



Høgskulen på Vestlandet

Samfunnsfag 3, emne 4 - Masteroppgave

MGUSA550-O-2022-VÅR2-FLOWassign

Predefinert informasjon

Startdato:	02-05-2022 09:00	Termin:	2022 VÅR2
Sluttdato:	16-05-2022 14:00	Vurderingsform:	Norsk 6-trinns skala (A-F)
Eksamensform:	Masteroppgave		
Flowkode:	203 MGUSA550 1 O 2022 VÅR2		
Intern sensor:	(Anonymisert)		

Deltaker

Kandidatnr.:	501
--------------	-----

Informasjon fra deltaker

Antall ord *:	25384
---------------	-------

Egenerklæring *: Ja

Jeg bekrefter at jeg har Ja registrert oppgavetittelen på norsk og engelsk i StudentWeb og vet at denne vil stå på vitnemålet mitt *:

Jeg godkjenner autalen om publisering av masteroppgaven min *

Ja

Er masteroppgaven skrevet som del av et større forskningsprosjekt ved HVL? *

Nei

Er masteroppgaven skrevet ved bedrift/uirksomhet i næringsliv eller offentlig sektor? *

Nei



Høgskulen
på Vestlandet

MASTEROPPGAVE

Karikaturer og krenkelse.

En postkolonial analyse av debatten om Siv Jensens indianerkostyme

Caricatures and Cancel Culture.

A Postcolonial Analysis of the Debate on Siv Jensens Native Indian Costume

Mari Sellevåg Aarø

GLU5-10 – MGUSA550

FLKI/IPRS/Samfunnsfag

Veileder: Erlend Eidsvik

Innleveringsdato: 16.05.2022

Jeg bekrefter at arbeidet er selvstendig utarbeidet, og at referanser/kildehenvisninger til alle

kilder som er brukt i arbeidet er oppgitt, jf. Forskrift om studium og eksamen ved Høgskulen på Vestlandet, § 12-1

SAMMENDRAG

I forbindelse med fremlegg av statsbudsjettet i 2017, dukket den norske finansministeren opp på stortingsfest utkledd som indianer. Kostymet utløste en debatt om krenkelse, urfolk og ytringsfrihet. Oppgaven skal svare på følgende spørsmål: *Hva forteller debatten om Siv Jensens indianerkostyme om den norske krenkedebatten? På hvilken måte kan postkoloniale perspektiver benyttes for å belyse, (nyansere og forstå) norsk krenkedebatt? Målet med oppgaven er å benytte postkoloniale perspektiver for å nyansere debatten om Jensens indianerkostyme, og å understreke funnenes relevans for en større debatt om krenkelse.*

Ved bruk av diskursanalyse som teoretisk og metodisk innretning, har jeg i debatten identifisert to ledende diskurser: ytringsfrihetsdiskursen og urfolksdiskursen. Analysen viser hvordan debatten og dens diskurser kan fungere som uttrykk for en overordnet, norsk debatt om krenkelse. De to sidene av debatten er uenige i helt grunnleggende prinsipper om sammenhenger mellom språk og samfunn. Rasjonalitet, ytringsfrihet og en frykt for radikalisering, står opp mot følelser, en betent urfolkshistorie og ujevne maktrelasjoner. Debatten springer ut av komplekse og sammensatte kontekstuelle forhold som partipolitisk kamp, mediens samfunnsrolle, integreringsdebatt, ytringsfrihet, dekolonisering, ujevne maktstrukturer og undertrykkelsesmekanismer. Postkoloniale perspektiver viser hvordan opplysning om kostymets problematiske konnotasjoner forstås som en del av det ansvaret som hviler på oss alle i den postkoloniale tilstanden – ansvar for å ta et oppgjør med de undertrykkelsesstrukturene som fremdeles gjør seg gjeldende i nåtiden. I en slik forståelse må ytringsfrihet handle om mer enn å bare ytre – det må også handle om å lytte.

Nøkkelord: *Postkolonialisme, krenkelse, ytringsfrihet, Siv Jensen, urfolk, det samiske folk og nasjon, diskurs.*

ABSTRACT

In conjunction with the presentation of the state budget of 2017, the Norwegian Minister of Finance showed up at a costume party, dressed as a native Indian. The costume triggered a debate on cancel culture, indigenous peoples, and freedom of speech. This thesis is to address the following questions: *What does the debate on Siv Jensens native Indian costume tell us about the Norwegian debate on cancel culture? In which way could postcolonial perspectives be used to elucidate, (nuance and understand) the Norwegian debate on cancel culture?* The aim of the thesis is to make use of postcolonial perspectives to nuance the debate on Jensens native Indian costume, and to emphasize the relevance of the findings for a larger debate on cancel culture.

Using discourse analysis as a theoretical and methodological device, I have identified two leading discourses: one of freedom of speech, and one of indigenous peoples. The analysis shows how the debate and its discourses could serve as an expression of a larger, Norwegian debate on cancel culture. The two sides of the debate disagree on fundamental principles on connections between language and society. Rationality, freedom of speech and a fear of radicalization, stand up against feelings, an inflamed indigenous history and uneven power relations. The debate erupts from complex and compound contextual conditions, such as party-political struggle, the social role of the media, debate on integration, freedom of speech, decolonization, uneven power relations and mechanisms of repression. Postcolonial perspectives show how focus on problematic aspects of the costume is seen as part of the responsibility that lies on us all in the postcolonial state – the responsibility for settling with the repression structures, which still apply in the present. In such an understanding, freedom of speech must be understood as more than just speech – it is also about listening.

Key words: Postcolonialism, cancel culture, freedom of speech, Siv Jensen, indigenous peoples, the nation and people of Sami, discourse.

FORORD

Fem år med lærerutdanning er ved veis ende, og jeg sitter igjen med gode minner og høy motivasjon for å ta fatt på videre studier. Da jeg søkte meg inn på studiet som 19-åring, begrunnet jeg valget med at Grunnskolelærer 5-10 med samfunnsfag var det jeg hadde «minst ikke lyst til». Valget viste seg å ikke være så dumt likevel.

Som «prøvekaniner» for et obligatorisk femårig lærerutdanningsløp, har vi vært både frustrerte og fornøyde studenter. Alt i alt har jeg mye godt å si om den nye lærerutdanningsordningen, og spesielt om samfunnsfagseksjonens avvikling av masterløpet de to siste årene av studiet.

Masteroppgaven har vært et omfattende og lærerikt prosjekt. Først vil jeg rette en takk til veileder Erlend Eidsvik, som på tross av en travel vinter har hatt gitt følelsen av at døren til kontoret alltid er åpen. Jeg har verdsatt ditt humør og selskap vel så mye som din gode, faglige støtte. Takk for at du hele veien har tatt mine svevende tanker på alvor og hjulpet meg med å få dem ned på papiret, og for støtten du gav når hele konseptet for oppgaven ble satt på prøve.

Takk til pappa som, til tross for våre politiske uenigheter, leste oppgaven med et åpent sinn. Dine innspill har vært betryggende, og ikke minst viktige for å tette hull i argumentasjonen.

Takk til mamma for at du alltid stiller opp, for moralsk støtte og for at du har bedt meg om å ta meg sammen når det trengtes.

Takk til gode klassekamerater, Gabriel og mitt fine kollektiv, Maria, Gina og Julia, for tålmodighet og støtte i en stressende og i overkant selvcentrert periode

Bergen, 16. mai 2022.

Mari Sellevåg Aarø

INNHold

Sammendrag	1
Abstract	2
Forord	3
Tabeller	5
Figurer	5
1. Innledning	6
1.1 Introduksjon, aktualisering og valg av tema.....	6
1.2 Bakgrunn og formål.....	7
1.3 Problemstilling og avgrensning	9
2. Teoretiske perspektiver	10
2.1 Postkolonialisme i Norge.....	10
2.2 Fem ulike forståelser av postkolonialisme	11
2.2.1 Temporale forståelser	12
2.2.2 Kritiske forståelser.....	14
2.3 Postkolonialisme som montasje.....	16
2.3.1 Feminismen som inspirasjon	17
2.3.3 Historie og kunnskap fra «den tredje verden»	17
2.3.3 Kulturell Oversettelse	18
2.4 Diskursteori	19
3. Forskningsdesign og metode	22
3.1 Utvalg	22
3.2 Casestudier	25
3.3 Foucauldiansk diskursanalyse	26
3.3.1 Waitts syv punkter	27
3.3.2 Faircloughs tredimensjonale modell for kritisk diskursanalyse.....	32
4. Funn, analyse og diskusjon	36
4.1 Hva forteller debatten om Siv Jensens indianerkostyme om den norske krenkediskursen?.....	37
4.1.1 Analyse av ytringsfrihetsdiskursen	37
4.1.2 Analyse av urfolksdiskursen	48

4.2 Hvordan kan postkoloniale perspektiver benyttes for å belyse norsk krenkediskurs?.....	59
4.2.1 Jensen-debatten som uttrykk for norsk krenkede­batt.....	60
4.2.2 Med undertrykkelseshistorie som fellesnevner.....	62
4.2.3 Debattens temporale uoverensstemmelser.....	64
4.2.4 Sammenhenger mellom språk og samfunn.....	67
5. Konklusjon og avslutning.....	69
5.1 Funn.....	70
5.2 Anvendt postkolonialisme.....	71
5.3 Ytringsfrihet i den postkoloniale tilstanden.....	73
6. Bibliografi.....	77

TABELLER

Tabell 1: Oversikt over kildematerialets tekster og forfattere.....	25
---	----

FIGURER

Figur 1: Faircloughs tredimensjonale modell for kritisk diskursanalyse.....	34
Figur 2: Ytringsfrihetsdiskursen uttrykt gjennom Faircloughs modell.....	37
Figur 3: Urfolksdiskursen uttrykt gjennom Faircloughs modell.....	48
Figur 4: Odd Harrongs "På galeien".....	63

1. INNLEDNING

1.1 Introduksjon, aktualisering og valg av tema

Debatten om krenkelse dukket nylig opp i norske medier atter en gang. Denne gangen kretset den rundt tidligere håndballspiller Kjersti Grinis bruk av ordet ‘neger’ i beskrivelsen av ku på TV2s 2022-utgave av *Farmen Kjendis*. TV-profil Øyunn Krogh og musiker Adam Ezzari reagerte øyeblikkelig på bruken av ordet – Krogh tok til tårene, og Ezzari irettesatte ordbruken. Scenen skapte reaksjoner landet over, og kronikker og nyhetsartikler florerer rundt tematikken. På den ene siden hevdes det at alle burde være innforstått med at det er et ord vi ikke lengre bruker, og på den andre siden argumenterer man med at store deler av Norges befolkning er vokst opp i en tid der ordet ikke hadde den samme betydningen. Noen vektlegger ordets negative historiske konnotasjoner, mens andre hevder vi i større grad må vurdere intensjonene bak bruken.

I Norge har det i løpet av de siste tiårene skjedd store endringer i bruk og tolkning av begrepet. Eldre generasjoner bruker det kanskje, gjerne uvitende om hvor hårreisende det kan fremstå for yngre generasjoner. Generasjonsforskjellene i anskuelsen av ordbruken er et eksempel på hvordan vanlige betraktningmåter av et fenomen er ustabile og i stadig endring. Diskurser – hvordan vi snakker om, tenker om og oppfatter fenomener, mennesker, dyr og ting – styres av konteksten vi befinner oss i. Motsatt styres også konteksten av diskurser. Slik står språk og samfunn i et interaktivt forhold til hverandre.

Farmen-episoden er ikke det første eksempelet der krenkelse har skapt furore i norsk debatt. I forbindelse med den blå-blå regjeringens fremlegg av statsbudsjettet i 2017, var det mest Stortingets Halloween-fest dagen etter som fikk medieoppmerksomhet. Spesielt mange oppslag omhandlet daværende Fremskrittspartileder og finansminister Siv Jensens indianerkostyme. Debatten ble innledet på sosiale medier, hvor Jensen delte et bilde av seg selv i kostymet på sin Instagram-profil. Den da nyvalgte sametingspresidenten Aili Keskitalo og samfunnsdebattant, skuespiller og «influencer» Ulrikke Falch gikk ut mot kostymet på egne kanaler, og det tok ikke lang tid før debatten eskalerte fra sosiale medier til massemediene. TV2-profil Davy Wathne,

fotballprofil Jan Åge Fjørtoft, arbeiderpartitopp Hadia Tajik, Ap's kommunikasjonssjef Camilla Ryste, og ulike journalister, forfattere og professorer i hele landets aviser meldte seg på. Noen mente kostymet var krenkende mot urfolk og et uttrykk for kulturell appropriasjon. Andre hevdet at begrepet og debatten var irrelevant for norske forhold, og at motpartens reaksjoner bidrar til et unyansert debattklima, og dermed truer ytringsfriheten.

Mange vil kanskje tenke at det er naturlig å assosiere meningene om at kostymet er krenkende med den politiske venstresiden, men i dette tilfellet fantes det ingen tydelige sammenhenger mellom politisk orientering og de ulike sidene av debatten. Arbeiderpartiets Hadia Tajik skrev for eksempel på Twitter at hun syntes Jensen var en helt fin Pocahontas og at hun hadde et Bollywoodkostyme til låns, i bytte mot at Jensen gikk med på å diskutere dagpengekutt og arbeidsledighet (Reisjå, 2017). På begge sider av debatten var de fleste enige om at det ikke var Jensens intensjon å krenke noen med kostymet. På samme måte var man stort sett enige i at vi heller burde diskutere statsbudsjettet enn Jensens antrekk på stortingets Halloween-fest. Ut over disse punktene spriker debatten bredt – historiker, journalist og forfatter Hans Petter Sjøli oppsummerer 'den for tiden fosskokende tidsåndsgryten', som han plasserer debatten i, slik: «Skråsikkerheten rår, mens kompromisser og mellomposisjoner møtes med forakt» (Sjøli, 2017). Sjøli relaterer krenkelse til tidsånden, men begrepet kan ha kommet for å bli. Hva er det og hvorfor blir vi krenket?

1.2 Bakgrunn og formål

Bakgrunnen for valg av oppgavens tema bunner først og fremst i en interesse for perspektiver på makt. På tredje året av lærerstudiet skrev jeg en oppgave om politisk økologi, som engasjerte meg stort. Det tverrfaglige forskningsfeltet politisk økologi dreier seg om faktasjekking av påstander om saker som angår forholdet mellom miljø, samfunn og økonomi. Arbeidsmetodene og forskningsarbeidet er tverrfaglig forankret, og har som formål å utfordre det vi tar for gitt. Sentralt er også at forskningen har en målsetning om å unngå å utgi seg for å være objektiv. Politisk økologiske undersøkelser utfordrer dominerende diskurser rundt suksesshistorier om prosjekter spesielt rettet mot miljø saker. En gjenganger er at prosjektene, som fremstilles som

vellykkede både av myndigheter, internasjonale selskap og bistandsorganisasjoner, i stor grad går på bekostning av de fattigste blant oss.

Ett av mange eksempler fra Benjaminsen og Svarstad (2017) er klima- og skogtiltak i det globale Sør. Klimaprojektet REDD (Reducing Emission from Deforestation and forest Degradation) hadde internasjonal kostnadseffektivisering som bærende prinsipp, med et mål om å redusere utslipp der det er mest effektivt – i det globale Sør. Det norske bistandsprosjektet i Tanzania hadde målsetninger om, i tillegg til vern av skog, å motvirke globale klimaendringer og bekjempe fattigdom. Politisk økologiske undersøkelser kunne senere vise at lokalbefolkningen ikke ble tilstrekkelig kompensert for å ha blitt fratatt sin viktigste inntektskilde – tvert imot så prosjektet ut til å ha økt fattigdommen (Benjaminsen & Svarstad, 2017). Samtidig viste det seg at vern av skog i det globale Sør ikke er i nærheten av like miljøeffektivt som det ville være å kutte ned der utlippene faktisk skjer – for eksempel her i Norge.

Prosjektet viser hvordan forsøket på å kjøpe seg ut av klimakutt ikke bare hadde lav effekt for kutt i egne utslipp, men også gikk på økonomisk bekostning av allerede fattige mennesker. Selv om det ikke fantes dokumentasjon som kunne underbygge eller isolere positive effekter av prosjektet fra andre lignende prosjekter i området, ble det likevel fremhevet som spesielt vellykket av store aktører. Årsaken til dette kan ligge i at Norge er økonomisk tjent med at utslippskutt i andre deler av verden blir ansett som mer miljøeffektivt enn å kutte ned i egne utslipp (Benjaminsen & Svarstad, 2017). I politisk økologi er man opptatt av at forskning aldri er objektivt – den finansieres av statlige instanser eller private selskap, og utføres gjerne på bestilling fra en av disse. Benjaminsen og Svarstad viser hvordan journalister og forskere som ikke holder seg innenfor den hegemoniske diskursen, risikerer å miste arbeid og finansiering (Benjaminsen & Svarstad, 2017). Slik skjer ofte forskning på rike og mektige aktørers prinsipper; de har det Benjaminsen og Svarstad kaller ‘diskursiv makt’; makten til å påvirke og styre vanlige betraktningmåter av et fenomen.

Perspektivene på makt gjør at politisk økologi har mye til felles med tema for masteroppgaven; postkolonialisme. Postkolonialisme er et fagfelt som utfordrer rådende maktstrukturer, og forklarer dem på ulike måter som forankret i ettervirkninger fra kolonitiden (Se for eksempel McEwan 2018). På mange måter kan man si at eksempelet fra Tanzania – med visse forbehold – kan gå under postkolonialisme som fagfelt. Selv om politisk økologi studerer miljøraker, kan

sakene ikke studeres uten å ses i sammenheng med økonomiske og samfunnsmessige dimensjoner. Fordi de samfunnsmessige dimensjonene i mange tilfeller må bukke under for økonomiske og miljømessige dimensjoner, og at dette som regel skjer på mektige aktørers prinsipper, er politisk økologi tett knyttet opp mot postkolonialisme. Da diskursbegrepet er interessant i tilnærming til makt, vil jeg, inspirert av politisk økologi, ta det med meg inn i oppgaven om postkolonialisme og Siv Jensens indianerkostyme, både som teoretisk og metodisk innretning.

1.3 Problemstilling og avgrensning

I oppgaven er jeg ute etter å belyse, nyansere og forstå ulike perspektiver på den norske debatten rundt krenkelse. Jeg vil så undersøke debatten med ‘postkoloniale briller’. Det er ikke et mål å portrettere Norge som et postkolonialt land i direkte forstand – oppgaven forsøker ikke å beskrive forholdet mellom det samiske folk og nasjon og Norge for øvrig som et koloniforhold. Den bør heller forstås som et forsøk på å understreke postkolonial teoris generelle relevans i dagens samfunn, også i land som ikke nødvendigvis kan regnes som postkoloniale. Problemstilling og delspørsmål for oppgaven er:

Hva forteller debatten om Siv Jensens indianerkostyme om den norske krenkedebatten?

Hvordan blir meningsytringene i debatten etablert og kommunisert?

Hvilke større diskurser kan vi forstå ytringene gjennom?

På hvilken måte kan postkoloniale perspektiver benyttes for å belyse og forstå norsk krenkedebatt?

Hva er postkoloniale perspektiver, og hvilke perspektiver er aktuelle i en norsk kontekst med en såkalt ikke-kolonial historie?

2. TEORETISKE PERSPEKTIVER

Det teoretiske rammeverket for oppgaven er todelt. På den ene siden består det av ulike tilnæringsmåter til det svært sammensatte fagfeltet postkolonialisme. På den andre siden bygger det på diskursteoretiske perspektiver. Begrepet postkolonialisme har mange definisjoner, men kan kort forklares som ulike perspektiver på, teorier og filosofier om ettervirkninger av kolonitiden (Young, 2003). Robert J. C. Young hevder at postkolonialisme ikke egentlig kan regnes som en teori i vitenskapelig forstand, fordi det ikke er et system av antakelser som gir forklaring på et sett med fenomener (Young, 2003, s.6). Geografiprofessor Cheryl McEwan hevder derimot at visse forståelser av begrepet kan regnes som teoretiske tilnæringer (McEwan, 2018). McEwans og Youngs perspektiver er nyttige i nyansering og synliggjøring av mindre fremtredende postkoloniale virkninger, men også for å trekke linjer mellom disse og mer synlige postkoloniale virkninger.

Postkolonialisme er et humanistisk fagfelt, og har sin opprinnelse i litteraturkritikk. I postkoloniale fortellinger er verdens ulikheter og urettferdighet ofte forklart med hvordan tidligere vestlige kolonisatorer har påvirket og utnyttet samfunn rundt omkring i verden. Begrepet utfordrer vestens hegemoni, både i en politisk kontekst, og med hensyn til hvordan historien blir fremstilt (Young, 2003). I oppgaven ønsker jeg å bruke postkolonialisme som teoretisk rammeverk i analyse av norsk krenkedebatt. Postkolonialisme er et lite utforsket fagfelt i norsk kontekst. En grunn til dette kan være at Norge (ifølge noen definisjoner) verken har vært koloni eller kolonimakt i ordets rette forstand, og derfor ikke er postkolonialt på samme måte som for eksempel Frankrike eller Algerie.

2.1 Postkolonialisme i Norge

Noe forskning som adresserer Norges rolle i postkolonial sammenheng finnes det likevel, både om Norge som «kolonial medlemsvoren», og Norges rolle i en utdannings- og

kunnskapskontekst. *Navigating Colonial Orders* (Kjerland & Bertelsen, 2014) tar sikte på å vise hvor komplekst det koloniale systemet er, ved å demonstrere norsk kolonial deltakelse på ulike nivåer og i ulike geografiske kontekster. Her problematiseres det at Norge – på tross av direkte deltakelse i økonomisk utnyttelse av kolonier i Afrika og Oseania – aktivt markedsføres internasjonalt som et fredfullt og godsinnert land. Markedsføringen begrunnes med påstander om at Norge ikke har hatt kolonier, men selv har vært subjekt for kolonivirksomhet i union med Sverige og Danmark. Kjerland og Bertelsen stiller seg kritisk til disse påstandene; Norge tok blant annet kontroll over Bouvet Island rundt år 1900, og fikk Spitsbergen av Storbritannia i 1923 på bakgrunn av handelsrelasjoner. Rundt år 1890 hadde Norge verdens tredje største handelsflåte. I *Decolonial Options in Education – Interrupting Coloniality and Inviting Alternative Conversations* (Eriksen & Svendsen, 2020), trekkes det samiske folk og nasjon frem som offer for norsk kolonialisme. Her pekes det på skolens sentrale rolle i assimileringen av samene, og hvordan emneplaner og akademia legger føringer for hva som regnes som ‘sann’ og ‘relevant’ kunnskap, og slik kan fungere som middel for undertrykking.

Denne oppgaven er ikke et forsøk på å sette Norge inn i en postkolonial sammenheng, og vil slik skille seg fra eksisterende norsk postkolonial forskning. Ved bruk av mer overordnede forståelser av begrepet, er målet heller å undersøke hvordan visse perspektiver på postkolonialisme «snakker med» den norske debatten om krenkelse. Jeg har brukt McEwan (2018) og Young (2003) for å nyansere og ramme inn begrepet postkolonialisme. Spesielt relevante for problemstillingen er de postkoloniale perspektivene som omhandler makt, og de som undersøker og utfordrer måten å snakke og tenke om kultur.

2.2 Fem ulike forståelser av postkolonialisme

McEwan (2018) argumenterer for at det burde knyttes sterkere bånd mellom utviklingsteori og postkolonialisme, da begge felt kan berikes av at vi stiller oss kritisk til hvordan man snakker og skriver om materielle realiteter og globale ulikheter. At postkolonialisme knyttes til utviklingsteori, betyr at det kan relateres til teorier om samfunnsutvikling, ofte tilknyttet det økonomiske fagfeltet. På den ene siden er utviklingsteori et av fagfeltene postkolonialisme

søker å utfordre, og på den andre siden kan sammenfatningen av fagfeltene gjøre postkolonialisme til et mer anvendelig vitenskapsfelt, hvilket det har blitt kritisert for å ikke være (McEwan, 2018, s.1). Postkoloniale perspektiver kan blant annet bidra med menneskelige og samfunnsmessige perspektiver, i ellers økonomisentrerte utviklingsspørsmål.

McEwan skiller mellom fem ulike måter å forstå begrepet på. Disse kan deles inn i to overordnede kategorier som relaterer til 'post' på ulike måter. Den første kategorien viser til temporale sider ved begrepet, og omfatter perspektiver som bygger på tanken om at postkolonialisme er en tidsperiode som kommer *etter kolonialismen*. Innenfor slike forståelser, er postkoloniale virkninger ofte synlige og konkrete. Den andre kategorien viser til "post" som en kritisk ettertid, består av kritiske analyser, og forstår samfunnet som betinget av ideologier og handlinger innenfor et koloniale system. Innenfor kritiske forståelser er ikke kolonialisme noe som tilhører fortiden. Her utforsker og kritiserer man hvordan den strekker seg inn i nåtiden.

2.2.1 TEMPORALE FORSTÅELSER

Innenfor temporale forståelser av postkolonialisme, vektlegges tidsmessige forskjeller mellom å snakke om kolonial fortid og postkolonial nåtid. Betegnelsen kolonial fortid tilslører eksisterende ulikheter og maktrelasjoner mellom koloniserte og kolonimakter som eksisterer i nåtiden. Å snakke om en postkolonial nåtid synliggjør derimot nettopp disse nyansene. Temporale forståelser av postkolonialisme har blitt kritisert fordi de impliserer at kolonialisme tilhører fortiden. Den kamerunske filosofen Achille Mbembe hevder at nordlige makters nykoloniale praksis i dag umulig kan skilles fra imperialistisk praksis hundre år tilbake. Da kan man ikke snakke om postkolonialisme i noen annen forstand enn at den kommer *etter* kolonitiden (McEwan, 2018, s. 30–31).

Postkolonialisme som etterkolonialisme

McEwans to første forståelser av postkolonialisme er temporale tilnærminger til begrepet. Forståelsen av *postkolonialisme som etterkolonialisme*, anser postkolonialisme som sosiale, kulturelle og politiske hendelser etter kollapsen av europeisk kolonialisme etter andre

verdenskrig. Kolonialisme hører likevel ikke til fortiden - Storbritannia og Frankrike har den dag i dag kolonier rundt omkring i verden. Fra et slikt perspektiv kritiseres særlig hvordan disse landene fremdeles oppnår økonomisk og politisk vinning av koloniforholdene, som begrunnes med påstått misbruk av globalisert kapitalisme. Eksempler på dette finnes innenfor ny-kolonial teori, hvor man peker på videreføring av utnyttelsen av tidligere koloniserte land, ofte gjennom urettferdige handels- og geopolitiske relasjoner. Diamant- og palmeoljeindustrien trekkes frem som områder hvor det råder stor ubalanse i maktforhold mellom distributør (internasjonale bedrifter eller stater i det globale Nord) og råvareleverandør (land i det globale Sør). Nykolonialisme kobles både til multinasjonale selskaper og stater, og er sånn sett et historisk kontinuum - europeisk kolonisering startet også som handelskompani, før de ble en statlig geskjeft.

Postkolonialisme som tilstand

McEwans andre temporale forståelse er *postkolonialisme som tilstand*. Den dreier seg om sosiale, politiske og økonomiske realiteter ved det å leve med arven etter kolonitiden. McEwan peker på faren ved å betegne postkolonialisme som én enkelt tilstand, på grunn av begrepets iboende mangfold: varierende historiske, økonomiske, kulturelle og sosiale kontekster gjør at land kan være postkoloniale på ulike måter (McEwan, 2018). Tidligere kolonimakter er like fullt postkoloniale som tidligere kolonier, men dette har ulike virkninger i periferi og metropol. Derfor spiller også romlige aspekter en viktig rolle i forståelsen av postkolonialisme som tilstand. Både tidligere kolonier og kolonimakter påvirkes av dekolonisering, men de er likevel postkoloniale på vidt forskjellige måter. McEwan viser til den kamerunske filosofen Achille Mbembe, som understreker at tidligere afrikanske koloniland fremdeles er avhengige av det globale Nord økonomisk. Ny-kolonial praksis kan derfor vanskelig skilles fra imperial praksis på slutten av 1800-tallet. På den ene siden, blir det i et slikt perspektiv tydelig hvordan kolonialismen fremdeles gjør seg gjeldende i den postkoloniale tilstanden. På den andre siden, kan postkoloniale tilstander i mange land ut fra dette ikke egentlig kalles *postkoloniale*.

2.2.2 KRITISKE FORSTÅELSER

Innenfor kritiske forståelser, ligger postkolonialisme *forbi* kolonialismen, men blir fremdeles gjennomgående påvirket av den. Her skiller McEwan (2018) mellom tre ulike perspektiver, hvor de to første er teoretiske forståelser av begrepet. Disse omfatter *postkolonialisme som metafysisk, etisk og politisk teori* og *postkolonialisme som litterær teori*, og kritiserer på ulike måter hvordan tidligere konstruerte forståelser av koloniserte folk fremdeles gjør seg gjeldende i nåtid. Den siste kritiske forståelsen tar for seg *postkolonialisme som anti-kolonialisme*, og er mer en samling av ulike strategier for bekjempelse av koloniale ettervirkninger enn en teori. Strategiene går i grove trekk ut på destabilisering av dominante diskurser og gjenoppretting av marginaliserte stemmer, gjennom dekonstruksjon av historie og kunnskap.

Postkolonialisme som metafysisk, etisk og politisk teori

Postkolonialisme som metafysisk, etisk og politisk teori beskrives av McEwan (2018) som:

«[...] en tilnærming som adresserer problemer som identitet, rase, etnisitet og kjønn, utfordringer med utvikling av postkoloniale nasjonale identiteter og forhold mellom makt og kunnskap.» (McEwan, 2018, s. 31, min oversettelse)

Perspektivet søker å utfordre hvordan kunnskap ble produsert og brukt i kolonimaktens egeninteresse om koloniserte folk, og hvordan dette bidrar til å opprettholde maktforholdene mellom de to partene. Her undersøker man maktforholdene som bestemmer hvem som konstruerer «kunnskap», og konsekvensene av denne kunnskapen. Perspektivet er en tilnærming til de omfattende og innviklede strukturene og undertrykkelsesmekanismene som ble etablerte under kolonitiden, og fremdeles gjør seg gjeldende i dagens samfunn. Forståelsen fremhever viktigheten av *utviklingsetikk*, og kan knyttes mot utviklingsteori. McEwan peker på at en slik tilnærming skaper nye muligheter for læring mellom utviklingsforskere både i det globale Sør og Nord. Dette er med på å fremme mangfold i kunnskap, og unngår at den blir vestlig sentrert. Postkolonialisme som metafysisk, etisk og politisk teori blir spesielt relevant i oppgaven, fordi det ikke nødvendigvis betinges av romlige aspekter. Perspektivet omfatter de verdensomspennende maktstrukturene og undertrykkelsesmekanismene som har sin

opprinnelse i kolonitiden. Det kan i et bredere perspektiv sies å romme de meningene og tankemønstrene fra kolonitiden som på ulike måter strekker seg inn i nåtiden.

Postkolonialisme som litterær teori

Den andre kritisk-teoretiske tilnærmingen retter seg mot litteratur. *Postkolonialisme som litterær teori* undersøker hvordan litteratur produsert av forfattere fra tidligere kolonimakter har blitt formet av kolonialistisk tenkning. Her kritiserer man, gjennom dekonstruksjon, maktforholdene i klassiske litterære verk. Under dekonstruksjon peker man på mangler og hva som er utelatt, og kan ofte identifisere rasialiserte, patriarkalske og kulturelle trekk i klassiske litterære verk. Det undersøkes hvordan litteraturen i kolonimaktene ble brukt for å rettferdiggjøre kolonisering, spesielt gjennom tolkninger av mennesker i koloniene som underlegne. En annen tilnærming er gjenfortelling av handlingen i kjente litterære verk med nye øyne. McEwan viser til Jean Rhys' *Wide Sargasso Sea*, en forløper av Charlotte Brontës *Jane Eyre*. Romanen er skrevet fra den kreolske arvingen Antoinette Cosways perspektiv, og beskriver hennes vanskelige ekteskap med Edward F. Rochester. Gjenfortellingen kaster et nytt blikk over den opprinnelige historien om Eyre, og gir innblikk i kampene Cosway kjemper som kvinne med minoritetsbakgrunn. McEwan fremhever litteraturen som en av de sterkeste formene for kulturell makt, og at dekonstruksjon av den derfor kan fungere frigjørende.

Postkolonialisme som anti-kolonialisme

McEwan beskriver forholdet mellom de kritiske perspektivene slik:

«Postkolonialisme trekker sammen metafysisk, etisk og politisk teori og litterær teori i diverse strategier som er stort sett anti-koloniale» (McEwan, 2018, s.34, min oversettelse).

De førstnevnte kritiske perspektivene er teorier, og belyser og beskriver strukturene som kritiseres. *Postkolonialisme som anti-kolonialisme* tar for seg strategier og tiltak for å bekjempe dem, og forbindes med dekolonialisering. Dekolonialisering betegner en form for sosialt strev med mål om å på ulike måter belyse og bekjempe ettervirkningene av kolonitiden. McEwan skisserer følgende strategier for dekolonialisering: 1) destabilisering av rådende diskurser om

historie og «utvikling», 2) utfordring av grunnleggende talemåter og skrift for disse diskursene, 3) kritikk av romlige metaforer som «den tredje verden» og 4) gjenoppretting av de undertrykte tapte historiske og nåtidige stemmer, gjennom radikal gjenkonstruksjon av historie og kunnskapsproduksjon. Spesielt punkt 1, 2 og 4 er relevante for denne oppgaven.

2.3 Postkolonialisme som montasje

Young beskriver postkolonialisme som en *montasje*, som søker å skape et kreativt bånd mellom undertrykte og marginaliseres fortellinger. I forklaring av hva postkolonialisme er, innleder Young med å hevde at det finnes to typer hvite mennesker:

«[...] those who have never found themselves in a situation where the majority of people around them are not white, and those who have been the only white person in the room.»
(Young, 2003, s.1)

Et av de store spørsmålene man stiller seg innenfor postkolonialisme, er hvordan man skal snakke om problematikken rundt hvordan det kan føles å tilhøre mindretallet, både som individ og gruppe. 'Den tredje verden', som gjerne brukes om den postkoloniale verden, oppstod basert på 'tredjestanden' fra Den franske revolusjon (Young, 2003, s.16). På mange måter er uttrykket opphavet til den selvstendige politiske filosofien postkolonialisme - det byr på en tredje måte å se verden på, fra et ikke-vestlig perspektiv, verken sosialistisk eller kapitalistisk. Young understreker at kolonialismen og imperialismen ble legitimert av antropologiske teorier som portretterte koloniserte folk som underlegne, barnlige eller feminine og ute av stand til å ta vare på seg selv – teorier basert på rasekonseptet, hvor den hvite rasen ble ansett som overlegen andre raser (Young, 2003, s. 2). Postkolonialisme dreier seg om ulike måter disse strukturene fremdeles gjør seg gjeldende i det postmoderne samfunnet. Det foreslår en ny epistemologi, der vesten ikke regnes som idealet for kunnskap og kultur, men likestilles med resten av verden. Postkolonialismens radikale agenda er å kritisk studere (og omvelte) rådende verdensorden, ved å kreve likhet og velvære for alle mennesker på jordkloden (Young, 2003, s. 7).

2.3.1 FEMINISMEN SOM INSPIRASJON

Young hevder at postkolonialisme er mer en tverrfaglig samling og sidestilling av perspektiver enn en teori. For å forklare begrepet postkolonialisme, trekker han linjer til feminisme. En gang var alle bøker, filmer og taler vinklet fra mannens perspektiv – kvinnen var til stede, men alltid som objekt. Hun ble lenge ansett som mindre intelligent; hun fortjente ikke samme utdanning som mannen, kunne ikke stemme og ble utnyttet og fysisk misbrukt. Kunnskapen hun formidlet ble ansett som triviell, overdrevet og useriøs, eller feiet bort som sladder. Undertrykkelsen satte dype kulturelle spor, ikke bare i samfunnsmessige strukturer mellom menn og kvinner, men også kvinner seg imellom, og i kvinnens egne selvforståelse (Young, 2003, s. 5). Mekanismene og de strukturelle maktforholdene mellom kvinner og menn finnes også i postkoloniale relasjoner mellom vesten og resten. Slik kvinnens frigjøringskamp ikke har bestått av ett enkelt tanke-system fra én enkelt grunnlegger, som for eksempel marxismen, kan heller ikke postkolonialt strev gjøre det. Ifølge Young bør det postkoloniale strevet, inspirert av feminisme, dreie seg om utvikling av ideer om en politisk praksis som er moralsk *forpliktet* til å ta et oppgjør med de utnyttelsesforholdene og fattigdommen som preger hverdagen til mennesker i ‘den tredje verden’ i dag (Young, 2003, s. 5).

2.3.3 HISTORIE OG KUNNSKAP FRA «DEN TREDJE VERDEN»

Radikal postkolonial politikk dreier seg om å snu verden på hodet, gjennom å stille seg kritisk til det vi tar for gitt. Ifølge Young (2003, s. 18-19) er mesteparten av verkene som har dominert det verden i dag kaller kunnskap, produsert og institusjonalisert av mennesker i vesten. Kunnskapen prisgis gresk og latinsk arv, og Young hevder de fleste i Vesten er uvitende om at kunnskapen egentlig har sin opprinnelse i den arabiske verden. Det er mange som ikke *liker* begrepet postkolonialisme fordi: «Det truer privilegier og makt. Det nekter å anerkjenne vestlige kulturers overlegenhet [...]» (Young, 2003, s.7, min oversettelse). Det samme gjelder for historiefortelling; hvordan historien fortelles, avhenger av hvilket perspektiv den formidles fra. Innenfor postkolonialisme forsøker man å belyse hvem sin virkelighet som uttrykkes i historiefortellingen. Historien skrives sjelden fra et minoritetsperspektiv - som den tidligere britiske koloniministeren Winston Churchill selv uttalte: “History is written by the victors”.

Postkoloniale perspektiver tar derfor sikte på å analysere perspektiver på historie, litteratur og forskning, og fremheve eksempler som har vært med på å legitimere holdninger om at vesten er overlegen resten av verden.

2.3.3 KULTURELL OVERSETTELSE

Et annet sentralt prinsipp hos Young er *oversettelse*. Han hevder «[...] ingenting kommer nærmere den sentrale aktiviteten og politiske dynamikken innenfor postkolonialisme enn konseptet for oversettelse» (Young, 2003, s.138, min oversettelse). Oversettelse relaterer til postkoloniale prosesser som omhandler koloniens transformasjon fra urfolkskultur til en kultur underlagt koloniregimet. I en slik prosess dekonstrueres og plukkes alle deler av den originale kulturen fra hverandre – de oversettes. Oversettelse forstås i denne sammenheng som en form for metaforisk forskyvning fra ett språk til et annet. På samme måte som i oversettelse av språk, kan prosessen innebære tap av mangfold. I et koloniforhold, *oversettes* urfolkskulturen til kolonimaktens kultur. Dette skjer utenfra og ovenfra, og gjør menneskene som urfolkskulturen tilhører til objekter for oversettelsesprosessen. Oversettelsens makt og påvirkning illustreres gjennom Nietzsches metafor-teori: Sannhet er metaforer som vi har glemt at er metaforer (Young, 2003, s.139). Kulturell oversettelse er dermed aldri nøytral, og den som oversettes blir objektet i transformasjonen. En oversettelse er en form for tolkning, og betinges av tolkens bakgrunn. Når man oversetter eller tolker noe eller noen man ikke har kunnskaper om, kalles det gjerne fordommer.

Den revolusjonære forfatteren, legen og filosofen Frantz Fanon belyste denne problematikken i boken *Black Skin, White Masks* (Fanon, 1952). I det skjeve maktforholdet mellom koloni og kolonimakt ('the victors'), har fargede mennesker ikke bare blitt oversatt som koloniale subjekter, men også psykologisk. Deres ønsker og mål i livet har blitt endret som følger av undertrykkelsen - de manet frem et ønske om hvithet. Fanon var ute etter å forstå konsekvensene – både de samfunnsmessige og psykologiske – kulturelle oversettelser har medført, og hadde et mål om å 'reversere' dem. I det kjente verket *Wretched of the Earth*, inspireres Fanon av psykiatrien og psykoanalysen i beskrivelser av og løsningsforslag til problemene postkoloniale samfunn står overfor. Løsningen omhandler 'myndiggjøring' (empowerment), og starter med å

ikke godta at svart kultur oversettes til hvit kultur. I tillegg kreves en «avoversettelse» (på engelsk: detranslation) som følger av det foregående mislykkede oversettelsesforsøket.

Et eksempel på en oversettelse av noe man ikke har nok kunnskaper om, kan være antakelsen om at kvinner som bruker hijab blir tvunget til det på religiøst eller fundamentalistisk grunnlag. Young (2003, s.82) viser til et bilde av en kvinne med hodeplagg og påpeker at bildet vil tolkes ulikt basert på øyet som ser. I vesten vil man gjerne se kvinnen som undertrykt, kanskje stille og uten egne meninger. I Egypt vil hodeplagget kunne fortelle noe om hvilken sosiale status kvinnen har. Slik er oversettelser subjektive, og har ulike kontekstuelle forutsetninger for å anerkjennes som legitime.

Hodeplagg bæres frivillig av kvinner i mange kulturer på grunn av dets symbolske, kulturelle og religiøse betydning. Derfor er det, på samme måte som det er undertrykkende å tvinge kvinner til å bære hodeplagg, også undertrykkende å nekte dem å bære det. Ifølge Young (2003, s.97) ses kvinner ofte som symbol på, og representant for, lokale kulturers identitet. Endringer rundt kvinnens status og rolle i samfunnet, kan slik ses som en trussel for nasjonalismen. Da kolonimaktene i India og Afrika forsøkte å forby praksiser som barneekteskap, enkebrenning og kvinnelig kjønnslemlestelse, ble bevaring av disse praksisene feiret, som en form for nasjonal motstand. Fordi kolonimaktene var positive til innblandinger som kunne være med på å endre verdiene i samfunn som motsto deres kontroll, ble det å bevare slike tradisjonelle kulturelle praksiser for kolonien synonymt med bekjempelse av kolonimakten. Innblandingen fra kolonimaktene forverret slik situasjonen.

2.4 Diskursteori

Postkolonialisme er tett knyttet opp mot, og søker å utfordre, ulike perspektiver på utviklingsteori. McEwan (2018, s. 42) hevder at sammenfatning mellom postkolonialisme og utviklingsteori i en meningsfylt dialog, innebærer anerkjennelsen av språket og representasjonens betydning. Slik er begrepet 'diskurs' sentralt for at postkolonialisme skal kunne benyttes konstruktivt i utviklingsteoretisk sammenheng. Diskurser er et metodisk teoretisk rammeverk som bygger på prinsipper om sammenhenger mellom språk og samfunn. Selv om de vanskelig kan adskilles, vil jeg i dette delkapittelet forsøke å ta for meg noen

teoretiske aspekter ved begrepet. Anvendelse av diskurs som metodisk grep vil diskuteres i kapittel 3.3.

Det finnes uenighet rundt definisjoner av diskursbegrepet. Ifølge lingvistikkprofessor Norman Fairclough (2015, s. 7), kan det forklares som en «relasjonell anskuelse av språk», hvor språket står i relasjon til andre elementer i sosiale prosesser. Jørgensen & Phillips foreslår en definisjon som mer konkret belyser de relasjonelle mønstrene: «[...] [en idé om] at sproget er strukturert i forskjellige mønstre, som vores udsagn følger, når vi agerer inden for forskjellige sociale domæner [...]» (Jørgensen & Phillips, 1999, s. 9). Slik kan man si at diskurser fungerer syklisk – de bestemmer hvordan vi betrakter noe, og blir i sin tur formet av de samme betraktningmåtene. Jørgensen og Phillips hevder at tilnærminger til diskursbegrepet forutsetter tanken om at språket spiller en aktiv rolle i å skape og forandre identitet, omverdenen og samspillet mellom dem. Fordi disse ontologiske og epistemologiske premissene må ligge til grunn, er diskursanalyse en form for «pakkeløsning» – teori og metode er spunnet sammen og kan ikke adskilles (Jørgensen & Phillips, 1999, s. 12).

Diskursbegrepet bygger på Michel Foucaults ideer og tilhører poststrukturalistisk vitenskapstradisjon, som vil si at analyseobjektet er det som sies og skrives om et fenomen. Waitt identifiserer tre overlappende forklaringer i Foucaults diskursbegrep:

1. alle meningsfylte ytringer eller tekster som påvirker verden;
2. en gruppe ytringer med felles tema som gir dem en enhetlig effekt;
3. reglene og strukturene som underbygger og styrer de udefinerte, sammenhengende og kraftfulle uttalelsene som produseres. (Waitt, 2010, s. 218)

En diskursanalyse kan gi svar på hvordan sosial praksis i ulike perioder er knyttet opp mot diskurser om hva som anses som meningsfullt og sant (Benjaminsen & Svarstad, 2017). Diskursanalyse følger hermeneutisk vitenskapstradisjon, som vil si at den benytter seg av fortolkning som viktig redskap: «Hermeneutiske studier tar først og fremst sikte på å forstå bestemte handlinger og deres mening, med utgangspunkt i fortolkning av de handlende aktørene og deres intensjoner» (Grønmo, 2015, s. 374). Det som er spesielt med hermeneutiske studier er at fortolkningen ikke bare skjer med utgangspunkt i den forståelsen som er etablert under studien, men også basert på forskerens forkunnskaper om temaets helhet.

Diskurser defineres ifølge Foucault av reglene for kunnskapsproduksjon, som legger føringer for hva man kan si og et utsagns grad av validitet. Begrepet tilhører derfor også konstruktivistisk tradisjon – det krever at man stiller seg kritisk til hvordan distinkte sosiale virkeligheter blir nøytralisert. Begrepet omfatter sosiale mekanismer som bidrar til å opprettholde strukturer og regler over påstander om enkelte mennesker, dyr, planter, ting, hendelser og steder (Waite, 2010, s. 218). Benjaminsen og Svarstad peker på at noen diskurser slik er med på å styre politiske beslutninger – en kan da snakke om ‘diskursiv makt’ (Benjaminsen & Svarstad, 2017).

3. FORSKNINGSDSIGN OG METODE

I kapittel 2 har vi sett at det teoretiske rammeverket postkolonialisme kan knyttes opp mot store begreper som mening og makt. Jeg har så pekt på språkets rolle i å forklare, utfordre og/eller opprettholde nettopp makt- og meningsrelasjoner. For å belyse disse, har jeg i oppgaven benyttet meg av kritisk diskursanalyse som metode. I dette kapittelet vil jeg redegjøre for og begrunne metodene som er brukt i innhenting og analyse av forskningsmaterialet. Oppgaven orienteres i retning av kvalitativ metode, som innebærer at den analyserer dybden av få enheter. Kvalitativ forskning forteller oss om menneskelige miljøer og erfaringer (Winchester & Rofe, 2010, s. 5). For å sikre oppgavens validitet, har jeg valgt å studere Jensen-debatten som en case. Validitet dreier seg om kvaliteten og gyldigheten i datamaterialet, og hvorvidt materialet i oppgaven svarer på problemstillingen (Stigum Gleiss & Sæther, 2021, s. 201). Debatten om Jensens indianerkostyme vil studeres som en case. I et casestudie er funnene situasjonsbaserte, men kan også overføres til en større kontekst – slik kan jeg studere Jensen-debatten som uttrykk for den større debatten om krenkelse.

3.1 Utvalg

I utvalget av tekster til analyse, har jeg benyttet meg av søkemotoren Retriever. Søkeordene «Siv Jensen» og «indianer» i samme tekst ga 229 treff i norske aviser fra datoen 14. oktober 2017 da saken først ble omtalt, og ut året 2017. Tidsrommet ble valgt for å plukke opp debatten slik den var i kjølvannet av saken. I kronologisk gjennomgang av søkeresultatene, fant jeg at tekstene som inneholdt søkeordene etter hvert gikk over i større debatter som identitetspolitikk i USA og medienes samfunnsmandat. I takt med at jeg nærmet meg desember måned i tekstgjennomgangen, økte antallet ganger «Siv Jensen» og «indianerkostyme» dukket opp i artikler som hovedsakelig handlet om andre, lignende debatter, som SNLs fjerning av «indianer»-begrepet, «Nazi-festen» på Studentersamfundet i Trondheim og #metoo. Søkeresultatene nådde slik et metningspunkt hva angikk den spesifikke debatten om Jensens kostyme, og jeg så det derfor ikke nødvendig å utvide søket ytterligere.

Etter en gjennomgang av 229 treff, gjenstod 112 direkte relevante tekster for debatten. I en forenklet opptelling av korte og lange innspill fra alle slags aviser, kunne 76 av disse relateres kostymets forsvarere, og 36 til dets kritikere. Opptellingen er gjort med forbehold om en forenklet tematisering som utelater nyanser i tekstene. Den kvantitative inndelingen er ikke grunnlaget for innholdet i analysen, men gir en indikasjon på vekten av diskursenes representasjon. I analysen har jeg, på tross av ulikheter i representasjon, forsøkt å balansere antall bidrag fra debattens to sider.

Etter å ha silt ut kortere, overfladiske tekster og intervjusaker som ikke var skrevet av meningsytreren selv, fant jeg 36 relevante avisinnlegg som grunnlag for diskursanalysen. Etter analysen var gjennomført, ble ytterligere fire tekster luket ut som følger av at de ikke bidro med noe nytt. Kildematerialet som er grunnlag for oppgaven, er derfor 31 tekster. På tross av ubalansen mellom de to identifiserte diskursenes representasjon, består materialet av 16 tekster fra hver side av debatten (se fargekodet oversikt i tabell 1). Disse har alle til felles at de er meningsytringer og forteller noe om tekstprodusentens oppfatning av et fenomen. De er skrevet av folk med særlig kunnskap om temaet, og forteller oss på ulike måter noe om hvordan og hvorfor et fenomen oppfattes som det gjør. Siden deler av Jensen-debatten omhandler mediens samfunnsrolle, kan journalister regnes som noen med særlig kunnskap om tema.

Årsaken til gapet mellom antall søketreff og antall tekster i kildematerialet, er at jeg har luket ut tekster skrevet med intervju-stil, tekster med i overkant muntlig stil, overfladiske tekster uten dybde, tekster som tilfeldigvis inneholder søkeordene, men omhandler noe annet, og tekster skrevet av folk uten notorisk tilknytning til tema. Sistnevnte vurdering ble gjort først og fremst fordi forfatterens bakgrunn er av relevans for analysen, fordi den sier noe om målgruppen. Det er også relevant hvor teksten er publisert og hvem forfatteren tenker at hun vil nå ut til. For å male et mest mulig helhetlig bilde av debattens kontekst og ulike innflytelser, har jeg analysert meningsytringer fra ulike lokale, regionale og nasjonale aviser, og av forfattere med ulik politisk, geografisk og faglig bakgrunn. Dette vil jeg komme tilbake til i metodekapittelet (3.3.1).

Forfatter og bakgrunn	Artikkel og publikasjonssted
Aarsand, Ingeborg Husby, Nordamerikaviter	«Ikke bare en lek», kronikk i Morgenbladet
Aasmundsen, Jakob Semb, daværende student og skribent	«Den uskyldige, hvite nordmann», kronikk i VG
Abdi, Mohamed, lærer, spaltist og skribent	«Men det er jo bare et kostyme?», kronikk i Vårt Land
Aurdal, Martine, journalist og forfatter	«Den krenkede majoritet», kommentar i VG
Bjørklund, Ivar, professor ved UiT	«Makt til å krenke», kronikk i Nordlys
Blågestad, Kristine, kulturredaktør i Fædrelandsvennen	«Skal vi leke comwboy, indianer og – same», kronikk i Fædrelandsvennen
Falch, Ulrikke, skuespiller og influenser	«De som støtter Siv Jensens bruk av indianerkostymet er hvite, eldre menn», kronikk i VG
Flatø, Emil, daværende journalist i Morgenbladet	«Emil Flatø om misforstått debattimport», kronikk i Morgenbladet
Gerhardsen, Anki, teaterkritiker og frilansjournalist	«Kanskje Hadia Tajik nå kan gjøre en forskjell», spalte for mediekritikk i Aftenposten
Gjæver, Anders, journalist	«Med falske fjær», kronikk i VG
Greneren, Anne, journalist og kommentator	«Noen som har hørt noen gode samevitser i det siste?», leserbrev i Avisa Nordland
Gule, Lars, daværende førsteamanuensis på Høgskolen i Oslo og Akershus, spesialisert på ekstremisme	«Kulturkrenkelse», kronikk i Klassekampen
Haugen, Karin, litteraturviter, journalist og redaktør	«Ukultur», kronikk i Klassekampen
Henriksen, Christina, samerådspresident	«Indianerprinsesse på karneval – hva er problemet?», kronikk fra NRK
Husby, Julie Støp, skuespiller	«Om å kle seg som folk», kronikk fra Scenekunst (redaksjonelt uavhengig nettavis for kulturpolitikk)
Iversen, Alex, medieviter	«Identitetspolitikk – en advarsel», kronikk i VG
Javorovic, Benedikt Erikstad, rådgiver i Universitetsavisa ved HF på NTNU	«Krenkelsens anatomi», kronikk fra Under Dusken (studentavis)
Jåma, Ellinor Marta, sametingsrepresentant	«Kampen for egen identitet», kronikk i Trønder-Avisa
Kielland, Aksel, kulturjournalist i Morgenbladet	«Siv Jensen har hevet kjoleambisjonene flere hakk», kommentar i Morgenbladet
Leder, anonym	«Krenkelseshysteriet», leder i Stavanger Aftenblad
Lillebø, Sandra, journalist, lyriker og forfatter	«Noen av oss burde lære oss å holde kjøft langt oftere», kronikk i Klassekampen
Lothe, Stian, skribent	«Man kan ikke bare peke og si 'du er hvit, du burde visst bedre'», kronikk i VG
Moe, Esther, skribent	«Den patetiske krenkomanien», kronikk i VG
Nilsen, Linda, journalist	«Nei, alle 'krenkelser' må ikke tas på alvor», leder i Bergensavisen
Nykvist, Kato, politisk kommentator og nyhetsjournalist	«Indianere og røvere», kronikk i Nationen («distriktenes næringsavis»)

Sjøli, Hans Petter, journalist, forfatter og historiker	«Den ville, vestlige debatten», kronikk i VG
Steigen, Ketil, journalist	«Du trenger ikke være enig, men du kan gjerne lytte», ytring fra iTromsø
Sørby, Vegard, filmprodusent	«Aftenbladet bør lytte mer og mene mindre», debattinnlegg i Stavanger Aftenblad
Teigen-Fagerheim, Rose, statsviter	«Å være en god hyttenabo», replikk i VG
Huanca Vold, Sonia og Elizabeth, henholdsvis kommunikasjonsrådgiver og journalist	«Styres debatten av følelser, kveler vi det frie ord», kronikk i VG
Wikander, Lene, journalist, forfatter og samfunnsdebattant	«Etnisk norsk krenkefest», ytring fra NRK

Tabell 1: Oversikt over kildematerialets tekster, forfattere og publikasjonssted. Lys farge markerer ytringsfrihetsdiskursen, mørk farge markerer urfolksdiskursen.

3.2 Casestudier

Jensen-debatten vil i denne oppgaven studeres som en case. Et casestudie er et intensivt studie av en enhet, med formål om å forstå en større gruppe med lignende enheter (Baxter, 2010, s.81). Målet med oppgaven er å studere kostymedebatten fra 2017, i et forsøk på å skape forståelse for den mer generelle, norske krenkedebatten. I utgangspunktet var planen å sammenligne Siv Jensen-saken med debatten om rivning av Ludvig Holberg-statuen, for å gjøre utvalget mer representativt for den helhetlige diskursen. Underveis i tekstinnsamlingen, viste det seg at meningsytringene dekket langt større deler av tema enn først antatt. Jeg gjorde derfor en strategisk vurdering om å la Jensen-saken alene fungere som uttrykk for norsk krenkedebatt.

Casestudier egner seg for å studere nyanser av et fenomen på et dypere plan, og gir innsikt i hvorfor (eller hvorfor ikke) teoretiske forklaringer passer inn i casens kontekst (Baxter, 2010, s. 81-82). Bruken av casestudier kan slik være en god måte å «teste» postkoloniale prinsipper opp mot debatter som ikke typisk forbindes med postkolonialisme. Noen forskere mener at det som skiller casestudier fra andre typer studier er at det burde anslås en hypotese i forkant. (Baxter, 2010, s. 88) I gjennomføring av studien, har jeg en hypotese om at postkolonialisme vil kunne bidra med noe som teoretisk rammeverk i analyse av de utvalgte meningsytringene, selv om det ikke tidligere er gjort noen spesifikk forskning på hvorvidt aktuelle forståelser av postkolonialisme er relevante for norske forhold. Ifølge Baxter, kan dette forsvares med to forbehold:

1. *Formelle forslag*, eller hypoteser, er kontekstavhengige og kun gyldige under visse forutsetninger. Likevel kan de brukes dersom de sammenfaller med annen eksisterende kvalitativ forskning på området.
2. Det finnes en potensiell logisk brist i det å skulle lage en hypotese i forkant av en studie, fordi formelle hypoteser typisk krever et velutviklet teorigrunnlag. (Baxter, 2010, s. 89)

For mitt casestudie innebærer dette at hypotesen om forholdet mellom postkolonialisme og den norske krenkedebatten i prinsippet kun kan være gyldig under forutsetning av at den sammenfaller med annen postkolonial forskning. Postkoloniale forskere peker på at det finnes ulike forståelser av hva det vil si at et land er postkolonialt. Noen forståelser vektlegger at landet må være en tidligere kolonimakt eller kolonialisert (temporale), mens andre perspektiver fokuserer mer på politiske aspekter (kritiske), som ikke sender kolonialisme tilbake til fortiden, men kritiserer hvordan den strekker seg inn i nåtiden. Her undersøkes forholdet mellom makt og kunnskap, som kommer til uttrykk gjennom hvordan kolonial makt brukte og produserte kunnskaper om koloniserte folk i sine egne interesser (McEwan, 2018, s. 31). Innenfor de kritiske perspektivene, kan postkoloniale perspektiver slik være gjeldende for alle land, også for Norge, et land som (vil noen hevde) aldri har vært verken koloni eller kolonimakt.

Som Baxter påpeker er ofte formålet med kvalitative casestudier å fordype seg i underutforskede temaer (Baxter, 2010, s. 89), hvilket også er tilfellet i denne oppgaven. Idet jeg skal fastslå en hypotese, dukker det derfor opp en logisk brist: min hypotese om samsvar mellom postkolonialisme og norske forhold, kan ikke begrunnes med relevant tidligere forskning på forholdet mellom nettopp disse. Baxter understreker likevel at det ikke alltid er nødvendig å 'gjenoppfinne det konseptuelle/teoretiske hjulet', og hypotesen kan derfor likevel forsvares med lån fra relaterte forskningsområder (Baxter, 2010, s. 89). Slik kan eksisterende forskning på bestemte generelle forståelser av postkolonialisme også være relevant i en norsk kontekst.

3.3 Foucauldiansk diskursanalyse

For å teste ut hypotesen, har jeg benyttet meg av kritisk diskursanalyse som metode. Waitt fremmer diskursanalyse som spesielt interessant i prosjekter med formål om å kartlegge sosiale urettferdigheter og ubalanserte maktforhold (Waitt, 2010, s. 217). I undersøkelse av den norske krenkedebatten fra et postkolonialt perspektiv, er det nettopp sosiale urettferdigheter og ubalanserte maktforhold jeg er ute etter å avdekke. Diskursanalyse er en form for kvalitativ innholdsanalyse, som handler om å analysere tekster og meningssystem.

Som nevnt i teorikapittelet (2.4), kan diskursbegrepet kort forklares som en vanlig betraktningmåte av et fenomen. I analysen av diskurser innenfor krenkedebatten i Norge, er jeg opptatt av å identifisere hvordan man snakker om krenkelse, og i sin tur hvordan dette påvirker hva/hvem det er som bestemmer hvordan det er vanlig å betrakte krenkelse i en norsk kontekst. Ifølge Waitt har Foucault, i frykt for å bli for reduksjonistisk, unnlatt å lage en oppskrift for hvordan en diskursanalyse skal gjennomføres. Som innenfor kvalitativ forskning ellers, kan metoden vanskelig standardiseres på lik linje med kvantitative metoder. Noen akademikere mener at oppskrifter og modeller begrenser den kvalitative analytikerens kreativitet og frihet. På den andre siden, hevder Waitt at en diskursanalyse ikke kan være intuitiv (Waitt, 2010, s. 219). Oppskrifter og modeller kan bidra til å styrke oppgavens etterprøvbarehet og gjennomsiktighet. I denne oppgaven støtter jeg meg spesielt på metodelitteratur fra Gordon Waitt, Norman Fairclough og Postholm & Jacobsen i gjennomføring av den kritiske diskursanalysen.

3.3.1 WAITTS SYV PUNKTER

I *Doing Foucauldian Discourse Analysis – Revealing Social Realities* listes det opp syv steg for gjennomføring av diskursanalyse:

1. *Choice of source materials*
2. *Suspend pre-existing categories: become reflexive*
3. *Familiarization: absorbing yourself in and thinking critically about the social context of your text*
4. *Coding: once for organization and again for interpretation*

5. *Power, knowledge and persuasion: investigate your texts for effects of 'truth'*
6. *Rupture and resilience: take notice of inconsistencies within your texts*
7. *Silence: silence as discourse and discourses that silence* (Waitt, 2010, s. 220)

Stegene er listet opp numerisk, men det er ikke dermed sagt at de må følges i gitt rekkefølge. I analysen vil jeg hele tiden måtte veksle mellom og gå ut og inn av de ulike stegene. Noen av dem vil vektlegges mer enn andre, da de har ulik relevans for kildematerialet som undersøkes. Det første steget har blitt mye brukt, spesielt på et tidligere stadium av skriveprosessen.

Valg av kildemateriale

Punktene fungerer som retningslinjer for oppgavens diskursanalyse. Det første punkt beskriver hvilke hensyn som bør tas i valg av kildemateriale til oppgaven. Hvilken sjanger en tekst hører til er viktig her, spesielt fordi den sier noe om publikumet forfatteren må forholde seg til i formidlingen. Ved bruk av meningsytringer som analyseobjekter, kan det for eksempel være viktig å være bevisst på at teksten er en politisk ytring, skrevet med et mål om å påvirke mottakeren. På denne måten kan meningsytringer fortelle noe om hvilke diskurser som er fremtredende på området. Meningsytringer er også skrevet for å nå ut til lesere uten særlig kunnskap om tema, og når slik ut til en stor målgruppe. Viktig i valg av kildemateriale er også å sørge for at både ulike standpunkt, aviser og forfattere blir representert. I utvalg av tekster til analyse, har jeg siktet meg inn på rike kvalitative tekster, som betyr at de må ha en viss dybde, si noe om tolkning og antyde hvorfor noen forstår et fenomen på en bestemt måte.

Unngå forutinntatte kategorier

Waitts andre punkt fremhever viktigheten av å kunne se på kildematerialet med 'nye øyne'. Dette betyr at man i tolkningen bør prøve å unngå forutinntatte kategorier. Foucault mener det er umulig å gjøre nettopp dette – derfor må forskeren være bevisst på og kritisk til ideene som former hennes egen forståelse av et fenomen (Waitt, 2010, s. 225). Skrivning av en masteroppgave om postkoloniale trekk i norsk krenkedebatt, forutsetter tanken om at det finnes

en meningsfull kobling mellom dem. På samme måte vil man ikke kunne gjennomføre en diskursanalyse uten å anerkjenne det interaktive forholdet mellom språk og samfunn. Slik er det umulig å fullstendig unngå forutinntatte kategorier. Diskursanalysen fordrer selvbevissthet hos forskeren. I denne oppgaven vil postkoloniale perspektiver gjennomsyre både analysen og lesningen av kildematerialets tekster. Bruken av postkolonialisme som teoriramme forutsetter en anerkjennelse av at det plasserer oppgaven som et diskursivt bidrag til den siden av debatten som mener at Jensens indianerkostyme er krenkende.

Språkprofessor Norman Fairclough (2015, s. 171) peker på at meningsytringer konstituerer en spesifikk *ideologisk* representasjon av virkeligheten. Det står derfor sentralt i en diskursanalyse å kartlegge de diskursive prosessene av produksjon og fortolkning. Fairclough påpeker at disse prosessene ikke er mulig å observere, slik man kan observere den fysiske verden. Analytikeren kan derfor kun oppnå tilgang til dem gjennom hennes egen kapasitet til å selv engasjere seg i diskursprosessene hun undersøker. Slik er det kun selvbevissthet som skiller analytikeren fra analyseobjektene i fortolkning. Analysen krever derfor forankring i sosial teori (i denne oppgaven: postkolonialisme), for å unngå import av antakelser om samfunnet som ikke støttes av teoretiske perspektiver.

Tilvenning: Kritisk tenkning rundt den sosiale konteksten i kildematerialet

Det tredje punktet fra Waitt handler om å gjøre seg kjent med teksten som skal analyseres. Alle tekster er produkter av en maktbestemt prosess og har oppstått innenfor en spesifikk sosial kontekst. Dette er også et sentralt postkolonialt prinsipp; nedlatende måter å snakke og skrive om koloniserte folk, var et viktig middel for å beholde makten over koloniene. Under lesing av tekster i diskursanalyse bør man være bevisst på, og kartlegge ulike strategier og verktøy som brukes av forfatterne for å overbevise publikum om at en spesifikk form for kunnskap er ideoende bedre enn andre (Waitt, 2010, s. 228-229). Dette kan man blant annet gjøre gjennom kartlegging av forfatterskapet og publikum for teksten. Når jeg undersøker forfatterne av meningsytringene i diskursanalysen, kan det for eksempel være interessant hvilket fagområde de er spesialisert innenfor, hvilket politisk parti de tilhører, eller hvor de befinner seg geografisk. Forfatterskapet regnes i seg selv som et produkt av en sosial prosess, og er derfor

viktig å kartlegge når man skal tolke en tekst. Hvem forfatteren er og når, hvor og hvorfor teksten ble produsert, blir også sentralt i en slik tolkning.

Ifølge Fairclough, bør man i en diskursanalyse veksle mellom fokus på hva som er “tilstede” i teksten, og diskurstypene og konteksten den bygger på (Fairclough, 2015, s. 133). Fairclough hevder at en teksts formelle funksjoner kan tenkes å være “spor”, som vi kan følge for å tolke teksten og dens kontekst. Formelle funksjoner kommer til uttrykk gjennom ulike lingvistiske trekk, som for eksempel bruk av synonymer, eufemistiske uttrykk, metaforer, nominalisering, setningsoppbygging, aktive eller passive setninger og pronomener. Disse kan videre begrenses av maktforhold og strukturelle effekter av sosiale forhold. Tolkninger i en analyse skapes i det dialektiske samspillet mellom “spor” i teksten og analytikerens “fortolkende prosedyrer”, altså fortolkningsrammer.

Forfatteren styres også av målgruppen for teksten. En målgruppe kan ikke fullstendig forhåndsbestemmes, men er også et resultat av sosiale prosesser. Uansett intensjon bak teksten, vil enhver leser ha sin personlige tolkning av den. Tolkningen stemmer naturligvis ikke alltid overens med tilsiktet budskap. Dette, i kombinasjon med at forfatteren styres av opplevde forventninger og krav fra mottakerne, gjør at målgruppen kan ses som en slags med-forfatter (Waite, 2010, s. 228).

Koding for organisering og tolkning

Waite's fjerde punkt tar for seg koding for organisering og tolkning av tekster. Koding brukes for å organisere kildematerialet i startfasen, og senere for å analysere det. Koding er et nyttig verktøy for å sikre oppgavens validitet og reliabilitet – det kan brukes for å sørge for at man bruker de samme fremgangsmåtene i utvalg og analyse av de ulike tekstene. Slik kan analysen lettere etterprøves og gyldigheten forsterkes. I masteroppgaven har jeg benyttet meg av Zotero, et administrasjonsverktøy for referanser og enkel koding. Programmets emneknaggfunksjon gjør det mulig å markere hver av tekstene med merkelapper, og har vært nyttig i sortering og koding av artiklene. Artiklene som omhandlet samme tema og kategorier ble markert med tilsvarende merkelapper, og tekstene kunne slik ordnes i ulike diskurser og analyseres deretter.

Makt, kunnskap og overbevisning: Utforsk tekstens 'sannhetseffekter'

Det femte punktet til Waitt handler om hvordan sannhet fremstilles, og undersøker forholdet mellom makt, kunnskap og overbevisning. Foucault slår fast at sannhet er menneskeskapt – den er bare et produkt av vellykkede diskurser som har nådd frem og blitt dominante. Han resonnerer deretter med at det å snakke om «sann kunnskap» er bortkastet tid, fordi sannhet uansett er uopnåelig (Waitt, 2010, s. 233). Det gjensidige forholdet mellom makt og kunnskap underbygges av det Foucault kaller *diskursive strukturer* – regelbundne sett med påstander som tilføyer grenser for meningsrelasjoner mellom mennesker, konsepter, ting, steder, planter og dyr. Strukturene bestemmer grensene for måter noe eller noen kan være på, ved å etablere normative meninger, holdninger og praksis, eller det Foucault kaller *sannhetseffekter* (Waitt, 2010, s. 233). Sannhetseffekter er maktrelaterte prosesser hvor institusjoner anvender bestemt kunnskap som mekanisme for sosial kontroll. Deretter aksepteres og gjengis de av folk flest som naturlige og 'sunn fornuft'. Effektene får så oppslutning gjennom subtil implementering av ulike praksiser og viktige talsmenn, som forskning og statistikk eller politikere og akademikere. I analysen er man derfor ute etter å avdekke hvordan kunnskap forstås som gyldig, legitim og autoritativ. Formålet med en diskursanalyse er ikke å skulle avdekke sant eller usant; «[...] but instead [it] seeks to understand the geographical and historical circumstances that privileged particular discourses» (Waitt, 2010, s.238).

Motstandskraft og brudd: pek på inkonsekvens i kildematerialet

Et av formålene med diskursanalyse er å identifisere grensene for hvordan en gitt sosial gruppe snakker eller oppfører seg. For å kunne gjøre en slik generalisering, må man i tillegg til å kartlegge diskursen, identifisere kontradiksjoner og uklarheter innenfor disse grensene. Waitts sjette punkt dreier seg om uoverensstemmelser eller brudd i kildematerialet. Fordi diskursive strukturer er forankret i sosiale nettverk er de, selv om de kan fremstå som sunn fornuft og evigvarende, også sårbare og kan endres og utfordres (Waitt, 2010, s. 235). Som følge av de generaliseringene som hører med til en diskursanalyse, er det en grunnleggende utfordring å i analysen også forsøke å understreke avvik og brudd i diskursene. Dette og det neste punktet vil ikke vektlegges noe særlig i analysen.

Taushet: Taushet som diskurs og diskurser som tier

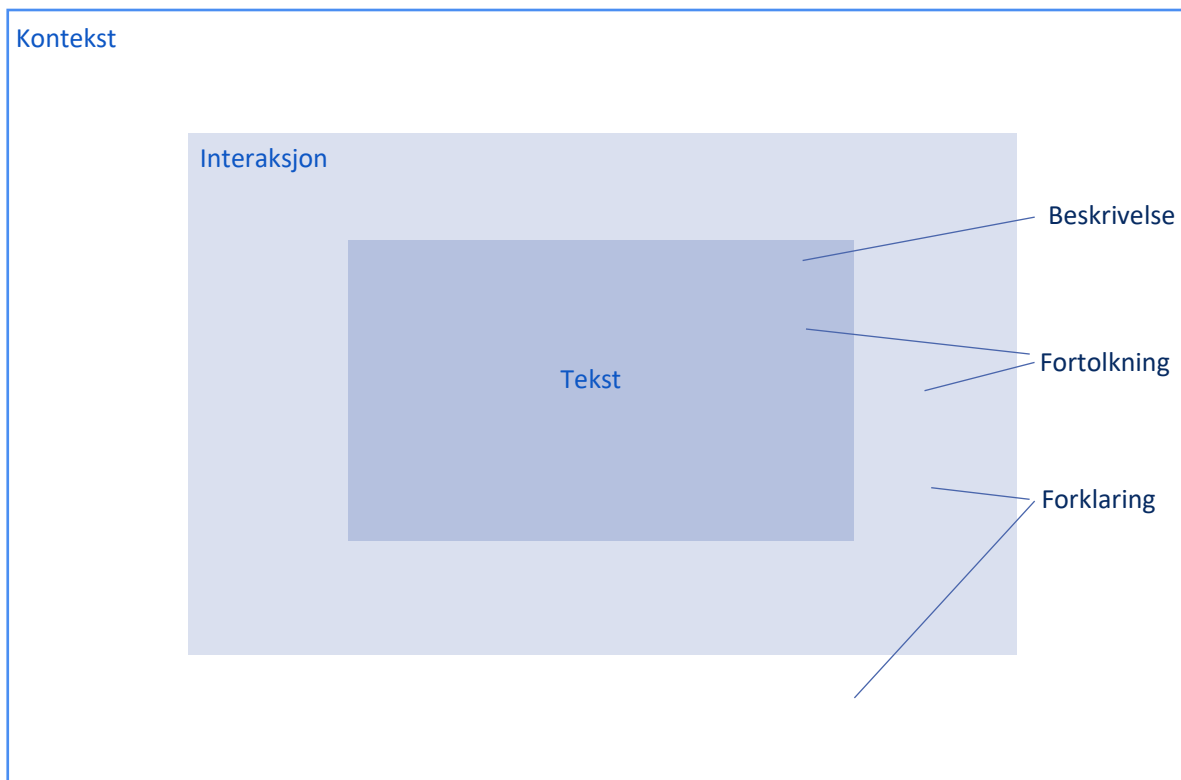
Sentralt i en diskursanalyse er også det å lete etter hva som *ikke* er til stede i en tekst. Det syvende og siste punktet omhandler avdekking av taushet i diskurser, og hvordan taushet kan være en avgjørende faktor for hvilke diskurser som vinner frem. Dette gjør man ved å kartlegge hva (og hvem) som utelates i kildematerialet. Diskurser styrer, ikke bare hva som regnes som sunn fornuft innenfor et tema, men også hvem som har retten til å uttale seg. En diskurs som blir usynliggjort, vinner sjeldent frem. Ifølge Foucault, opererer taushet på to ulike nivåer. Først og fremst er den en påminnelse om hvordan talerens subjektivitet opprettes innenfor diskurser. Hvem som gis autoriteten til å uttale seg, er også produkt av diskursen. Hvilken bakgrunn tekstforfatterne har, er derfor av relevans i diskursanalysen. For det andre, må en være bevisst på hvordan dominante diskurser opererer for å tie ulike forståelser av verden. Taushet rundt et bestemt tema er ifølge Foucault uttrykk for sosiale maktmekanismer innenfor etablerte strukturer. Ifølge Foucault kan taushet slik være en mekanisme for sosial makt innenfor etablerte diskursive strukturer (Waite, 2010, s. 236).

Punktet om taushet er spesielt interessant i studier av maktrelasjoner mellom ulike grupper, som ofte er tilfellet innenfor postkolonialisme. McEwan påpeker at postkolonialisme blant annet kommer til uttrykk gjennom hvordan koloniale makter brukte og produserte kunnskaper om koloniserte folk i sine egne interesser, og hvordan dette fremdeles strukturerer ulikheter mellom tidligere koloniserte og kolonimakter (McEwan, 2018, s. 31). I en slik kunnskapsproduksjon usynliggjøres stemmene til de (tidligere) koloniserte. Kolonimaktene benyttet seg av usynliggjøring og taushet som middel for utøvelse av sosial makt og kontroll over koloniene. Når man innenfor postkolonialisme søker å demonstrere hvordan kolonialismens språk fremdeles former den vestlige verdens tanker om resten av verden, vil det å identifisere taushet i teksten kunne være relevant. På denne måten vil også stemmene og kunnskapen som *ikke* løftes frem i den dominante diskursen, bli belyst i diskursanalysen. Slike observasjoner krever bakgrunnskunnskaper om de teoretiske rammene rundt prosjektet.

3.3.2 FAIRCLOUGHS TREDIMENSJONALE MODELL FOR KRITISK DISKURSANALYSE

Norman Fairclough hevder at formålet med kritisk diskursanalyse er å bruke kritikk av diskurser som en inngang til å kritisere den eksisterende sosiale virkeligheten. Analysen kan så bli grobunn for handling og endring (Fairclough, 2015, s. 15). For å undersøke sammenhenger mellom diskurs og samfunn, er det hensiktsmessig å trekke skillelinjer mellom analytiske nivåer. Faircloughs tredimensjonale modell for kritisk diskursanalyse består av tre ulike nivåer: *tekst*, *interaksjon* og *kontekst* (Se figur 3.1). *Tekst* kan være både muntlig og skriftlig, og studeres som uttrykk for en diskurs. *Interaksjon* omfatter forholdet mellom teksten og fortolkningsrammene den befinner seg innenfor. I analysen vil først og fremst begrepet ‘fortolkningsrammer’ benyttes om interaksjonsrammen. *Kontekst* utgjør de sosiale rammene rundt diskursen, og omfatter de sosiale effektene diskursen har.

De gjensidige forholdene mellom hver av de tre dimensjonene undersøkes gjennom Faircloughs tre steg for kritisk diskursanalyse – beskrivelse, fortolkning og forklaring. Steget for *beskrivelse* involverer tekstanalyse, og har som formål å peke på formelle funksjoner ved en tekst. De formelle trekkene fungerer i en diskursanalyse som spor og hint i steg 2 – *fortolkning* – som angår forholdet mellom tekst og interaksjon. De formelle funksjonene brukes her til å avdekke produksjonsprosessen som teksten er et produkt av, og kan dessuten være en ressurs i tolkningsprosessen (Fairclough, 2015, s. 57). De to første stegene tar jeg for meg litt om hverandre i oppgavens analysekapittel (4.1. og 4.2). Årsaken til dette er at man i en diskursanalyse, som Fairclough påpeker, konsekvent skifter fokus mellom hva som er til stede i teksten, og diskurstypene teksten bygger på. Bare slik kan man avdekke sammenhenger mellom og virkninger av formelle funksjoner ved en tekst. I oppgaven har jeg derfor ikke trukket et tydelig skille mellom disse, verken analytisk eller strukturelt.



Figur 1: Faircloughs tredimensjonale modell for kritisk diskursanalyse

I avdekking av tekstens formelle funksjoner under beskrivelsessteget, kan man undersøke en teksts vokabular, grammatikk og strukturer. Her er man spesielt opptatt av hvilke *erfaringsmessige*, *ekspresive* og *relasjonelle* verdier de tekstlige funksjonene har, altså hva funksjonene kan fortelle oss om forfatterens opplevelse av situasjonen, hvordan hun uttrykker seg og hvordan hun forholder seg til andre aktører innenfor diskursen. I en diskursanalyse er man ifølge Fairclough først og fremst ute etter å avdekke de formelle funksjonsverdiene som sier noe om *ideologiske* forskjeller mellom ulike teksters representasjoner av virkeligheten (Fairclough, 2015, s. 131).

Fordi tekstprodusentens virkelighetsforståelse kodes gjennom formulering, er det gjennom avdekking av formelle funksjoner at man kan skaffe et innblikk i produsentens fortolkningsrammer. Eksempler på formelle tekstfunksjoner som kan undersøkes i avdekking av ideologiske motiver, er tekstens grad av formalitet, om setningsoppbyggingen er aktiv eller passiv, fremstilling av aktørers handlingsfrihet og ulike modalitetsfunksjoner. Forskeren må hele tiden veksle mellom vektlegging av produksjonsrammer og tekstens formelle funksjoner underveis i analysen. For å få tilgang til interaksjonsdimensjonen, må diskursanalytikerene bruke sine egne fortolkningsrammer i behandling av sporene de formelle funksjonene utgjør. Hun må

derfor være bevisst på sine egne fortolkningsrammer i analysen – Fairclough understreker at kun er *selvbevissthet* som skiller tekstprodusenten fra diskursanalytikeren (Fairclough, 2015, s. 176).

Faircloughs tredje og siste steg angår forholdet mellom interaksjon og sosial kontekst. *Forklaringssteget* behandles i siste del av oppgavens analysekapittel (kap. 4.2) gjennom sammenfatning av funn i analysekapittelet og teoretiske perspektiver på postkolonialisme og diskursteori. Forklaringssteget skal redegjøre for forholdet mellom tekstens produksjons- og fortolkningsprosesser og deres *sosiale effekter*. Eksempler på sosiale effekter en diskurs kan ha er ulike former for kunnskapsproduksjon, endringer i sosiale relasjoner og konstruksjon av sosiale identiteter (Fairclough, 2015, s. 131). Det tredje steget er målet med diskursanalysen – det skal forklare sammenhengen mellom diskursen teksten er en del av, og samfunnet den påvirker og blir påvirket av. Fairclough hevder at målet med forklaringssteget er å portrettere diskursen som del av en sosial konstruksjon og praksis, vise hvordan den bestemmes av sosiale strukturer, og belyse hvilke reproduktive effekter diskurser kan ha ved å endre eller videreføre strukturene de bygges på (Fairclough, 2015, s. 172).

4. FUNN, ANALYSE OG DISKUSJON

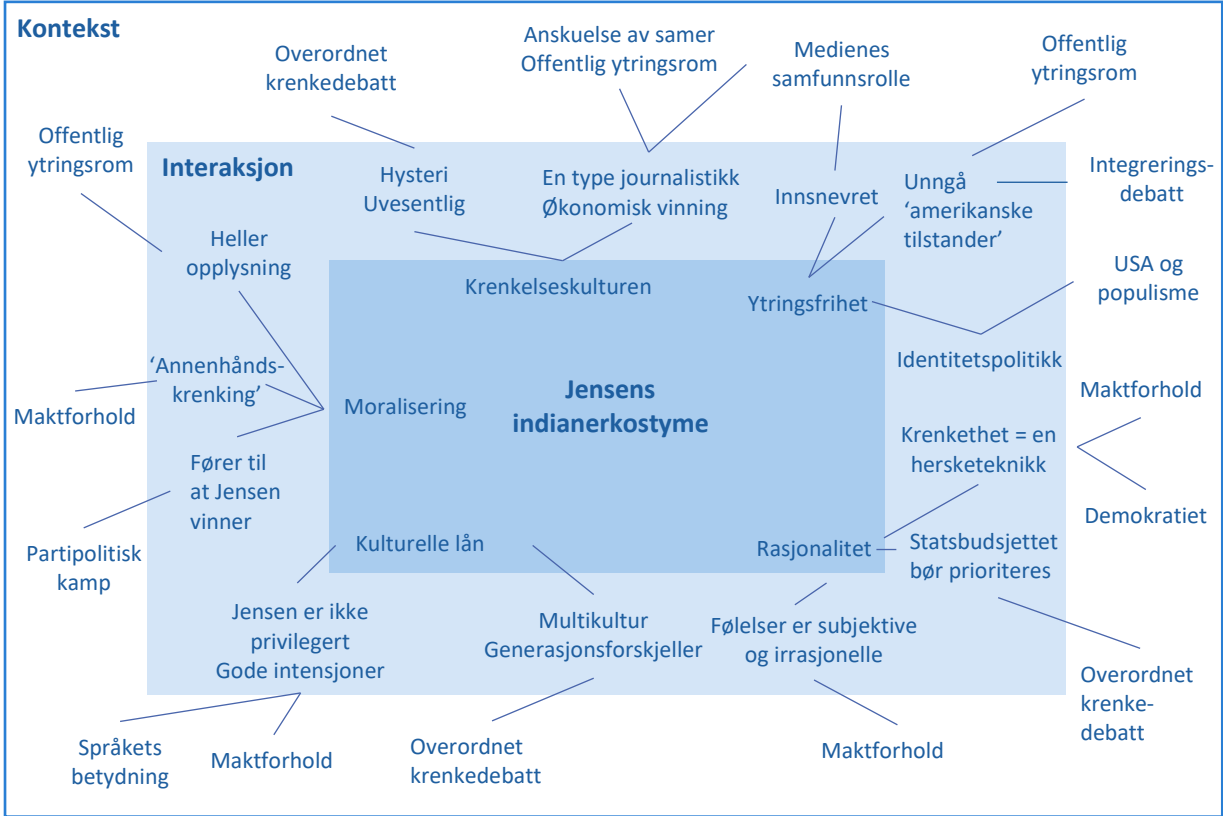
Torsdag den 12. oktober 2017 la daværende finansminister Siv Jensen frem statsbudsjettet for den kommende perioden. Dagen etter stilte hun opp på stortingets Halloween-fest med tema «Ville vesten», utkledd som indianer. Like etter blusset det opp en stor debatt – ikke om velferdskutt eller budsjettposter – men om Jensens festanttrekk. Mens noen reagerte på at finansministeren fra partiet som ville avskaffe sametinget kledte seg i urfolksdrakt, hevdet andre at en burde konsentrere seg om viktigere ting, som nettopp fremlegg av statsbudsjettet. Debatten viste seg ganske fort å handle om mer enn bare et kostyme – det ble en debatt om store tema som ytringsfrihet, undertrykkelsehistorie, krenkelse, mediernes samfunnsrolle og integrering.

I dette kapittelet vil jeg svare på oppgavens problemstillinger i to deler. I første del er jeg ute etter å undersøke hva Jensen-debatten kan fortelle om den norske krenkediskursen. Gjennom identifikasjon av to ledende diskurser, vil jeg vise hvordan de kan fungere som uttrykk for en overordnet norsk debatt om krenkelse. Postkoloniale perspektiver og problemstillingens mål om å relatere debatten til en større debatt om krenkelse har vært sentrale for hvordan kildematerialet har blitt lest og fortolket. I analysens andre del vil jeg plassere diskursene i en teoretisk kontekst ved å belyse dem gjennom postkoloniale perspektiver. Denne delen behandler Faircloughs forklaringssteg, og tar for seg diskursenes sosiale effekter.

Analysen er gjennomgående strukturert ut fra Faircloughs modell for kritisk diskursanalyse. I analyse av debatten har jeg identifisert to større diskurser som ytringene kan forstås gjennom: Ytringsfrihetsdiskursen og urfolksdiskursen. Innenfor ytringsfrihetsdiskursen dominerer en forståelse av reaksjonene mot Jensens indianerkostyme som overdrevne og usunne for den offentlige debatten. Innenfor urfolksdiskursen oppleves kostymet som smakløst og uttrykk for kulturell appropriasjon. Første del av analysen er strukturert ut fra elementer i *tekstrammene* i modellen for kritisk diskursanalyse. Overskriftene i analysekapittelet (diskursens tekstlige elementer) er valgt ut med hensyn til deres relevans for en større debatt om krenkelse. Videre er også elementer fra *interaksjons-* og *kontekstrammene* utgangspunkt for teksten i analysens andre del. Slik er analysen i sin helhet tett knyttet opp mot og representert ved modellene for hver av diskursene.

4.1 Hva forteller debatten om Siv Jensens indianerkostyme om den norske krenkediskursen?

4.1.1 ANALYSE AV YTRINGSFRIHETSDISKURSEN



Figur 2: Ytringsfrihetsdiskursen uttrykt gjennom Faircloughs modell

Som navnet tilsier, karakteriseres ytringsfrihetsdiskursen av at den vektlegger ytringsfriheten tungt. Flere av meningsytringene den illustrerer, oppfordrer til å ha mer glimt i øyet – bare slik kan vi skape et offentlig ytringsrom med plass til de viktige samtalene. Ytringsfrihetsdiskursen kan presenteres gjennom Faircloughs modell som vist i figur 2. Postkoloniale perspektiver har blitt benyttet i lesning av kildematerialet, og preger slik analysen. Underoverskriftene for kapitlet er strukturert ut fra modellens innerste ramme for tekstlige elementer. Elementene er valgt ut fordi de også er av relevans for en større debatt om krenkelse. Innledningsvis vil jeg ta for meg aspekter ved diskursen som dreier seg om nettopp ytringsfrihet. Videre vil jeg ta for

meg krenkebegrepet og dets rolle i diskursen, før jeg undersøker diskursens forståelse av begrepet kulturell appropriasjon. Deretter vil jeg se på aspekter ved diskursen som appellerer til rasjonalitet og fornuft, før jeg tar for meg diskursens forståelse av sine meningsmotstandere som moraliserende.

Ytringsfrihet

Ytringsfrihetsdiskursen etableres primært på advarsler mot hvordan samfunnet kan bli dersom saker som Jensens indianerkostyme får forrang i det offentlige ordskiftet. Teksten «Identitetspolitikk – en advarsel» (Iversen, 2017) er blant mange i kildematerialet som bruker USA som skrekkeeksempel, og fremstiller Jensen-saken som et steg på veien mot ‘amerikanske tilstander’ i Norge (Leder, 2017) (Lothe, 2017) (Haugen, 2017) (Kielland, 2017), (Vold & Vold, 2017). Iversen trekker paralleller mellom Jensen-saken og amerikansk identitetspolitikk, og advarer mot følgene av en slik utvikling. Identitetspolitikk kan betegnes som en «[...] politisk virksomhet eller aktivisme som tar utgangspunkt i erfaringene og historien til en marginalisert gruppe mennesker» (Thorsen, 2021), og blir ifølge SNL stadig oftere brukt som en betegnelse med negative konnotasjoner. Blant konsekvensene nevnes såkalt «cancel culture», som går ut på at folk som ytrer seg kritisk mot identitetspolitiske spørsmål, risikerer å få sitt rykte satt på spill, og i verste fall miste jobben. Stadige sammenligninger med Watergate-skandalen kan tyde på en frykt for at Jensen, og flere politikere og kjente personer i fremtiden, vil måtte gå av som følger av det som oppleves som banale krenkeytringer. «Den norske Nixon-saken» betegnes blant annet som «Månestråle-gate» (Iversen, 2017), og «kostyme-gate» (Lothe, 2017).

Mye tyder på at kampen mot identitetspolitikken og krenkelseshysteriet forstås som en kamp for ytringsfrihet. Gerhardsen (2017) trekker frem Jensen-debatten som en pådriver i innsnevring av den offentlige debatten: «Å si imot krenkelsesretten, å bekymre seg for hva innvandring gjør med Norge, å kritisere kvinneundertrykkelse som utføres av andre enn hvite, heterofile, middelaldrende og gjerne kristne menn, medfører stor risiko for stigmatisering og bås plassering». Konsekvensene av å gi plass til saker som den om Jensens kostyme blir i et slikt perspektiv at samtalene om kontroversielle temaer skyves over i ekkokamrene i lukkede forum. Gerhardsen påpeker at slutten på slike kostymesaker kan være det som må til for at mainstream-media kan ta «[...] den krevende rollen som arena for vanskelige samtaler på alvor»

(Gerhardsen, 2017). Lignende argumentasjon finnes også i blant annet Blågestad, Iversen, Sjøli og Moe.

Det råder altså en utbredt oppfatning i diskursen av at krenkeytringene bidrar til radikaliseringsprosesser fordi de presser de vanskelige samtalene ut av det offentlige. De tekstlige elementene for ytringsfrihet står i forhold til fortolkningsrammer om den som innsnevret og en vei mot amerikanske identitetspolitiske tilstander. Argumentasjonen underbygges av påstander om at krenkeytringene er medvirkende i radikaliseringsprosesser i det offentlige ytringsrommet.

Krenkelseskulturen

Krenkebegrepet er i Jensen-debatten det Fairclough kaller et «ideologisk utfordret ord», som innebærer at deltakerne bruker det med ulike, gjerne ideologisk motstridende motiver, og kjemper om å få definere det (Fairclough, 2015, s. 132). Begrepet brukes i ytringsfrihetsdiskursen om reaksjonene mot indianerkostymet, og knyttes til en kultur med lav terskel for å fornærmes, enten på egne eller andres vegne. Ved å belyse kildematerialets erfaringsmessige funksjonsverdier, kan en finne flere spor for hvordan aktørene forstår og forholder seg til begrepet krenkelse i ytringsfrihetsdiskursen. Et sitat fra Kato Nykvists «Indianere og røvere» kan fortelle mye om diskursens deltakers virkelighetsoppfatning: «Vi i pressen behandler politikkenes innhold, realitetene, med harelabb, men kaster oss med liv og lyst inn i uvesentligheter» (Nykvist, 2017). Her samlokaliserer begrepet 'politikkenes innhold' med 'realitetene', mens Jensen-saken står i forhold til begrepet 'uvesentlighet'. Videre er det mye som tyder på at krenkelse forstås som et valg. Nilsen skriver: «Både samer og indianere lar seg villig vekk krenke. Det kan være at de ville tjent mye på å heller holde kjeft [...]» (Nilsen, 2017). Ordet 'krenke' står i forhold til ordene 'lar' og 'villig'. Utsagnet om at en ville være bedre tjent med å holde kjeft, støtter opp under en slik forståelse av 'de krenkedes' handlingsfrihet. Ordsammensetningen utgjør det Fairclough kaller erfaringsmessige verdier i teksten (Fairclough, 2015, s. 130), da de forteller noe om hvordan situasjonen oppleves av taleren. De kan også forstås som 'sannhetseffekter' – de forteller noe om hva som har gjort ytringsfrihetsdiskursen vellykket, ved å antyde en forståelse av krenkelse som noe man velger

og ønsker. Sannhetseffekten for betydningen av krenkebegrepet fører til at reaksjonene mot kostymet enklere kan kritiseres.

Uttrykk for krenkelse som et valg går også igjen i Esther Moes «Den patetiske krenkomanien»: «Å påberopa seg kjensla av å vere krenkt, kjenner me vel alle at me har lyst til [...]» (Moe, 2017). Som forklaring på hvorfor man «villig lar seg krenke», vises det ofte til mediens rolle i debatten. Sentral her er forståelsen av krenkelse først og fremst som en type journalistikk. Moe bruker begrepet «Krenkt-journalistikken». Denne typen journalistikk hevdes å være blant annet økonomisk gunstig for kringkastingsselskaper; «[Krenkt-journalistikken] er lågbudsjett, den har fyr i peisen, er lett tilgjengeleg og klikkvenleg. [...] Journalisten treng ikkje bevega seg ut av kontoret [...] beroping av å vera krenkt [er] blitt ei gullgruve» (Moe, 2017). Fremstillingen av krenkelsene som økonomisk gunstig for massemediene antyder en oppfatning av at det finnes motiver for å fremtvinge saker om krenkelse.

At diskursens krenkebegrep knyttes til journalistikk, legger ulike typer føringer for ytringsfrihetsdiskursen. Først og fremst har det betydning for fremstilling av debattaktørens handlingsfrihet. Med en slik forståelse av begrepet tilsløres muligheten for at den uttrykte krenkelsen kan ha kommet fra noen som faktisk opplevde kostymet som provoserende. Moe skriver for eksempel: «Representantar for urfolk *blir* intervjuja [...]» (min kursiv), og viser dermed til en av NRKs intervjusaker med daværende sametingspresident Aili Keskitalo eller samerådsrepresentant Christina Henriksen. Utelatelsen kan tolkes som en form for taushet – Moe nevner ikke Henriksens kronikk; «Indianerprinsesse på karneval – hva er problemet?» (Henriksen, 2017), som ble publisert to dager før Moes. Bevisst eller ubevisst, tilslører formuleringen på et vis Henriksens handlingsfrihet ved å unnlate anerkjennelse av hennes aktive bidrag til debatten. Tausheten rundt samerådsrepresentantens personlige uttalelser om problematikken bak kostymet kan tolkes som uttrykk for sosiale maktmekanismer innenfor ytringsfrihetsdiskursens etablerte strukturer: teksten taler på vegne av samer ved å uttrykke at det ikke ligger noen oppriktig krenkelse bak kostymet, parallelt med at aktuelle utsagn fra dem teksten taler på vegne av utelates.

For det andre, har forståelsen av krenkelse som en type journalistikk betydning for tekstens relasjonelle verdier. Gjennomgående i Moes kronikk, er at krenkebegrepet ofte fungerer som setningssubjekt; «Krenkomanien lar seg ikkje lett forbigå [...]»; «Krenkomanien har mange patetiske sider ved seg. [...] den byggjer oppunder oppfatninga om at det meste er gjort i vond

vilje» (Moe, 2017). Subjektet som står overfor direkte kritikk er 'krenkomanien' – selv om det i bunn og grunn er 'de krenkede' som kritiseres. Fairclough hevder at det i noen tilfeller kan ligge ideologiske årsaker bak det at gjenstander eller konsepter tilskrives handlinger. Som regel er det personer som står bak handlingene, også i tilfeller der setningssubjektet er et konsept (Fairclough, 2015, s. 140). Å kalle sametingspresidenten eller andre deltakere i debatten for patetiske, ville kunne usaklig- og umyndiggjøre teksten. Å la krenkebegrepet fungere som syndebukken, virker konfliktdepende, og gjør det mulig å ytre seg mer offensivt enn dersom kritikken var rettet mot personer. Fenomenet kan forstås som en brobygger mellom forfatteren og tekstens mottakere på begge sider av debatten, i et forsøk på å forene begge parter mot en felles fiende: krenkomanien. Der kritikken ikke rettes direkte mot krenkelse, rettes den gjerne mot mediene som vier krenkelsen plass i offentlig debatt. Et eksempel finnes i Nykvists «Indianere og røvere»: «Journalister og debattledere burde ha viktigere ting å bruke ressursene sine på [...]» (Nykvist, 2017). Slik spiller forfatteren på lag med folk flest, mot sine medjournalister. Dette uttrykkes også gjennom setninger som: «[...] det er vanskelig for publikum å skille skitt fra kanel» (Nykvist, 2017).

Diskursens tekstlige momenter tilknyttet krenkelseskulturen må altså forstås i lys av fortolkningsrammer hvor krenkelse forstås som et valg, og noe som fører med seg økonomisk vinning for mediekanalene som omtaler saken. Fremstillinger av krenkelse som konsept, heller enn som opplevd av debattens aktører, fungerer rettferdiggjørende for omtale av krenkeytringene som «patetisk».

Kulturelle lån

Begrepet kulturell appropriasjon brukes i urfolksdiskursen for å beskrive det provoserende i Jensens kostyme. Meningsytringene i ytringsfrihetsdiskursen etableres dels gjennom forklaringer på hvorfor begrepet ikke er relevant i Jensen-saken, samt fremheving av positive sider ved kulturelle lån. At begrepet kulturell appropriasjon regnes som malplassert i Jensen-debatten begrunnes for det første med at Jensen ikke står i noen privilegert posisjon overfor det amerikanske urfolket:

«Er hun, som en hvit kvinne plassert på den andre siden av Atlanterhavet, i en maktposisjon over en marginalisert gruppe mennesker som hun ikke deler historie med? [...] jeg tror ikke Siv Jensen i indianer-kostyme kan regnes som den ultimate manifestasjonen av hvite privilegier.» (Lothe, 2017)

Sitatet tyder på at forfatteren stiller seg kritisk til påstandene om ujevne maktrelasjoner mellom Siv Jensen og urfolk. Det tyder også på en oppfatning av at romlige aspekter tas med i beregningen for hvorvidt den amerikanske urbefolkningen kan ta seg nær av kostymebruken eller ikke.

For det andre, bygger diskursen på argumentasjon om at vi stadig vekk låner elementer fra andre kulturer, og at slike lån er naturlige og en uunngåelig del av dagens mangfoldige samfunn: «Bør ikke målet være et multikulturelt samfunn der vi alle kan låne fritt av hverandres kulturer? Hvordan kan man kreve å ha sin kultur helt for seg selv?» (Vold & Vold, 2017). Gule hevder at kulturelle utvekslinger og lån har vært sentrale i den samfunnsmessige utviklingen til alle tider. Dersom disse lånene skulle trekkes tilbake, ville det resultere i et ganske annerledes samfunn:

«... skulle det være slik at urfolk eller andre minoriteter har en særlig bestemmelsesrett over sine kulturuttrykk, ville det innebære en form for kulturell isolasjonisme. En konsekvens av det, ville være at de kulturelle elementer som urfolk har appropriert fra omgivelsene, som religiøse impulser – [...] og teknologi – ståløkser, bukser, jakker, geværer, biler, radio, fjernsyn, snøscootere, helikoptre ... listen kan gjøres uendelig mye lengre – må leveres tilbake [...].» (Gule, 2017)

I en slik forståelse forstås urfolksdrakten som uttrykk for kultur i svært vid forstand og på lik linje med alt mulig menneskeskapt. For å bygge opp under denne forståelsen, sammenlignes Jensens antrekk med andre kulturelle lån som ikke fremprovoserer reaksjoner: «Selv har jeg vært punker [...] Det er sikkert noen punkere som kan hevde at jeg trakk på deres subkultur av den grunn» (Grenersen, 2017). Sammenligningene gjøres gjerne med humoristisk snert, og kan samlet forstås som uttrykk for en oppfattelse av krenkeytringene som overdrevne. Videre baserer ytringsfrihetsdiskursen seg på argumentasjon om at dersom en ikke skal kunne kle seg ut som indianer, vil konseptet kostymefest bli meningsløst: «Det blir sikkert rasende festlig nå

alle kommer på kostymeparty, utkledd som seg selv» (Grenersen, 2017). Sitatet tyder på en forståelse av krenkeytringene som en «festbrems».

Flere peker på at Jensens intensjoner også må tas med i beregningen i vurderinger om hvorvidt kostymet kan regnes som «kulturell appropriasjon». Det finnes noe uenighet rundt finansministerens bevissthet bak kostymevalget, men de fleste mener hun ikke har ment å trekke noen på tærne med fremtreden. Her er det vanlig å trekke frem generasjonsforskjeller som en årsak til at det kan være vanskelig å forstå hvorfor kostymet krenker noen: «Vi må huske at Siv Jensen vokste opp i en tid da man lekte cowboy og indianer, ikke cowboy og amerikansk urfolk, før vi skjeller henne ut» (Lothe, 2017). At kostymet i dagens samfunn regnes som krenkende, fungerer gjerne fremmedgjørende og provoserende for dem som er uvitende og plutselig blir irettesatt for noe som har vært helt greit så lenge en kan huske: «[...] når det å kle seg ut som et av disse kjære barndomsminnene plutselig anklages for å være rasistisk, føler nordmenn over en viss alder at noen forsøker å ta deres kultur fra dem» (Kielland, 2017). Slik blir de siste generasjonenes store urfolkspolitiske endringer brukt for å rettferdiggjøre kostymebruken i ytringsfrihetsdiskursen.

Generasjonsforskjeller er også grunnmuren i diskursens fremstilling av kostymet som en form for hyllest av det amerikanske urfolket, heller enn en karikatur. At samfunnet var et annet på den tiden Jensen vokste opp, er ytringsfrihetsdiskursens forklaring på misforståelsen. Flere snur om på det og hevder at det på den tiden tvert imot ble regnet som hyllest å kle seg ut som indianer: «I dette fargerike og karnevalsaktige Noen-Barn-Er-Brune-fellesskapet var indianerkostymet det politisk korrekte valget [...] Kledde man seg ut som indianer signaliserte at man tok parti for urfolket og mot hele cowboykulturen slik den ble promotert fra USA» (Gjæver, 2017). Fremstillingen, sammen med diskursens forståelse av krenkelseskulturen, tyder på en rådende oppfatning av at intensjonene bak kostymebruken i større grad bør vektlegges før man lar seg krenke.

Analysen viser at forståelsen av kulturelle lån hviler på fortolkningsrammer der kulturell appropriasjon anses som irrelevant i en norsk kontekst, både på grunn av romlige aspekter, og fordi Jensen ikke står i noen privilegert maktposisjon overfor amerikansk urbefolkning. Dessuten må intensjonene bak kostymebruken vektlegges før man erklærer seg krenket.

Rasjonalitet

Krenkelse forstås som problematisk i offentlig debatt fordi den styres av enkeltindividers grenser – at følelser er subjektive, gjør det umulig å i et samfunn utarbeide felles retningslinjer for hva en kan spøke med og ikke. Derfor må en i det offentlige rom av og til tåle å bli trukket på tærne. Ytringsfrihetsdiskursens tekster viser ofte, direkte eller indirekte, til mottakerens fornuft og rasjonalitet. Et direkte eksempel kan hentes fra Grenersens «Noen som har hørt noen gode samevitser i det siste?»: «Problemet er at det alltid er noen som kan føle seg krenket, eller hevde at de er det. «Krenket» er vår tids hersketeknikk ... Den spiller på individuelle følelser, og stanser enhver saklig debatt eller kritikk» (Grenersen, 2017). Krenkeytringene fremstilles i sitatet som et middel for utøvelse av makt, og settes opp som motsetning til fornuft ved å knytte den til individuelle følelser. Slik er rasjonalitet et sentralt virkemiddel i ytringsfrihetsdiskursens oppfordringer til begrensning av krenkeytringer i det offentlige rom.

Vold og Vold hevder det må stilles høye krav dersom en skal innskrenke folks frihet til å ytre seg. At krenkelse sidestilles med følelser, gjør at uttrykk for krenkelse kan avfeies som irrasjonelt: «Menneskers emosjoner er ikke sjelden irrasjonelle og ikke nødvendigvis en kilde til sannhet. Hvis man skal begrense andre individers adferd eller frihet, bør man som et minimum ha rasjonelle argumenter» (Vold & Vold, 2017). Slik avfeies alle argumenter fra motsatt side som irrasjonelle, og kan dessuten ikke tas hensyn til fordi de er basert på følelser, i motsetning til fornuft. I tråd med fornuftsorienteringen, oppfordrer man til å heller konsentrere seg om viktigere ting, som finansministerens fremlegg av statsbudsjettet: «... mens vi diskuterer hva som er god takt og tone, legger høyresida fram statsbudsjettet og privatiserer velferden» (Grenersen, 2017); «Disse sakene kan frarøve tid til det som burde være pressens primære oppgave, å belyse konsekvensene av ulike politiske beslutninger og veivalg» (Nykvist, 2017). Slik plasseres krenkeytringene også i veien for viktige demokratiske prosesser.

Ytringsfrihetsdiskursens fornuftsorientering kommer også til uttrykk mer indirekte gjennom språklige virkemidler i kildematerialets tekster. Mange av tekstene preges av formelt språk. Slik overbeviser en gjennom språk om at man selv har en saklig tilnærming til debatten man kritiserer for å være følelsesstyrt. Daværende førsteamanuensis ved Høgskolen i Oslo og Akershus Lars Gules tekst «Kulturkrenkelse», går saklig til verks i et forsøk på å tilnærme seg kulturell appropriasjon gjennom å utforske om det finnes noe som har et særskilt *krav* på

respekt: «... det [kan] neppe være slik at det kan stilles et generelt moralfilosofisk eller politisk krav til noen om å respektere – altså ta hensyn til, beundre eller vise ærbødighet for – for eksempel ... klesdrakter, kulturelle tradisjoner eller bestemte praksiser» (Gule, 2017). Han konkluderer saklig med at en noen ganger må leve med å bli provosert, fordi det er uunngåelig i sosial omgang.

Bruken av modale uttrykk er som følger av fornuftsorienteringen vanlig i oppbygging av argumentasjon i ytringsfrihetsdiskursen. Uttrykk som «me» og «ein» impliserer at teksten er uttrykk for det 'vi' alle, forfatteren og leseren mener (mine kursiv): «[...] kjenner *ein* etter kan *me* nok alle med handa på hjartet seia at *me* kjenner oss litt krenkte av og til»; «[...] det *me* held for uangripegleg eller heilag [...]»; «[...] *me* orkar ikkje smaken av martyrium og dårleg samvit i lengda» (Moe, 2017). Lothe viser til fornuft gjennom å fortelle debattmotparten hvordan de kan nå fram med sin argumentasjon: «Til slutt vil jeg gi et lite tips til de som fører kulturell appropriasjon som sin kampsak. For å bli forstått, må man vise at man er villig til å se nyansene og gå sitt publikum i møte.» (Lothe, 2017). Sitatet uttrykker at debattmotstanderen forstås som for bastant og prinsippfast til å nå noen vei med sin argumentasjon.

Rasjonalitetsaspektene ved ytringsfrihetsdiskursen må altså forstås i lys av fortolkningsrammer som bygger på at oppfatningen av at følelser er irrasjonelle og dessuten subjektive, og derfor ikke kan få styre hva som er greit å si og ikke. Diskursen viser til sunn fornuft, og krenkethet forstås som en form for hersketeknikk – et middel for utøvelse av makt. Krenkeytringer kommer slik i veien for sentrale demokratiske prosesser, hvilket uttrykkes gjennom saklig språk og oppbygging av argumentasjon.

Moralisering

I ytringsfrihetsdiskursen knyttes reaksjonene mot indianerkostymet stort sett til den politiske venstresiden. Slik ses reaksjonene mot indianerkostymet i sammenheng med venstresidens moraliserende tendens:

«I verdidiskusjoner agerer ofte venstresida som en slags politisk versjon av helicopter parenting, der man svever over vatna og slår ned på uønsket atferd. Det er en diskusjon

man sjelden vinner, fordi moralismen overdøver det man måtte ha av gode argumenter [...]» (Greneren, 2017)

At krenkeytringene forstås som en form for moralisering, brukes til å underbygge påstander om at debatter som Jensen-saken er med på å innskrenke ytringsrommet i norsk offentlighet. Fordi mange sliter med å forstå reaksjonene mot kostymet, er det flere som peker på at en heller burde prøve å opplyse om hva som gjør kostymet provoserende, enn å gå hardt ut mot enkeltpersoner for deres feiltrinn. Ifølge Lothe vil moraliseringen føre til en mer polarisert debatt: «En slik skammeliggjøring gjør kanskje de røde rosa i kinnene, men også de blå mørkeblå» (Lothe, 2017). Krenkeytringene tolkes, i lys av moraliseringsperspektiver, som et ønske om å forby utkleddning: «Er man kanskje ute etter et forbud mot karneval, mot å kle seg ut?» (Nilsen, 2017).

Selv om kritikken mot politiske venstre kan gi inntrykk av at debatten er en kamp mellom de politiske ytterpunktene, er det verken slik at Jensens forsvarere nødvendigvis tilhører høyresiden, eller motsatt. Der krenkeytringene ikke kommer fra den politiske venstresiden, kritiseres de kanskje av venstresiden selv. Dette brukes gjerne for å underbygge argumenter om at reaksjonene mot Jensen-kostymet er å dra 'krenkehysteriet' for langt. Flere steder i ytringsfrihetsdiskursens tekster, kritiseres meningsmotstanderne for å spille Siv Jensen god ved å kritisere kostymevalget:

«Partiets [FrPs] fremmedfiendtlighet har alltid handlet langt mer om frykten for endringer enn om rasisme [...] så lenge det å kritisere voksne mennesker for å kle seg ut som etniske karikaturer vekker langt sterkere følelser her til lands enn klønete omgang med symboler fra andre kulturer, vil dette fortsette å være en vintersak for henne og Frp.» (Kielland, 2017)

Sitatet markerer et brudd med diskursen for øvrig, ved å kritisere det faktum at krenkeytringene vekker større oppsikt enn kostymet i seg selv. Den nasjonalpolitiske konteksten forstås som årsaken til fenomenet. Derfor kan teksten likevel plasseres innenfor ytringsfrihetsdiskursen – utsagnet føyer seg i rekken blant dem som først og fremst forstår kostymekritikken som problematisk for offentlig debatt.

Moraliseringskritikken begrunnes videre med at Jensen-saken er en debatt der en rykker ut med krenkeytringer på vegne av andre: «[...] noen andre samfunnsaktører og samfunnsynsere, ...

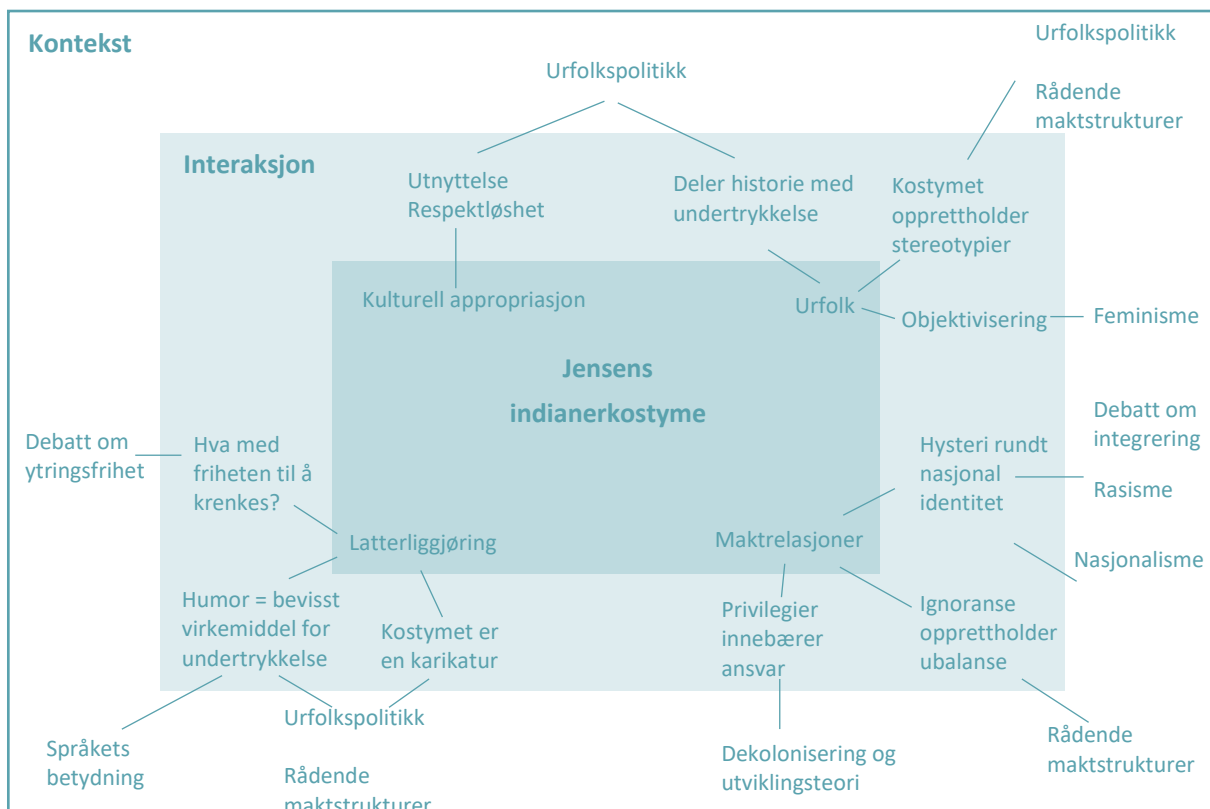
hev seg på bølgen av indignasjon og var krenket sammen med dem [samene], og på vegne av dem. Annenhåndskrenking, som det kalles» (Blågestad, 2017). Flere peker på tosidigheten i at heller ikke de fleste av dem som rykker ut på vegne av vårt eget urfolk, selv er samer. Dette er problematisk for debattklimaet, fordi hvem du er styrer om du kan ytre deg eller ei, og dessuten hva du kan si. Debatten sammenlignes med en annen 'krenkede' om Tines nye melkekartongdesign, med bilde av en ulv. Bønder kritiserte designet i lys av en pågående debatt om den norske ulvebestanden. Sammenligningen plasserer krenkeytringene mot kostymet i sammenheng med dem som melder seg på debatten om ulvebestanden uten å selv berøres av de konsekvensene vernet av ulven medfører: «Vi kan spørre oss om det nå er helt fårete å kle seg ut som ulv? Spesielt i Oslo der de ikke har verken sau eller ulv, men gjerne lar seg krenke på vegne av rovdyr» (Nilsen, 2017).

At det betyr noe *hvem* som uttaler seg, anses som problematisk, fordi det utelater store samfunnsgrupper fra debatten. Krenkeytringene kritiseres for å etterlyse inkludering, hensyn og folkeskikk, parallelt med at de er med på å utestenge visse grupper fra å ytre sin mening, og dermed tegne opp et tydeligere skille mellom «oss» og «dem». Iversen argumenterer for at dette kan kalles «ren rasisme»: «I identitetspolitikens verden, [...] avgjøres din verdi ikke lenger av hvordan du er som menneske, men etter hvor du plasser deg i et til enhver tid gjeldende offerhierarki, forankret i biologiske, og derfor uforanderlige, kriterier: kjønn, hudfarge, legning, alder» (Iversen, 2017). Moraliserings og identitetspolitikk blir i diskursen typisk trukket frem som medvirkende årsak til utfallet av det amerikanske presidentvalget i 2016: «[...] den nasjonale samtalen synes å ha gått mer eller mindre i oppløsning, noe som banet vei for en absurd presidentkandidat som Donald Trump» (Sjøli, 2017). Slik tar ytringsfrihetsdiskursens bidragsyttere aktivt avstand fra Trumps politikk, til tross for at mye av argumentasjonen i norsk krenkediskurs bygger på nettopp de samme argumentene som styrer og styres av den amerikanske diskursen om identitetspolitikk.

Fortolkningsrammene for moraliseringsaspekter i ytringsfrihetsdiskursen bygger på oppfatninger av at mange av krenkeytringene er uttrykk for 'annenhåndskrenking'. En utbredt forståelse er at en heller burde bruke krefter på å opplyse om *hvorfor* kostymet er krenkende – hvis ikke får Siv Jensen flertallet med på sin side, og 'vinner'.

4.1.2 ANALYSE AV URFOLKSDISKURSEN

I urfolksdiskursen er man opptatt av å fremheve kostymets historiske konnotasjoner for å synliggjøre problematiske sider ved det. Urfolksdiskursen kan presenteres gjennom Faircloughs modell som vist i Figur 3. Kapittelets overskrifter er, slik som i kapittel 4.1.1, strukturert ut fra elementene i modellens *tekstramme*. Også her har postkoloniale perspektiver vært sentrale i lesning av tekstene, og utvalg av tekstlige elementer basert på diskursive spor som er relevante i en større debatt om krenkelse. Innledningsvis i delkapittelet vil jeg ta for meg tekstlige aspekter fra kildematerialet som vektlegger urfolkshistorie i forbindelse med kostymedebatten. Deretter vil jeg utforske diskursens forståelse av begrepet kulturell appropriasjon, før jeg undersøker forståelser av kostymets rolle i eksisterende maktrelasjoner mellom samene og den norske majoritetsbefolkningen. Avslutningsvis fremhever jeg diskursens perspektiver på latterliggjøring av krenkeytringene.



Figur 3: Urfolksdiskursen uttrykt gjennom Faircloughs modell

Urfolk

Sentralt i urfolksdiskursen er anerkjennelsen av urfolks bakgrunn og historie som relevant og betydningsfull for konstituering av maktforhold mellom debattens aktører. Som motsvar til påstander om debattens manglende relevans for norske forhold, trekkes den ut i en større kontekst – Jensens kostyme er ikke bare et kostyme, det er et kostyme som karikerer et urfolks folkedrakt. I urfolksdiskursen kan Jensen-debatten ikke isoleres fra urfolkshistorie og maktrelasjoner, men må forstås som uttrykk for en større kontekst: «Ja, Siv Jensen saken er egentlig en fillesak, men sett i kontekst så er det enormt viktig at vi setter fingeren på hva som skjer» (Sørby, 2017). Jensen-saken ses fra et slikt perspektiv som en hendelse i rekken av mange saker som har rammet urfolk gjennom alle tider: «Samer, indianere, aboriginer[e] og andre urfolk deler skjebne. [...] Har de snakket sitt eget språk på skolen, har de blitt slått. De er ofre for fordommer om at de er alkoholisererte, late og ressurssvake» (Aurdal, 2017). Daværende sametingsrepresentant Ellinor Marta Jåma uttrykte at hun så det som Sametingets plikt å tre inn i kostymedebatten: «[...] vi [Sametinget] er et viktig parlament for urfolk verden over. ... da er det også vår plikt å si fra når Norges fremste politikere trår over grensen for hva som er akseptabelt i forhold til andre urfolk» (Jåma, 2017).

Flere peker på at fordommene mot urfolk spiller en sentral rolle i hvorfor noen reagerer på indianerkostymet. Det oppleves som provoserende at indianere og andre urfolk fremstilles som mytologiske folkegrupper, og at deres folkedrakter brukes som utkledning på lik linje som for eksempel toga- eller vikingkostymer: «Vi er levende mennesker, vi er ikke noen eksotisk, antikk eller forsvunnet kultur» (Henriksen, 2017). Dette handler først og fremst om at utkledningen motarbeider prosessen med å utfordre eksisterende stereotypier om urfolk: «[...] hva skjer når kulturarven ... utnyttes av alle andre enn indianerne selv? [...] Det bidrar ikke til å nyansere det stereotypiske bildet vi har av hva det betyr å være indianer» (Aarsand, 2017).

Flere av tekstene som illustrerer diskursen, svarer til motstridende diskurs' kritikk om at den offentlige debatten ikke kan styres av den enkeltes følelser. Teigen-Fagerheims tekst «Å være en god hyttenabo» (2017) har, som flere av diskursens tekster, som mål å 'oversette' kostymeproblematikken til norske forhold. Hun viser til at retorikken om at følelser ikke kan styre offentlig debatt, også ble brukt for å legitimere koloniseringen av Canada; «Uten frykt for

å krenke noen kalte de det for «The Indian Problem» [...] Barna fikk europeiske frisyre, klær og fikk bare lov til å snakke engelsk eller fransk» (Teigen-Fagerheim, 2017). Fagerheim peker på at koloniseringen kunne skje på bakgrunn av at staten ikke lot seg styre av følelser. «[...] når vi vet alt dette, føler du ikke et behov for å justere oppførselen din, spesielt rett før Halloween?» (Teigen-Fagerheim, 2017). Sitatene kan forstås som nok et forsøk på å plassere kostymedebatten i en større kontekst, og som en forlengelse av den urett urfolk har måttet gjennomgå i årevis.

Videre handler provokasjonen i kostymet om urfolksdraktens symbolske betydning. Daværende samerådsresident Christina Henriksen viser til samekoften for å illustrere et eksempel: «Kofta er ... et viktig førstestritt for mange samer, i prosessen med å ta tilbake sin identitet, sin kultur, etter århundrer med assimilering og undertrykking fra myndigheter og storsamfunnet» (Henriksen, 2017). Å bære folkedrakten med stolthet forstås som et vesentlig steg i en frigjørings- og selvbestemmelsesprosess (på engelsk: empowerment). At 'undertrykkeren' tar den i bruk som et kostyme er derfor betent, tatt i betraktning tradisjonen for latterliggjøring, assimilering og stigmatisering. Bjørklund peker på at de som roper «krenkehysteri» bidrar til videreføring av tradisjonen med norsk undertrykkelse av det samiske folk og nasjon: «... på samme vis som for nøyaktig hundre år siden, blir alle argumenter fra samisk side møtt med at de har ingen rett til å føle seg krenket» (Bjørklund, 2017).

Slik blir samisk historie av relevans for debatten om Jensens indianerkostyme. For å plassere den i en norsk kontekst, sammenligner journalist i Morgenbladet Emil Flatø den med en lignende debatt fra USA, med «alt-right»-skikkelsen Milo Yiannopoulos i hovedrollen. Yiannopoulos er kjent som skribent for det Trump-støttende nettstedet Breitbart, og for å ha postet et bilde av seg selv på sosiale medier med fjærpryd og hevdet at det ikke finnes noe som heter kulturell appropriasjon:

«Skal vi forstå hvordan Milo Yiannopoulos faktisk tok seg ut i fjærpryd, med amerikanske øyne, må vi gjøre et tankeeksperiment. Da måtte voksgenerasjonen ha lekt same og internatslærer som barn. [...] Tenk deg da at Siv Jensen postet et bilde, utkledd i en samedrakt i billig filt. [...] Finansministeren fra et parti som vil avskaffe Sametinget har kledd seg ut som en same!» (Flatø, 2017)

Slik er Siv Jensens bakgrunn også sentral i urfolksdiskursen. Abdi (2017) og Aurdal (2017) fremhever FrPs urfolkspolitikk som problematisk. Som partiets leder, representerer Jensen politikken som ville trekke Norge ut av ILO-konvensjonen om urfolks rettigheter. Hennes rolle som finansminister er også av betydning: «Indianere protesterer mot oljerørledningen Dakota Access, som skal krysse fire stater, Standing Rock Siouxianernes hovedkilde til drikkevann og flere hellige gravsteder. [...] Oljefondet har investert i ledningen» (Aurdal, 2017).

Med bakgrunn i amerikansk urfolkshistorie er også kjønn av relevans for urfolksdiskursen. Flere av tekstene nevner seksualisering av urfolkskvinner som et problem i tilknytning til bruk og kommersialisering av urfolksdrakter som kostymer. Selv om Jensens kostyme ikke i seg selv kan sies å være utfordrende eller direkte bidrar til seksualisering av urfolkskvinner, må det igjen plasseres i en større kontekst – Jensen er ikke den første som har kledd seg ut som indianer. Aarsand trekker frem Gwen Stefanis fremtreden i musikkvideoen til sangen «Looking Hot» (2012) av bandet No Doubt som ett av mange eksempler. I den western-inspirerte videoen fanges indianerutklede Stefani av statister som skal forestille cowboyer. Lettkledd og med fjærpryd i håret, har hun hendene bundet mens hun danser sensuelt og synger: «Go ahead and look at me / ‘cause that’s what I want». Bandet No Doubt beklaget seg senere offentlig, og videoen ble trukket etter store protester fra fans og interessegrupper (Coleman, 2012). I tillegg til å utnytte urfolksdrakten kommersielt, ble det hevdet at videoen bidro til objektivisering av urfolkskvinner. Spesielt problematisk er videoen, ifølge Aarsand, med tanke på voldtektstatistikker blant urfolkskvinner. Hun viser til en artikkel fra The New York Times for å problematisere kostymet i dets kontekst:

«De som kler seg ut som sexy indianere, er trolig uvitende om at én av tre indianske kvinner i USA vil bli voldtatt en gang i livet, eller at gjerningsmennene i all hovedsak er hvite, slik statistikken tilsier.» (Aarsand, 2017)

Kostymebruken kan vanskelig isoleres som eneste årsak til et større antall voldtekter blant urfolkskvinner enn kvinner for øvrig. Det er likevel ikke vanskelig å argumentere for at kostymebruken i No Doubts video bidrar til objektivisering og seksualisering av en allerede utpreget voldtektsutsatt gruppe. Henriksen viser til voldsstatistikker tilsvarende Aarsands om vårt eget urfolk i Norge: «[statistikken] omfatter seksualisert vold, vold i nære relasjoner, bortføringer og drap. I 2015 viste Saminors rapport at samiske kvinner, i betydelig større grad

enn majoritetskvinner, har opplevd vold og/eller seksuelle overgrep» (Henriksen, 2017). Å trekke inn Stefani som eksempel i en sak om Jensens kostyme setter saken på spissen, og vil i tråd med visse perspektiver kunne regnes som irrelevant. I urfolksdiskursen må kostymet likevel forstås som uttrykk for en større kontekst, og Jensen-saken som én av utallige saker der majoriteters utnyttelse av urfolksdrakter får eller kan få negative følger for urfolk.

Urfolksdiskursens fortolkningsrammer for urfolksaspekter bygger på en oppfatning av kostymet som en del av en lengre tradisjon for undertrykkelse. Slik forstås indianerkostymet som en form for opprettholdelse av rådende stereotyper om urfolk, og en tradisjon for objektivisering av en allerede voldtektsutsatt urfolksgruppe.

Maktrelasjoner

Ignoransen overfor indianerkostymets historiske konnotasjoner, forstås i urfolksdiskursen først og fremst som problematisk fordi den bidrar til å opprettholde rådende maktforhold mellom urfolk og det Bjørklund (2017) kaller «Den meningsbærende klassen», majoritetsbefolkningen. Han hevder NRK formidler «formynderens budskap om utakknemlighet» når Keskitalos millionlønn og dårlige norskkunnskaper nevnes i forbindelse med hennes utsagn om Jensen-saken. Uttrykket blir brukt for å beskrive forholdet mellom majoritet og minoritet, der minoriteten står i takknemlighetsgjeld til formynderen majoriteten. I et slikt maktforhold stilles det andre og strengere krav til minoriteten enn til resten av befolkningen. Bjørklund viser til Tore Sagens etterligning av Keskitalo i NRK-spalten «Ukens vinner» (Larsen, 2017). Iført meksikansk hatt og samekofte, etterligner han samisk tonefall idet han siterer Keskitalos utsagn fra debatten. Bjørklund forstår formynderens budskap i denne sammenheng som uttrykk for at Keskitalo ikke har noe å klage over – hun er heldig at det i det hele tatt finnes et sameting, sponset av den norske staten, som betaler den høye lønnen hennes, på tross av at hun ikke engang har lært seg skikkelig norsk. Slik forstås meningsmotstandernes utsagn som uttrykk for at de godene den norske staten byr på er berettiget «ekte nordmenn», og at de som ikke går under den gruppen i så fall må vise takknemlighet for at også de får delta i det samme fellesskapet.

På bakgrunn av denne forståelsen hevder Bjørklund at majoriteten er: «... blinde for egen definisjonsmakt og tiltar seg retten til å bestemme hva minoriteten skal tåle» (Bjørklund, 2017). Wikander trekker på satirisk vis linjer til #metoo for å kaste lys over meningsmotstandernes reaksjoner: «Hva blir det neste liksom? Skal kvinner begynne å bli krenka over litt jovial seksuell trakassering [?]

» (Wikander, 2017). Flere peker på en manglende selvinnsikt blant majoritetsbefolkningen: «Jeg er glad denne debatten kom, for det vitner om den norske maktelitens total[e] mangel på empati, forståelse og kunnskap for urfolks historie» (Jåma, 2017). Blant annet tar en for gitt sin rolle som «standarden», som kan forklares gjennom et sitat fra Husby:

«Forfedrene våre gjorde jobben med å etablere oss som standarden, som normen, og normen er det jo ikke noe særlig eksotisk å drive å kle seg ut som [...] Litt som at det er moro og oppsiktsvekkende når en mann tar på seg kjole, men ikke har noen særlig effekt når en dame tar på seg dress – annet enn at vi kanskje synes hun ser litt mektig ut.» (Husby, 2017)

Eksempelet viser hvordan maktrelasjoner er relevante for folks oppfatning av og forståelse for kostymer. I urfolksdiskursen er en opptatt av hvilke konsekvenser maktforholdet mellom urfolk og majoritetsbefolkning har, for begge parter. For urbefolkningen, peker Henriksen på at undertrykkelsen har ført til: «[...] utvisking av kulturer, fornektelse av egen identitet, tap av språk, splittelse av familier, som igjen har ført til betydelige samfunnsproblemer» (Henriksen, 2017). Hun viser videre til statistikker om lavere levealder og høyere grad av rusmisbruk og vold i urfolkssamfunn. Samfunnsproblemene forstås som en konsekvens av årelang undertrykkelse. I denne sammenheng påpeker flere at majoritetsbefolkningen på sin side, på bakgrunn av maktrelasjonene, har privilegier som gjør dem ansvarlige for å ta et oppgjør med rådende strukturer:

«Å være hvit og vestlig betyr at vi har en haug med privilegier som andre ikke har [...] – makt i kraft av etnisiteten vår – en makt vi ikke har gjort noe annet for å fortjene enn å konsekvent hoppe bukk over det historiske ansvaret vi bærer rundt problemene med kolonisering på andre kontinenter og fornorskingprosessen her i vårt eget land.» (Husby, 2017)

Slik kan kritikken av krenkeytringene forstås som et forsøk på å slippe unna ansvaret for å bekjempe maktstrukturene – konsekvensene av dem rammer tross alt ikke majoritetsbefolkningen. Aasmundsen hevder at å tviholde på kostymer og ord som oppleves krenkende for urfolk er med på å vedlikeholde ujevne maktforhold og etnisitetsavhengige privilegier: «Ikke å ville bytte ut ord som «indianer» og «neger» handler om en mangel på vilje om å gi slipp på gamle, skadelige deler av kulturen vår» (Aasmundsen, 2017). I et slikt perspektiv er ytringer om provokasjoner viktige i prosessen med å utjevne maktbalansen mellom urfolk og majoritetsbefolkning: «[...] [Det er] positivt at hvite menn egentlig for første gang blir sagt imot på mange av sine antakelser» (Javorovic, 2017). Javorovic påpeker at en slik utvikling naturligvis vil gå på bekostning av dem som til alle tider har kunnet si akkurat det de ville uten at noen protesterte: «Det er ... klart at når du er vant til å alltid ha all ytringsfriheten i verden føles det kneblende når nye grupper krever å bli tatt hensyn til.» (Javorovic, 2017) Diskursens bidragsytere peker på en dobbeltmoral hos dem som fører ytringsfrihet som sin kampsak og trekker frem et salgsoppsving hos kostymeforhandlerne i kjølvannet av debatten: «Så blir det utsolgt for indianerkostymer, for hva? For å vise samer at de ikke bestemmer hvilket halloweenkostyme du skal ha? Det er et fantastisk banalt forhold til ytringsfrihet» (Javorovic, 2017).

Det er en utbredt forståelse i urfolksdiskursen at følelser må gis plass i offentlig debatt for å kunne ta et oppgjør med undertrykkelsen: «Politisk korrekthet er bra, det støtter de som trenger det –nemlig de svakeste i samfunnet» (Sørby, 2017). Selv om det kan være vanskelig å forstå, er reaksjonene mot kostymet uttrykk for opplevd urettferdighet. Det er derfor en god regel å lytte: «Jeg er en hvit privilegert mann som aldri har blitt diskriminert i hele mitt liv. Når det gjelder hva som er sårende for urfolk, velger jeg for en gangs skyld å lytte. Jeg trenger ikke være enig, men jeg lytter» (Steigen, 2017). Sametingsrepresentant Ellinor Marita Jåma hevder at alle som velger å ta opp kampen mot reaksjonene mot kostymet heller enn å lytte, kan skyldes seg selv for at debatten har fått stor plass i media: «Med en enkel beklagelse så hadde ikke debatten gått helt ut av proporsjoner slik Siv Jensen mener denne saken har gjort. Det klarte de fint selv med å gå i total forsvar istedenfor å beklage» (Jåma, 2017).

Flere av meningsmotstanderne mener Jensens intensjoner bak kostymet er sentralt for om en kan krenkes av det eller ikke. I urfolksdiskursen er det en rådende oppfatning at intensjonene

er likegyldige, så lenge en fullstendig avviser kostymets kontekst. Det kan virke som om uvitenhet og ignoranse overfor kostymets konnotasjoner forstås som en sentral del av problemet: «Uten noen som helst kulturell, religiøs eller historisk forståelse for hva urfolk verden over har vært utsatt for, så er dette et støtende kostyme» (Falch, 2017). Ved å satirisk liste opp hvilke kostymer hun har planlagt for årets Halloween, møter Wikander motstridende diskurs' argumenter om at Jensen kler seg ut som indianer som en hyllest til amerikansk urfolkskultur; «Det ene er «krenket norsk kvinne (52)» [...] [Hun] drømte om å bli som Månestråle sånn som hun var tegnet uten skjeve øyne, med europeiske kinnben. Hun er krenka fordi noen ikke skjønner hvor mye hun beundrer indianere som Månestråle» (Wikander, 2017). Slik understreker Wikander at den vestlige versjonen av Månestråle som vi 'ser opp til' er vår vestlige, forenklete og forherligede fortolkning av urfolkskulturen. Slik forstås ikke utkleddingen som en hyllest, men heller en karikatur som bidrar til videreføring av stereotyper.

Meningsmotstanderens frykt for tap av ytringsfrihet forklares ofte med eksempler fra amerikansk identitetspolitikk. I urfolksdiskursen problematiseres nettopp sammenligninger mellom Jensens kostyme og identitetspolitikken i USA. Sammenligningene maler et bilde av at reaksjonene mot kostymet ikke er ektefølte ytringer av krenkelse, men plasserer dem som et kommersielt mediestunt i en større krenkekontekst. Flatø hevder begrepet identitetspolitikk er malplassert i en norsk kontekst, og peker spesielt på hvordan det norske demokratiet konstituerer andre rammer for debatten: «[...] Norge har en helt annen flerkulturell historie enn USA, en helt annen statsfeminisme, en radikalt bedre utviklet velferdsstat» (Flatø, 2017). Selv om de to ledende diskursene er uenige i om den amerikanske identitetspolitikken er relevant for Jensen-saken, ser begge parter ut til å kunne gå med på at identitetspolitikken i USA har 'gått for langt': «Amerikanere drar noen ganger debatten ut i det absurde [...] til og med det å lage mat fra en annen kultur anklages for å være kulturell appropriasjon. En slik utvikling er ingen tjent med [...]» (Aurdal, 2017). Slik tar urfolksdiskursens aktører avstand fra identitetspolitiske prinsipper, selv om den i stor grad bygger på samme ideer, som kulturell appropriasjon og en felles urfolkshistorie. Der ytringsfrihetsdiskursen er bekymret for amerikanske identitetspolitiske tilstander i Norge, er urfolksdiskursen heller bekymret for effekten av de nasjonalistiske ideene og prinsippene bak meningsmotstandernes argumentasjon: «Jeg synes også at det er et hysteri på gang i Norge, Europa og USA, og det er rundt nasjonal identitet, "whiteness" og de hvites rettigheter. Det er en skremmende utvikling» (Steigen, 2017). Slik plasseres debatten i en større internasjonal kontekst preget av nasjonalistiske bølger.

Hvem sine stemmer som når frem og dominerer debatten er også av betydning for maktforhold. Det er kanskje naturlig å knytte reaksjonene mot kostymet til den politiske venstresiden, med tanke på urfolks- og minoritetspolitikk ellers. I debatten hviler likevel en forståelse av at de fleste, uansett bakgrunn, stiller seg bak kostymebruken, og kritisk til 'krenkeytringene'. I urfolksdiskursen brukes nettopp dette for å fremme viktigheten av å nettopp ha en slik debatt: «[...] nesten alle jeg følger i sosiale medier er for en gangs skyld helt enige. De stemmer til høyre og venstre, har ulik bakgrunn og kommer fra forskjellige steder» (Aurdal, 2017). På motsatt side brukes det for å understreke at folk burde ta seg sammen, når selv også politiske venstre er enig i at reaksjonene er overdrevet: «Kanskje det er her Hadia Tajik nå kan gjøre en forskjell. Hun er muslim, hun har pakistanske foreldre, hun er kvinne. Men aller viktigst: Hun er nestleder i venstresidens største parti» (Gerhardsen, 2017).

Fortolkningsrammene for tekstlige elementer tilknyttet maktrelasjoner bygger på anerkjennelse av en tilstedeværende ujevn maktbalanse mellom urfolk og majoritetsbefolkning. Saken ses i sammenheng med debatter om rasisme, integrering og kvinnesak, og synliggjør viktigheten av undertrykkelseshistorie. Videre råder forståelsen av at vi alle deler ansvaret for å ta et oppgjør med de urettferdige maktrelasjonene, og at vi ved å ikke anerkjenner strukturene, er med på å videreføre dem.

Kulturell appropriasjon

Kulturell appropriasjon er et ideologisk utfordret begrep i Jensen-debatten. De to partene kjemper om å få definere det, og bruker det på ulike måter i oppbygging av argumentasjon. I urfolksdiskursen er det en gjengående tendens at man skiller mellom en åpen definisjon av begrepet, og en mer tilspisset definisjon som knyttes til den aktuelle debatten. Dette kommer til uttrykk i for eksempel Aurdals «Den krenkede majoritet»:

«Kulturell appropriasjon er en kunstnerisk praksis eller teknikk som går ut på å bruke eller sitere et allerede eksisterende materiale. [...] I debatten brukes begrepet i negativ forstand om at medlemmer av en dominant kultur bruker elementer fra en nå eller tidligere underlegen gruppe, på en måte som eksotifiserer kulturen og endrer uttrykkets betydning, gjerne med økonomisk gevinst.» (Aurdal, 2017)

Som vist i 4.1.1, bruker ytringsfrihetsdiskursen en åpen definisjon av kulturell appropriasjon, tilsvarende første del av sitatet fra Aurdal (2017). Etter en slik definisjon kan man enkelt argumentere for at kulturell appropriasjon er uproblematisk, og kanskje tvert imot berikende i et mangfoldig samfunn. For å kaste lys over problematiske sider ved kulturell appropriasjon, bruker aktører innenfor urfolksdiskursen derfor en mer tilspisset definisjon av begrepet. Den største forskjellen mellom de to definisjonene finnes i perspektiver på makt. I definisjonen fra andre del av sitatet fra Aurdal (2017), illustreres maktforholdene tilknyttet kulturell appropriasjon gjennom beskrivelser av involverte aktører: «medlemmer av en *dominant* kultur» og «en nå eller tidligere *underlegen* gruppe». Slik kan man si at ytringsfrihetsdiskursens generelle definisjon forstår kulturell appropriasjon som et kulturelt 'lån', mens smalere definisjoner fra urfolksdiskursen forstår det mer som en form for utnyttelse. Dette støttes også av Abdi (2017): «Når hun [Aili Keskitalo] snakker om falske samekofter som blir solgt, så snakker hun ikke først og fremst om «kulturelt eierskap», men «kulturell utnyttelse» og «respektløshet». Dette er en mer effektiv og forståelig tilnærming til kulturell appropriasjon» (Abdi, 2017). I eksempelet fra Aurdal så vi hvordan begrepet kan knyttes til utnyttelse. Hvordan respektløshet kommer til uttrykk gjennom kulturell appropriasjon, illustreres tydelig gjennom dette utdraget fra Emil Flatø:

«[...] på universitetene hadde det [begrepet] blitt brukt til å peke på det smakløse i å holde «meksikanerfester» hvor folk ble tequiladrita i løsbart og sombrero – når flertallet på festen var hvite og ressurssterke, mens skolekantinen ble drevet av underbetalte meksikanere». (Flatø, 2017)

Fortolkningsrammene for tekstlige elementer om kulturell appropriasjon bygger altså på en oppfattelse av begrepet som en form for *utnyttelse* og *respektløshet*, til forskjell fra ytringsfrihetsdiskursens forståelse av den som et kulturelt lån. Forskjellene bygger på ulik vektning av relevansen av maktrelasjoner.

Latterliggjøring

Fordi kostymet forstås som en karikatur, er humor et sentralt tema i urfolksdiskursen. Latterliggjøringen av reaksjonene mot kostymet anses her som en forlengelse av tradisjonen

med humor på bekostning av urfolk. Bjørklund forstår humor som et bevisst og grunnleggende virkemiddel i undertrykkelsen av samene: «Humor er som kjent en sosial konstruksjon og er i Nord-Norge en av de fremste eksponentene for halvannet århundre med norsk trakassering av samer» (Bjørklund, 2017). Etterligning av samisk tonefall trekkes frem som eksempel. Latterliggjøringen er ifølge Bjørklund problematisk fordi den: «[...] langt på vei regulerer nordmenns atferd ovenfor samer» (Bjørklund, 2017).

Flere av tekstene i urfolksdiskursen tar opp kampen mot meningsmotstandernes påstander om at folk burde ha mer 'glimt i øyet': «Tilbake står de som reagerte med merkelappen fra sør: Dølle folk uten glimt i øyet» (Steigen, 2017). Uttrykket «merkelappen fra sør» kan tyde på en forståelse av debatten som en klassisk 'nord-sør-konflikt', der sør (staten, politikere og media) mener og regulerer, utenfra og ovenfra. Norsk reindrift er eksempel på en slik type konflikt, hvor to dominerende diskurser står opp mot hverandre (Benjaminsen & Svarstad, 2017). I sør påstås det at man burde regulere antall rein på finnmarksvidden, på grunn av overbeiting og medfølgende ødeleggelser av miljøet. I nord er man opptatt av at det er de varierende klimaforholdene som styrer hvor mange rein som overlever vinteren hvert år. I konflikten oppleves det som frustrerende for reieneierne at makten ligger i hendene til dem som ikke selv rammes av tiltakene, på samme måte som at det i Jensen-debatten oppleves urettferdig at de som ikke selv opplever diskrimineringen på kroppen, går inn for å regulere hva en kan føle seg støtt av og ikke.

I urfolksdiskursen er en opptatt av å tydeliggjøre at debatten omhandler en balansegang mellom to hensyn, der vektlegging av det ene vil gå på bekostning av det andre. Der ytringsfrihetsdiskursen argumenterer for at vi alle er tjent med å ha litt 'glimt i øyet', er urfolksdiskursen opptatt av å understreke at det i så fall vil gå på bekostning av urfolk: «Minoriteten bør visst ha mer glimt i øyet, for retten til å bære andres folkedrakter på karneval står høyere i kurs enn retten til å kreve respekt for urfolks kulturelle uttrykk» (Aurdal, 2017). I en vekting mellom de to hensynene, synes en innenfor urfolksdiskursen å være overbevist om at samfunnet vil være bedre tjent med at respekten for hverandres grenser bør vektes tyngre enn å feies vekk som hysteri:

«I det siste har mange snakket om at alt er lov å tulle med. Det er kanskje sant, men da må man også være morsom. [...] Politisk ukorrekthet har ingen funksjon i seg selv. Å

ytre kun for å provosere er intellektuell latskap og en form for barnslig nihilisme» (Javorovic, 2017).

Sitatet kan forstås som et svar til ytringsfrihetsdiskursens tendens til å verne om ytringsfriheten i Jensen-debatten. Javorovic' sitat er en påminnelse om at frihet medfører ansvar: når vi har frihet til å ytre oss, har vi også ansvar for å forvalte friheten på en god måte.

Videre er det flere som peker på en tosidighet hos de som roper «krenkehysteri»:

«Om vi mener at det er sensur ... og overdreven identitetspolitikk å driste seg til å påpeke problematikken i dette [Jensens kostyme], da har i hvert fall ikke påstanden om at debattakhøyden i Norge er for lav, noe særlig hold i seg.» (Husby, 2017)

I ytringsfrihetsdiskursen er man ute etter å verne om friheten til å ytre seg om det man vil – bortsett fra dersom det omhandler krenkelse. Javorovic (2017) understreker at det er ingenting ved en offentlig krenkeytring som binder deg ved lov. Fra urfolksdiskursens side ønsker en ikke et forbud mot provoserende ytringer, men å si ifra om urett. Om man velger å ta hensyn eller ikke, handler om skikk og bruk: «Det er lov å mene at noe ikke er morsomt, uten at de som mener det er morsomt trenger å føle seg krenket av den grunn» (Steigen, 2017). Videre hevder Javorovic at den politisk ukorrekte humoren faktisk livnæres av nettopp ytringer om krenkelse: «den politisk ukorrekte humoren [kan ikke] overleve full aksept. Det er nettopp tabuet som gjør det gøy å spøke med kontrovers. [...]» (Javorovic, 2017). Slik kan krenkeytringene dels forstås som et positivt bidrag til den offentlige debatten.

4.2 Hvordan kan postkoloniale perspektiver benyttes for å belyse norsk krenkediskurs?

Som vist i første del av analysen (4.1), viser tekstlige elementer fra debatten om Jensens indianerkostyme hvordan den kan forstås som uttrykk for den norske krenkede debatten i sin

helhet. I analysekapittelets andre del vil jeg, basert på første del av analysen, anvende postkoloniale perspektiver i et forsøk på å si noe om den norske krenkediskursen i sin helhet. Parallelt med dette, vil jeg kort behandle Faircloughs forklaringssteg underveis, og dermed inkludere noen av punktene fra de ytterste rammene i modellene for de to diskursene (Figur 2 og 3). Etter å ha plassert diskursene som en deler av en sosial konstruksjon og praksis, og til dels vist hvordan de bestemmes av sosiale strukturer, vil jeg i denne delen belyse hvilke sosiale effekter diskursene har i videreføring av strukturene de bygges på. Dette gjør jeg kort underveis i analysen, gjennom undersøkelser av hvordan de bidrar til kunnskapsproduksjon, endringer i sosiale relasjoner og konstruksjon av sosiale identiteter.

De to identifiserte diskursene inneholder flere elementer som kan gjenkjennes i postkolonial teori. Som nevnt er det i denne oppgaven ikke et mål å portrettere forholdet mellom det samiske folk og nasjon og Norge for øvrig som et koloniforhold – oppgaven bør heller forstås som et forsøk på å understreke postkolonial teoris generelle relevans, også i land som ikke nødvendigvis regnes som postkoloniale (Kjerland & Bertelsen, 2014). En forenklet gjennomgang av kildematerialet viste at flesteparten av oppgavens relevante søketreff kunne knyttes til ytringsfrihetsdiskursen. Sett i sammenheng med påstander fra materialets tekster (4.1.1 og 4.1.2), kan det se ut som det finnes en overvekt blant ytringsfrihetens forsvarere. Slik kan postkoloniale perspektiver forstås som et bidrag til å jevne ut og nyansere debatten.

I det følgende vil jeg innledningsvis tilnærme meg Jensen-debatten som uttrykk for en større debatt om krenkelse. Deretter undersøker jeg hvordan urfolksdiskursen plasserer debatten i et internasjonalt og historisk urfolksperspektiv. Videre greier jeg ut om debattens temporale uoverensstemmelser, før jeg tilnærmer meg betydningen av sammenhenger mellom språk og samfunn i debattens kontekst. Perspektiver fra Young, McEwan og diskursteori trekkes inn underveis i analysen, samt refleksjoner rundt diskursenes sosiale effekter.

4.2.1 JENSEN-DEBATTEN SOM UTTRYKK FOR NORSK KRENKEDEBATT

Sammenfatningen mellom postkolonial teori og den norske krenkede debatten forutsetter at Jensen-debatten trekkes ut i en større kontekst. Slik vi har sett i kapittel 4.1, skjer dette i kildematerialets tekster på begge sider av debatten – på den ene siden i en større debatt om

krenkelse, og på den andre i en forlengelse av en tradisjon for undertrykkelse. De kontekstuelle bindingene er sentrale som grunnlag for diskursenes kunnskapsproduksjon. Som vist i 4.1.1 er Jensen-debattens ytringsfrihetsdiskurs opptatt av at den enkeltes følelser ikke kan få styre offentlig debatt. 'Staten' (majoritetsbefolkningen) produserer kunnskap om sin egen rolle som saklig og rasjonell, i motsetning til følelsesstyrte og irrasjonelle samer og deres forsvarere, som villig krenkes for stort og smått. Kunnskapen begrunnes i ytringsfrihet (Leder, 2017) og menneskerettigheter (Gule, 2017). Den danner et bilde av at krenkeytringene leder oss i retning av 'amerikanske tilstander', der folk utestenges fra offentlig debatt gjennom såkalt «kansellering», og mister jobben dersom de ytrer seg kritisk mot krenkeytringer.

Ytringsfrihetsdiskursen produserer kunnskap om krenkelse som noe valgfritt. Slik legitimeres kritikken mot krenkeytringene – den kritiserer ikke krenkede urfolk, men konseptet 'krenkomanien'. I ytringsfrihetsdiskursen trekkes debatten ut i en større diskurs om krenkelse, hvor krenkelse forstås som en type journalistikk, der sakene om krenkelse byr på økonomisk vinning for mediekanalene. I et slikt perspektiv forstås krenkelse som en hersketeknikk og et middel for maktutøvelse. Reaksjonene mot kostymet ses i sammenheng med andre saker som angår krenkelse, og forstås som problematisk for det offentlige ytringsrommet. Kunnskapsproduksjonen er medvirkende i oppbygging av sosiale identiteter ved at de maler et bilde av samene som lettkrenkede og ute etter å misbruke den 'makten' som ligger i moraliseringsaspektene ved krenkeytringene.

Sannhetseffekter om krenkelse som noe valgfritt benyttes av ytringsfrihetsdiskursen for å kunne avfeie reaksjonene mot kostymet som hysteri. Disse får oppslutning gjennom subtil implementering ved å vise til Trump og den amerikanske identitetspolitikken som skrekkeeksempel. Ifølge Iversen kommer året 2017, som følger av Jensen-saken, til å bli husket som det året identitetspolitikken kom til Norge (Iversen, 2017). Identitetspolitikk forbindes med «overdreven politisk korrekthet», og legger bånd på ytringsfriheten til dem som vil omtale minoriteter de ikke selv representerer (Thorsen, 2021). Bekjempelse av krenkeytringene fremstilles slik som 'sunn fornuft', og blir ensbetydende med å kjempe for norsk demokrati og ytringsfrihet.

Ytringsfrihetsdiskursen understreker at en ikke kan vie plass til krenkesaker som styres av den enkeltes grenser dersom offentlige medier skal kunne fungere som arena for diskusjon om

kontroversielle temaer. Der slike temaer ikke diskuteres i offentlighet, skyves diskusjonene over i såkalte «ekkokamre» i radikale forum på internett. Slike forum består utelukkende av de politisk ukorrekte meningsytringene som ikke får plass i offentlig debatt. Her utfordres de aldri, og krenkeytringene kan slik bidra til radikaliseringsprosessen. Debatten formes således av det offentlige ytringsrommet som overordnet kontekst, hvor mediernes samfunnsrolle blir satt på prøve. Krenkeytringenes innskrenking av det offentlige rom forstås i ytringsfrihetsdiskursen som sentralt i prosessene som baner vei for populismen og presidenter som Donald Trump. Motsatt kan det også tenkes at nettopp det amerikanske presidentvalget i 2016 kan ha spilt en viktig rolle i å privilegere ytringsfrihetsdiskursen – det amerikanske ‘skrekkeeksempelet’ spiller i en sentral rolle i problematisering av krenkeytringene. Parallelt med at bidrag til ytringsfrihetsdiskursen tar aktivt avstand fra Trump og hans politikk, kan man argumentere for at nettopp bidrag fra amerikansk identitetspolitikk er med på å styre det som tenkes og snakkes om i ytringsfrihetsdiskursen.

4.2.2 MED UNDERTRYKKESESHISTORIE SOM FELLESNEVNER

I urfolksdiskursen trekkes debatten ut i en større kontekst gjennom å plassere det samiske folk og nasjon i en større internasjonal urfolkskontekst. Diskursen bygger på kunnskapsproduksjon om kostymebruken som uttrykk for en lengre tradisjon for undertrykkelse av urfolksgrupper. Som nevnt i 4.2.1 så sametingsrepresentant Ellinor Marta Jåma det som Sametingets plikt å tre inn i kostymedebatten for å peke på urett mot den amerikanske urbefolkningen. Forståelsen begrunnes i at urfolk verden over har en lang og brutal historie med undertrykkelse bak seg. I et perspektiv hvor debatten om Jensens kostyme forstås som betydningsfull i et overordnet urfolksperspektiv, kan det trekkes mange paralleller til postkolonial tenkning.

McEwans kritiske forståelser av postkolonialisme peker på hvordan tidligere stereotyper mot koloniserte folk fremdeles gjør seg gjeldende i nåtid. Bjørklund forstår reaksjonene mot krenkeytringene i Jensen-debatten som representative for en lengre tradisjon blant majoritetsbefolkningen: «[...] på samme vis som for nøyaktig hundre år siden, blir alle argumenter fra samisk side møtt med at de har ingen rett til å føle seg krenket» (Bjørklund, 2017). I et slikt perspektiv forstås oppfatningen av samene og urfolk for øvrig som lettkrenkede

– “merkelappen fra sør”, som Steigen (2017) kaller den – som en forlengelse av de strukturene som en gang portretterte dem som underlegne og mindreverdige.

I tråd med postkolonialisme som metafysisk, etisk og politisk teori, utfordrer Bjørklund den kunnskapen som ble produsert og brukt i den norske stats egeninteresse om samene, og peker på hvordan den strekker seg inn i nåtiden. Den norske stats produserte kunnskap om samene kommer i dag til syne i det Bjørklund betegner som «[...] en høyst oppgående form for nordnorsk humor» (Bjørklund, 2017). Revyvirksomhet, samevitser, sangtekster, kunst og en tradisjon for latterliggjørende bursdagshilsener i nord, bygger på de samme gamle stereotypiene om samene som alkoholisererte, fattige, late og dumme. Et av Bjørklunds eksempler viser til Odd Harrongs maleri «På galeien» (Låstad, 2018), som på nedlatende vis illustrerer tre berusede samer (se figur 4). Ifølge Bjørklund (2017) pryder Harrongs malerier også den dag i dag offentlige bygg i Nord-Norge. Samenes historie med alkohol kan i særlig grad spores tilbake til Kautokeino-opprøret i 1852. Opptøyene oppstod blant annet som en reaksjon mot ikke-samers alkoholsalg til lokalbefolkningen, som fikk brutale sosioøkonomiske følger for rammede familier. Opprøret ble regnet for en slags religiøs fanatisme, og forstås som en medvirkende



Figur 4: Odd Harrongs "På galeien"

årsak til fornorskingspolitikkenes gjennomslag i samtidens politiske tenkning (Berg-Nordlie, 2019).

I tråd med kritiske forståelser av postkolonialisme, kan portretteringen av opprøret som fanatisme forstås som en form for kunnskapsproduksjon om det samiske folk og nasjon i den norske stats egeninteresse om å slå ned på opprøret. Fornorskingspolitikken kan igjen forstås som konsekvens av denne kunnskapsproduksjonen. Videre har fremstillinger om fanatisme blant opprørerne i Kautokeino fellestrekk med hvordan ytringer om krenkelse møtes i dagens samfunn. Slik kan dagens latterliggjøring av samer, også i sine mildeste former, forstås som et produkt av den samme kunnskapsproduksjonen. På denne måten kan ytringsfrihetsdiskursen sies å bidra til opprettholdelse av de sosiale maktrelasjonene mellom samer og majoritetsbefolkning. Der Kautokeino-opprøret ble møtt med påstander om fanatisme, blir begrepet «krenkehysteri» gjentatte ganger brukt om reaksjonene mot indianerkostymet i Jensen-debatten (Leder, 2017) (Moe, 2017). SNL definerer begrepet «fanatisme» som blant annet «[...] lidenskapelig hevding av personlige overbevisninger» og «[...] det motsatte av toleranse» (Gundersen, 2020). Til sammenligning defineres «hysteri» som «[...] dramatiske atferdsmessige reaksjoner ..., ofte forbundet med ... tilsynelatende ukontrollerbare følelser» (Skålevåg & Malt, 2019). Begge begrepene kan sies å forbindes med en form for følelsesstyrt irrasjonalitet.

4.2.3 DEBATTENS TEMPORALE UOVERENSSTEMMELSER

Som vist i 2.3.1, hevder Young at postkolonialisme er inspirert av feminisme – de har til felles at undertrykkelsen av kvinnen og koloniserte folk baserte seg på stereotyper av dem som underlegne og uintelligente. De svært sammensatte samfunnsmessige og psykologiske virkningene som følger av årelang undertrykkelse, er også relevante i en urfolkskontekst; «Det er ikke urimelig å anta at 150 års stigmatisering av en folkegruppe har nedfelt seg både i samisk selvforståelse og ikke minst i norsk forståelse» (Bjørklund, 2017). Slik er postkolonial teori relevant også i tilnærming til urfolksproblematikk, selv om forholdet mellom den norske stat og det samiske folk og nasjon ikke nødvendigvis kan betegnes som et koloniforhold.

Koblingene mellom lenge undertrykte grupper ligger helt i kjernen av de sosiale og politiske utfordringene i det McEwan kaller den postkoloniale tilstanden (2.2.1). Perspektivet på postkolonialisme som tilstand går under temporale forståelser av postkolonialisme, og vektlegger tidsmessige forskjeller mellom en kolonial fortid og en postkolonial nåtid. I Jensen-debatten utgjør temporale forskjeller hovedskillet mellom de to ledende diskursene. Urfolksdiskursen kritiserer ved flere anledninger meningsmotstandernes tendens til å forstå fornorskingen av samene som et for lengst tilbakelagt stadium. Tekstene som illustrerer ytringsfrihetsdiskursen nevner gjerne urfolks undertrykkelseshistorie i en bisetning, før de plasserer den i en kolonial fortid ved å avvise dens relevans for kostymediskusjonen: «Visst har vi historisk sett gjort samer stor urett her til lands. [...] Noe som vi uansett ikke retter opp med å slutte å bruke indianerdrakt eller «kofte» på karneval» (Nilsen, 2017). Bidragsyterne til urfolksdiskursen svarer med å plassere kostymet i en postkolonial nåtid, gjennom å fremheve de vedvarende belastningene undertrykkelsen har ført med seg, som fattigdom, vold, assimilering og fordommer (4.1.2).

Anerkjennelse av kostymet som uttrykk for en postkolonial nåtid, innebærer fremheving av kostymets problematiske sider som helt sentrale i bekjempelse av postkoloniale strukturer. Urfolksdiskursen bidrar til kunnskapsproduksjon om krenkeytringene som et viktig bidrag i sosial kamp og dekolonialisering. Den temporale forståelsen av postkolonialisme som tilstand vektlegger at både periferi og metropol like fullt, men på ulike måter, er postkoloniale. I den postkoloniale tilstanden har de to partene et likestilt ansvar for å ta et oppgjør med de koloniale samfunnsstrukturene. Ytringsfrihetsdiskursens bidragsytere kritiserer sine meningsmotstandere for å krenkes på andres vegne, fordi de ikke selv er samer: «[...] i det store og hele har dette vært en debatt der man har rykket ut på vegne av andre» (Haugen, 2017). Slik fraskriver de både seg selv og majoritetsbefolkningen det ansvaret som tilskrives 'metropolen' (her: majoritetsbefolkningen) i den postkoloniale tilstanden. I et slikt perspektiv, forstås taushet og avvisning av historisk kontekst i seg selv som et bidrag til opprettholdelse og videreføring av de ujevne maktforholdene mellom urfolk og majoritetsbefolkning.

I et postkolonialt perspektiv ønsker man å utfordre de rådende maktforholdene. I tråd med Youngs prinsipp om kulturell oversettelse (2.2.3), kan man si at den samiske kulturens transformasjon til en kultur underlagt koloniregimet, bidro til tap av mangfold i den samiske kulturen. Fordi oversettelsen ble gjort av majoritetsbefolkningen, uten kunnskaper om samene,

kan oversettelsen betegnes som en fordom eller stereotypi, og samene som objekt for oversettelsen. I tråd med Fanons myndiggjøringsperspektiver (2.2.3) og anti-koloniale strategier for radikal dekonstruksjon av historie og kunnskapsproduksjon, er et oppgjør med kulturelle oversettelser en virkningsfull dekoloniseringsstrategi. Ikke bare må oversettelsene fremheves og utfordres, men de må også reverseres. Reverseringsprosessen kan skje på ulike måter, men kommer ofte til uttrykk gjennom ulike kreative tilnærminger. I tråd med postkolonialisme som litterær teori, er man gjennom kunst, litteratur og film ute etter å belyse et mangfold av perspektiver gjennom dekonstruksjon av materialet (2.2.2).

Kautokeino-opprøret har vært gjenstand for en rekke kunstneriske fremstillinger i både romaner, skuespill og film. Tradisjonelt sett var disse sterkt kritisk til opprørerne (Berg-Nordlie, 2019). I takt, sammenheng og interaksjon med samfunnets syn på samene, ble det gitt gradvis mer rom for opprørernes perspektiver. Fortellingen har endret seg drastisk frem til i dag, hvor opprørerne gjerne portretteres som fortellingens helter. Utviklingen må ses i sammenheng med årelangt sosialt strev og diskursive og strukturelle endringer. I filmen «Kautokeino-opprøret» (Gaup, 2008), dekonstrueres den tradisjonelle historien ved å plassere en av opprørets ledere i hovedrollen. Dekonstruksjonen handler om representasjon: i tillegg til at historien fortelles med en same i subjektposisjon, bryter den med negative stereotyper mot urfolk fordi opprørslederen er i helterollen.

Dekonstruksjon finnes også i mer subtile former. I urfolksdiskursen finnes flere tekstbidrag som bygger på kreativitet i form av tekstoppbygging, i et forsøk på å reversere oversettelser av urfolksproblematikk. «Å være en god hyttenabo» svarer til yringsfrihetsdiskursens påstander om følelser i offentlighet gjennom å 'oversette' den canadiske urfolksproblematikken til norske forhold. Teigen-Fagerheims hyttemetaforer (4.1.1) er en kreativ metode for å demonstrere hvordan nettopp statens mangel på medfølelse i kolonisering av Canada var med på å legitimere overgrepene mot urfolk der. Lene Wikander leker i sin tekst med språklige virkemidler for å sette meningsmotstandernes ytringer på spissen. Gjennom bruk av satire og det inkluderende begrepet «vi», plasserer hun seg selv som en del av majoritetsbefolkningen, og leker seg med ulike måter å sette saken i perspektiv på:

«Nå må vi sannelig ta oss sammen [...] Og med «vi» mente de selvfølgelig «de andre». [...] For bare flertallet har rett til å føle seg krenka over at mindretallet blir krenka – uten å bli fremstilt som en lallende idiot. [...] De andre er samer, minoriteter, folk som

føler seg som spesielle snøflak og humørløse norske negere som ikke liker å bli kalt neger. [...] Vi mener ikke noe med det i det hele tatt faktisk, så lite har vi tenkt over saken.» (Wikander, 2017)

4.2.4 SAMMENHENGER MELLOM SPRÅK OG SAMFUNN

Den norske diskursen om krenkelse er del av en mer overordnet diskurs om språkbruk. En av tekstene som illustrerer urfolksdiskursen (Aasmundsen, 2017) viser til språkforsker Finn-Erik Vinjes artikkel, «Språket endrer ikke virkeligheten» (Vinje, 2017). Vinje hevder ideen om at språkets kategorier bestemmer vår livsorientering er problematisk, og skriver følgende om sine meningsmotstandere:

«Slike reformatorisk innstilte mennesker har stor tillit til språket: De tror at dersom vi bytter språklige etiketter på utsatte grupper, vil vi unngå diskriminering og annen styggedom. [...] Ord betyr det de betyr, og hva vi lar dem bety. Hva de en gang har betydd, er likegyldig.» (Vinje, 2017)

Et grunnleggende skille mellom Jensen-debattens to ledende diskurser er hvorvidt de vektlegger språkets rolle. Som vist i 4.1.1, veier ytringsfriheten tungt i ytringsfrihetsdiskursens kunnskapsproduksjon. Her oppfattes krenkeytringene som overdrevne, og et sentralt poeng er at det ikke lå noen vonde intensjoner bak kostymebruken. Urfolksdiskursen vektlegger heller kostymet og dets forsvars symbolikk og konsekvenser. I et diskursteoretisk perspektiv, hvor språk og samfunn står i et interaktivt forhold til hverandre, forstås ytringer om det provoserende i kostymet som et mulig bidrag til endring av folk flest sin forståelse av urfolksdraktens symbolikk. På samme måte vil ytringer om krenkehysteri bidra til å bagatellisere konsekvensene de rådende maktstrukturene på ulike måter har for urbefolkningen.

Som vist i 4.1.2, forstås ignoranse overfor kostymets historiske konnotasjoner i seg selv som en form for opprettholdelse av urettferdige maktstrukturer. Til sammenligning, kan enhver harmonisk samtale mellom et ektepar ifølge Fairclough – i kraft av de helt alminnelige, ujevne maktforholdene som følger med deres roller i hjemmet – regnes som et bidrag til opprettholdelse av patriarkalske strukturer i familien og samfunnet (Fairclough, 2015, s. 173). Så lenge kvinnen blir i forholdet uten å konstant fremheve og bekjempe rollen hun er tildelt i

en slik relasjon, vil hun videreføre de patriarkalske mønstrene mellom dem. I et slikt perspektiv blir det tydelig hvor sammensatt og innviklet problematikken tilknyttet undertrykkelseshistorie er. Det kaster lys over Youngs påstand om at å kreve likhet og velvære for alle mennesker på jorden kan betegnes som radikalt (2.3) – enhver hverdagslige handling uten formål om å bekjempe de urettferdige strukturene, kan forstås som en videreføring av dem.

5. KONKLUSJON OG AVSLUTNING

I denne oppgaven har jeg analysert debatten om Siv Jensens indianerkostyme som uttrykk for norsk diskurs om krenkelse, for så å tilnærme meg den med postkoloniale briller. Innledningsvis har jeg redegjort for postkolonial teori, hvor en kan skille mellom temporale og kritiske perspektiver. Jeg har vist hvordan ikke alle perspektiver på postkolonialisme kan regnes som teoretiske, fordi de belager seg på en nedenfra-opp-forståelse. Dette betyr at forskningen må ta utgangspunkt i de undertryktes perspektiver og reelle situasjoner, for så å bygge teorien på toppen av disse. Videre har jeg sett på bindinger mellom postkolonialisme og diskurser gjennom teoretiske perspektiver på sammenhenger mellom språk og samfunn. Oppgaven hviler på en teoretisk forståelse av språk som helt sentralt for de sosiale mekanismene som utfordrer eller viderefører et samfunns vanlige betraktningmåter av et fenomen. Oppgaven går derfor inn under hermeneutisk vitenskapstradisjon, og støtter seg på fortolkning som middel for å oppnå ny kunnskap. Fordi den bygger på diskursteori, må oppgaven forstås som et bidrag til diskurser som bygger på tanken om at språk spiller en vesentlig rolle i å forme samfunnet, og motsatt.

Det metodiske designet for oppgaven er konstruert deretter. Jeg har gjennomført et casestudie av debatten om Jensens indianerkostyme for å kunne si noe om den norske krenkediskursen i et postkolonialt perspektiv. Studiet hadde som formål å studere nyanser av norsk krenkediskurs på et dypere plan, og å gi innsikt i hvorfor (eller hvorfor ikke) postkolonial teori er relevant for diskursen. For å få tilgang til debattens diskurser har jeg benyttet meg av kritisk diskursanalyse som metodisk-teoretisk grep. Jeg har pekt på hvorfor diskursanalyse kan være nyttig i prosjekter med formål om å kartlegge sosiale urettferdigheter og ubalanserte maktforhold, og vist hvordan postkolonialisme passer inn i nettopp en slik kontekst. Ved å støtte meg på Waitts punkter har jeg gjort et kvalifisert utvalg av tekster, reflektert over egen rolle og materialets kontekst, og benyttet meg av koding for å sortere kildematerialet. Punktene for utforsking av sannhetseffekter, brudd i kildematerialet og taushet har jeg behandlet i oppgavens analysedel. Analysedelen bygger på Faircloughs tredimensjonale modeller for kritisk diskursanalyse. Ut fra kildematerialet har jeg identifisert to diskurser – yringsfrihetsdiskursen og urfolksdiskursen – hvis tekstlige elementer er utgangspunkt for analysen.

5.1 Funn

Den første problemstillingen for oppgaven er:

Hva forteller debatten om Siv Jensens indianerkostyme om den norske krenkediskursen?

Den konkretiseres gjennom følgende forskningsspørsmål:

Hvordan blir meningsytringene i debatten etablert og kommunisert?

Hvilke større diskurser kan vi forstå ytringene gjennom?

Funn i analysen førte til identifikasjon av to konkurrerende diskurser i Jensen-debatten. Diskursene ble presentert gjennom Faircloughs tredimensjonale modell for kritisk diskursanalyse, for å male et bilde av forholdet mellom tekst, interaksjon og kontekst. Modellene viser hvordan tekstlige elementer henger sammen med produksjonsprosesser, og hvilken kontekst de påvirker og blir påvirket av. I første del av analysen har jeg innledningsvis belyst trekk ved ytringsfrihetsdiskursen som kan dras ut i en større debatt om krenkelse. Ytringsfrihetsdiskursen etableres på påstander om at krenkeytringer gjør det vanskelig for mediene å ta rollen som et trygt ytringsrom og debattklima på alvor. Når 'banale' saker som indianerkostymer tar stor plass i offentlig debatt, vil viktige diskusjoner om kontroversielle temaer skyves over i ekkokamre, hvor de ikke utfordres. Funn fra kildematerialet illustrerer diskursens uttrykte bekymring for utvikling av «amerikanske tilstander», hvor krenkeytringer, eller såkalt 'identitetspolitikk', setter både arbeidsplass og rykte på spill for den som motsier krenkelsesretten. Slik argumenteres det for at krenkeytringene i USA fungerte som ved på bålet for populismen og gjenvalg av den to ganger riksrettiltalte presidenten Donald Trump.

Diskursen kommuniseres gjennom å vise til rasjonalitet og fornuft, og anser det som problematisk at den enkeltes subjektive grenser får styre hvilke kostymer vi kan bruke, eller ord vi kan si. Vi må derfor tåle å noen ganger bli provosert i det offentlige rom. Videre bygger argumentasjonen på en forståelse av kostymebruken som et uproblematisk kulturelt lån, som følger med det multikulturelle samfunnet vi lever i. Diskursen forstår krenkeytringene som en form for moralisering, som overdøver alle logiske argumenter. Istedenfor å opplyse om det

problematiske ved kostymet, går budskapet over hodet på mange av mottakerne. Slik går Jensen seirende ut av situasjonen; tatt i forsvar av både det politiske høyre og venstre, og med et utfordret statsbudsjett. Den norske krenkediskursen må slik forstås i lys av overordnede internasjonale diskurser om identitetspolitikk og ‘cancel culture’, ekstremisme og integrering (se figur 2).

Urfolksdiskursen etableres først og fremst på en forståelse av det samiske folk og nasjon som representant for den overordnede gruppen av verdens urfolk. Slik må diskursen forstås i lys av en større, internasjonal diskurs om urfolk. Dermed anser sametinget det som sin plikt å tre inn på vegne av den amerikanske urbefolkningen, for å peke på det smakløse i kostymet. Båndene mellom urfolk begrunnes i deres delte historier med årelang undertrykkelse fra stat og majoritetsbefolkning. Ignoranse overfor kostymets fremtoning forstås i et slikt perspektiv som et bidrag til opprettholdelse av den ujevne maktbalansen som finnes på grunn av nettopp historien med undertrykkelse. Diskursen kommuniseres blant annet gjennom påstander om at majoritetsbefolkningen har privilegier i kraft av sitt opphav, som innebærer ansvar for å ta et oppgjør med de fortsatt eksisterende maktstrukturene.

Diskursen forstår kulturell appropriasjon som en form for karikatur, og uttrykk for utnyttelse og respektløshet. Bæreren av kostymet er representant for partiet som ville avskaffe sametinget og trekke Norge ut av ILO-konvensjonen. Hun representerer dessuten oljefondet, investert i oljerørledningen som går gjennom hellige gravplasser og hovedkilden for drikkevann på Sioux-indianernes områder. Når en så ytrer seg om kostymets historieløshet og plasserer det i kontekst, blir man møtt med påstander om krenkehysteri. Urfolksdiskursen knytter reaksjonene til det samene en gang ble møtt med når de kjempet mot fornorskingspolitikken – mistro og latterliggjøring. Slik argumenterer man for at kostymet og kampen for å forsvare det kan forstås som en opprettholdelse og forlengelse av de ujevne maktforholdene som fremdeles finnes mellom ‘stat’ og urfolk.

5.2 Anvendt postkolonialisme

Oppgavens andre problemstilling er:

På hvilken måte kan postkoloniale perspektiver benyttes for å belyse, (nyansere og forstå) norsk krenkediskurs?

Den konkretiseres gjennom følgende forskningsspørsmål:

Hva er postkoloniale perspektiver, og hvilke perspektiver er aktuelle i en norsk kontekst med en såkalt ikke-kolonial historie?

I analysens andre del har jeg vist hvordan postkoloniale perspektiver kan benyttes teoretisk for å belyse norsk krenkedebatt, og hvilke perspektiver som er spesielt relevante i en norsk kontekst, med en såkalt ikke-kolonial historie. Postkolonialismens relevans kan spesielt begrunnes i Youngs sammenligninger mellom feminisme og postkolonialisme på bakgrunn av undertrykkelseshistorie – en historie som også er felles for alle verdens urfolk. Innledningsvis har jeg tydeliggjort hvordan ytringsfrihetsdiskursen kan forstås som uttrykk for en større norsk diskurs om krenkelse. Deretter har jeg trukket linjer mellom ulike gruppers undertrykkelseshistorie, for å vise hvordan strategier for frigjøring og sosialt strev kan være overførbart mellom dem. Urfolksdiskursen vektlegger temporale forskjeller mellom en kolonial fortid og en postkolonial nåtid gjennom vektlegging av undertrykkelseshistoriens relevans i forståelsen av Jensens indianerkostyme. Å opplyse om problematiske aspekter ved kostymet forstås her som en del av det ansvaret som hviler på oss alle, som samfunnsborgere i den postkoloniale tilstanden.

Funn fra analysen viser at reaksjonene mot kostymet sammenlignes med måten samfunnet møtte samenes ytringer om urett i forbindelse med Kautokeino-opprøret i 1852. Slik kan den nåtidige oppfatningen av samer som lettkrenkede tolkes som en form for kunnskapsproduksjon fra majoritetsbefolkningens side, for å beskytte sine egeninteresser –ytringsfriheten. I et postkolonialt perspektiv kan flere av tekstene som illustrerer urfolksdiskursen forstås som en form for litterær dekonstruksjon av nettopp majoritetsbefolkningens kunnskapsproduksjon om 'de krenkede'. Ved hjelp av ulike språklige virkemidler som satire, symbolikk og sammenligning, forsøker man på kreativt vis å dekonstruere det rådende synet på samer som lettkrenkede.

Avslutningsvis har jeg tatt for meg perspektiver på språkets betydning. Gjennom anvendelse av diskursteoretiske perspektiver har jeg vist at Jensen-debatten og norsk krenkediskurs må forstås i sammenheng med en overordnet debatt om sammenhenger mellom språk og samfunn. Både

ytringsfrihetsdiskursen og urfolksdiskursen påvirker og påvirkes av perspektiver på språkets betydning i en større samfunnskontekst (se figur 3 og 4). I et perspektiv hvor språket gjensidig konstituerer og konstitueres av samfunnskonteksten, har jeg pekt på hvordan enhver handling som ikke utfordrer de rådende maktstrukturene mellom urfolk og majoritetsbefolkning, kan forstås som et bidrag til opprettholdelse av nettopp disse.

5.3 Ytringsfrihet i den postkoloniale tilstanden

Debatten om Jensens indianerkostyme vakte stor oppsikt – den benevnes i flere av søketreffets artikler som en av året 2017s store ‘happeninger’. Med dens mange aktører, både i og utenfor fagmiljøene, betegnes den som en debatt med steile fronter: «Skråsikkerheten rår, mens kompromisser og mellomposisjoner møtes med forakt» (Sjøli, 2017). På mange måter diskuterer de to sidene av krenkedebatten over hodet på hverandre, fordi de ikke kan enes om helt grunnleggende premisser – der urfolksdiskursen hevder kostymet må forstås i lys av en internasjonal urfolksskontekst, svarer ytringsfrihetsdiskursen at ytringer om krenkelse innskrenker det offentlige ytringsrommet. Der ytringsfrihetsdiskursen plasserer krenkeytringene i en større identitetspolitisk kontekst som en kamp for ytringsfriheten, undrer urfolksdiskursen seg over hvorfor ytringsfriheten ikke gjelder for krenkeytringer.

De grunnleggende uenighetene påvirker og påvirkes av sammensatte kontekstuelle forhold (se figur 2 og 3) – deriblant partipolitisk kamp, anskuelse av minoriteter, integreringsdebatt, mediens samfunnsrolle, debatter om ytringsfrihet, nasjonalisme, intensjoner og språkbruk, urfolkspolitikk, feminisme og utviklingsteori. Fordi debatten om Siv Jensens indianerkostyme kan forstås som uttrykk for en overordnet debatt om krenkelse, har den mye til felles med debatten om Kjersti Grinis farmen-utspill. De kan begge knyttes til spørsmål om intensjoner og historiens relevans. Slik det har skjedd store endringer i oppfattelsen og bruken av begrepet ‘neger’, leker vi ikke lengre ‘cowboy og indianer’ som barn, slik vår foreldregenerasjon gjorde. Debattene er begge produkter av en diskursiv utvikling – hvordan vi snakker og tenker om måten undertrykkelsesmekanismer strekker seg inn i nåtiden, har vært gjenstand for drastisk endring på bare få generasjoner.

På mange måter koker uenighetene mellom de to debattene ned til om man anerkjenner sammenhenger mellom språk og samfunn. Ytringsfriheten etableres, i tråd med språkforsker Finn-Erik Vinjes forståelse, på et tankesett om at det ikke er ordene i seg selv som avgjør deres funksjon, men intensjonene bak dem: «Ord betyr det de betyr, og hva vi lar dem bety. Hva de en gang har betydd, er likegyldig» (Vinje, 2017). Dette står stikk i strid med diskursteoretiske perspektiver om at språket former og formes av våre oppfattelser av et fenomen, som igjen styrer og styres av vår egen og fenomenets kontekst – de samme perspektivene som oppgavens teoretiske og metodiske rammeverk bygger på. I 4.2 har jeg gjennom diskursanalyse vist hvordan debattens avfeining av krenkeytringene som hysteri har sosiale effekter som at det bidrar til opprettholdelse av de rådende maktstrukturene mellom ur- og majoritetsbefolkning. Idet man anerkjenner språkets grunnleggende betydning for samfunnskonteksten, melder det seg en rekke komplekse, samfunnsmessige spørsmål. I et perspektiv hvor enhver handling og ethvert ord som ikke kan regnes som motstand, forstås som en form for opprettholdelse av urettferdige maktstrukturer – kan og bør vi, i absolutt alle tilfeller, utfordre eksisterende maktstrukturer relatert til grupper med undertrykkeshistorie? Finnes det noen tilfeller hvor det i et postkolonialt perspektiv er mer hensiktsmessig å *ikke* utfordre strukturene? Jeg vil ikke forsøke å nærme meg et svar på dette spørsmålet, men vil poengtere at det uansett må relateres til målet med postkolonialt strev – dekolonisering. I tråd med Young (2003), bør postkolonialt strev først og fremst dreie seg om å utvikle ideer om en politisk praksis som er moralsk *forpliktet* til å ta et oppgjør med de rådende maktstrukturene mellom den norske majoritetsbefolkningen og det samiske folk og nasjon.

Frigjøringsprosessene hos samer, kvinner og tidligere koloniserte folk må forstås som et produkt av årelangt sosialt strev – de har krevd og krever aktiv handling og motstand. Når en opplever urett på bakgrunn av de undertrykkelsesrelaterte maktstrukturene, handler det derfor ikke om retorikk eller evne til å overbevise, men å *kreve* at også majoritetsbefolkningen blir ansvarliggjort for å bekjempe strukturene. Altså, handler det om å på ulike nivåer, i forskjellige sammenhenger og på ulike vis, skape en kollektiv følelse av at bekjempelse av postkoloniale strukturer er et ansvar vi alle deler i den postkoloniale tilstanden. Dette kan gjøres for eksempel ved å, gjennom språket, påvirke diskurser – å forklare hvorfor et indianerkostyme oppleves som urett, eller hvorfor man opplever ubehag når noen bruker begrepet ‘neger’, og kanskje spesielt når det brukes om en ku i den hensikt å være morsom. Slik kan ‘krenkeytringene’ fremme en anerkjennelse av at problemene tilknyttet undertrykkelsesmekanismer angår oss alle. Med et

slikt bakteppe er det ikke vanskelig å forstå hvorfor ytringsfrihetsdiskursen oppfatter krenkeytringene som uttrykk for moralisering – bak dem ligger nettopp et forsøk på å fremme moralsk ansvarliggjøring, slik at vi kollektivt kan et oppgjør med urettferdige maktstrukturer.

En dag i et fremtidig idealsamfunn – hvor vi har nådd postkolonialismens radikale mål om likhet og velvære for alle folk på jorden, og kvinners, tidligere koloniserte folks og urfolks undertrykkelseshistorie er like fjern for oss som grusomhetene under vikingtiden, Djengis Khan og antikken – da må vi snakke om problematikken tilknyttet overgangen til et samfunn uten ‘krenkelseshysteri’. Enn så lenge kjenner sametingspresidenten det på kroppen når hun ser Siv Jensen i indianerkostyme, og ser det som sitt ansvar å problematisere det som del av et sosialt strev på vegne av hele verdens urfolk. Hvordan kan så et konstruktivt offentlig ytringsrom se ut i den postkoloniale tilstanden? Noen hevder troen på en funksjonell konstruktiv samfunnsdebatt er innbilsk, i lys av vår samtidskontekst: «Jeg innser at det å ønske seg en mer lyttende offentlighet i en tid hvor en Twitter-klovn [Trump] sitter som overhode for verdens største militærmakt, er illusorisk. [...]» (Lillebø, 2017).

Svaret kan kanskje delvis finnes i en utvidet forståelse av begrepet ytringsfrihet. SNL definerer ytringsfrihet som: «den friheten alle mennesker har til å gi uttrykk for det de mener og ønsker å si noe om» (Kierulf & Gisle, 2021). Hva kan ytringsfrihet ideelt sett være, og hva kan det ikke være, i den postkoloniale tilstanden? I problematisering av nettopp USAs identitetspolitikk, viser Iversen til et eksempel fra eksistensfilosofien som et progressivt ideal å strekke seg etter (eller som han sier, «if there ever was one»): «Den franske feministen Simone de Beauvoir drømte en gang om en verden der «Det å være menneske er langt viktigere enn alle de særegenheter som gjør menneskene forskjellige fra hverandre»» (Iversen, 2017). Simone de Beauvoir er også kjent for sin Hegel-inspirerte teori om *moralsk frihet*: For å selv kunne anerkjennes som fri, må vi anerkjenne andres frihet på samme måte som vår egen (Aanesen, 2019). I tråd med Simone de Beauvoir strekker ytringsfriheten seg helt til den overskrider andres frihet til å ytre seg – en må kunne stille seg kritisk til krenkeytringer, men en må også kunne si ifra om opplevd urett, uten å avfeies med påstander om hysteri. En ytring om krenkelse binder deg ikke ved lov, minner Javorovic (2017) om. Først og fremst, må kanskje ytringsfriheten og det offentlige ytringsrommet handle om mer enn å bare ytre – det må også handle om å lytte:

«Ytringsfrihet består ikke bare av en lang rekke folk som står i kø for å ta ordet. Ytringsfrihet består også i at noen blir ordet gitt, at et menneske sier til et annet: Jeg vil gjerne høre hva du har å si [...]» (Lillebø, 2017)

6. BIBLIOGRAFI

- Abdi, M. (2017, oktober 20). Men det er jo bare et kostyme? *Vårt Land*, s. 26–27.
- Aurdal, M. (2017, oktober 16). Den krenkede majoritet. *Dagbladet*.
<https://www.dagbladet.no/kultur/den-krenkede-majoritet/68792613>
- Baxter, J. (2010). Case studies in Qualitative Research. I I. Hay (Red.), *Qualitative research methods in human geography* (3rd ed, s. 81–98). Oxford University Press.
- Benjaminsen, T. A., & Svarstad, H. (2017). From Norway with LoVe? Norske klimatiltak i land langt borte. I *Politisk økologi: Miljø, mennesker og makt* (s. 147–176). Universitetsforlaget.
- Berg-Nordlie, M. (2019). Kautokeino-opprøret. I *Store norske leksikon*.
<http://snl.no/Kautokeino-oppr%C3%B8ret>
- Bjørklund, I. (2017, november 11). Makt til å krenke. *Nordlys*, 34–35.
- Blågestad, K. K. (2017, oktober 21). Skal vi leke cowboy, indianer og—Same. *Fædrelandsvennen*, 34.
- Coleman, M. (2012, november 4). No Doubt Pull «Looking Hot» Video After Offending Native Americans. *Rolling Stone*. <https://www.rollingstone.com/music/music-news/no-doubt-pull-looking-hot-video-after-offending-native-americans-245458/>
- Eriksen, K. G., & Svendsen, S. H. B. (2020). Decolonial options in education – interrupting coloniality and inviting alternative conversations. *Nordic Journal of Comparative and International Education (NJCIE)*, 4(1), 1–9. <https://doi.org/10.7577/njcie.3859>
- Fairclough, N. (2015). *Language and power* (Third edition). Routledge, Taylor & Francis Group.
- Falch, U. (2017, oktober 23). De som støtter Siv Jensens bruk av indianer-kostymet er hvite, eldre menn. *VG*. <https://www.vg.no/i/JK2ym>

- Flatø, E. (2017, oktober 27). Emil Flatø om misforstått debattimport. *Morgenbladet*.
- Gaup, N. (2008, januar 18). *Guovdageainnu stuimmit* [Spillefilm]. Sandrew Metronome Norge AS.
- Gerhardsen, A. (2017, oktober 19). Kanskje Hadia Tajik nå kan gjøre en forskjell. *Aftenposten*, 2.
- Gjæver, A. (2017, oktober 17). Med falske fjær. *VG*, 3.
- Greneren, A. (2017, oktober 19). Noen som har hørt noen gode samevitser i det siste? *Avisa Nordland*. <https://www.an.no/5-4-614938>
- Grønmo, S. (2015). *Samfunnsvitenskapelige metoder*. Fagbokforl.
- Gule, L. (2017, oktober 26). Kulturkrenkelse. *Klassekampen*, 3.
- Gundersen, D. (2020). Fanatisme. I *Store norske leksikon*. <http://snl.no/fanatisme>
- Haugen, K. (2017, oktober 19). Ukultur. *Klassekampen*, 2.
- Henriksen, C. (2017, oktober 15). Indianerprinsesser på karneval – hva er problemet? *NRK*. https://www.nrk.no/ytring/indianerprinsesser-pa-karneval-_hva-er-problemet_-1.13734113
- Husby, J. S. (2017, oktober 17). Om å kle seg som folk. *Scenekunst*. <http://www.scenekunst.no/sak/om-a-kle-seg-som-folk/>
- Iversen, A. (2017, oktober 24). Identitetspolitikk – en advarsel. *VG*. <https://www.vg.no/i/W4owK>
- Javorovic, B. E. (2017, november 21). Krenkelsens anatomi. *Under dusken*. <https://underdusken.no/debatt/krenkelsens-anatomi/153929>
- Jørgensen, M., & Phillips, L. (1999). *Diskursanalyse: Som teori og metode* (1. utgave). Samfundslitteratur, Roskilde Universitetsforlag.
- Jåma, E. M. (2017, oktober 20). Kampen for egen identitet. *Trønder-Avisa*, 2–3.

- Kielland, A. (2017, oktober 20). Siv Jensen har hevet kjoleambisjonene flere hakk. *Morgenbladet*, 35.
- Kierulf, A., & Gisle, J. (2021). Ytringsfrihet. I *Store norske leksikon*.
<http://snl.no/ytringsfrihet>
- Kjerland, K. A., & Bertelsen, B. E. (2014). *Navigating Colonial Orders: Norwegian Entrepreneurship in Africa and Oceania*. Berghahn Books, Incorporated.
<http://ebookcentral.proquest.com/lib/hogskbergen-ebooks/detail.action?docID=1707801>
- Larsen, D. R. (2017, oktober 24). Samisk ungdom er lei av stunt som dette. *NRK*.
<https://www.nrk.no/sapmi/samisk-ungdom-er-lei-av-stunt-som-dette-1.13747052>
- Leder. (2017, oktober 16). Krenkelseshysteriet. *Stavanger Aftenblad*, 4.
- Lillebø, S. (2017, oktober 21). Noen av oss burde lære oss å holde kjeft langt oftere. *Klassekampen*, 2.
- Lothe, S. (2017, oktober 16). Man kan ikke bare peke og si «du er hvit, og burde visst bedre». *VG*. <https://www.vg.no/i/Qndk4>
- Låstad, E. (2018, august 9). Odd Harrong: Evig harselas. *Empirix*.
<https://www.empirix.no/odd-harrong-evig-harselas/>
- McEwan, C. (2018). *Postcolonialism, Decoloniality and Development* (2. utg.). Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315178363>
- Moe, E. (2017, oktober 17). Den patetiske krenkomanien. *VG*. <https://www.vg.no/i/x11QQ>
- Nilsen, L. (2017, oktober 17). Nei, alle «krenkelser» må ikke tas på alvor. *Bergensavisen*, 2.
- Nykvist, K. (2017, oktober 19). Indianere og røvere. *Nationen*.
<https://www.nationen.no/kommentar/indianere-og-rovere/>

- Reisjå, M. (2017, oktober 15). Hadia Tajik støtter Siv Jensens indianerkostyme. *NRK*.
<https://www.nrk.no/norge/hadia-tajik-stotter-siv-jensens-indianerkostyme-1.13734541>
- Sjøli, H. P. (2017, oktober 21). Den ville, vestlige debatten. *VG*, 2–3.
- Skålevåg, S. A., & Malt, U. (2019). Hysteri. I *Store medisinske leksikon*.
<http://sml.snl.no/hysteri>
- Steigen, K. (2017, oktober 18). «Du trenger ikke være enig, men du kan gjerne lytte».
iTromsø. <https://www.itromso.no/meninger/2017/10/18/%C2%ABDu-trenger-ikke-v%C3%A6re-enig-men-du-kan-gjerne-lytte%C2%BB-15467271.ece>
- Stigum Gleiss, M., & Sæther, E. (2021). *Forskningsmetode for lærerstudenter. Å utvikle ny kunnskap i forskning og praksis*.
- Sørby, V. (2017, oktober 19). Aftenbladet bør lytte mer og mene mindre. *Stavanger Aftenblad*. <https://www.aftenbladet.no/meninger/debatt/i/VyOEV/aftenbladet-boer-lytte-mer-og-mene-mindre>
- Teigen-Fagerheim, R. (2017, oktober 19). Å være en god hyttenabo. *VG*, 37.
- Thorsen, D. E. (2021). Identitetspolitikk. I *Store norske leksikon*.
<http://snl.no/identitetspolitikk>
- Vinje, F.-E. (2017, november 20). Språket endrer ikke virkeligheten. *NRK*.
<https://www.nrk.no/ytring/spraket-endrer-ikke-virkeligheten-1.13786525>
- Vold, S. H., & Vold, E. H. (2017, oktober 26). Styres debatten av følelser, kveler vi det frie ord. *VG*. <https://www.vg.no/i/8bXbG>
- Waite, G. (2010). *Doing Foucauldian Discourse Analysis—Revealing Social Realities*. I I. Hay (Red.), *Qualitative research methods in human geography* (3rd ed, s. 217–240). Oxford University Press.

Wikander, L. (2017, oktober 22). Etnisk norsk krenkefest. *NRK*.

<https://www.nrk.no/ytring/etnisk-norsk-krenkefest-1.13742573>

Winchester, H. P. M., & Rofo, M. W. (2010). Qualitative Research and Its Place in Human Geography. I I. Hay (Red.), *Qualitative research methods in human geography* (3rd ed, s. 1–24). Oxford University Press.

Young, R. J. C. (2003). *Postcolonialism: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.

<https://doi.org/10.1093/acrade/9780192801821.001.0001>

Aanesen, K. H. (2019, juni 17). *Simone de Beauvoir* [Læringsarena]. ndla.no.

<https://ndla.no/nb/subject:1:78e538a3-78bf-4db2-af00->

[2ca7d721cb25/topic:2:198166/topic:2:198453/resource:1:196230](https://ndla.no/nb/subject:1:78e538a3-78bf-4db2-af00-2ca7d721cb25/topic:2:198166/topic:2:198453/resource:1:196230)

Aarsand, I. H. (2017, oktober 18). Ikke bare en lek. *Morgenbladet*.

<https://www.morgenbladet.no/ideer/debatt/2017/10/18/ikke-bare-en-lek/>

Aasmundsen, J. S. (2017, november 23). Den uskyldige, hvite nordmann. *VG*.

<https://www.vg.no/i/WLIK5L>