

Kapittel 5. Dekolonisering som perspektiv på rasisme. Et samisk eksempel

Torjer Andreas Olsen

Rasisme og andregjøring retta mot urfolk er et vedvarende problem. Det handler om ekskludering og inkludering, om trakassering og andregjøring, og noen ganger om dehumanisering. I dette kapitlet skriver jeg om hvordan urfolk i ulike sammenhenger er eller er blitt til de fremmede, til de som ikke hører til et sted. Mitt hovedargument er at rasisme er en grunnleggende del av koloniale relasjoner der urfolk inngår. Sjøl om situasjonen for urfolk endrer seg, består disse relasjonene. For å analysere disse relasjonene og kategoriene som er skapt/etablert gjennom kolonimakt, er postkoloniale og dekoloniserende perspektiver viktige verktøy.

Først tar jeg et globalt perspektiv og ser på kategorien urfolk og noe av forskningslitteraturen skrevet av urfolk som del av dekoloniserende og urfolksmetodologiske perspektiver. Dernest ser jeg til Sápmi og til samene som både urfolk og «de andre» i en norsk sammenheng. Målet er å vise frem hva disse perspektivene og den norske empirien kan lære oss om forståelsen av rasisme.

Om rase er en god kategori å bruke i samiske sammenhenger, er omdiskutert (se kapittel 3 av Andersson). På den ene sida er det klare eksempler på rasisme med referanse til et biologisk rasebegrep både i historien og i samtida. På den andre sida er både hudfarge og rase vanskelig å se som entydig meningsbærende i Sápmi. Om det finnes en måte å benytte rasebegrepet i forskning på samer, er jeg usikker på. Jeg vil i artikkelen diskutere dette og vise hvordan samene skiller seg fra en del av de andre urfolkene nettopp med referanse til hudfarge/rase. Perspektiver fra forskningslitteraturen om rasialisering, og særlig Astri Dankertsens diskusjon av hvithet og rasialisering i samiske sammenhenger, er da relevante. Rasialisering er knytta til rasisme, og beskriver hvordan språk, utseende, etnisk identitet, religion og/eller kultur kan føre til at man er særlig utsatt for rasisme eller rasismelignende holdninger og handlinger. I tillegg vil jeg diskutere dette i tilknytning til teoretiske perspektiver som åpner for hybridisering og grensesnitt i forståelsen av relasjonen mellom urfolk og ikke-urfolk.

Kapitlet tar for seg hvordan rasisme som begrep og fenomen er noe som har prega urfolkssamfunn verden over i lange tider. Det betyr at jeg går både historisk og samtidig til verks. Historisk vil jeg se på hvordan kolonisering har prega urfolkssamfunn og hvordan koloniale relasjoner er blitt en del av hvordan mennesker forstår hverandre. Når urfolk er blitt sett på som undermennesker og som «de andre», er det resultat av en bestemt måte å forstå verden og menneskene i den på.

Utgangspunktet for kapitlet er forskningslitteratur fra urfolksforskning og postkoloniale studier. Bakgrunn og kontekst er kolonitid og oppgjøret med den, med et særlig henblikk på Sápmi, men med et internasjonalt perspektiv. Kapitlet introduserer perspektiver fra urfolksmetodologi og dekolonisering, med særlig referanse til Linda Tuhiwai Smith, og spør om de kan ses som antirasistisk systemkritikk. Videre diskuterer jeg relevansen av hvithetsbegrepet og rasialisering i en samisk sammenheng og spør om «kolonisering» og «rasisme» er presise begreper i forståelsen av samiske erfaringer.

[Urfolk, urfolksbegrepet og postkoloniale teorier](#)

Begrepet urfolk er omdiskutert og tvetydig, på mange språk. Det favner om et stort mangfold av folkegrupper verden over. Disse folkegruppene, og begrepet urfolk, er knytta til en av de største historiske endringene og epokene i verdenshistorien – til imperialisme og kolonisering. Denne mørke historia er en integrert del av enhver samtale om urfolks status og situasjon.

Urfolksforskninga og den internasjonale urfolksbevegelsen oppstår og utvikler seg følgelig i tilknytning til og parallelt med postkoloniale studier av forskjellig art. Postkolonial teori, postkolonialisme og postkoloniale studier er noen begreper som er brukt for den breie bevegelsen av akademiske prosjekter som tok avstand fra kolonialismen og forsøkte å forklare situasjonen i etterkant av den formelle kolonitidas slutt. Det grenseløse er her definerende ettersom dette måtte handle om så vel lokale forhold som globale strømninger. I tillegg var oppgjøret med rådende forskning, herunder metoder, kunnskapssyn og kategorier, helt sentralt.

Frantz Fanon (1965) og Edward Saïd (1979) er av mange sentrale tenkere og forfattere innen postkoloniale studier som ga uttrykk for alternative perspektiver på og om tomrom i den rådende kulturforskninga. Til dette ligger kritikken mot sjølve begrepet «vestlig» og mot hva bruken av kategorier av denne typen impliserer. Saïd (1979) skrev om hvordan Orienten, som et grunnleggende begrep for «De andre», ble konstruert gjennom vestlige forfattere. Gayatri

Spivak (1993) fulgte langs samme linjer, og omtalte koloniserte samfunn som «de underordna» (the subaltern) og var kritisk til hvordan eller hvorvidt de koloniserte underordna og kolonimakta kunne snakke sammen. Homi K. Bhabha (1994) var også opptatt av relasjonene mellom kolonist og kolonisert, og argumenterte for at disse ikke er binære, men tett sammenvevde.

Koloniale relasjoner er også tema for Sara Ahmed (2000). Postkolonialisme handler om de sammensatte relasjonene mellom fortid og samtid og mellom europeisk kolonihistorie og samtidas globalisering. Ahmed beskriver hvordan møtene mellom folk i forbindelse med og som konsekvens av kolonisering i økende grad ble «strange encounters»: «Through strange encounters, the figure of the "stranger" is produced, not as that which we fail to recognize, but as that which we have already recognized as "a stranger"» (Ahmed, 2000, s. 3). Den beste måten å oversette «strange encounters» på er kanskje «fremmedgjørende møter» eller «fremmede møter». For Ahmed er det et viktig poeng at det er bestemte historiske, sosiale og politiske prosesser som skaper og styrker kategoriseringa av noen som kjente og andre som fremmede. Og disse koloniale prosessene fortsetter. De kan skape en tvetydighet om hvem som hører til og hvem som ikke hører til i et samfunn. Tvetydigheta er her et poeng som er gjenkjennbart i en norsk og samisk sammenheng. Disse teoriene og perspektivene er viktige for å forstå relasjonene mellom folk, og harmoniserer med viktige perspektiver innafor urfolksforskninga.

Begrepsmessig er det slik at et urfolk er et folk som ser seg selv som og/eller er anerkjent som et urfolk, som har eller har hatt distinkte språk og kulturer og som har bodd og levd i et område før den moderne nasjonalstaten og statsgrenser ble etablert. Dette er viktige kjennetegn på urfolk som det er bred anerkjennelse og støtte til både politisk og faglig (Broderstad, 2000; Niezen, 2003; Selle et al., 2015). Verken politisk eller i faglitteraturen finnes likevel en etablert definisjon av urfolk som alle forskere (og urfolk) stiller seg bak. Samtidig bygger forståelsen av hva et urfolk er på noen kjennetegn som går igjen i faglitteratur og internasjonale avtaler.

Et urfolk er i hovedsak en mindre folkegruppe i et større samfunn. Det vil si at de utgjør en minoritet i et majoritetssamfunn. Videre er et kjennetegn at urfolk har befolka et geografisk område før nasjonalstatens grenser ble fastsatt. Her er variasjonen stor i verdensmålestokk. Maoriene var de første til å befolke Aotearoa New Zealand da de kom dit for rundt 900 år siden – nesten 600 år før de europeiske kolonistene. «Across the ditch», i Australia, levde aboriginerne i cirka 50 000 år før kolonimakta fra Europa kom. I Sápmi er det annerledes. Det handler ikke om hvem som kom først, men om en historisk tilstedeværelse. I tillegg har urfolk eget språk og

kulturelt særpreg som skiller det fra majoritetskulturen eller majoritetsbefolkninga. Mange steder er dette lett å avklare, som for indianerstammene i Amazonas. Andre steder har kolonisering og assimilasjon bidratt til å svekke – og noen steder nærmest utslette – urfolks språk og kultur, som i Nord-Amerika. Linda Tuhiwai Smith slår fast at for urfolk har de 500 åra med kolonisering dreid seg om én ting: overlevelse (Smith, 2012). Smith kommenterer også begrepet postkolonialisme, med referanse til urfolksaktivisten Bobby Sykes: «What? Postcolonialism? Have they left?» (Smith, 2012, s. 24). Innafor urfolksforskninga er begrepet dekolonisering mer brukt enn ulike varianter av postkolonialisme.

På engelsk er begrepet «Indigenous peoples». Det betyr noe slikt som «opprinnelige folk» eller «folk som fra opprinnelsen har vært et bestemt sted». På norsk har «urfolk» etter 1990 tatt mer over for «urbefolkning». Ingen av disse to orda er bokstavelige eller direkte oversettelser av «Indigenous peoples». Samtidig er «urfolk» i dag i Norge anerkjent og innarbeida som det begrepet som tilsvarer «Indigenous peoples». Begrepet «Indigenous peoples» har vært omfatta av diskusjon fra starten. Som nyvinning (fra 1970-tallet) har det vært svært viktig for å samkjøre og organisere en internasjonal rettighetskamp. Begrepet har internasjonalisert erfaringene og kampene til koloniserte folk verden over (Smith, 2010, s. 7; Niezen, 2003). På et detaljnivå spilte den siste bokstaven – s – i uttrykket «Indigenous peoples» en stor rolle (Smith, 2010). Ved å beskrive dem som «folk», aktiveres folkerettslige hensyn. Ved å ha flertallsformen, anerkjenner man at det er forskjeller internt blant urfolkene. Samtidig har det også vært diskusjon om begrepet ettersom det kan ses som å kollektivisere en lang rekke folkegrupper som har opplevd koloniseringa veldig ulikt. For eksempel har koloniseringa arta seg ganske ulikt i Sápmi sammenligna med i Oseania eller Amerika. I tillegg vil den kollektive kategorien kunne nedtone måten grupper sjøl bruker for å beskrive seg sjøl.

[Linda Tuhiwai Smiths teorier om dekolonisering og rasisme](#)

Da boka *Decolonizing Methodologies* kom i 1999, var det ikke en revolusjon i seg sjøl. Boka, som var ei videreutvikling av doktorgradsavhandlinga til Linda Tuhiwai Smith, samla perspektiver og innsikter fra kritisk urfolksforskning utarbeida gjennom noen tiår. Først og fremst var boka skrevet fra og i en maorikontekst i Aotearoa New Zealand, men Smith refererte både til urfolksforskning fra andre deler av verden og til forskning knytta til feminisme og

postkoloniale teorier. Et sentralt innsteg i boka er kritikken mot etablert forskning og det store narrativet om koloniene og urfolkene.

Smith tar utgangspunkt i imperialismen, som hun beskriver som tett forbundet med kolonialisme. Imperialisme rammer inn urfolk sine erfaringer, skriver hun. «Oppdagerne» Kristoffer Columbus og James Cook er å anse som sentrale skikkelser i en historie om lidelse og ødeleggelse. Som ideologi og praksis er imperialismen karakterisert av økonomisk ekspansjon, undertrykkelsen av «andre», en idé/tidsånd med mange uttrykksformer og et diskursivt kunnskapsområde (Smith, 2012, s. 19–21). Smith bruker ikke sjølv begrepet rasisme, men det er liten tvil om at beskrivelsen av imperialismen og kolonialisme bærer i seg sentrale karakteristika av rasisme. Dette blir særlig betona når Smith diskuterer det å være menneske i en kolonial sammenheng. Urfolk, som et primitivt folk, kunne i en imperialistisk tidsånd ikke bruke sine sinn og sitt intellekt til beste for sivilisasjonen: «By lacking such virtues we disqualified ourselves, not just from civilization but from humanity itself. In other words, we were not “fully human”; some of us were even considered partially human» (Smith, 2012, s. 25). Dette skapte eller var bygd på en idé om et hierarki av raser og samfunnstyper. Vitenskapen hadde en rolle i denne diskursive konstruksjonen. Denne ekstreme andregjøringa, der sjølve prinsippet om menneskelighet sto i sentrum, bidro til at urfolk ble dehumanisert og dermed utsatt for forsøk på utryddelse og domestisering gjennom regelrette folkemord noen steder og tvangsflytting og reservat andre steder (Smith, 2012, s. 26).

For forskere, skribenter og andre i urfolkssamfunn er og har det vært viktig å fortelle om imperialismen og møtet med kolonimaktene. Dette har til en viss grad vært skildra med uttrykk som «the empire writes back» og «writing from the margins» (Smith, 2010, s. 23). Her knytter urfolksstemmene og -pennene seg til en større postkolonial tradisjon av andre minoritetsstemmer som skriver ut fra og imot ulike former for undertrykkelse.

Denne diskursive motstanden mot kolonialisme og imperialismen er, slik jeg ser det, et klart uttrykk for antirasisme. Angrepet mot urfolks menneskelighet kan beskrives som rasisme. Når det å skrive fra utkanten eller å skrive tilbake handler om å kreve menneskelighet, sier det noe om dimensjonene og kreftene som er i sving.

Smith skriver, med referanse til Frantz Fanon, om utfordringene ved å kjempe for menneskelighet på flere måter. En av dem er gjennom å skrive tilbake. Posisjonen minoriteten skriver fra, kan sies å være skapt gjennom kolonial andregjøring, gjennom hierarkiet og

todelinga der urfolk ble definert som grunnleggende annerledes og mindreverdige i forhold til kolonimaktas hvite mennesker. Når tekster så skrives fra urfolkshold, med utgangspunkt i denne gitte posisjonen, kan konsekvensen bli at det rettes kritikk mot essensialisering (Smith, 2012, s. 26–27). Sagt med andre ord: Det blir en barken-og-veden-situasjon der kolonial undertrykkelse har framstilt urfolk som grunnleggende annerledes. Når tekster fra urfolkshold beskriver urfolk som grunnleggende annerledes, kan kritikken være at dette er romantiserende og essensialistisk.

Proessen «andregjøring» som Smith beskriver, er helt klart i tråd med Ahmeds ideer om hvordan kolonisering skaper eller består av andregjørende møter. Kategoriene av kjent og fremmed som skapes, påvirker alle sider av de koloniale møtene. I en samisk sammenheng handler dette om hvordan det samiske samfunnet gjennom fornorskinga ble gjort til fremmede både for det norske samfunnet og for de fornorska samiske samfunnene.

En slik kompleksitet er å se også i andre deler av urfolksverdenen. Smith skriver om hvordan det binære forholdet mellom kolonimakt og urfolkssamfunn også gikk hardt ut over de mange som befant/befinner seg i alle lagene som finnes mellom og på tvers av de to gruppene. Til denne historien hører både slaveriet og relasjonene mellom ulike samfunn som førte til at begreper som «halvblods», «halvkaste» og «halvrase» kom i bruk (Smith, 2012, s. 27). Disse begrepene, med referansene til blod og rase, har klare rasistiske trekk. I dag er både blod og prosenter vanlige i omtalen av urfolksidentitet. Røttene er grumsete.

Martin Nakata (2007) bruker begrepet «det kulturelle grensesnittet» for å beskrive relasjonen og skillet mellom urfolk og ikke-urfolk som glidende mer enn skarp. Med dette gir Nakata et bidrag til å tenke ut over og utenom dikotomier, altså en situasjon der urfolk og ikke-urfolk forstås som å være grunnleggende ulike og adskilte fra hverandre. Det kulturelle grensesnittet innebærer et rom der grensene mellom å være urfolk og ikke-urfolk nettopp *ikke* er entydige og skarpe. Dette kan være konsekvensen av assimilering. For personer som befinner seg i dette rommet er det flere ståsteder eller posisjoner tilgjengelige. Dette har en juridisk dimensjon gjennom at også folk fra urfolks- eller minoritetssamfunn har et statsborgerskap. Slik vil for eksempel samer i Norge være norske statsborgere, mens de er medborgere både i det norske og det samiske samfunnet. Skillet mellom urfolk og ikke-urfolk er både vagt og preget av gråsoner og er basert på tydelige grenser.

Litt om samisk historie og fornorskinga

Historien om Norge og Sápmi er historien om folk som møtes og vikler seg sammen gjennom et sett av sosiale og politiske prosesser. Fornorskinga er grunnleggende for å forstå situasjonen i dag. Med fornorskinga kom det en statlig politikk om ensretting og fjerning av andre språk og kulturer enn det norske (se kapitlene til Berg-Nordlie og Bang Svendsen). I dag innebærer det at mangfoldet er der, men at det kan være vanskeligere å se og forstå, og at samiske språk og identiteter er pressa og/eller i en revitaliseringssituasjon. Fornorskingspolitikken var fra starten omstridt, og ble gjennomført i varierende grad i hele Sápmi. Men som politikk var den en suksess, sett fra statlig norsk hold. Flere av de samiske språkene ble marginalisert nesten til utryddelse.

Det norske og det samiske samfunnet har ikke levd adskilt fra hverandre. Ulike folkegrupper har levd til dels side om side med hverandre i nabobygder og av og til i samme bygder. I løpet av to hundre år med kolonisering og fornorsking endra relasjonen seg mellom det norske samfunnet og de ulike «andre». I stadig større grad ble samene enten norske eller «de andre» og fremmede. Forståelsen av hvem som var samisk eller norsk endra seg. En betydelig del av den sjøsamiske befolkninga, men også andre i de samiske samfunnene, «slutta å være same» og ble norske. Ideen om samene som den fremmede er blitt produsert gjennom en serie av møter, som et resultat av prosesser av inkludering og ekskludering som igjen skapte og forsterka grensene mellom folk og mellom samfunn. Sjøsamene, for eksempel, ble fremmede, paradoksalt nok til en viss grad også for seg sjøl gjennom at en så stor del ble norske. Revitaliseringa av samisk kultur og språk, som preger de siste 40 åra og som bidrar til at mange i de fornorska områdene finner og krever tilbake en samisk identitet, kompliserer dette ytterligere. Hvem er samiske (nok)? Hva vil det si å være (sjø)samisk? Tilsvarende spørsmål stilles i store deler av Sápmi, blant de desto mer fornorska pitesamene, blant lulesamer og sørsamer, og blant nordsamer som representerer og opplever kontinuitet mer enn brudd.

Sara Ahmed sine ideer er interessante i denne sammenhengen. Fornorskinga kan ses som å bestå av en serie koloniale møter og relasjoner som har endra forholdet mellom samisk og norsk, og som har endra hva det vil si å være norsk og samisk i seg sjøl. Det er en tett forbindelse mellom koloniale møter, flytting av folk og hybriditet (Ahmed, 2000, s. 12). De koloniale møtene mellom folk som ikke har stått på likefot, har ført til hybridisering. Sjøsamene er blitt

norske og ikke-norske samtidig, og relasjonene til både det norske og det samiske samfunnet er blitt komplisert.

Fornorskingspolitikken førte – i tillegg og i tilknytning til fremmedgjøringa – også med seg en utbredt skamfølelse knytta til spørsmål om etnisk identitet og tilhørighet. Sara Ahmed (2004) understreker at skam (og andre følelser, som forakt, som også henger sammen med rasisme) har en kulturell og politisk dimensjon. Ahmed argumenterer for at skam må ses (også) som lausrevet fra individuelle kropper, og følgelig ha en kollektiv dimensjon. I forbindelse med forståelsen av assimilering og revitalisering er dette et mulig viktig grep. Forsknings situasjonen er komplisert på dette området, men at det kobles negative følelser til en ideologi og praksis som plasserer folkegrupper i et hierarki, er ikke å dra noe for langt. Den sørsamiske filmen *Sameblod* (Kernell, 2016) er et godt eksempel på ei fortelling som viser og tematiserer akkurat dette.

Revitaliseringa og oppgjøret med fortida og fornorskinga har innebåret et oppgjør med skam på flere nivåer. Samtidig er det, slik Astri Dankertsen (2014) viser, både melankoli, ubehag og et mulighetsrom knytta til revitaliserte samiske identiteter. Det valget som nå foreligger for mange med mer eller mindre uttalt familiær tilknytning til et samisk samfunn når det gjelder etnisk identitet, er mulig fordi årsaken til skammen ikke lenger har like godt tak. Den politisk og kulturelt funderte skammen er i ferd med å bli erstatta av politisk, kulturelt og emosjonelt funderte valg, fordi andregjøringa er blitt utfordra og forskjellene mindre definerende og grunnleggende. Men dette er heller ikke utvetydig.

Rasisme, rasialisering, hvithet og samer

Hudfarge og fysisk framtoning er kompliserte størrelser, særlig etter kolonisering og fornorskning. Samer er beskrevet som de hvite indianerne i Skandinavia (Gaski, 1993) og som hvite europeere (Kuokkanen, 2006). Samtidig har samene status som urfolk, og dermed plass i et internasjonalt kollektiv av koloniserte «Andre». Dette er med på å komplisere og forstyrre hvordan hvithet kan forstås i en samisk sammenheng (Dankertsen, 2019, s. 115). I dag er, som nevnt i Stine Bang Svendsens kapittel i denne boka, hvithet og rasialisering størrelser som i økende grad diskuteres, og som gjør at «rase» i minkende grad handler om hudfarge.

Astri Dankertsen argumenterer for at både hvithet og rase er relevante kategorier for identifikasjon også i Sápmi. Dette henger sammen med hvordan urfolk i løpet av koloniseringa blei definert og sett på som mindre menneskelige enn den hvite kolonimakta, uten referanser til

hudfarge: «While some Indigenous groups have a more clearly visible non-white phenotype, the case of the Sámi illustrates how this racialization on Indigenous people is also constructed» (Dankertsen, 2019, s. 116). Samtidig er det slik at rasebegrepet har en historie også i en samisk sammenheng. Her er det ikke bare hudfarge, men også fysiske trekk som er med i bildet. Framstillinger av samene fra 1800-tallet og tidlig 1900-tall viser klare tendenser til å beskrive samene som å tilhøre en annen rase enn den såkalte norske, og da gjerne asiatiske. Til dette hører den rasebiologiske forskningen, som hadde som utgangspunkt at mennesket er inndelt i ulike raser og at rasene har ulike kjennetegn og egenskaper. Et aspekt her er sjølsagt at det lå et hierarki til grunn som plasserte den hvite rasen øverst. I en samisk sammenheng kom rasebiologien til uttrykk blant annet gjennom den utstrakte praksisen av feltforskning der skallemåling og andre målinger av hudfarge og fysiske uttrykk sto sentralt (Andresen, 2021). Ord som «primitive», «svake» og «dverglignende» blei i denne sammenheng brukt om samene (Dankertsen, 2019, s. 118). I sum er dette tydelige manifestasjoner av at samene som folkegruppe er blitt rasialiserte.

Rasialiseringas gullalder henger helt klart sammen med fornorskinga. Heri ligger noe av utfordringa i dag. Med fornorskinga blei, som vist til, mange samer norske. Samtidig, peker Dankertsen på, er det fortsatt en tendens til å snakke om «å ha samisk blod» og det «å se samisk ut» ut fra hudfarge, hårfarge, høyde, øyeform eller høye kinnbein som kjennetegn (Dankertsen, 2019, s. 119). Med Dankertsen og Kristiansen (2021) er det mulig å beskrive det som at samene gradvis *har blitt hvite* gjennom gradvis økt anerkjennelse og posisjon. Fornorsking og revitalisering har bidratt til at det er knytta en tvetydighet til å være – og alle fall til å se ut som – samisk. Dette er både en mulighet og ei utfordring for den enkelte.

De fremmedgjørende møtene som Sara Ahmed beskriver som del av kolonialiseringas mekanismer, kan bidra til å forklare denne flertydigheta i rasialiseringa. Fornorskinga er beskrevet som å ha virka som en bølge som slår hardest langs kysten, men som fortsatt slår langt inn i landet, og som også virker på tur ut. Dette innebærer at de ulike delene av Sápmi er påvirket i noe ulik grad av fornorskinga. Deler av det samiske samfunnet blir bortimot fullt fornorska. Dermed går de fra fremmed til kjent i relasjon til det norske samfunnet, mens de delene av det samiske samfunnet som blei mindre påvirket, særlig i indre Finnmark, blei mer fremmede i den samme relasjonen. Med revitaliseringa som har preget det samiske og det norske samfunnet de siste tiåra, er relasjonene blitt både mer komplekse og mindre fremmede samtidig. Og det er blitt vanlig(ere) å være norsk og samisk samtidig.

De fremmedgjørende møtene har definitivt hatt en sentral rolle i å strekke ut det kulturelle grensesnittet mellom norsk og samisk. De eventuelle fysiske forskjellene mellom norsk og samisk blir dermed gjort langt vanskeligere å forholde seg til og snakke om. Når en søskenflokk kan ha både norske og samiske søsken, er biologi vanskelig å bruke som grunnlag for å mene og vurdere noe.

Om jeg vender tilbake til Smith og utgangspunktet i hennes refleksjon om imperialism, er det linjer å trekke til samiske forhold og den norsk-samiske historien. Smith karakteriserer imperialism som uttrykt gjennom økonomisk ekspansjon, undertrykkelsen av «de andre» og dannelsen av en bestemt måte å tenke og kategorisere på. For urfolk betydde dette ei utstrakt dehumanisering basert på ideer om rase og forskjeller. I en samisk sammenheng er det blitt diskutert hvorvidt kolonisering eller kolonialisme er gode og relevante begreper for å snakke om samisk historie (Andresen et al., 2021). Samtidig vil både skattepolitikk i Finnmark fra 1751, den aktive flyttinga av folk inn i Bardu og Målselv, den systematiske kristne misjoneringa på 1700-tallet og grensesikrende tiltak mot nabostatene alt kunne snakkes om innfor en ramme av kolonialisme eller kolonisering. Dette er i tillegg til fornorskinga, som aktivt angrep språk, kultur og identitet til en betydelig grad med begrunnelse i eller tilknytning til rasebiologisk tankegang. Dermed vil jeg argumentere for at både økonomisk ekspansjon, undertrykkelse av samene som «de andre», en bestemt ideologi og rasebiologiens nedvurdering av samene som folk inngår i det som i milde ordelag kan kalles rasismelignende idealer og praksiser.

[Å bli de fremmede: Med urfolksperspektiv på rasisme](#)

Urfolk er en del av verden, både i Norge og Sápmi og i det globale verdenssamfunnet. Dette gjelder både samfunnene og kategorien eller begrepet. Forståelsen av urfolkssamfunn er for en stor del knytta til kolonitid og imperialism. Som begrep brukt på tvers av geografiske, språklige og historiske skillelinjer og forskjeller, er urfolk grunnleggende relasjonelt. Ettersom rasismen, gjennom en serie dehumaniserende og undertrykkende praksiser og ideologier, er en del av kolonitida og imperialismen, er det nødvendig å være åpen for at rasisme fortsatt er en del av relasjonene mellom folk. Når de forsøkt skjulte gravene til urfolksbarn på internatskoler i Canada blir gjenfunnet, er de groteske og overtydelige uttrykk for kolonial rasisme.

Sjøl om situasjonen for urfolk endrer seg, består en del av disse relasjonene. Men de kan være vanskeligere å se i noen tilfeller. I kommentarfelt i aviser der eksistensen av sjøsamer blir

aktivt benekta, i historien om jenta som på en buss i Tromsø ble kjefta på for å snakke samisk, i retorikken mot reineiere i sørsamiske områder – her finnes uttrykk som bærer en arv av koloniale og rasistiske relasjoner.

I dag er rasisme og trakassering retta mot samer et tema i den offentlige samtalen. Artisten og aktivisten Ella Marie Hætta Isaksen har for eksempel markert seg og bidratt til at det er et tema. Hun skriver om hvordan hun, som en slags ufrivillig ambassadør for sin generasjons samer, stadig blir oppsøkt av personer som vil fortelle tunge historier «[...] om mennesker som har skammet seg et helt liv for å være samiske, mennesker som har arvet denne skammen fra foreldrene sine, og i tillegg kan ha et undertrykt behov for å snakke om det» (Isaksen, 2021, s. 9). Arven fra fornorskinga er en kolonial og rasistisk arv om å ikke høre til i et fellesskap på grunnlag av tilhørighet til et sted, en familie, et språk.

Men ei anna side av situasjonen er at fornorskinga også er fortidig. Unge samer står fram med stolthet og glede. Ella Marie Hætta Isaksen er ikke alene. Når skammen blir omtalt, svekkes også grunnlaget den har. Relasjonene er ikke entydige. Det er heller ikke situasjonen for å være samisk i Norge i dag.

En viktig del av den koloniale relasjonen er fremmedgjøring eller andregjøring. Ideer om «den fremmede» eller «den andre» er et resultat av prosesser forbundet med både inkludering (bli norsk) og ekskludering (ikke norsk nok). Disse prosessene er helt sentrale i å skape og forsterke grenser mellom folk og samfunn. Heri ligger også hvordan folk tenker og snakker. Å studere slike grenser – eller prosesser for ekskludering både historisk og nåtidig – er et viktig prinsipp i studier av rasisme der et kolonialt perspektiv inngår.

Det er nødvendig med en grunnleggende systemkritisk tilnærming til forskning som på ulike måter handler om urfolk og urfolkssamfunn. Ettersom det koloniale systemet er grunnleggende dehumaniserende og dermed rasistisk, kan dekolonisering ses som et antirasistisk prosjekt. Den systemkritiske tilnærminga til hvordan forskning – og andre bærende fortellinger – om urfolkssamfunn bærer i seg koloniale strukturer, må altså undersøke på hvilken måte rasisme er en del av dette. De små urfolksfortellingene om rasisme og antirasisme, om de kommer fra Tana, Tromsø eller Toronto, henger sammen med den store fortellinga om urfolk, kolonialisme og dekolonisering.