "Love and Knowledge: Emotions in Feminist Epistemology" i Jaggar, Alison M. og Bordo, Susan (red.) *Gender/Body/Knowledge. Feminist Reconstructions of Being and Knowing*. London: Rutgers University Press, s 145-171

Jensen, Eivind Bråstad 2005: *Skoleverket og de tre stammers møte*. Tromsø : Eureka

Johansen, Tore Einar 1995: *På spor av «samiskhet» og «norskhet». Markabygdbo-setting i Stuorranjárga i et livsløpsperspektiv, 1850–1900*. Hovedoppgave, Universitetet i Tromsø

Justis – og beredskapsdepartementet 2001: *NOU 2001: 34 Samiske sedvaner og rettsoppfatninger*. [Online] URL: <http://www.regjeringen.no/nb/dep/jd/dok/nouer/2001/nou-2001-34.html?id=379485> (28.04.2014)

Justis – og beredskapsdepartementet 2007: *NOU 2007: 14 Samisk naturbruk og retts-situasjon fra Hedmark til Troms. Bakgrunnsmateriale for Samerettsutvalget* [Online] URL: <http://www.regjeringen.no/nb/dep/jd/dok/nouer/2007/nou-2007-14.html?id=584312> (25.02.2014)

Karlsen, Ragnhild Krogvig 2010: "Haglstorm av kommentarer etter Eias 'Hjernevask'" i NRK 02.03.2010. [Online] URL: http://www.nrk.no/kultur/_eia-avklerkjonnsforskerne-1.7019021 (28.04.2014)

Kommunal- og moderniseringsdepartementet 2007: *ILO-konvensjon nr. 169 om urfolk og stammefolk i selvstendige stater*. [Online] URL: <http://www.regjeringen.no/nb/dep/kmd/tema/samepolitikk/midtspalte/ilokonvensjon-nr-169-om-urbefolkninger-o.html?id=451312> (25.02.2014)

Kramvig, Britt 2006: *Finnmarksbilder*. Doktorgradsavhandling, Universitetet i Tromsø.

Kramvig, Britt og Flemmen, Anne Britt 2008: "Møter:sammenstøt av verdier i samisk-norske hverdagsliv" in Oddbjørg Leirvik & Åse Røthing (red.) *Verdier*. Oslo: Universitetsforlaget.

Kunnskapsdepartementet 2000: *NOU 2000: 3 Samisk lærerutdanning*. [Online] URL: <http://www.regjeringen.no/nb/dep/kd/dok/nouer/2000/nou-2000-3.html?id=142575> (25.02.2014)

Kuokkanen, Rauna 2006: "Sami Women, Autonomy and Decolonization in the Age of Globalization." Keynote Speech at *Rethinking Nordic Colonialism. A Postcolonial Exhibition Project in Five Acts*. Act 4: Beyond Subject and State? Indigenous Interests in the Age of Globalization. Arctic Center, University of Lapland, Rovaniemi, June 17, 2006.

Kvendseth, Chris Helen 1998: *Reindrif - næring og livsstil: kvinners identitet i Kautokeino/Guovdageaidnu*. Hovedfagsoppgave, Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet.

Lae, Erling 1977: *Fra Karlstadkonvensjon til reinbeitekonvensjon : forhandlinger i reinbeitesaken mellom Norge og Sverige fram til reinbeitekonvensjonen av 1919*. Hovedoppgave, Universitetet i Oslo

Landström, Catharina 2001: "Introduktion" i *Postkoloniala texter*. Red. Catharina Landström. Stockholm: Federativs förlag, s 7-20

Larsen, Renate 2010: *Ingen vil være offer: en studie av hvordan voldsutsatte kvinner posisjoneres i lys av offerbegrepet*. Masteroppgave, Høgskolen i Oslo

Lazarus, Neil 2011: "What postcolonial theory doesn't say" i *Race & Class*, 53(1), s 3-27

Lomba, Ania 2001[1998]: *Colonialism/Postcolonialism*. London/New York: Routledge.

Lund, E., Melhus, M., Hansen, K. L., Nystad, T., Broderstad, A. R., Selmer, R. et al. 2007: "Population based study of health and living conditions in areas with both Sami and Norwegian populations—the SAMINOR study" i *International Journal of Circumpolar Health* 66.

Lundby, Ellen-Astri (regissør) 2009: *Min mors hemmelighet*. [DVD] Norge: Sonar-film DA

Lysvold, Susanne og Pulk, Åse 2011: "Tagget ned Bodøs nye samiske skilt" i NRK Nordland 11.02.2011 [Online] URL: <http://www.nrk.no/nordland/tagget-ned-bodo-nye-samiske-skilt-1.7502819> (28.04.2014)

Mannal, Roger 2010: "Kiwikofta engasjerer" i NRK Sápmi 12.09.2010 [Online] URL: http://nrk.no/kanal/nrk_sapmi/1.7289193 24.03.2014 (28.04.2014)

Marcus, George 1995: "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography" i *Annual Review of Anthropology* 24, s 95-117.

McCann, Bryan J. 2013: "Affect, Black Rage, and False Alternatives in the Hip-Hop Nation" i *Cultural Studies <-> Critical Methodologies*: 13 (5), s 408-418.

Midtbøen, Arnfinn Haagensen og Rogstad, Jon 2010: "Den utdannede, den etterlatte og den drepte: Mot en ny forståelse av rasisme og diskriminering" i *Sosiologisk tidskrift* (1).

Mik-Meyer, Nanna og Järvinen, Margaretha 2005: "Innledning: Kvalitative metoder i et interaksjonistisk perspektiv" i Margaretha Järvinen og Nanna Mik-Meyer (red.) *Kvalitative metoder i et interaksjonistisk perspektiv*. København: Hans Reitzels Forlag.

Minde, Henry 2003: "Assimilation of the Sami: Implementation and Consequences." I *Acta Borealia* 20, s121-146

Minde, Henry 2005: "Fornorskinga av samene – hvorfor, hvordan og hvilke følger" i *Galdu Cala -Tidsskrift for urfolksrettigheter* 3

Mjøen, Jarle 2013: "Stemplet som FRP-er" i *Altaposten* 06.12.2013. [Online]
URL:<http://www.altaposten.no/lokalt/nyheter/article8764227.ece> (25.02.2014)

Mulinari, Diana, Keskinen, Suvi, Irni, Sari og Tuori, Salla 2009: "Introduction: Post-colonialism and the Nordic Models of Welfare and Gender." i Keskinen, Suvi, Tuori, Salla, Irni, Sari og Mulinari, Diana (red): *Complying with Colonialism. Gender, Race and Ethnicity in the Nordic Region*. Farnham: Ashgate.

Murchison, Julian M. 2010: *Ethnography Essentials. Designing, Conducting and Presenting Your Research*. San Fransisco: Jossey-Bass

Møllersen, Snefrid 2009: "Den som tier, samtykker – eller ikke. Kulturforståelse og samhandling med den samiske pasienten" i *Utposten* 8.

Nader, Laura 1972: "Up the Anthropologist - Perspectives Gained from Studying Up" in Dell Hymes (red.) *Reinventing Anthropology*, s284 – 311.

Nespor, Jan 2000: "Anonymity and Place in Qualitative Inquiry" i *Qualitative Inquiry* 6 (4), s 546-569

Norges forskningsråd 2007: *Program for samisk forskning II 2007-2017. Programplan*. [Online]
URL:<http://www.forskningsradet.no/servlet/Satellite?c=Page&cid=1229378700479&pagename=samisk%2FHovedsidemal> (25.02.2014)

Nystad, Inger Marie Kristine 2003: *Mannen mellom myte og modernitet*. Nesbru: Vett og viten

Odner, Knut 1983: *Finner og terfinner: etniske prosesser i det nordlige Fennoskandinavia*. Oslo Occasional Papers in Social Anthropology 9, Oslo.

Olsen, Kjell 1997: "Utfordringer og reorienteringer i forståelsen av det samiske" i *Norsk antropologisk tidsskrift* 8 (3-4), s 231-243

Olsen, Kjell 2007: "When Ethnic Identity is a Private Matter" i *Journal of Ethnology and Folkloristics* 1 (1)

Oskal, Nils og Sara M.N. 2001. Reindriftingsamiske sedvaner og rettsoppfatninger om land. i Bull, Kirsti Strøm, Oskal, N., Sara, M.N. 2001. *Reindriften i Finnmark: rettshistorie 1852-1960*. Oslo: Cappelen akademisk

Paine, Robert 1985: "The Claim of the Fourth World" I J. Brøsted et al (red) *Native Power: the Quest for Autonomy and Nationhood of Aboriginal Peoples*. Oslo: Universitetsforlaget.

Palmberg, Mai 2009: "The Nordic Colonial Mind" i Keskinen, Suvi, Tuori, Salla, Irni, Sari og Mulinari, Diana (red): *Complying with Colonialism. Gender, Race and Ethnicity in the Nordic Region*. Farnham: Ashgate.

Pedersen, Øystein L. 1998: Et mediedrama om samisk kultur. En analyse av sammenhengen mellom kildebruk, mediedramaturgi og narrative strukturer. Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi, Universitetet i Oslo

Pedwell, Carolyn og Whitehead, Anne 2012: "Affecting feminism: Questions of feeling in feminist theory" i *Feminist Theory* 13 (2), s 115-129

Pelto, Pertti J. and Pelto, Gretel H. 1978 [1970]: *Anthropological research. The structure of inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pierce, Chester 1995: "Stress analogs of racism and sexism: Terrorism, torture and disaster" I C.Willes, P. Rieker, B. Kramer og B. Brown (red.): *Mental Health, Racism and Sexism*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press

Ravna, Øyvind 2013: "Finnmarkskommisjonens bevisvurderinger og rettsanvendelse - drøftet ut fra dens to første rapporter" i *Lov og rett. Norsk juridisk tidsskrift* nr. 8, s 555-574

Rosaldo, Renato 1989: *Culture and Truth*. Boston: Beacon Press.

Rozmarin, Eyal 2010: "Better Identity Politics" i *Psychoanalytic Dialogues* 21, s 181-190

Said, Edward 1978: *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. New York: Pantheon, 1978.

Said, Edward 1985: "Orientalism Reconsidered" in *Cultural Critique*, 1 (høst), s 89-107

Schreiner, Alette 1932: "Anthropologische Lokaluntersuchungen in Norge, Hellemo", in *Vitenskabs-selskabets skrifter* nr. 1.

Sedgwick, E. K. 2003: *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham: Duke University Press.

Skogerbø, Eli 2000: *Samiske medier: Innhold, bruk og rammevilkår*. Rapport. Oslo: Institutt for medier og kommunikasjon, Universitetet i Oslo.

Skogerbø, Eli 2003: "Mediene og det samiske samfunnet: Stereotypier og identitetskonflikter." in Bjørn Bjerkli and Per Selle (eds.) *Samer, makt og demokrati. Sametinget og den nye samiske offentligheten*. Oslo: Gyldendal norsk forlag

Sollid, Hilde 2005: *Språkdannelse og stabilisering i møtet mellom kvensk og norsk*. Oslo: Novus

Scheman, Naomi 1996: "Feeling our way toward moral objectivity" I May, L., Friedman, M. og Clark, A. (red.) *Mind and Morals. Essays on Cognitive Science and Ethics*. London: The MIT Press, Bradford Books.

Sivertsen, Elin Anita 2009: *Samisk ungdom – mellom tradisjon og modernitet? Unge samers identitet*. Mastergradsavhandling, Universitetet i Oslo

Staunæs, Dorthe 2003: "Where have all the subjects gone? Bringing together the concepts of intersectionality and subjectification." i *NORA – Nordic Journal of Feminist and Gender Research*. 11(2), s 101-110

Staunæs, Dorthe 2004: *Køn, etnicitet og skoleliv*. Fredriksberg:Forlaget Samfundslitteratur

Staunæs, Dorthe og Søndergaard, Dorte Marie 2005: "Interview i en tangotid" i Margaretha Järvinen og Nanna Mik-Meyer (red.) *Kvalitative metoder i et interaktionistisk perspektiv*. København: Hans Reitzels Forlag.

Star, Susan Leigh Star 1991: "Power, Technologies and the Phenomenology of Standards: On Being Allergic to Onions" i John Law (red.) *A Sociology of Monsters? Power, Technology and the Modern World, Sociological Review Monograph 38*. London: Routledge: 27-57.

Stordahl, Vigdis 1994: *Same i den moderne verden. Endring og kontinuitet i et samisk lokalsamfunn*. Doktorgradsavhandling, Universitetet i Tromsø.

Stordahl, Vigdis 2008: "Nation building through knowledge building: the discourse of Sami higher education and research in Norway" in Henry Minde (red.) *Indigenous Peoples, Self-Determination, Knowledge, Indigeneity*. Eburon: Delft.

Storfjell, Troy 2011: "After Postcolonial Studies? Re-Reading the Sámi Colonial Archive". Paper presentert på the Annual Conference of the Society for the Advancement of Scandinavian Study in Chicago, April, 2011.

Storm, Dikka 1990: *Kystsamisk bosetning i Sør-Troms. Etableringen av en markabygd og ressursutnyttningen i området. En undersøkelse i Gressmyrskogen på Senja*. Hovedfagsoppgave, Universitetet i Bergen.

Sue, D. W., Bucceri, J.M, Lin, A.I., Nada, K.L. og Torino, G.C. 2007: "Racial microaggressions and the Asian American experience" I *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, 13 (1), s 72-81

Svendsen, Stine H. Bang 2012: "Affektivitet og postdiskursiv teori" i *Tidsskrift for kjønnsforskning* 3-4 , s 275-279

Svendsen, Stine H. Bang 2014: "Learning racism in the absence of 'race'" i *European Journal of Women's Studies* 21 (9), s 9-24

Swirski, Teresa 2013: "Lines of Affect and performativity: Singing the Body Electric-Politic in Qualitative Research" i *Cultural Studies <-> Critical Methodologies*: 13 (5), s408-418.

Søndergaard, Dorte Marie 1996: *Tegnet på kroppen. Køn: Koder og konstruksjoner blant unge voksne i akademia*. København: Museum Tusulanums forlag.

Thuen, Trond 1995: *Quest for Equity. Norway and the Saami Challenge*. St. Johns: Institute of Social and Economic Research, Memorial University of Newfoundland.

Tokle, Alexander 2011: "Ødeleggende debatt" i iTromsø 05.11.2011 [Online] URL: <http://www.itromso.no/nyheter/article499030.ece> (28.04.2014)

Turner, T. 1994: "Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalists should be mindful of?" in D.T. Goldberg (red.), *Multiculturalism: A Critical Reader*. Cambridge, USA: Blackwell Publishers.

Tønset, Geir 2013: "Kjemper for sørsamisk fremtid" i Adressa 5. september 2013 [Online] URL: <http://www.adressa.no/nyheter/sortrondelag/article8223647.ece> (29.4.2014)

Utsi, Marit Meløy 2010: *Mellom kultur og økonomi. Reindrift og kvinners hverdagsliv*. Masteroppgave, Universitetet i Tromsø

- Vuolab, Siv Eli og Gaup, Ole Mahtte H. 2011: "Drømmer om å slå igjennom i USA" i NRK Sápmi 12.12.2011 [Online] URL: http://www.nrk.no/kanal/nrk_sapmi/1.7912769 (21.03.2014)
- Vuorela, Ulla 2009: "Colonial Complicity: The 'Postcolonial' in a Nordic Context" i Keskinen, Suvi, Tuori, Salla, Irni, Sari og Mulinari, Diana (red.) *Complying with Colonialism. Gender, Race and Ethnicity in the Nordic Region*. Farnham: Ashgate.
- Wadel, Cato 1972: *Now Whose Fault is That? The struggle for Self-Esteem in the Face of Chronic Unemployment*. Newfoundland Social and Economic Studies nr 11. St. Johns: Institute of Social and Economic Research, Memorial University of Newfoundland
- Wikan, Unni 1992: "Beyond the Words. The Power of Resonance" i *American Ethnologist*, American Anthropological Association 19 (3), s 460-482
- Williams, Patrick og Chrisman, Laura, 1994: "Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: An Introduction" i *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. New York: Columbia University Press.
- Wolcott, H. 1973: *The man in the principal's office*. New York: Holt, Rinehart, & Winston.
- Østtveit, Karine 2011: "Skammen ut av skapet" i Aftenposten 15.okt. 2011 [Online] URL: <http://www.aftenposten.no/amagasinet/Skammen-ut-av-skapet-5560293.html#.UyxElz95NvU> (21.03.2014)
- Åhrén, Christina 2008: *Är jag en riktig same?: En etnologisk studie av unga samers identitetsarbete*. Doktorgradsavhandling, Universitetet i Umeå

APPENDIKS 1: LISTE OVER DELTAKERE

Her er en liste over de deltakerne som er mest fremtredende i avhandlingen, samt en kort presentasjon av dem, slik de fremsto på intervjudtidspunktet.

Pseudonymer	Alder	Kort beskrivelse
Mari	31	Vokst opp i en bygd som er sterkt preget av fornorskningen, hvor alt samisk er blitt fortiet. Beskriver seg som en hybrid. Samisktalende besteforeldre. Står ikke i samemanttallet. Ikke samisktalende. Har ikke kofte. Universitetsutdannelse. Samboer. Ingen barn.
Johan	37	Vokst opp i en familie som har vært opptatt av å revitalisere samisk språk og kultur. I oppveksten var hans familie en av få som var opptatt av å synliggjøre at han var samisk, mens det i dag er stadig flere som går i deres fotspor. Står i samemanttallet. Samisktalende. Har kofte. Universitetsutdannelse. Samboer. Ingen barn.
Susanne	38	Vokst opp i en bygd hvor samisk språk var et hemmelig "kjøkkenspråk", men hvor det også har vært en stor bevissthet rundt å bevare samisk språk og tradisjonskunnskap. Sier at hun "har en sterk samisk identitet". Lærte ikke samisk i barndommen, utover når hun var med bestemoren. Står i samemanttallet. Samisktalende, har tatt tilbake språket i voksen alder. Har kofte. Universitetsutdannelse. Skilt To barn.
Martin	38	Vokst opp i en familie hvor det ikke ble snakket om at de var samisk, men hvor samisk var voksenspråk. Kaller seg same. Står ikke i samemanttallet. Ikke samisktalende. Har kofte, men bruker den aldri. Ikke høyere utdannelse. Skilt. To barn.
Arne	39	Vokst opp med samisktalende foreldre og besteforeldre, hvor samisk var "hemmeligspråk" når barna ikke skulle forstå. Står ikke i samemanttallet. Ikke samisktalende. Har ikke kofte. Noe universitetsutdannelse, ingen fullført grad. Singel. Ingen barn.

Hilde	31	Vokst opp i en familie som var opptatt av å revitalisere samisk språk, i en bygd hvor samisk språk og kultur har blitt stadig mer synlig. Står i samemanntallet. Samisktalende. Har kofte. Universitetsutdannelse. Samboer. Ingen barn.
Andreas	38	Vokst opp med samisktalende foreldre, lærte ikke noe særlig samisk i barndommen, i en familie med delvis komplisert forhold til det å være same. Vokst opp i en bygd hvor samisk språk og kultur var fortiet, men senere har blitt synlig og revitalisert. Står i samemanntallet. Forstår en del samisk, men kan ikke snakke samisk. Høgskoleutdannelse. Har ikke kofte. Samboer. Et barn.
Knut	34	Vokst opp i en familie som oppfattet seg som samer og var opptatt av å synliggjøre det og ta tilbake språket. Har også slektninger som er tilknyttet reindrift. Hadde samiskopplæring i skolen, men sier at han i mindre grad behersker samisk. Står i samemanntallet. Har kofte. Ingen høyere utdannelse. Gift. To barn.
Cecilie	30	Vokst opp i en familie som har vært opptatt av å revitalisere samisk språk og kultur, men med en farsfamilie som fortier at de er samer i større grad. Sier at hun har "en trygg, samisk identitet". Står i samemanntallet. Til dels samisktalende. Har kofte. Høgskoleutdannet. Har kjæreste. Ingen barn.

APPENDIKS 2: INFORMASJONSSKRIV

Hei!

Jeg holder på med en doktorgrad i sosiologi ved Universitetet i Nordland om samiske identiteter idag. Jeg intervjuer i disse dager folk med samisk bakgrunn. Jeg konsentrerer meg primært om mennesker med samisk bakgrunn mellom 30 og 40 år i nordre Nordland og sørlige Troms. Om du bare kjenner deg litt samisk eller er superbevisst på din identitet, spiller ingen rolle. Jeg ønsker uansett å komme i kontakt med deg og høre din historie!

Hva vil det si å være same i dag? På hvilken måte betrakter du deg som samisk? Er din samiske bakgrunn noe som er fremtredende i dagliglivet ditt, eller er det noe du holder mest for deg selv? Hvordan har din samiske bakgrunn preget livet ditt? Dette er noen av spørsmålene jeg stiller i mitt doktorgradsprosjekt.

Det er helt frivillig å delta i prosjektet, og du kan på hvilket som helst tidspunkt trekke deg og kreve personopplysningene som er gitt anonymisert, uten å måtte begrunne dette nærmere. Det er ingen andre enn jeg som vil få tilgang til de personidentifiserbare opplysningene. De er underlagt taushetsplikt og opplysningene vil bli behandlet strengt konfidensielt, og ingen enkeltpersoner vil kunne gjenkjennes i den ferdige oppgaven. Opplysningene anonymiseres, det vil si skrives om så de ikke skal være gjenkjennbare, og opptakene slettes når oppgaven er ferdig. Jeg vil ta notater mens vi snakker og bruke båndopptaker.

Resultatene av studien vil publiseres i avhandlingen uten at den enkelte skal kunne gjenkjennes. Doktorgradsprosjektet forventes å være avsluttet i midten av 2014. Prosjektet er tilrådd av Personvernombudet for forskning, Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste A/S. Dersom du ønsker å delta i undersøkelsen, er det fint om du signerer den vedlagte samtykkeerklæringen. Har du spørsmål i forbindelse med denne henvendelsen, eller ønsker å bli informert om resultatene fra undersøkelsen når de foreligger, kan du gjerne ta kontakt med meg på adressen under.

Om det passer for deg, vil jeg gjerne intervjuer deg 4. mars kl 16. Det er fint om du tar kontakt om det passer bra, om du ønsker å endre tidspunkt eller om du ikke vil delta.

Vennlig hilsen

Astri Dankertsen

Kontaktinfo:

Astri Dankertsen

E-post: astri.dankertsen@uin.no

Telefon: 90919792

APPENDIKS 3: SAMTYKKEERKLÆRING

Samtykkeerklæring:

Jeg har mottatt informasjon om prosjektet og er villig til å delta i studien.

Dato:..... Signatur:

APPENDIKS 4: INTERVJUGUIDE²⁰

1. Bakgrunn

Kartlegging av livssituasjon og sosioøkonomisk status:

Fødselsår

Kjønn

sivilstatus

barn

utdanning

jobbsituasjon

inntekt

Språklig kompetanse – Kan du samisk?

2. Barndom

Sentrale temaer: Samisk tilhørighet, samisk tilstedeværelse, fornorskning, relasjoner til familie og lokalsamfunn, sosioøkonomisk bakgrunn:

Intervjuspørsmål:

Hvordan var det med samisk språk hjemme da du vokste opp?

Var det noen spesielle personer i din oppvekst som var særlig viktig for deg i forhold til det samiske, og på hvilken måte?

Hvilket forhold hadde dine foreldre og besteforeldre til det samiske?

Kan du fortelle om en god episode fra barndommen knyttet til det samiske? Og en dårlig?

Vil du si at din barndom var typisk i forhold til andre i lokalsamfunnet?

3. Ungdom

Sentrale temaer: Samisk tilhørighet, samisk tilstedeværelse, fornorskning, samisk revitalisering, venner:

Intervjuspørsmål:

Hvilket forhold hadde du til det samiske i ungdomstiden?

Nevn en god episode som du husker fra ungdomstiden din i forhold til det samiske. Og en vond.

Var din ungdom annerledes enn andres, tror du?

Hvilket forhold hadde du til andre med samisk bakgrunn i ungdomstiden? Var dette noe som var viktig for deg?

Var du med i noen samiske grupper, foreninger, klubber eller lignende i ungdomstiden, eller deltok på andre samiske arrangementer? Hvor viktig for deg var dette?

Var du uvanlig i forhold til de andre i lokalsamfunnet?

²⁰ Dette er intervjuguiden som jeg brukte under siste intervjurunde i prosjektet, som er grunnlaget for de ni intervjuene som jeg har valgt å legge hovedvekten på i avhandlingen jfr. metodekapittelet.

Er du aktiv i noen samiske miljøer idag?

Hva drømte du om da du var ungdom og hvilke planer hadde du for fremtiden?

Hva er ditt forhold til dette idag?

4. Voksen

Sentrale temaer: Samisk tilhørighet, fornorskning, samisk revitalisering, relasjoner til familie og lokalsamfunn, samisk identitet, livsvalg:

Intervjuspørsmål:

Har du bodd andre steder enn hjemplassen i løpet av livet ditt?

Nevn en positiv episode i løpet av ditt voksne liv i forhold til det samiske. En negativ episode. Beskriv disse.

Har du vært åpen om din samiske bakgrunn på studiested/jobb/blant venner?

Vil du si at ditt liv har vært annerledes enn andre fra ditt hjemsted eller fra din familie?

På hvilken måte betrakter du deg som samisk idag?

Er din samiske bakgrunn noe som er fremtredende i dagliglivet ditt, eller er det noe du holder mest for deg selv? I hvilke situasjoner holder du det eventuelt skjult, og hvorfor?

Hva skulle du ønske du gjorde mer av i forhold til det samiske?

Hva er ditt forhold til andre samer idag?

Er det noen annet som vi ikke har snakket om som er viktig for deg å få frem?

APPENDIKS 5: GAMMELT INFORMASJONSSKRIV²¹

Prosjektbeskrivelse for phd.-prosjektet "Etnisk ringeakt, etnisk anerkjennelse. Eksistensielle levekår i lulesamisk område." i sosiologi ved Høgskolen i Bodø.

Formålet med dette prosjektet er å se på sammenhenger mellom levekår, livskvalitet og etnisitet i en mer kvalitativ retning, med særlig fokus på de eksistensielle, sosiokulturelle sidene ved levekår. Det har blitt forsket mye på samisk etnisitet, det har også vært utført mange levekårsundersøkelser i som historisk har plassert samiske samfunn på bunnen. Det som mangler er systematisk forskning på sammenhengen mellom etnisitet og levekår i samiske samfunn.

Det empiriske grunnlaget for prosjektet vil hentes fra Tysfjord kommune i Nordland, som ligger i det området som kalles lulesamisk område. Jeg vil ta i bruk livshistorier som en måte å få innsikt i hvordan folk vurderer sine egne liv. Jeg vil bruke en semistrukturert intervjuguide med temaer hentet fra Allardts levekårsdefinisjon, men intervjuene vil samtidig ha en løs struktur, der informantene selv i stor grad får styre fremgangen og temaene som tas opp. Det legges også opp til deltagende observasjon og feltsamtaler i perioder, noe jeg har valgt både for å kontekstualisere intervjuene i en videre sosiokulturell sammenheng, for å få tilgang i feltet, og for å sikre at utvelgelsen av informantene blir best mulig.

Det etniske anerkjennesarbeid i området har funnet sted gjennom ulike former for etnisk mobilisering der målsettingen har vært å bekjempe nedvurderingen av den samiske befolkningen og å styrke deres anseelse som enkeltmennesker og kultur.

Sentrale spørsmål:

Hvilken rolle har kultur og identitet i folks egne oppfatninger av levekår i lokalsamfunnet?

Hvilke endringer har skjedd i folks liv og levestandard, og på hvilken måte har dette påvirket folks opplevde livskvalitet?

Hvilke positive kvaliteter har lokalsamfunnet, og hvorfor blir folk boende?

Hvilken påvirkning har forskningsprosessen og den etterfølgende samiske, etnopolitiske mobiliseringen hatt på relasjonene mellom mennesker i lokalsamfunnet, slik som familiebånd, naboforhold og vennskap?

Hvilket forhold har folk til moderne samiske institusjoner som Árran og Sametinget. Hvordan forholder folk seg til moderniseringen av lokalsamfunnet?

Økt levestandard og utdanningsnivå er positivt, men opplever folk at de har mistet noe på veien?

²¹ Dette er informasjonsskrivet jeg brukte under første del av prosjektet, under feltarbeidperioden og intervjuer/intervjusamtaler.

En viktig side ved intervjuene vil være å få frem et innenfraperspektivet i forhold til levekår i den samiske befolkningen i området. Jeg vil her vektlegge folks egne oppfatninger om hva som er viktig når det kommer til levekår, hva de legger i gode levekår og hva som skal til for å få et best mulig liv. Det ligger spenninger, dilemmaer og smertefulle opplevelser i kjølevannet av fornorskingsprosessen og moderniseringen av lokalsamfunnet, og disse strekker seg gjerne gjennom flere generasjoner. Disse blir særlig viktig å kartlegge.

Astri Dankertsen

Stipendiat i sosiologi ved Høgskolen i Bodø.

Tlf.nr: 90919792 / 75517923

E-post: astri.dankertsen@hibo.no

APPENDIKS 6: GAMMEL INTERVJUGUIDE

Intervjuguide – sentrale spørsmål

Hva vil det si å være same i dag?

Var det lettere før enn nå? Eller omvendt?

Hvilke positive og negative erfaringer har du i forhold til din samiske bakgrunn?

Hva har vært viktig for deg i løpet av livet i forhold til det samiske?

Intervjuguide livshistorieintervjuer

Informanten får informasjonsskriv om prosjektet, leser igjennom dett og skriver under på samtykkeerklæringen. Vedkommende får så spørsmål om det er greit at båndopptaker benyttes. Om personen er villig til å delta, starter intervjuet.

Det gis en kort presentasjon av prosjektet og hva intervjuet skal dreie seg om.

Det viktigste er å få personen til å fortelle sin historie, med sine ord. Rekkefølgen er derfor underordnet og kun ment som en veiledning.

Bakgrunn (alder, kjønn, sivilstatus, utdanning/jobbsituasjon, språk)

Oppvekst (familie, venner og lokalsamfunnet du kommer fra)

Hvordan vokste du opp?

Kan du beskrive hvordan det så ut hjemme hos deg da du vokste opp?

Hvordan vil du beskrive dine foreldre? Besteforeldre? Beste og verste ved dem?

Hva har du lært av dem?

Hvordan var din oppvekst sammenlignet med generasjoner før og etter deg, tror du?

Hva levde familien din av da du vokste opp?

Hvordan var lokalmiljøet du vokste opp i?

Hva er det tidligste minnet du har fra barndommen?

Kulturell setting og tradisjoner

Hva var den etniske eller kulturelle bakgrunnen til dine foreldre og besteforeldre?

Kan du beskrive noe spesielt samisk i miljøet som du vokste opp i?

Har du noen tidlige minner av samisk innflytelse fra oppveksten din? Hvordan opplevde du dette?

Kan du trekke frem noen tradisjoner fra oppveksten som har betydd mye for deg og din familie?

Hvor viktig for deg er din kulturelle bakgrunn?

Er samiske festivaler, idrettsarrangementer og lignende noe som har betydd noe for deg?

Har du vært politisk aktiv?

Er du engasjert i samepolitikk?

Leser du jevnlig samiske aviser og ser eller hører samiske nyheter på tv og radio?
Hvilken betydning har dette for deg?

Er samisk musikk, litteratur og kulturliv generelt noe som betyr noe for deg?

Hvordan vil du beskrive den religiøse atmosfæren i familien og lokalmiljøet ditt da du vokste opp? Hvordan opplevde du dette som barn? Kan du beskrive noen spesielle hendelser fra oppveksten?

Er religion/religiøsitet noe som er viktig for deg i dag?

Er det noe ved din religiøse tilknytning som du opplever som typisk samisk?

Er samisk tro og skikker noe som er viktig for deg i dagliglivet?

Har du noen gang benyttet deg av lesere/folk som kan helbrede sykdom, forutsi fremtiden eller lignende? Har du kanskje noen slike evner selv?

Er det noen spesielle steder i naturen som er viktig for deg i denne sammenheng?

Sosiale faktorer

Føler du at du hadde en lykkelig oppvekst?

Hva var dine største utfordringer i oppveksten?

Kan du beskrive noen gode minner fra barndommen?

Kan du beskrive en typisk dag fra oppveksten din?

Var sosial klasse noe som var viktig for deg og din familie da du vokste opp?

Hvilke personer i oppveksten vil du trekke frem som de viktigste?

Er det noe du skulle ønske var annerledes?

Var du aktiv i idrett eller andre fritidssysler?

Var tilhørighet, som til familie, lokalsamfunn og venner, noe som var viktig for deg? På hvilken måte?

Hvordan var overgangen fra barn til voksen? Kan du beskrive din opplevelse av dette?

Kan du beskrive hvordan din ungdomstid var? Hva var viktig for deg da?

Hva var det beste med ungdomstiden din? Hva var det verste?

Var du med i noen grupper, foreninger, klubber eller lignende da du var ung? Hvor viktig var dette for deg?

Hadde du noen visjoner eller planer for fremtiden da du var ung? Hva er ditt forhold til disse i dag?

Var du i militæret? Hvordan opplevde du det?

Når flyttet du hjemmefra? Kan du beskrive hvordan du opplevde det?

Har du noen ganger bodd andre steder enn på hjemstedet? Hvor? Hvorfor flyttet du? Hvordan opplevde du det? Hvorfor flyttet du tilbake?

Hva er fordelene ved å bo her sammenlignet med å bo andre plasser? Og ulemperne?

Kompetanse, utdanning og arbeid

Kan du beskrive hvordan du opplevde det å begynne på skolen?

Trivdes du på skolen?

Hva var de største utfordringene dine da du begynte på skolen som liten?

Hvilken rolle spilte samisk språk og kultur på skolen? Hvordan opplevde du det?

På hvilken måte har din skolegang påvirket deg som person?

Hva er dine verste minner fra skoletiden?
Hva er dine beste minner?
Hvordan var ditt forhold til lærerne på skolen?
Hvordan var ditt forhold til de andre elevene på skolen?
Hvor lang utdanning har du? Hvilken type utdanning?
Er det noe du skulle ønske var annerledes i forhold til din skolegang?
Hva er den viktigste lærdommen du har fått ut av din skolegang?
Hva er den viktigste lærdommen du har fått ellers i livet, utenom skolegang?
Hva mener du om skolegang og utdanning generelt i et menneskes liv?

Arbeid og familiestiftelse

Når innså du at du ble voksen?
Kan du beskrive noen hendelser som har med opplevelser av å ha blitt voksen å gjøre?
Hvordan er din boligsituasjon?
Har du god kontakt med naboene?
Hvordan er bosituasjonen din i dag i forhold til da du vokste opp?
Har det skjedd endringer i forhold til de materielle vilkårene, eller endringer i forhold til husholdets sammensetning? På hvilken måte?
Er du fornøyd med din boligsituasjon? Om misfornøyd, hva er du misfornøyd med?
Hvem bor du sammen med? Hvilken relasjon har du til disse?
Er du gift/samboer?
Hvis ja:
Kan du beskrive hvordan du møtte personen du er gift/samboer med?
Hvorfor ble det akkurat denne personen?
Hvilket forhold har din ektefelle/samboer til den samiske kulturen?
Hvilken rolle spiller denne personen i livet ditt?
Har dere barn sammen?
Hvilket forhold har disse til den samiske kulturen?
Hvilken rolle spiller disse i livet ditt?
Hvis nei:
Har du vært gift/hatt samboer/seriøst forhold som har betydd noe i livet ditt?
Hvilken betydning har dette hatt for deg?
Er det noen spesiell grunn til at du er singel/enslig? Er det noe du bevisst har valgt bort?
Hvor tror du at du vil treffe en eventuell fremtidig livsledsager? Noen spesielle arenaer?
Er det viktig for deg at den personen du eventuelt i fremtiden innleder et forhold til, også har samisk tilhørighet?
Har du barn? Hvilket forhold har du i så fall til disse?
Er det viktig for deg om du får barn at disse vokser opp i et samisk miljø?
Hvordan endte du opp i yrket ditt?

Er/var jobben din noe du er tilfreds med, eller er det noe du skulle ønske var annerledes?

Er du fornøyd økonomisk sett med din jobbsituasjon?

Har du noen gang trengt hjelp fra offentlige instanser? Hvordan opplevdes i så fall det?

Hva er/var mest viktig for deg i jobbsammenheng?

Hva synes du er/var det vanskeligste med din jobb?

Hvordan opplever/opplevde du miljøet på jobben/studiestedet?

Kan du være åpen om din samiske tilhørighet på jobben/studiestedet?

Er din samiske tilhørighet noe som er relevant i den sammenheng? På hvilken måte?

Føler du at jobben, familien og din kulturelle tilhørighet er noe som passer sammen? Hvordan? Evt. Hvorfor ikke?

Har du opplevd noen store karriereendringer i løpet av livet ditt? Hvordan opplevde du disse?

(Om pensjonist) Hvordan opplevde du å bli pensjonist?

Savner du noe ved arbeidslivet?

Hvordan opplever du livet ditt i dag som pensjonist?

Hva bruker du tiden på i dag? Kan du beskrive en typisk dag for deg?

Hva er det verste med å være pensjonist? Det beste?

Hvordan er ditt forhold til barn/barnebarn/oldebarn/familie for øvrig? Hvilken rolle spiller de i ditt daglige liv?

Hva føler du at du har tilføyd dine barn og barnebarn i deres liv?

Kan du beskrive hva du føler gir mening i tilværelsen din nå som du er pensjonist?

Har du hatt noen hobbyer eller drevet med noen fritidsaktiviteter i løpet av livet ditt? Hvor viktige har disse vært for deg?

Føler du at du har vært fornøyd med det lokalsamfunnet har hatt å tilby av aktiviteter som du har vært interessert i?

Hadde du noen drømmer eller ambisjoner i din barndom og ungdom? Hva er ditt forhold til disse i dag? Er de blitt innfridd?

Føler du at du har oppnådd det du ville, eller er det noe som har blitt annerledes?

Historiske hendelser i lokalsamfunnet og verden forøvrig

Kan du huske noen viktige historiske hendelser i livet ditt? (For eksempel krigen, store ulykker, den kalde krigen, første mann på månen, epidemier, Berlinmurens fall, Irakkriegen)

Hva er ditt forhold til disse?

På hvilken måte vil du si at disse hendelsene har preget deg og ditt liv?

Er det noen spesielt viktige samiske historiske hendelser som har betydd mye for deg? (for eksempel Altasaken, opprettelsen av Sametinget, etnopolitiske hendelser)

Har du selv overværet noen av disse hendelsene?

Kan du fortelle om minner fra disse hendelsene?

Hvordan har disse preget livet ditt?

Er det noen viktige saker du har brent for i løpet av livet ditt? Kan du beskrive noen minner du har i forbindelse med dette?

Er det noe du ville ha gjort annerledes i dag?

Husker du noen fortellinger, sanger eller lignende om folk, steder eller hendelser i lokalsamfunnet ditt?

Hvem har du hørt disse fra? Hvilken relasjon hadde du til disse personene?

Hvilken betydning har dette hatt for deg?

Hva vil du si er unikt eller spesielt med ditt lokalsamfunn?

Hvilke endringer har skjedd i lokalsamfunnet ditt i løpet av livet ditt? Hvordan har du opplevd disse endringene?

Hvilke tradisjoner mener du er blitt bevart i lokalsamfunnet ditt?

Hvilke tradisjoner har blitt borte?

Hvordan har du opplevd dette?

Pleier du å være på noen samiske arrangementer? Hvilke?

Har du noen minner fra dette som du kan fortelle litt om?

Hva føler du at du har tilført lokalsamfunnet ditt i løpet av livet ditt?

Indre liv og spiritualitet

Hvordan vil du beskrive deg selv som barn?

Hvordan har du utviklet deg som person i løpet av livet ditt?

Hvordan vil du beskrive deg selv som person i dag?

Hvordan opplevde du å bli konfirmert? Fulle 18?

Hvordan var det å bli 30/40/50 osv?

Har det vært noen viktige vendepunkter i livet ditt? Kan du beskrive disse? Hvilken betydning har de hatt for ditt liv?

Hva er ditt forhold til de forskjellige fasene i livet ditt i dag? Hvilken betydning har de for deg?

Hva vil du beskrive som din livsfilosofi? Hva mener du er viktig i livet?

Har du noen gang hatt noen viktige spirituelle eller religiøse opplevelser som har vært viktig for deg?

Tror du på Gud eller noen høyere makter? Hva består disse i?

Hvordan har dette preget livet ditt?

Hvordan er ditt forhold til rusmidler?

Hvordan forholder familie, slekt og venner seg til rusmidler?

Hvordan forholder lokalsamfunnet seg til rusmidler?

Opplever du deg selv som en sterk person?

Føler du at du har kontroll i livet ditt? På hvilken måte?

På hvilken måte samler du styrke i livet? Hvordan "lader du batteriene"?

Hvilke verdier i livet ditt er hellige for deg, som du ikke vil gå på kompromiss med?

Hva vil du si er meningen med livet ditt?

Hvilken hendelse i livet vil du si har vært den aller viktigste for deg?

Vil du si at du har nådd de viktigste målene i livet ditt? Hvordan oppnådde du disse? Hva eventuelt mangler?

Natur

Hva er ditt forhold til naturen?

Hva gjør du typisk når du er i naturen?

Hvor viktig for deg er det å være i naturen?

Benytter du deg i noen grad av ressurser som du får tak i i naturen, slik som ved, fiske, jakt, bærplukking eller lignende?

Er du opptatt av aktiviteter i naturen som skigåing, fjellklatring eller lignende?

Tilhørighet i samiske miljøer

Betrakter du deg som same i dag?

Er du aktiv i noen samiske miljøer i dag?

Hvordan er andres forhold til din samiske identitet? (Familie, venner, utdanning, arbeid)

Hvordan forholder du deg til andres samiske identitet?

Er du åpen om din samiske tilhørighet, eller er det noe som du stort sett holder for deg selv, eventuelt innad i familien?

Har din samiske tilhørighet noen gang vært noe som har vært problematisk for deg?

Har du noen gang opplevd at du har blitt behandlet annerledes fordi du er same?

Har du noen gang opplevd å bli diskriminert/mobbet/utstøtt/stemplet fordi du er same?

Dersom ja, i hvilke situasjoner har det vært? Kan du beskrive disse?

Hvordan forholdt du deg til det da? Og hvordan forholder du deg til det i dag? Er det noen forskjell?

Hva tror du kan være forklaringen på hvorfor de opptrådte på en slik måte mot deg? Var de norske eller samiske?

Hvordan føler du at samer inkluderes i samfunnet i dag?

Har det skjedd noen endringer i forhold til dette i løpet av livet ditt?

Tror du at det er annerledes i lokalsamfunnet i forhold til andre områder der det bor samer? På hvilken måte? Er det bedre eller verre?

Hvor viktig har samisk språk, kultur og tilhørighet vært for din livskvalitet? Har dette endret seg i løpet av livet ditt? På hvilken måte?

Viktige livstemaer

Har du noen gjenstander fra ulike faser av livet ditt som er viktig for deg? Hvorfor er akkurat disse viktige for deg?

Hva vil du si er de viktigste avgjørelsene i livet ditt?

Er du fornøyd med de viktigste avgjørelsene i livet ditt? Er det noe du ville gjort annerledes?

Hva er det viktigste du har lært i løpet av livet ditt? Hva har det lært deg?

Føler du at du har gjort noe feil i livet ditt? Noe du ville ha gjort annerledes?

Hva har du lært av motgang, hindringer og problemer i livet ditt?

Når vil du si at du var mest lykkelig i løpet av livet ditt? Kan du beskrive denne opplevelsen?

Når var du minst lykkelig? Kan du beskrive denne opplevelsen?

Hvilke mennesker har betydd mest for deg i løpet av livet ditt? Hvordan vil du beskrive disse relasjonene?

Er det noen spesielle mennesker i løpet av livet ditt som du føler har endret livet ditt?

Har ting endret seg i familien og slekta i løpet av livet ditt? Kan du i så fall beskrive hva dette er?

Hva vil du si er det viktigste du har oppnådd i løpet av livet ditt?

Hva er dine største bekymringer i dag?

Har du hatt noen alvorlige fysiske eller psykiske helsemessige problemer i løpet av livet?

Hvordan er helsen din i dag? Hvordan preger det livet ditt?

Hva vil du si har vært de største utfordringene i livet ditt?

Hva har betydd mest for deg i livet ditt? Hva betyr mest for deg i dag?

Hva synes du bør være annerledes i lokalsamfunnet ditt?

Hvordan ser du på verden for øvrig?

Hvilket øyeblikk i livet skulle du ønske du kunne gjenoppleve?

Noen betraktninger om fremtiden

Når du tenker på fremtiden, hva gjør deg mest engstelig? Hvorfor?

Hva gir deg mest håp?

Har du oppnådd alt du har ønsket i livet?

Har du noen råd eller visdomsord å komme med til de som er yngre enn deg?

Hvor ser du deg selv om et år? Fem år? Ti år? 25 år?

Hva tenker du om døden?

Hvor lenge tror du at du vil leve?

Er det noe som er viktig for deg å oppleve før du dør?

Nevn tre ting som du håper at folk skal kunne si om deg når du er død.

Avslutning

Er det noe du føler vi har utelatt fra din livshistorie?

Føler du at du har klart å gi et riktig bilde av deg selv?

Hvordan er din opplevelse av intervjuet og de temaene vi har vært innom?

Informanten spørres om det er ønskelig å få tilsendt intervjuet i utskreven form eller tekst i den ferdige avhandlingen for gjennomlesning og eventuelle kommentarer.