



## ***De fremmede hos Ejersbo***

Eksistensiell tvil og framandkjensle i Jakob Ejersbos trilogi:

*Eksil, Revolution og Liberty* (2009)

**Maria Isabel Vårdal Haugland**

Masteroppgåve i nordisk litteratur

Institutt for lingvistiske, litterære og estetiske studium

Universitetet i Bergen

Vår 2018

## Forord

*Even the most deeply felt ideas are inspired by others<sup>1</sup>*

Gjennom arbeidet med denne oppgåva er det mange som har gitt meg både si tid og merksemd. Min fantastiske rettleiar Christine Hamm. Tusen takk for engasjement, støtte og ikkje minst ei presis og verdifull rettleiing. Det er også viktig å presisere at utan hennar spennande og nytenkande innspel til teori og vinkling, hadde ikkje denne oppgåva teke form slik den i dag gjer. Lill-Ann Körber, som introduserte meg for Ejersbo våren 2016, via det spennande emnet «Afrika i nordisk litteratur», og som har drive meg til å både lese og arbeide vidare innanfor postkolonial litteratur. Takk også til alle på fakultetet som har inspirert, svart på spørsmål og kome med gode og interessante innspel.

Takk til mine kjære foreldre, søsken og vener som inspirerer, stimulerer og gir fylde til både mitt faglege og utanom faglege liv. Mamma, som i heile studietida har motivert meg og samstundes kome med konstruktive, men verdifulle, innspel til alt eg har arbeidd med – også denne oppgåva. Pappa og brørne mine har aldri for eit sekund mista trua på meg. Florø gals – mine herlege venninner og største heiagjeng. Takk for at de aldri sluttar å heie. Jofrid, min sambuar og sjelevenn. Oda, min trufaste samtalepartner og Cavell-kompanjong. Alle frå klassen: 5 kjekke år! Sist men ikkje minst, Mathias. For evig tålmod og støtte.

Bergen, mai 2018

Maria Isabel Vårdal Haugland

---

<sup>1</sup> «The Adventure of Reading: Literature and Philosophy, Cavell and Beauvoir» (Moi, 2011, 127)

## **Å høyre til**

Vondt er av alle andre  
bli trakka på og trengd.  
Men vondare å veta  
At du er utestengd.

Det er så mangt i livet  
du ventar deg og vil.  
Men meir enn det å vera,  
er det å høyre til.

Jan Magnus Bruheim

# INNHALDSLISTE

<b>1. Innleiing</b> .....	<b>1</b>
1.1 <i>De fremmede</i> hos Ejersbo .....	4
1.2 Den filosofiske appellen i Ejersbos trilogi .....	5
<b>2. Resepsjonen av <i>Eksil, Revolution og Liberty</i></b> .....	<b>10</b>
2.1 Avismeldingar om trilogien .....	11
2.1.1 Mottakinga av <i>Eksil</i> .....	11
2.1.2 Mottakinga av <i>Revolution</i> .....	13
2.1.3 Mottakinga av <i>Liberty</i> .....	15
2.2 Forskingslitteratur om trilogien .....	18
<b>3. Den postkoloniale skeptisismen: Frå poststrukturalisme til daglegspråksfilosofi i postkolonial litteraturteori</b> .....	<b>25</b>
3.1 Edward Said om orientalisme og det uunngåelege maktspråket .....	27
3.2 Gayatri C. Spivak om representasjon og det ikkje-transparente språket .....	31
3.3 Homi K. Bhabha om hybriditet og flukta frå daglegspråket .....	35
3.4 Daglegspråksfilosofi: Kan vi overkomme postkolonial skeptisisme? .....	41
<b>4. Tvil og framandkjensle i Ejersbos trilogi</b> .....	<b>49</b>
4.1 «Hun er på alle måder i eksil»: Samantha .....	50
4.1.1 Samantha sin subversive skeptisisme på ISM .....	52
4.1.2 Å vakse opp i ein valdeleg heim .....	57
4.1.3 Døden, eit spørsmål om ansvar .....	61
4.1.4 Å skape sin samtalepartner i eksilet: Samantha og lesaren .....	64
4.2 Frå kolonisert til kolonist: Sofie .....	67
4.2.1 Å bli initiert inn i ei dansk livsform på Grønland .....	68
4.2.2 Diskriminering og sjeleblindheit i Danmark .....	71
4.2.3 Å sjå seg som kvit i Afrika .....	75
4.3 «Men det er vanskelig. Jeg er ikke herfra»: Shakila .....	78
4.3.1 Fantasien om det fleirkulturelle samfunn som smeltar saman .....	79
4.3.2 Ei konflikt om kriteria: Kven får identifisere seg med Afrika? .....	81
4.3.3 Shakila si forvandling og tilbakevending til daglegspråket .....	85
4.4 Å setje sin eksistens i imperativ: Marcus .....	89
4.4.1 Oppvekst i fattigdom .....	91
4.4.2 Draumetilstandar: Ynskje om å overskride sine avgrensingar .....	95

4.4.3 Ein slave i språket .....	98
4.4.4 Marcus sin «redemption» eller <i>cogito ergo sum</i> .....	102
<b>5. Konklusjon: Kan Ejersbos trilogi hjelpe oss å overkomme postkolonial skepsis? ....</b>	<b>107</b>
<b>Litteraturliste .....</b>	<b>111</b>
Avismeldingar .....	111
Litteratur .....	112
<b>Vedlegg .....</b>	<b>118</b>
Samandrag .....	118
Abstract .....	119
Profesjonsgrunngeving .....	121

# 1. INNLEIING

Jeg er flydende indimellem; ikke hvid, ikke sort; ikke barn, ikke voksen – uden hjem, men ikke på gaden. Hvis jeg prøver på at blive forstået, så vil det koste mig. Hvordan skal jeg få alle de mennesker til at sætte sig ned og lytte til mig? Umuligt. Jeg lader mig bruge for at bruge (Ejersbo, 2009, s.74).<sup>2</sup>

Kan vi gjere oss kjend for og forstått av andre menneske i ei verd der forskjellar i kjønn, rase, etnisitet og kultur er påfallande store? «Umuligt», konkluderer unge tanzanianske Marcus, ei av forteljarstemmene i *Liberty*. Boka er den siste i Jakob Ejersbos 1300-siders trilogi frå 2009. Trebindsverket, som dagspressa raskt gav namnet ‘Afrika-trilogi’, vart utgitt posthum<sup>3</sup> av Ejersbo sitt forlag, Gyldendal. Trilogien består av romanane *Eksil* og *Liberty*, samt *Revolution*, ei samling forteljingar. Gjennom dei tre bøkene følgjer vi menneske som har, om ikkje ei direkte, så indirekte kopling til kvarandre og byane Moshi og Arusha i Tanzania. Møta mellom menneske frå ulike kulturar, for det meste europearar og afrikanarar, har brakt fleire av trilogien sine tolv forteljarstemmer inn i ein tvilande tilstand i høve eigen identitet og tilhøyrsløse. Marcus ser seg dømesvis som «flytende indimellem». Romanpersonane opplever at dei ikkje vert lytta til, blir misforstått eller ikkje evner å uttrykke seg slik at det dei opplever eller tenkjer blir forstått og anerkjent av andre. Som lesarar vitnar vi ein utbreidd frustrasjon og ei manglande tru på moglegheit for dialog, samhold og gjensidig respekt. Sjølv om vi kan forstå deira utfordringar som identitetsproblematikk, meiner eg det er nærliggande å tolke forvirringa og avmaktskjensla, frå romanpersonane sitt perspektiv, først og fremst som rota i deira problematiske forhold til språket, samt menneska frå andre kulturar og deira indre.

I likskap med Marcus og andre forteljarar i trilogien, er enkelte teoretikarar innanfor postkolonial litteraturforskning skeptiske til moglegheita for at språket kan fungere som ein formidlande og meiningsgripande reiskap i ein (post)kolonial kontekst. Ein kan ikkje forstå erfaringane undertrykte skildrar med mindre ein har opplevd dei sjølv, synest Gayatri C. Spivak å implisere i sin velkjende artikkel «Kan de underordnede tale?» (1983). Tek vi Spivak på ordet er vi dermed dømt til å vere ukjende for kvarandre – evig framande. Men etter å ha lese Jakob Ejersbo sin trilogi undrar eg meg over om dette verkeleg stemmer? Det er ikkje til å stikke under stol at forteljarane i trilogien lever liv som skil seg fullstendig frå kvardagen vi som lesarar finn oss i. Til gjengjeld opplever eg ikkje at dette hindrar meg i å leve meg inn i frustrasjonen, forvirringa og lengselen romanpersonane skildrar når dei

---

<sup>2</sup> Når eg refererer eg til *Liberty* skriv eg *L*. I referanse til *Eksil* skriv eg *E*. I referanse til *Revolution* skriv eg *R*.

<sup>3</sup> I skrivande stund er det ti år sidan Jakob Ejersbo leverte frå seg manuskriptet til trilogien. Redaktør Johannes Riis har etter instruksjonar frå Ejersbo redigert og utgjeve trilogien. Han fortel i artikkelen «Jakob var en Masai» at trilogien var Ejersbos viktigaste prosjekt. Han omtalar alt Ejersbo tidlegare hadde skriva som førebuing til trilogien, deriblant romanen *Nordkraft* (2002) som han vann *Det gyldne laurbær* for (Riis, 2011, s.81). Jakob Ejersbo tapte kampen mot kreft i matroret 10. Juli 2008.

tildelast rolla som forteljar. Går vi i front med postkoloniale litteraturteoretikarar som Spivak, som stiller seg tvilande til ei slik gjensidig forståing, og spesielt tvilande til vestlege forfattarar som skriv *om* og *for* andre, kan vi dermed kome til kort om vi skal forsøke å seie noko ektefølt om Ejersbos trilogi. Innanfor rammene av dette tankegodset må vi i verste fall avskrive både teksten og vår (europeisk-situerte) lesarerfaring som irrelevant. Forfattaren er dansk og kan ikkje skrive noko *ekte* eller *verkeleg* om ikkje-vestlege sine liv; vi som les trilogien er skandinaviske og kan umogleg *forstå* ikkje-vestlege sine liv og erfaringar.

Når vi skal nærme oss Ejersbos trilogi står vi, etter mitt syn, overfor tre valalternativ: Vi kan (1) sjølv tre inn i det eg vidare vil omtale som 'den postkoloniale skeptisismen' (2) fornekte skepsisen og søke å motvise den, eller (3) vurdere skepsisen som reell og finne den interessant nok til å gjere den til vårt studieobjekt. Som ein nok kan lese ut av måten eg formulerer meg på, vurderer eg det tredje alternativet som den mest formålstenelege inngangen til trilogien. Skal vi følgje det tredje alternativet må vi samstundes erkjenne at der finst andre utvegar enn den skeptiske slutninga. For å gjere dette treng vi etter mi vurdering eit annleis syn på språket enn det som er førande innanfor postkolonial litteraturforskning.

I denne lesinga skal eg difor la eit annleis språksyn bringe meg i kontakt med trilogien. Språksynet spring ut av daglegspråksfilosofi, slik den er tolka og vidareformidla av den amerikanske filosofen Stanley Cavell. Nyleg har litteraturvitar Toril Moi engasjert seg i å bringe denne filosofien inn i litterære studier. Daglegspråksfilosofi har sitt opphav i arbeidet til to av dei mest banebrytande språkfilosofane det siste århundre; østerrikske Ludwig Wittgenstein og britiske John L. Austin. I denne lesninga bringer eg inn daglegspråksfilosofi som ein alternativ synsvinkel i postkolonial litteraturforskning. Den tilbyr ei annleis forståing av språk, og kva det inneber å vere språklege vesen, enn det poststrukturalistiske språksynet, som har vore førande på feltet sidan Edward W. Said, med hovudverket *Orientalism* (1978), rydda grunnen for ei ideologikritisk, postkolonial litteraturforskning.

Å lese trilogien i tråd med daglegspråksfilosofi kan ved første augekast verke urovekkande. Denne filosofiske tradisjonen forfekter seg verken med koloniale subjekt eller teoriar som forklarar opplevingar og erfaringar menneske i koloniale møte sitt inne med. Samstundes meiner eg at synet på språk og felles livsformer, som daglegspråksfilosofien presenterer, kan hjelpe oss til å sjå noko i Jakob Ejersbos trilogi, som eg oppfattar som både vesentleg og verdifullt i vår tid. Ei tid der menneske i større grad flyttar på seg – både som følgje av at turisme og global mobilitet er blitt tilgjengeleg for andre enn eliten, samt flukt som følgje av hungersnød og politisk uro – gjer at vi i større grad lever våre liv i interaksjon med menneske frå andre kulturkretsar.

Med dei tolv svært ulike personane som får fortelje frå sitt perspektiv, og med sin avgrensa synsvinkel, kjem vi tett inn på korleis dei ser og opplever menneska og verda rundt dei. Av den grunn meiner eg trilogien utfordrar lesaren til refleksjon over om dei sjølv skal ta del i forteljarane si oppfatning at vi ikkje kan forstå menneske frå andre kulturar. Vidare får dette meg til undre meg over om teksten som heilskap kanskje ikkje formidlar dei same oppfatningane som forteljarane? Forståinga mi er at der synest å liggje ein grunnleggjande premiss i teksten sin ibuande struktur, nærmare bestemt på det formmessige planet og i 'lesarkontrakta', som bryt med oppfatninga forteljarane sjølv ytrar. Dømesvis bringast vi som lesarar i kontakt med ei rekke afrikanske fyrstepersonforteljarar. Eg tillèt meg difor å spørje: Om teksten som heilskap deler oppfatningane til dei litterære personane – at vi ikkje kan forstå kvarandre – kan ein slik forteljarteknikk i det heile ha noko hensikt?

Dette bringer meg nær eit brot mellom ulike oppfatningar trilogien appellerer til. På den eine sida synest ei rekke av forteljarane, om ikkje alle, å meine at vi ikkje kan forstå menneske frå andre kulturar. Den same oppfatninga kan vi også spore i plottet i trilogien. *Men*, og dette trur eg er viktig, på det formmessige planet verker teksten å appellere til ei annleis innstilling; nemleg at vi *kan* forstå kvarandre. Eg vil faktisk hevde at denne oppfatninga er eit premiss som ligg til grunn for at trilogien skal fungere. For kvifor skal vi lese om andre sine erfaringar, med mindre der er håp om at vi kan forstå dei? Og kvifor skal ein forfattar forme teksten rundt føresetnaden at vi forstår kvarandre, med mindre han meinte det var mogleg?

Som eg her er inne på ligg der eit *brot* eller nærmare bestemt *paradoks* til grunn mellom oppfatningar som kjem til uttrykk på ulike plan i trilogien. I *store norske leksikon* forklarast *paradoks* som ein «uttalelse som gir inntrykk av å være selvmotsigende, en sannhet uttrykt i en overraskende og tilspisset form» (Nordbø, 2009). For meg er denne definisjonen treffande og tankevekkande i møtet med Ejersbos trilogi. Det som ved første augekast står fram som ein kontradiksjon i teksten, kan, om vi ser nøye, vere ein dialektikk: motsetnadar som går opp i ei større eining og som bringer oss nærmare det trilogien forsøker å formidle.

Dei ulike oppfatningane trilogien appellerer til i teksten er mitt omdreiingspunkt i denne oppgåva. For å forstå kva funksjon dei har må vi rette eit merksamt blick mot karakterane som ytrar skepsisen til gjensidig kulturell forståing og til formgrepa som gjer at teksten i heilheit skapar rom for andre oppfatningar. Reint konkret spør eg: Kan ein i følgje Ejersbo ikkje forstå menneske frå andre kulturar? Eller kan Ejersbo hjelpe oss å overkomme postkolonial skeptisisme? Kva funksjon har tvil og framandkjensle i trilogien? Korleis kan ei daglegspråksfilosofisk tilnærming bringe ny innsikt i lesinga av trilogien? Korleis kan trilogien invitere lesaren inn i ein anerkjenningsprosess av andre menneske og kulturar?



## 1.1 *De fremmede* hos Ejersbo

På første side i *Liberty* står det: «Til Garvey Dread og de fremmede» (*L*, upaginert). Denne gåtefulle dedikasjonen bringer med seg ei rekke undrande spørsmål: Kven er Garvey Dread? Kven er dei framande? Er dedikasjonen tiltenkt eksterne eller interne aktør i høve trilogien? Forfattar og journalist Carsten Jensen har i avisa *Information* skrive det svært interessante og beundringsverdige essayet «Der findes ikke bipersoner» (2010) der han forsøker å nøste opp i desse spørsmåla. Fordi eg her er mest interessert i det andre spørsmålet, skal vi kort låne Jensen sin merknad om at *Garvey Dread* nok siktar til Marcus, ettersom at dette er dekknamnet han i boka går under når han smuglar *bhangi* over til Christian i Danmark (Jensen, 2010). Dermed har vi ein peikepinn på at vi til dette punktet står overfor ein hyllest til ein intern aktør; romanfiguren Marcus. Eg vil her nemne at dette etter mi meining ikkje utelukker at dedikasjonen også kan strekke seg ut mot ein person i det verkelege liv, men det skal eg ikkje spekulere noko vidare i. *De fremmede* opner derimot opp for eit større tolkingsrom. Denne delen av dedikasjonen skal vi også være meir tålmodige med; etter mi meining spelar den nemleg ei sentral rolle for oss i denne samanheng.

Vi skal tilbake til Jensen sitt essay, der han byr på interessante resonnement når han hevdar at *de fremmede* ikkje nødvendigvis siktar til ein språkleg klisje, ein perifrasede veletablert i dansk tale om menneske frå andre kulturar:

Det er det pegefingertiltryk, vi bruker til at distancere os fra dem, der kommer til os udefra, indvandrerne og flytningene, og låse dem fast i et os-og-dem-skema Det er et ord, der bygger en uoverstigelig mur, bag hvilken vi gemmer og beskytter os. Jakob skyder lige igennem muren med sin tilegnelse, men jeg er ikke sikker på, at han i nogen politisk korrekt forstand ønskede at give en solidaritetserklæring til alle indvandrere, eller naivt troede, at det var dem, han skrev for. Jeg tror, han mente ordet i en anden og større betydning (Jensen, 2010)

Skal vi tru Jensen, bruker ikkje Ejersbo nemninga verken for å definere, eller vise noko politisk korrekt støtte til, menneske frå andre kulturar. Oppfølgingsvis spør han: «Hvad sker der, når man længtes?». Det inneber på ein eller annan måte ei reise, ein ytre eller indre emigrasjon som kjem som følgje av at verda har blitt framand for oss, skriv Jensen. Med dette løfter han fram noko slåande ved Ejersbo sin dedikasjon; frå å vere ei nemning brukt som ein ytre karakteristikk av andre menneske vert den her vendt innover for å sette ord på ei subjektiv oppleving. Etter mi meining treff Jensen spikeren på hovudet både i høve dedikasjonen *de fremmede* og ikkje minst i å utpeike problema romanfigurane gir uttrykk for.

Eg nemnte kort tilbake at vi har indikasjonar på at *Garvey Dread* peiker innover mot ein person i trilogien. Som Jensen her synes å foreslå, er også *de fremmede* tilsikta nokon i bøkene. Men nemninga står i fleirtal og informerer oss dermed at det ikkje berre er éin person

det er snakk om. Sjølv vil eg påstå at dedikasjonen siktar til dei som opplever å vere framande i verda og for menneska kring dei.

Som tidlegare nemt er det romanpersonar som ytrar ein tvil i høve om dei kan forstå eller bli forstått av menneske frå andre kulturar, som står i sentrum i mi lesing av trilogien. Slik eg, med Jensen, les Ejersbo sin dedikasjon er det desse som er *de fremmede*. I denne oppgåva har eg valt ut fire litterære personar frå trilogien, som eg meiner spesielt gir uttrykk for denne tvilen på gjensidig forståing – ein tvil som bringer dei inn i eksistensiell tvil og framandkjensle. Den fyrste er Samantha, forteljaren i den fyrste romanen *Eksil*. Den andre er Sofie, forteljar i «Punk Afrique», forteljinga som opnar *Revolution*. Den tredje romanpersonen vi skal sjå nærmare på er Shakila. Ho er forteljar i «O.K. International», den åttande og nest siste forteljinga i *Revolution*. Sist er Marcus, ein av dei to forteljarane i *Liberty*. Her kan ein undre seg over om han høyrer til under *de fremmede*, sidan vi veit at han allereie er skilta under *Garvey Dread*. Dette kjem eg tilbake til i analysen, men her vil eg argumentere for at han tilsynelatande startar si forteljing som tvilande og gir inntrykk av at han opplever å vere framand for dei rundt han.

## 1.2 Den filosofiske appellen i Ejersbos trilogi

Eg har nemnt at mi lesing er ei (daglegspråks)*filosofisk* lesing. Med dette følgjer det spørsmål eg ser nødvendig å bringe opp for diskusjon: Kva relasjon kan der vere mellom litteratur og filosofi? Kan vi i det heile snakke fornuftig om ein relasjon mellom dei to? Kan litteratur vere filosofi? Og kan filosofi vere litteratur? Eg skal argumentere for at der ligg ein filosofisk appell i Ejersbos trilogi. For å byggje opp under denne påstanden skal vi først vende oss til Stanley Cavell og la hans forståing av filosofi fungere som ledemotiv. I opningskapittelet av *The Claim of Reason* (1979)<sup>4</sup> skriv Cavell følgjande:

I will say first, by way of introducing myself and saying why I insist, as I will throughout the following pages, [...] that I have wished to understand philosophy not as a set of problems but as a set of texts» (Cavell, 1979, s.3).

Filosofi er ikkje eit sett problem, men eit sett tekstar, insisterer Cavell. Etter å ha lansert denne tanken, hevdar han at ein filosof, eller ein kvar kreativ tenkjar (!), sitt bidrag til filosofi ikkje bør bli forstått som bidrag med, eller til, eit sett gitte problem. Tatt i betraktning at Cavell hentar sin inspirasjon frå Wittgensteins seinare filosofi, særskilt *Filosofiske*

---

<sup>4</sup> Tidvis omtalar eg seinare *The Claim of Reason* (1979) som *CR*. På stader der eg meiner det er naudsynt å bruke heile tittelen gjer eg derimot det.

*Undersøkelser* (1953), kan vi tenkje at Cavell her vil understreke at filosofien si oppgåve verken er å skape eller løyse problem (ein gong for alle). Det er derimot dette metafysikken gjer når filosofar formulerer og diskuterer problem isolert frå noko bestemt kontekst. Wittgenstein skriv at filosofar ofte går seg vill fordi dei tek ord som 'kunnskap' og 'veren' – og forsøker å fange essensen av dei utanfor kontekstar dei blir brukt i. Det er denne metoden i metafysikken Wittgenstein, Cavell og daglegspråksfilosofi tek oppgjær med. Wittgenstein skriv: «Vi fører ordene tilbake fra deres metafysiske til deres hverdagslige anvendelse» (*FU*, §116)<sup>5</sup> Vi er endå ikkje fullstendig modne for eit meiningsfullt svar på kva Cavell meiner med filosofi som tekstar, men la oss ikkje forhaste oss; vi kjem til det.

Etter å ha introdusert filosofi som eit sett tekstar, bringer Cavell inn motargument presentert av ein hypotetisk samtalepartner. Samtalepartnaren kjem med innvendinga at «[...] obviously not all text are philosophical ones, but only those that precisely contain problems of a certain sort!» (Cavell, 1979, s.4). Cavell ser seg nødvendig å korrigere samtalepartnaren for å ha tatt han for å meine at alle tekstar er potensielt filosofiske: «Some philosophers are able to make anything into a philosophical text, like a preacher improving upon the infant's first cry; while some people are not even able to start a quarrel with god» (Cavell, 1979, s.4). Det Cavell her gjer klart, er at han på ingen måte meiner alle tekstar gjer, eller har, krav på ein filosofisk respons. I staden insinuerar han at ein som forskriver alle tekstar filosofisk verdi – til og med noko så filosofisk uinteressant som gråten til eit nyfødd barn – er like lite hjelpsam for filosofien som ein som ikkje evner å respondere filosofisk på noko som helst. Cavell meiner simpelthen at ikkje alle tekstar er filosofisk interessante, fordi ikkje alle tekstar omhandlar problem det er fornuftig eller passande å respondere filosofisk på.

Vi nærmar oss poenget eg skal fram til. Lat oss difor i korte trekk summere Cavell sine påstandar som her er presentert. Filosofi kan i følgje Cavell ikkje starte med eit problem isolert frå sin kontekst. Vi kan ikkje finne noko svar på eit problem med mindre vi bringer det tilbake til konteksten der det gir mening. I staden forstår Cavell filosofi som beståande av eit sett tekstar. Det betyr ikkje at *alle* tekstar er av interesse for filosofi, men berre dei som inneheld problem det er passande å besvare filosofisk. At filosofi ikkje kan starte med eit påførehand gitt problem, betyr for Cavell at problema filosofien skal vere til hjelp for finst nedfelt som problem i tekstar, i sin opphavlege kontekst. Vi kan difor ikkje på førehand avgjere kva tekstar som er av filosofisk interesse. Filosofi er først noko ein sett i verk med når tekstar gir krav på, eller appellerer til, ein filosofisk respons.

---

<sup>5</sup> Filosofiske Undersøkelser (1997) [1953]. blir vidare omtalt som *FU*. Etersom at Wittgenstein sin tekst er inndelt i paragrafar, referer eg til desse heller enn sidetal. Då kan lesaren gjerne også anvende andre utgåver enn den eg brukar, om dei ynskjer det. I tilfella der eg brukar sidetal er dette delar av boka som ikkje er utstyrt med paragrafar.

Dette poenget utdjuvar Toril Moi vidare i essayet «The Adventure of Reading: Literature and Philosophy, Cavell and Beauvoir» (2011). Her tek ho oppgjer med ein tendens i litteraturfeltet ho meiner reduserer litterære tekstar: «I have long been frustrated with criticism that reduce the literary text to an example of pre-existing theory or philosophy [...]» (Moi, 2011, s.127). Litteraturforskning er ein aktivitet der ein i møte med det litterære verket, kan få klårare blikk på spørsmål vi ikkje kan gripe på andre måtar, skriv Moi. Å lese litteratur inneber i å sperre opp auga for det som ligg framfor ein: «Criticism – the work of reading – is here connected to the idea of stopping, pausing, paying attention and looking more closely» (Moi, 2011, s.129). Men då vert litteraturforskning også raskt ein ubehageleg affære. Vi blottlegg oss sjølv: kva vi ser, kva vi er blinde for eller kanskje unngår å feste blikket på. Ikkje minst avslører vi kva vi vurderer som betydingsfullt og ikkje. For Moi, som for Cavell, ligg der eit brennande ønske om å finne rom for litteratur innanfor filosofien. Litteraturen forløyser innsikter som er av stor verdi for filosofien, og ikkje minst opnar litteratur for erfaringar, som for Moi og Cavell er sjølve grunnstammen i filosofi.

Men kva har det å presisere si erfaring i møte med litteraturen reint konkret å gjere med filosofi? Ordet *filosofi* stammar frå gresk og tydar «kjærleik til visdom» (Tranøy og Alnes, 2018). For dei greske filosofane handla filosofi om å forstå og forklare verda. Ein visdomsfull person var ein som hadde nådd innsikt gjennom erfaringar. I likskap med dei greske filosofane, er det kjærleik til visdom, lærdomen våre erfaringar gir oss, som står sentralt for Cavell og Moi. Dersom litteraturen kan vere kjelde til erfaringar for lesaren, er den også potensielt kjelde til filosofi; til visdom. Av den grunn kan Moi påstå at «[h]ere too there is no difference between aesthetic experience (our experience of the work of art) and ordinary experience (what we experience in life)» (Moi, 2011, s.131). Erfaringar er ikkje fastlåste eller fengslar oss. Vi kan alltid korrigere våre erfaringar med nye, dersom vi er villige til å la situasjonen (verket) endre oss; endre våre førestillingar. Toril Moi stiller seg motstrevande til tendensen å påleggje ein tekst ein bestemt teori for så å forme litteraturen etter teorien, heller enn å la litteraturen sjølv lære oss å sjå, gi oss erfaringar, få oss til å tenke.

Eg starta denne oppgåva med ein påstand om at Jakob Ejersbo sin trilogi inneheld problem i form av skepsis og tvil til, eller mellom, menneske frå ulike kulturar. Fleire av forteljarane gir uttrykk for at dei ikkje opplever å bli forstått av menneska kring dei (i det fleirkulturelle spekteret dei lever i). I førige underkapittel brukte eg nemningar som eksistensiell tvil og framandkjensle for å sette ord på karakterane sine erfaringar. Etter mi vurdering er dette problem som er av høgst relevans for ei filosofisk synfaring, og som slik eg ser det klart appellerer til ein filosofisk respons. Det slår meg vidare at lesepraksisen

forfattern og trilogien fordrar til, kan samanliknast med Ludwig Wittgensteins metode i *Filosofiske Undersøkelser*. Tittelen antyder at Wittgenstein sin filosofi ikkje sirklar kring éi undersøking, men fleire. Cavell forsøker gjentatt å få oss til å sjå at *FU* inneheld ei enorm samling av døme på ordinære situasjonar formulert som problem. På denne måten muntrar *FU* til ein filosofisk praksis som inneber å tenkje gjennom døme; som på si side er ein måte å minne oss om, og råde oss frå, den metafysiske freistinga etter å finne eit endeleg svar som passar alle tilfelle, eller som grip inn i essensen av eit ord.

Det er ein liknande praksis eg oppfattar at Jakob Ejersbo muntrar lesaren til. I trilogien tildeler Ejersbo forteljarposisjonen til ei rekke av romanpersonane. Dette gjer at vi får tilgang til *deira* menneskesinn og *deira* synsvinkel. Gjennom dette grepet bringast vi i kontakt med forteljarane, som får formidle si historie på eit intimt og personleg nivå. Samstundes blir vi ikkje utelukkande verande på dette nivået i forteljinga. Vi får også høve til å strekke oss utanfor forteljarane sin synsvinkel, ved at dei ikkje berre skildrar sin indre tilstand, men også konkrete hendingar som utløyer deira opplevingar. Forteljarane viser fram dialogar mellom dei sjølv og andre, som gjer det mogleg for oss å få innblikk i kva det er med sjølvne samtalane som gjer at dei reagerer med tvil på om dei vert forstått.

Tidvis går forteljarstilen over i ei form for dokumentarisk skildring, men når det er sagt vil eg understreke at Ejersbo held seg fri frå å assosierast med tradisjonar som 'New Journalism' – som mellom anna Tom Wolf stod i front for på 70-talet, og som i nordisk (postkolonial) samheng knyter an til blant anna Thorkild Hansen og Sven Lundqvist sine trilogiar.<sup>678</sup> Ejersbo sine forteljarar lausriv aldri sine skildringar frå sin eigen personlege motivasjon og forankring i verken hendingane eller forteljinga. Ejersbo gir oss høve til å få overblikk over situasjonane og omstenda problema springer ut av; rota til romanfigurane sin skeptisisme overfor andre menneske. Det eg her vil poengtere er at Ejersbo, i likskap med Wittgenstein, også inviterer lesaren til å tenke gjennom døme. På same måte som Wittgenstein nyttar praksisen for å unngå ei metafysisk essensialisering av ord, oppfattar eg Ejersbo sitt multiperspektivistiske prosjekt å tre fram på same grunnlag: Å minne oss om at vi ikkje kan generalisere erfaringar frå det (post)koloniale, at opplevingar og erfaringar er ulike; at vi må late kvart liv, kvar erfaring, komme til orde og bli gjort forståeleg.

For å rettferdiggjere analogien eg trekk mellom Ejersbo og Wittgenstein sine metodar, skal vi sjå nærmare på eit intervju gjort med Ejersbo i den danske avisa *Ekstrabladet* frå 2002. Her kjem det fram at den sceniske og dialogprega forteljarpraksisen, som er karakteristisk ved

---

<sup>6</sup> Wolf, T. & Johnson, E.W. (1973). *The New Journalism: with an anthology*.

<sup>7</sup> Hansen, T., *Slavernes kyst* (1967), *Slavernes skibe* (1968) og *Slavernes øer* (1970)

<sup>8</sup> Lundqvist, S., *Bänkpress* (1988), *Ökendykarna* (1990) og *Utrota varenda jävel* (1992)

heile hans forfattarskap, har som hensikt ein heilt bestemt funksjon overfor lesaren: «Jeg kommer ikke med en masse psykologiske og filosofiske betragtninger, men forsøker at vise scenerne og skrive dialogerne, så læseren selv kan tenke» (Lade, 2002). Slik det kjem til uttrykk i intervjuet, er Ejersbo av den oppfatning at litteratur ikkje berre skal vekke kjensler hos lesaren eller presentere for oss allereie utarbeidde teoriar. Den skal i første rekke få oss lesarar til å *tenke sjølv*. Ejersbo forsøker å posisjonere sine lesarar inn i systematisk tenking, eller som eg vil våge å påstå, inviterer han lesaren inn i ein filosofisk samtale med verket og problema som oppstår innanfor rammene av det. Når eg som nemnt talar for ei filosofisk lesing av trilogien, betyr dette frå mi side ei lesing som responderer på denne invitasjonen.

Eg har her identifisert det eg oppfattar som ein filosofisk appell i Ejersbos trilogi. Med filosofisk appell meiner eg fordringa til tenking som forfattaren sjølv intenderer, men som også ligg nedfelt i teksten. Men er det nok å identifisere at fordringa ligg der? Seier vi oss nøgd her står vi i fare for å redusere verdien teksten har, og tankane vi her har arbeida oss fram til blir forgjevas. Samstundes er eg ikkje fullstendig sikker på at ei enkelt lesing (i dette tilfellet mi lesing) kan utløyse trilogien sitt filosofiske potensialet ein gong for alle. Som Cavell og Moi peiker på, er dette noko som helst skjer mellom verket og den enkelte lesar: «The reader must be willing to let her own experience (of philosophy, of life) be educated by the work» (Moi, 2011, s.125). På den andre sida meiner eg det er viktig å understreke at ein enkelt lesar sine erfaringar med teksten på ingen måte er inkjeseiande for andre. Inspirert av Moi vil eg formulere mi lesing som ein *invitasjon*, ei innbyding til andre lesarar å sjå det eg ser. I mitt møte med forteljarane i *Eksil*, *Revolution* og *Liberty*, har eg som nemnd merka meg ein frustrasjon over å ikkje bli høyrtd eller forstått. Vidare i oppgåva er det denne bestemte lesaroppfatninga dei følgjande kapitela krinsar rundt.

Oppgåva er inndelt i 5 kapittel. I kapittel 2 legg eg fram og diskuterer eit utval frå resepsjonen av trilogien. I kapittel 3 trer vi inn i det postkoloniale litteraturteoretiske feltet, for å undersøkje det eg har omtalt som 'den postkoloniale skeptisismen'. Vidare i kapittelet presenterer eg også daglegspråksfilosofi som alternativ inngang til postkolonial tenking. I kapittel 4 studerer eg tvilen, slik den kjem til uttrykk hos romanpersonane og forteljarane Samantha, Sofie, Shakila og Marcus. I lesingane beveger vi oss også over på trilogien sitt formmessige plan, samt inn i interaksjonen mellom teksten og lesaren. I kapittel 5 hentar eg tilbake spørsmålet om Ejersbos trilogi kan hjelpe oss å overkomme postkolonial skepsis. Her samlar eg trådane, presenterer mine avsluttande refleksjonar og rundar med dette av oppgåva.

## 2. RESEPSJONEN AV *EKSIL, REVOLUTION OG LIBERTY*

Toril Moi skriv i det tidlegare nemnte essayet «The Adventure of Reading: Literature and Philosophy, Cavell and Beauvoir» (2011) at å ytre estetiske vurderingar, slik til dømes litteraturvitarar og kritikarar gjer, er å appellere til andre. Vi les, tolkar og gjer oss opp ei meiningar om litteraturen, før vi vender oss mot andre og meddelar ‘Dette er kva eg ser. Ser du det òg?’ Dette kapittelet tek form som eit avgrensa innblikk i resepsjonen av Jakob Ejersbos bøker *Eksil, Revolution og Liberty*. I tråd med Moi sin merknad skal vi i det følgjande undersøkje kva andre, nærmare bestemt avismeldarar og forskarar, har sett i sitt arbeid med trilogien. Men undervegs må vi også aktivt stoppe opp, og reflektere over kor vidt vi ser kva resepsjonen ser. Etterkvart som kapittelet utfalder seg, vil vala dei utvalte forskarane har tatt, både i høve teori og fokus, gjere det synleg kva arbeid som tidlegare er gjort, men også synleggjere aspekt ved trilogien som gjerne er mindre belyst. I arbeidet med trilogien har eg gjort meg forstått med at dette er eit omfattande verk i mange av ordets betydingar. Ikkje minst ligg det eit omfattande, og svært gjennomtenkt, arbeid bak bøkene. I ein e-mail sendt til redaktøren av bøkene, Johannes Riis, skriv forfattaren:<sup>9</sup>

Jeg ønsker ikke at være unødige morbid, men jeg har investeret meget i mine bøger, så jeg foretrækker at være forberedt på alle eventualiteter i lyset af min sygdom. Vedhæftede dokumentet er en brugsanvisning til dig, så du kan finde rundt i Eksil, Liberty og Revolution, hvis jeg skulle drage herfra i utide. (Skyum-Nielsen, 2016, s.377).

Jakob Ejersbo drog i utide, og kunne dermed ikkje få svar på om lesarane såg det han, gjennom dei tre bøkene, ville gi andre høve til å sjå. Men meldarane og forskarane har sett og det dei meiner å sjå er Ejersbo sitt Afrika. Allereie i meldingane av den andre boka *Revolution*, omtalar tre av meldarane trilogien som Jakob Ejersbos Afrika-trilogi.<sup>10</sup> I etterkant har trilogien vore omtalt under dette namnet, både av meldarar og forskarar.

Resepsjonen av trilogien rommar omkring 40 avismeldingar, ni artiklar og tre masteroppgåver. Resepsjonen står fram som nesten utelukkande positive til trilogien, og både avismeldarar og forskarar løfter forfattaren fram som ei viktig stemme i dansk litteratur. I dette kapittelet har eg måtte avgrense meg, og difor vel eg blant anna å ikkje gå innom masteroppgåvene. Eg har også sett vekk frå artiklar som «Ejersbos forfatterskab som postkolonial kronotop» (2014) av Heidi Bojsen og «Jakob Ejersbos Liberty som kulturel

---

<sup>9</sup> Rune Skyum-Nielsen kom i 2016 ut med biografien *Jakob var her: Bogen om Ejersbo*. I denne kan ein finne ei rekke mail-vekslingar mellom Jakob og sentrale aktørar i arbeidet med bøkene.

<sup>10</sup> Jon helt Haarder i *Jylland-posten*, Klaus Rothstein i *Weekendavisen* og Mikkel Bruun Zangenberg i *Politiken*.

oversættelse» (2010) av Elna Mortensen. I det følgjande presenterer eg først eit utval av avismeldingane før eg avsluttar med eit utval frå forskingsarbeidet som er gjort på trilogien.

## 2.1 Avismeldingane av trilogien

«2009 bliver et Jakob Ejersbo-år. Ingen tvivl om det», proklamerte Jens Andersen i avismeldinga av *Eksil* i *Berlingske Tidende*, månedsskifte mellom mars og april 2009 (Andersen, 2009). Dette var året avismeldarane, og litteraturinteresserte i Danmark, skulle få tilgang til den omfattande trilogien Jakob Ejersbo hadde brukt dei siste åra av livet sitt på å skrive. *Eksil*, *Revolution* og *Liberty* vart alle utgjevne i 2009. Med månadar mellom kvar utgjevnad, fekk meldarane høve til å studere verka enkeltvis, noko som også gjer at avismeldingane i hovudsak omtalar verka separat. Men i høve dei to siste utgjevningane viser meldarane også interesse for å nøste opp i trådane som binder verka saman til ein trilogi. Følgjande presenterer eg avismeldingane kronologisk, i tråd med utgjevningane av bøkene. Eit spanande moment ved avismeldingane, er at det hovudsakleg er dei same meldarane frå dei ulike avisene som omtalar alle tre bøkene. Dermed kan det også vere interessant å merke seg korleis deira oppfatning av trilogien utviklar seg etterkvart som dei les seg lengre inn i det litterære universet bøkene famnar om.

### 2.1.1 Mottakinga av *Eksil*

«Jakob Ejersbo har efterladt et storværk» er overskrifta på Lasse Horn Kjældgaard omtale av *Eksil* i den danske dagsavisa *Politiken* (Kjældgaard, 2009). Romanen var utgjeve i april 2009, som den fyrste delen av trilogien. Den positive vurderinga av romanen, som Kjældgaard uttrykker, synes å vere gjennomgåande blant meldarane. Klaus Rothstein i *Weekendavisen* skildrar romanen som «voldsom og dypt fascinerende» (Rothstein, 2009), medan Erik Skyum-Nielsen frå avisa *Information* kallar romanen «intens og medrivende» (Skyum-Nielsen, 2009). Og det er tydeleg at avismeldarane har late seg rive med i romanen. Handlingsreferatet får stor plass i omtalane, og då gjerne skrive i eit språk nær den karakteristiske språkdrakta Ejersbo er kjend for. Skyum-Nielsen skildrar denne språkføringa, etter mi meining, på en svært god måte: «Hertil anvender Ejersbo sin dirty realism – skriver klart og direkte, nøgent, stærkt, uden omsvøm [...]» (Skyum-Nielsen, 2009).

Spesielt merkbart er adaptasjonen av Ejersbos «dirty realism» i omtalen Jan Kjær skriv i magasinet *Udvikling*.<sup>11</sup> Her skildrar han foreldra til hovudkarakteren, Samantha, på

---

<sup>11</sup> Magasinet er utgjeve av det danske utenriksministeriet. Det er ikkje under alle omstende eit magasin, med ein slik avsendar, publiserar tekstar med ei slik språkføring. Det kan difor være nærliggande å vurdere meldaren si melding som svært nær forfattaren sitt språk, nærast på



følgjande måte: «Faderen slår på tæv og boller udenom, mens moderen vakler rundt i tykke sprittåger» (Kjær, 2009). Den dysfunksjonelle familien, som skisserast i romanen, er eit motiv meldarane har sett seg merke i. Fleire av meldarane hevdar dette motivet kan skue tilbake til Ejersbos tidlegare roman *Nordkraft* (2002), og at ein kan sjå kausalitetsforholdet mellom ansvarslause foreldre og grenselaus ungdom som eit gjennomgåande tema i hans forfattarskap.

Lektoren Michael Balle Jensen skriv i sin omtale i det litterære nettmagasinet *Sentrua* at motivet medverker til at «Romanen rummer basalt set den samme psykologiske konflikt, som Ejersbo foldede ud i *Nordkraft*» (Jensen, 2009). Den psykiske konflikta han viser til, er hovudkarakteren Samantha sine vanskar med å finne sin plass i verda, og han hevdar at det afrikanske kaoset som kjem til syne i romanen, fungerer som ei spegling av Samantha sitt indre kaos. På grunnlag av dette konkluderar Jensen med at romanen først og fremst framsett bilde av det moderne menneske:

Tanzania fungerer nok som bagtæppe, men Ejersbo er ikke ude på at fortælle en historie om ulandenes problemer [...] Ejersbo giver i stedet et portræt af det moderne hjemløse menneske, der er splittet mellem kulturer, men alligevel lever i dem. (Jensen, 2009)

Framhevinga av det universelle, moderne menneske, samt nedvurderinga av Tanzania si betyding i romanen, deler Jensen med tidlegare nemnte Lasse Horn Kjældgaard. Han meiner *Eksil* er ein ungdomsroman og ei utviklingshistorie, som kunne funne stad kor som helst i Europa eller USA. For meldaren står Tanzania dermed fram som ei tilfeldig kulisser i romanen (Kjældgaard, 2009). Horn Kjældgaard rosar romanen og gir den 5 av 5 stjerner.

Jens Andersen i *Berlingske Tidende* er også oppteken av hovudkarakteren i romanen. Han omtalar Samantha som frykteleg sårbar, men ser ho også som ein vital skikkelse. Vidare hevdar han at «ud af denne sjældent stærke kvinneskildringen fra en mandlig forfatters hånd vokser også et civilisationskritisk dobbeltportær» (Andersen, 2009). Det første vi skal leggje merke til er korleis Andersen høgnar Ejersbo sin etos i høve å formidle kvinner sine erfaringar; noko som er utanfor hans eige kroppslege erfaringsregister som mann. Andersen har her bygd opp tillit til at Ejersbo kan sette ord på erfaringa han sjølv ikkje kan oppleve. Vidare meiner Andersen at det sivilisasjonskritiske dobbeltportrettet i *Eksil* på den eine sida portretterer ein uansvarleg foreldregenerasjon, men også kritiserer europeiske si (bistands-) verksemd i Afrika, som frå Andersen sin synsvinkel framleis liknar kolonitidene. Det kan dermed vere nærliggande å hevde at Andersen ikkje er fullstendig einig med Jensen og

---

grensa til sitering. For øvrig er det interessant at det danske utenriksdepartementet, DANIDA, også er representert i trilogien, som ein av institusjonane skandinavarane i narrativen arbeider for.

Kjældegaard, når dei hevdar at Tanzania er ein tilfeldig kulisse i romanen. Andersen er også ueinig med Kjældegaard i vurderinga av den litterære kvaliteten og gir romanen 4 av 6 stjerner.

Også Lars Handesten, meldar i *Kristeligt Dagblad*, er oppteken av dette perspektivet: «Det nye og særlige ved Ejersbos roman er den vinkel. Når vi hører om Afrika, er det de voksnes verden, hvad enten de er hvide farmere, korrupte eller fattige sorte eller danskere udsendt af Danida» (Handesten, 2009). Handesten meiner foreldregenerasjonen sitt sjølvcentrerte fokus fører ungdomane i romanen ut i ein heimlaus tilstand: «De har svært ved at opretholde varige menneskelige forbindelser, og det forarmer dem følelsesmæssigt og moralsk» (Handesten, 2009). Etter mi vurdering er avismeldaren her sær i tråd med romankarakterane sine utfordringar, og det underliggjande fokuset i denne oppgåva.

Ein annan meldar som også kjem med merknadar interessante for oss, er tidlegare nemnte Erik Skyum-Nielsen. Han hevdar romanen, trass telegramstilen tidvis kan bli for mykje, evner å stå fram som både fragmentert og samla på same tid. Han fastslår vidare at sjølv om boka byr på eit rikt persongalleri «forblir den mest af alt en bog om ensomhed, om udsathed og om fremmedhed centret i en purung kvinde, der hele tiden skal spørge sig selv: ”Hvem er jeg? Hvor hører jeg til?” [...]» (Skyum-Nielsen, 2009). Sitatet underbyggjer min påstand om at karakteren Samantha bør vere ein sentral skikkelse i studie av framandskapstematikken i trilogien.

I *Jylland-posten* trekker Jon Helt Haarder parallell mellom Samantha sin livssituasjon og tittelen på romanen, når han hevdar at «Hun er på alle måder i eksil – og finder ikke hjem» (Haarder, 2009). Når romanen vart omsett til norsk i 2012, var det ein liknande konklusjon Gro Jørstad Nilsen trakk, då ho i *Bergens Tidene* gav meldinga overskrifta «Rotløs i Afrika» og omtalte romanen som ei «sterk skildring av av ungdom uten tilhørighet» (Nilsen, 2012).

### **2.1.2 Mottakinga av *Revolution***

I slutten av august 2009, vart den andre delen av trilogien utgjeve. Denne gong var det samlinga av forteljingar, *Revolution*, som stod for tur. Som vi såg i Jens Andersen si avismelding om *Eksil* i *Berlignske Tidende*, peika han tideleg på trilogien som eit stikk til vestleg sivilisasjon. I omtalen av *Revolution*, er han sikker i sin sak og definerar, allereie før siste del er utkomme, trebindsverket som «Jakob Ejersbos civilisationskritiske trilogi» (Andersen, 2009). Andersen skildrar dei ni forteljingane som «fængslende, rørende og skræmmende historier», og meiner dei i likskap med den føregåande romanen, *Eksil*, handlar

om unge rotlause mennesker, «kulturelle bastarder» - ein term han låner av Mick, forteljarstemma i forteljinga «Nyumba ya Mungu» i *Revoluton*.

Også Lars Handesten si omtale i *Kristeligt Dagblad*, vitnar om at trilogien no tydeleg ber preg av samfunnskritikk. Han skildrar si lesaroppleving som rystande, og at *Revolution* representerer «Noget helt andet end Karen Blixen» (Handesten, 2009). I eit for oss særskilt viktig utdrag av meldinga, hevdar Handesten at tittelen ikkje siktrar til dei store globale kampane: «Nej, det drejer sig om de små, men livsviktige omvæltninger, der sker og måske vil ske i nogle enkelte menneskers liv» (Handesten, 2009). Vi kan her antyde at Handesten er av den oppfatning at Ejersbo er oppteken av dei enkelte tilfella, dei enkelte liva, framfor «det store bildet», heilt i tråd med Wittgenstein og Cavell sin ståstad. Handesten gir også ein utfyllande merknad til Andersen si samstilling av dei unge karakterane i trilogien, i form av eit språkleg fellestrekk: «Og så har de ni et sprog fælles, for de formulerer sig med den samme ligefremhed og enkelhed [...] Sproget samler, hvad der ellers er spredt og tilsyneladende uden megen forbindelse» (Handesten, 2009).

I likskap med dei to nemnte omtalane, er Ejersbos framstilling av Afrika det som opptar Jon Helt Haarder i *Jylland-posten*. Han meiner *Revolution* skil seg frå *Eksil*, fordi forteljingane tilbyr andre syn på Afrika, enn den vi får gjennom Samanthas opprørte optikk. Haarder er spesielt begeistra for det han anser som Ejersbos evne til å bringe lesaren tett på dei litterære personane: «Det siger noget om Ejerbso evner ud i litterær forstillelse, at man kan komme ind i eit hoved som Moses' og se verden, som han gør, forstå ham, ja, føle sympati for ham [...]» (Haarder, 2009). Haarder synes å vere gjennomgåande positiv til *Revolution*, og det han tolkar som Ejersbos prosjekt: «På mange måder er "Revolution" et forsøk på at skrive et blik på Afrika, der hverken er eksotiserende, medlidende eller bedrevidende, men indforstået, åbent og forslugent. Et vellykket forsøk» (Haarder, 2009).

Medan Haarder løfta fram, etter hans meining, ulikskapar mellom *Eksil* og *Revolution*, er Michael Balle Jensen i *Sentura*, oppteken av korleis delar av persongalleriet i romanen bringast vidare til dei samla forteljingane. Som han skreiv i omtalen av *Eksil* meiner Jensen også i *Revolution* at Afrika først og fremst er ei kulisse: «Og selv om problemene måske forstørres og forværres af de afrikanske forhold, så er det alligevel basale konflikter, som vi kan genkende fra vores eget liv, der bliver bærende» (Jensen, 2009). Med ein nok så solidarisk overtone melder han vidare at «Vi er alle afrikanere hos Ejersbo» (Jensen, 2009)

I ein litt meir nøktern tone er det nokre av dei same merknadane Erik Skyum-Nielsen fokuserar på i si melding i *Information*. Det estetiske grepet, der persongalleriet går igjen i bøkene, omtalar Skyum-Nielsen som *re-cycle* av litterære figurar. Med først ein merknad om

at dette grepet *kunne* skape redundans, meddeler han at grepet heller tek form som bokas etiske kjennemerke:

Som leser får man hele tiden lov til at komme om på den anden siden af en eller anden af de mange grænser, der skiller mennesker fra hinanden. Skellet kan være sprogligt, kulturelt, kønsmæssigt eller klassemæssigt, men Ejersbo formår hver gang at vise os den mer eller mindre fremmede anden som en enkelt anden (Skyum-Nielsen, 2009)

Når eg skilta Skyum-Nielsen si melding som meir nøktern enn Jensen si, er det blant anna med utgangspunkt i at førstnemnde motseier Jensens utropte «vi er alle afrikanarar», når han peiker på motstillinga mellom afrikansk og europeisk mentalitet, som eit sentralt tema i *Revolution*: «Hvad mentalitet angår, fræmtreder de tilrejsende hvide som naive idealister [...], og afrikanerne som kyniske, rå realiserer, som ved, at hvad tæller er penge og magt» (Skyum-Nielsen, 2009).

### 2.1.3 Mottakinga av *Liberty*

Når *Liberty* vart utgitt i starten av november 2009, markerte den ikkje berre slutten på trilogien. Romanen bar også noko meir symbolsk med seg. Sorgtungt marerte den at Jakob Ejersbos forfatterskap var kome til sin ende og at hans litterære stemme hadde sagt sitt siste ord. For meldarane i den danske dagspressa vart *Liberty* den av dei tre bøkene som fekk best omtale. Michael Balle Jensen, som fulgte opp og meldte alle tre bøkene i nettmagasinet *Sentura*, avsluttar si omtale av *Liberty* med å bedømme trilogien som «[...] stor litteratur, som vidner om, at Ejersbos død er et enormt tab» (Jensen, 2010).

Jens Andersen, også ein meldar no velbefart i trilogien, lét seg i si melding freiste å hevde at trilogien vil få ein betydingsfull plass i dansk litteraturhistorie: «Vil det leve videre i dansk litteratur om 10, 20, 50 og 100 år? Jeg tror det» (Andersen, 2009). Andersen gir den også plass på ei internasjonal platform: «Som talerør for ungdommen til alle tider har især »Liberty« en chance for at blive klassiker og måske endog gå hele vejen, videre op i verdenslitteraturens i vores globaliserede tidsalder. Ærlig talt, hvem skriver lignende bøger ude i verden?» (Andersen, 2009). Han rosar også forfattaren reint eksplisitt, når han hevdar at: «Ejersbos intuition og dobbelforståelse av så vel Afrika som ungdommens sjæl løfter stedvis fortællingen så højt op i fantasien[...]» (Andersen, 2009). Her trur eg vi kan tolke Andersen sin bruk av ordet 'fantasi' som eit uttrykk for ei sterk lesarinnleving.

Hyllesten av Ejersbos intuisjon og skarpe innsikt deler Andersen med Erik Skyum-Nielsen frå avisa *Information*. Skyum-Nielsen hevdar at *Liberty* fortener å bli lese «dels fordi

hele virkelighedsbilledet fremtræder stærkt og troverdigt takket være den på samme tid hårdkogte og nærmest empatiske menneskeskildringen» (Skyum-Nielsen, 2009). I den tosidens lange avismeldinga leverer Skyum-Nielsen interessante perspektiv på verkets formmessige plan. Her hevdar han at «Vi har på én gang at gøre med individualiserende fortælle teknik og en kollektiv fiktion» (Skyum-Nielsen, 2009). Som vi hugsar frå Skyum-Nilsen si melding av *Revolution*, er der etter hans meining ein etisk dimensjon ved trilogien. I meldinga av *Liberty* slår han fast ei direkte kobling mellom det etiske og estetiske i trilogien: «Hver enkelt figur træder frem i sit samspil med alle de andre og som opfattet av de andre, og man får den tanke, at den, du er, det er en, du bliver i og gennem mødet med andre» (Skyum-Nielsen, 2009). Han rosar trilogien og kjem med ein, for oss, særst interessant merkand : «Men i et større perspektiv står Jakob Ejersbos trilogi som det hidtil bedste danske bud på en postkolonial romankunst» (Skyum-Nielsen, 2009).

Medan Skyum-Nilsen betonar det formmessige som nøkkel til trilogiens budskap, er Lars Handesten i *Kristelig Dagblad* oppteken av handlingsplanet, som han meiner taler følgande budskap: «Selv om Christian og Marcus drømmer om et ligt venskab og partnerskab, så er den gal, fordi de trods alt ikke er lige» (Handesten, 2009). Sjølv om Handesten her synest å vere av den oppfatning at ei gjensidig forståing mellom karakterane er utenkeleg, slår det meg at han vurderer evna til forståing som annleis for seg som lesar: «Mærkelig nok føler jeg mig revet med af romanen og nærere en interesse for de to gutter, selv om de verken er særlig sympatiske eller elskværdige» (Handesten, 2009). Medan dei øvrige meldarane anser *Liberty* for å vere den av bøkene med høgast litterær verdi, avsluttar Handesteen med å trekke fram *Revolution* som hans personlege favoritt i trilogien.

I *Politiken* presenterer Bjørn Bredal ei fortolking av kva som gjer det så vanskeleg for dei to hovudkarakterane, Christian og Marcus, å knyte ein varig relasjon: «Den hvide vil være sort, og den sorte vil være hvid, men hvor Christian konstant står i valgsituationer, bliver Marcus hele tiden sat i tvangssituationer, hvor både hvide og sorte udnytter hans krop og sjæl» (Bredal, 2009). Bredal gir uttrykk for sympati med Marcus i avismeldinga, og framhevar han som sin personlege favoritt: «[...] Det er den sorte Marcus' stemme, der er den mest spændende» (Bredal, 2009). Bredal gir romanen 5 av 5 hjerter og avsluttar meldinga med rosande merkandar: «Men det mærkelige er, at dette Afrika efter 700 siders gru og håbløshed, men også varme, sanselighed og eksistensiell grundmenneskelighed, næsten ikkje er til at undvære for læseren» (Bredal, 2009).

Medan Bredal utelukkande viser medkjensle til Marcus, framhevar Jon Helt Haarder i *Jylland-posten* at Marcus også sjølv bidrar i det kyniske spelet i *Liberty*: «[...] faktisk har

Marcus selv været med til at orkestrere hans [Christian] ødelæggelse» (Haarder, 2009). Helt Hæderer opnar avismeldinga med henvising til Jørgen Leths roman «Det uperfekte menneske» og trekk parallellar mellom den og *Liberty* si tematisering av transaksjonelle relasjonane. Formmessig hevdar han romanen kan likne ei blanding av munnleg tale og dagbok. Avismledinga avsluttar med ros og full pott som hos Bredal: «Jeg tager min avishat af – og ud falder de fem stjerner [...]» (Haarder, 2009).

Michael Balle Jensen si avismelding i *Sentura* løftar etter mi meining fram ei rekkje interessante moment. Han meiner *Liberty* tydeleggjer ei felles tematikk i heile Ejersbos forfattarskap: Kampen *mot* å bli ansvarleg og vaksen, kampen *for* sin eigen fridom og definisjonsmakt over eige liv. Balle Jensen kommenterer romanens samfunnskritiske portrett og i likskap med Bredal er han særskilt positiv til Marcus: «Marcus derimod, han har mere indsigt i realiteterne og kan som en af de ganske gå karakterer hos Ejersbo indse, at han er nødt til at tage ansvar» og vidare: «Marcus' figur er et lysende eksempel på, at selv den værste modgang kan overvindes» (Balle Jensen, 2009). Balle rosar, som ei rekkje andre av meldarane, den forteljartekniske todelinga i *Liberty*, og omtalar det som eit elegant grep. Sluttvis viser han til andre avismeldarar for å understreke at Ejersbo tilbyr lesaren original innsikt: «Som flere andre anmeldere har bemærket, så ser man aldrig på den samme måde på Afrika igjen, efter man har læst bøgerne» (Balle Jensen, 2009).

Klaus Rothstein opnar si avismelding i *Weekendavisen* med å fastslå trilogien som ein nyklassikar i dansk litteratur. Rothstein si avismelding skil seg ut med eit tydeleg fokus på stilistikk og symbolikk. Han trekk parallellar til *Eksil* og hevdar dei to romanen er bygd på sirkelkomposisjon. I *Eksil* koplpar han grepet til natur og vitalisme: boka startar med Samantha i vatnet, symbol for liv, og ender med ho død og begravd i jorda. I *Liberty* meiner han sirkelen blir komplett då den startar med Christian som går av flyet i Afrika og sluttar med at han går på flyet til Europa. Avismeldinga har tittelen «Hvid snekrone, sort asfalt», og avismeldinga fokuserer tydeleg på desse to motiva. «Mellem den hvide snekrone og den sorte asfalt ligger Jakob Ejersbos monumentale, handlingstætte portrætt af de hvide kolonisters konflikt- og kontrastfyldte skæbnemøde med Afrika» (Handsten, 2009). Motiva knyter han også til dei to hovudpersonane: «De to drenge bliver hinandens snekrone og asfalt» (Handsten, 2009). Handsten skildrar også romanens bokomslag. Avismeldinga avsluttar han med håp om at trilogien blir omsett og lese i Tanzania.

Som eg innleiingsvis nemnte, signaliserte *Liberty* slutten på trilogien. I arbeid med resepsjonen har eg merka meg at *Liberty* også markerte ein start, nærmare bestemt starten på ei større internasjonal interesse for trilogien. Medan dei to fyrste bøkene i hovudsak fann si

interessegruppe blant dei danske avismeldararane, vekka *Liberty* også begeistring blant avismeldarar i både svensk og norsk dagspressa. Men ettersom at denne oppgåva ikkje har hovudvekt på resepsjon, vel eg å avgrense meldingane av *Liberty* til dei danske.

## 2.2 Forskingslitteratur om trilogien

I tråd med at eg i denne oppgåva ønskjer å belyse aspekt ved Jakob Ejersbos trilogi, som til no i mindre grad er utforska, ser eg det som nødvendig å gi lesaren eit innblikk i forskinga som er gjort før, i høve trilogien. Med dette har denne delen av resepsjonskapittelet to delmål: for det første å gi eit overblikk over forskinga som til i dag er gjort (1), og for det andre å diskutere min eigen ståstad i høve den tidlegare forskinga (2).

Når ein dansk forfattar skriv fram ei handling som finn stad i Afrika, og der relasjonar mellom kvite europearar og svarte afrikanarar er eit sentralt motiv og tema, vekker dette forståeleg interesse hos litteratar med fotfeste innanfor postkolonial litteraturvitskap. Eit nærmare blikk på dette litteraturteoretiske feltet kjem eg tilbake til i neste kapittel. Men for ordens skyld kan vi allereie no gjere oss forstått med at det postkoloniale feltet er grunnleggjande ideologikritisk motivert. Det gjer til sitt hovudanleggande å utforme teoriar ein kan anvende for å avdekke korleis kolonialisme og vestleg maktstyring verker inn på, og kjem til uttrykk i, litteraturen.

Resepsjonen av trilogien vitnar om at vi her ikkje står overfor noko unntakstilfelle. Forskinga synes å hovudsakleg røre ved postkolonialisme, men med ulike innfallsvinklar. Det er i alt skrive ni artiklar om trilogien. Det er merkverdig at fem av artiklane er publisert i den danske tidsskrifta *Kritik*. Trass at dei mest kjende postkoloniale teoretikarane ikkje alltid dukkar opp i forskingsartiklane sine litteraturlister, synast fleire av forfattarane å dele både den same optikken og motivasjonen som driv postkolonial litteraturforskarar. Mitt prosjekt skriv seg også inn i denne tradisjonen, då tvilen og framandkjensla karakterane gir uttrykk for, etter mi vurdering må lesast i lys av dei kontekstuelle rammene karakterane er i, nærmare bestemt ein (post)kolonial kontekst. Samstundes bryt oppgåva mi med tradisjonell postkolonial litteraturforskning, då eg opererer med ei anna tilnærming, som er motivert av daglegspråksfilosofi. Når eg følgjande presenterer tidlegare forskning, skal vi difor spesielt leggje merke til artikkelforfattarane si tematisk-teoretiske tilnærming til trilogien, og kva utslag deira tilnærming har hatt.

Felles for nærast sagt alle artiklane, er at dei omtalar trilogien som eit nytt og annleis bidrag til nordisk Afrika-litteratur. Ein hovudtendens i ei rekke artiklar, er at dei fokuserer på korleis kontinentet Afrika, samt vestleg inngripande i kontinentet, framstillast i trilogien. I

artikkelen «Hverdagens katastrofer – Afrika i dansk samtidslitteratur» (2009) plasserer Devika Sharma, Jakob Ejersbo inn i ei rekke av danske samtidsforfattarar, som gjennom sine litterære verk skriv fram fiktive undersøkingar av Afrika som eit katastrofisk kontinent. Sharma hevdar at mellom anna trilogien representerer ei motivforskyving, som bryt med katastrofebildet teikna fram i film og media: «Her består katastroferne ikke i hungersnød eller folkemord, men i trafikkulykker, voldtægt og døde minearbejdere» (Sharma, 2009, s.74). Sharma hevdar vidare at Ejersbo, med *Revolution*, ikkje undersøker brotsverk mot menneskeheita som sådan, men brotsverk mot menneskelegheit: «[...] spørsmålet om, hvem der tæller med i de globale regnskap, og hvem der ikke gør, udgør et helt centralt aspekt af den udfordring, det er at forestille sig det globale som et menneskeligt fællesskab» (Sharma, 2009, s.78).

I artikkelen «Den svenske verdensorden på West Kili» setter Lill-Ann Körber kvitheitsmotivet i trilogien i sentrum av si lesing, og hevdar trilogien gir nye bilete på kvite enn vi finn i annan Afrikalitteratur. I artikkelen peiker Körber blant anna på korleis trilogien formmessig skil seg frå annan vestleg litteratur om Afrika: «Idet han anvender upålitelige fortællere og et kunstnerisk sprog, bryder Ejersbo med et sådan autenticitetsbegær og med muligheden for en mimetisk læsemåde» (Körber, 2011, s.71). Som vi ser omtalar Körber forteljarane som upålitelige, ikkje-autentiske og at ei mimetisk lesing i grunn er umogleg. Her må vi altså stille oss spørsmål om Körber utfordrar mitt ønske om å ta forteljarane på alvor, å lytte til deira forteljing med mi fulle merksemd. Men eg vurderer derimot hennar utsegn for å meine at vi må forstå forteljarane som *litterære* personar i eit *litterært* univers skapt av ein forfattar. Spesielt interessant er det at Kirsten Thisted, som eg seinare kjem tilbake til, nettopp legg stor vekt på ei mimetisk lesing, der ho undersøker i kor stor grad karakteren Marcus, gjennom si språkføring, synes å kunne representere autentiske afrikanarar.

Vidare i artikkelen hevdar Körber at trilogien kan fungere openberande på den vestlege lesaren, gjennom å tilby «en ny synsvinkel på forholdet mellem Afrika og Skandinaviens, på skandinavisk Afrika-engagement og på de skandinaviske landes selvforståelse som det gode og uskyldige Vesten» (Körber, 2011, s.71). I tråd med dette forfektar ikkje artikkelen seg utdjupande med dei enkelte karakterane sine uttrykte opplevingar og erfaringar. I staden nyttar Körber dei ulike litterære figurane som døme på at grunnleggjande asymmetriar verker bestemmande for dei mellommenneskelege relasjonane i trilogien. Når Körber handsamer spørsmål om identitet, er det kvit identitet ho spissar blikket mot. Av spesiell interesse er karakterane som omtalar seg som «hvite negre», og som Körber karakteriserer som ein eigen identitetskategori i trilogien. Her opererer Körber delvis på



bølgjelengd med den postkoloniale teoretikaren Homi K. Bhabha sine termar «in-between» og «third space»<sup>12</sup>. Körber si analyse av karakterane i trilogien går fram på eit anna plan enn mitt arbeid. I tråd med Körber sitt fokus på framstillinga av kvite karakterar og kvitheit som fenomen, er hennar analyse i hovudsak retta mot karakterane sine *eigenskapar*. I mitt arbeid er det på den andre sida karakterar sine skildringar, og uttrykte *opplevingar* som står sentralt. Medan Körber ser særskilt på kvite karakterar, er karakterane eg undersøker nærmare, utvalt på grunnlag av deira uttrykte subjektive opplevingar av eksistensiell tvil og å vere framand overfor andre.

Også Johannes Riis, Ejersbos redaktør, retter fokuset mot framstillingar av Afrika i artikkelen «Jakob var en Masai». Her samanliknar han Jakob Ejersbo med Karen Blixen, og då spesielt korleis dei framstiller Afrika i høvesvis *Liberty* og *Den afrikanske farm* (1937). Felles for dei to forfattarane, hevdar Riis, er deira bakgrunn i, og interesse for, kontinentet Afrika. I artikkelen vert den teksteksterne, biografiske tilnærminga til forfattarane, ein inngangsport til forståinga av deira estetiske val, både i høve innhald og form. Spesielt trekker Riis fram deira ulike forteljartekniske grep som førande for korleis Afrika framstillast i dei to romanane. Blixen opererer med ein enkelt vestleg eg-forteljar, og hennar framstilling av Afrika vert som følgje av dette unyansert, hevdar Riis: «Hun lægger aldri skjul på afstanden, fremmedheden, det englænderne kalder ”displacement”, og refererer hun de sortes opfattelse eller synspunkter, sker det med den største distance». (Riis, 2011, s.82). I motsetnad til dette peiker han på at det i *Liberty* er to eg-forteljarar, der lesaren får tilgang til både kvite Christian og svarte Marcus si forteljing og sitt indre. Riis hevdar at dette bidrar til ei annleis framstilling enn den vi finn i annan Afrikalitteratur:

De er jævnbyrdige i bogens univers, de fremstår lige vigtige, her er på intet tidspunkt tale om, at den ene er moralsk eller intellektuelt overlegen i forhold til den anden, og det er Ejersbos mesterskab, at han har formået at differentiere de to stemmer, der taler, gør dem forskellige og dermed autentiske, lige troværdige, lige overbevisende (Riis, 2011, s.83)

Her oppfattar eg Riis som heilt i tråd med synspunkta vi i denne samanheng arbeider med utgangspunkt i. Hovudpoenget hans her er at Ejersbos forteljartekniske grep faktisk gjer det mogleg for oss å ta karakterane på alvor, i staden for å avskrive dei på grunnlag av autensitetskepsisen som råder innanfor postkolonial litteraturteori. Medan Riis på grunnlag av trilogien si form hevdar det mogleg at lesaren kan møte dei ulike forteljarane med eit likeverdige blikk, hevdar han samtidig at trilogien på innhaldsplan taler annleis for eit

---

<sup>12</sup> Dette kjem eg tilbake til i teorikapittelet. Bhabha nemner dei begge i introduksjonskapittelet i *The location of culture* (1994) (s.1-18).

likeverdig møte mellom dei litterære figurane: «Jævnbyrdigheden kan ikke opretholdes. De race- og socialt bestemte roller begynder at gøre sig gældende [...]» (Riis, 2011, s.85) og vidare: «For her gælder det, at al menneskelig adfærd bliver styret af økonomiske overvejelser» (Riis, 2011, s.86). For både Körber og Riis synes det altså som at ei gjensidig kulturforståing er umogleg grunna dei ytre sosiale, politiske og økonomiske omstenda som framsettast i trilogien.

Med artikkelen «For en ”écriture anticoloniale”» står minoritetsforskar Kirsten Thisted fram som den innanfor Ejersboforskinga som i størst grad utforskar korleis trilogien, då spesielt *Liberty*, let seg lese i lys av sentrale postkoloniale litteraturteoriar. Særleg vert Mary Louise Pratts term *kontaktzone* og Gayatri Spivaks term *voicing* nytta som rettesnorer gjennom artikkelen. Thisted knyter eit tett band mellom forfatarbiografi og trilogien, då ho vurderer Ejersbo sin eigen oppvekst som ein føresetnad for framstillinga av Afrika som kjem til syne i trilogien, også i høve subjektsposisjonering av både svarte og kvite karakterar (Thisted, 2011, s.89). Her kan vi antyde at Thisted viser ein form for skeptisk posisjon, då ho synes å betrakte det som eit nødvendig kriterium at skildringane forfattern presenterer byggjer på noko sjølvverfart. Dette peiker også fram mot hennar, til ei viss grad delte skepsis med Spivak, til at vestlege forfatarar kan skrive for undertrykte, i dette tilfellet afrikanarar. Ein interessant refleksjon i artikkelen, lanserer Thisted når ho skildrar korleis dei skandinaviske karakterane står fram som vanskelege å tolke, og at andre karakterar, spesielt Marcus, dermed ofte må gjette seg fram til kva dei skandinaviske karakterane ventar av dei<sup>13</sup>. For oss er dette ein relevant merknad då den når til kjerna av problematikken denne oppgåva omhandlar. I mi analyse er det nettopp manglande tiltru til språket, og misforståingar, eg i fleire tilfelle vurderer som årsaka til karakterane si uttrykte oppleving av å ikkje bli forstått.

Når Thisted vidare fokuserer på *voicing*, det å gi stemme til underordna (*subaltern*), er det spesielt Marcus si fleirspråklegheit ho fokuserer på: «Især Marcus’ sprog er komplekst, eftersom han konstant veksler mellem swahili inblandet lidt kichaga, engelsk og svensk» (Thisted, 2011, s.93). Det er av mi vurdering at Thisted evaluerer romanpersonen Marcus på grunnlag av ein mimetisk målestokk. Ho ser språkvekslinga som eit forteljarteknisk grep, som skal bidra til framstillinga av kulturell samblanding i trilogien. I Marcus sitt høve peiker ho på at hans bruk av ulike språk markerer Marcus sin mentale posisjon som ståande mellom afrikansk og skandinavisk kultur og tankesett: «Sådanne udsagn markerer, at han står uden for traditionen og reflekterer over den, samtidig med at han i håb om et bedre liv forkaster den

---

<sup>13</sup> «Med skandinaverne må man derfor passe ganske særligt på, fordi man både skal spille med på myten om, at alle er lige, og samtidig gøre som, som der bliver forventet – hvilket man ofte selv skal gætte sig til, eftersom at skandinaverne ikke har det så godt med at give direkte ordre». (Thisted, 2011, s.93)

kultur, han er født ind i» (Thisted, 2011, s.94). Når Marcus brukar skandinaviske uttryksformer, hevdar Thisted at talen tek form som ein anti-kolonial oversettingsteknikk. Men Thisted ser dette stiltrekket også som problematisk då «der i mellem teksten og læseren etableres en følelse af fællesskab og forståelse i *modsætning* til den person, som taler ”afvigende” fra normen, enten i kraft af accent eller dia/ethno/sosiolekt» (Thisted, 2011, s.95). For oss tankevekkande, konkluderer Thisted med at verken Marcus, eller dei andre forteljarane er «genuine» afrikanarar, og at det betre let seg gjere å tolke trilogien som uttrykk for ein erfaring og identitet utvikla i det Pratt kallar *kontaktzone*. Eg ser det som nødvendig å stille spørsmål ved i kva forstand Thisted meiner forteljarane ikkje er «genuine» afrikanarar i universet dei opptrer i. Vi kan undre oss om Thisted her vil meine at dei ikkje er «genuine», fordi dei er konstruert av ein dansk forfattar. Samstundes er det viktig å påpeike at Thisted også løftar fram Ejersbo sitt prosjekt som eit brot med postkoloniale skepsis:

Fra Ejersbos side er hensigten imidlertid at bryte med dette princip og på tvær saf sprog og kultur etablere en solidaritet og forståelse med den racemæssigt, kulturelt og sproglige «Anden», der ved at blive tildelt ordet rykker til ein position som «Første» (Thisted, 2011, s.95)

Thisted deler også min påstand om at Ejersbos iscenesetting av afrikanske forteljarstemme «baserer sig på den forudsætning at oversættelse er mulig» (Thisted, 2011, s.95). Sjølv om Thisted, som vist, stiller seg til dels kritisk til Ejersbo sitt prosjekt, er ho også positiv og freistar sluttvis å hevde at *Liberty* tilfører dansk litteratur ei hybrid stemme.

Bidraget i resepsjonen, som ligg tettast opp til mitt eige prosjekt, ser eg for å vere Marianne Stidsen sitt arbeid. Dette tok først form som ei omtale i tidsskrifta *Kritik* (2010), men vart seinare utarbeida og innskrive i doktoravhandlinga hennar *Den nye mimesis* (2015). Stidsen hevdar Ejersbo skriv seg inn i ein postmoderne, humanistisk tradisjon når han nærmar seg «det postkoloniale problemkomplekset» (Stidsen, 2015). I lesinga legg ho til grunn eit psykologisk perspektiv, og tilbyr med dette ein ny innfallsvinkel til trilogien, enn dei postkoloniale dreingane som elles synes å dominere i resepsjonen. Perspektivet formar hennar forståing av verket, som for oss er verdt å merke: «Nærmere bestemt mener jeg, den kan læses som et fictionaliseret erindringsværk, hvor spørgsmål om jegidentitet, eller måske især manglen på jegidentitet, står centralt» (Stidsen, 2015, s.363). Stidsen meiner der er klare spor som tydar på at trilogien har sitt grunnfeste i konkrete liv og erfaringar, og let seg freiste til å indirekte omtale trilogien som autofiksjon i forkledning. Men det er fleire pålegg for at ho karakteriserer trilogien som erindringslitteratur:

Nok er bøgerne fortalt i præsens. Men der er tale om historisk præsens. Der er med andre ord tale om, at en fortæller fra et senere stade tænker tilbage på og fortæller om noget, der er foregået i fortiden for, på end eller anden måde, at få klarhed over forløbet, for at forsøge at forstå det og forstå sammenhængen i det. For dermed mere aktivt og bevidst at kunne udstikke en kurs for tiden fremover. (Stidsen, 2015, s.367).

Stidsen presenterer slik eit annleis tidsperspektiv i høve trilogien enn vi elles finn i resepsjonen.<sup>14</sup> Denne merknaden er også betydingsfull for mitt prosjekt, fordi den peiker på bøkene sin filosofiske karakter, i form av at forteljarane aktivt forsøker å få klarheit i noko dei står fast i. Det filosofiske problemet karakterane står overfor, og som opptar mitt prosjekt, omhandlar kor vidt vi kan gjere oss kjend for, og forstått av andre menneske, og då spesielt menneske frå andre kulturar enn vår eigen. Dette bringer mi lesing i retning av eit utval karakterar sine individuelle opplevingar og erfaringar.

Ei anna oppfatning Stidsen presenterer, og som også er viktig for mitt prosjekt, er at ho meiner bøkene «retter søgelys mod det individuelle menneske og den individuelle menneskeskæbne snarere end mod de strukturelle og institutionelle forhold, selv om de som sagt også betyder noget – ja, meget endog» (Stidsen, 2015, s.367). Medan resepsjonen elles synes å vere av den oppfatning at trilogien først og fremst framsett ei innvending til asymmetriske maktstrukturar, og vestleg maktstyring, hevdar Stidsen at trilogien, trass at den representerer ein *sjølvkritisk* humanisme, i hovudsak er ei utforsking av ei rekke individuelle, men bestemte menneske: «for den konkrete, levede erfaring er, det skal man ikke tage fejl af, noget af det vigtigste i Ejersbos prosa» (Stidsen, 2015, s.365). Det fleirperspektivistiske forteljargrepet, hevdar Stidsen, tek form som ein dialogisk, reflektiv komposisjon. I tråd med psykologiske teoriar om at vi formar vår identitet i vår spegling av andre, hevdar Stidsen at Ejersbo har som formål å vise at vi alle spelar både hovud- og biroller i livet. Her viser altså Stidsen korleis trilogiens form står i samanheng med innhaldet, og viktigheita av å møte andre mennesker som *andre*. I motsetnad til Thisted, som stiller seg til delvis skeptisk til Ejersbos forsøk på å skrive fram afrikanske stemmer, meiner Stidsen at Ejersbo gjer fullstendig rett i å tildele ein kvar person, uansett kultur, rase og kjønn, eit indre. Heilt i tråd med mitt prosjekt hevdar Stidsen «At vi med andre ord faktisk altid et eller andet sted *kan* forstå hinanden. Fordi vi er mennesker. Med alt, hvad det nu indebærer» (Stidsen, 2015, s.379).

I artikkelen «”Hvid Udenpå. Indeni er jeg helt...Grå”»: Hybride identiteter i Jakob Ejersbos ”Afrika-trilogi”» (2012), publisert i *Folia Scandinavia*, ei polsk tidsskrift for skandinaviske studie, undersøker Sylwia Izabela Schab hybride identitetar i trilogien.

---

<sup>14</sup> Medan andre, dømesvis Thisted, hevdar romanen er fortalt i notid.

Spesielt fokuserar Schab på dei to forteljarstemmene i *Liberty*, Christian og Marcus. Ho hentar hybrid-termen frå den sentrale postkoloniale litteraturteoretikaren Homi K. Bhabha, men bringer også inn Zygmunt Bauman sin teori om «flytande identitetar». Sjølv om Schab peiker på interessante moment i artikkelen, kjem eg ikkje utanom å oppfatte hennar tilnærming til karakterane som instrumentell, og mogleg reduksjonistisk. For meg står Schab sin artikkel fram som eit døme på nettopp kvifor postkolonial forskning kan gjere nytte av daglegspråksfilosofiske innspel. Det kan vere nærliggande å kritisere Schab for å bruke karakterane for å legitimere Bhabha sin teori, heller enn å formidle deira individuelle erfaring og liv. Interessant er det også at postkolonialismens skepsis til at vi kan forstå kvarandre, kjem klart til uttrykk i artikkelen: «Hans [Marcus] identitet opstår i ”spaltningens rum” og i det ”foruroligende rum imellem” – med Homi K. Bhabhas ord; han determineres diskursivt til at oppleve evig ustadighed og splittelse» (Schab, 2012, s.117).

Eg har merka meg at Tue Andersen i artikkelen «Uopmærksomhedens æstetik» (2011) omtalar Ejersbos trilogi som uoppmerksom og klisjéfylt. Denne påstanden har Marianne Stidsen imøtegått i si doktoravhandling. Personleg meiner eg Stidsen svarar godt for seg. Nexø hevdar at særskilt Marcus framstillast stereotypisk og mindre smart, trass han er meint å framstå begava (Nexø, 2011, s.23 ). Stidsen svarar dette med å peike på at der ikkje er ein allvitnde forteljar som dikterer vår forståing av dei litterære personane, og at Ejersbo derav i kraft av eg-forteljarane, språket og forma har lukkast i å skape eit bilde av Marcus som intelligent (Stidsen, 2015, s.380-381).

### 3. DEN POSTKOLONIALE SKEPTISISMEN

#### Frå poststrukturalisme til daglegspråksfilosofi i postkolonial litteraturteori

«Skitten neger!» eller kanskje med ein peikande finger, «Sjå, ein neger!» Det er slike enkeltstående, men gjentakande ytringar som har sett sine merker i den franske intellektuelle Frantz Fanon. I boka *Black Skin, White Masks* (1952) inviterer Fanon lesaren til refleksjon kring dei psykologiske verknadane som opptrer hos koloniserte menneske. Spesielt skildrar Fanon, med utgangspunkt i seg sjølv, den svarte underlegne mannen sine opplevingar i møte med den kvite overlegne mannen. Erfaringar som munnar ut i ei kjensle av framandskap og forakt over eigen identitet, og samstundes ei samansett kjensle av hat og begjær overfor kvite menn som påfører han slike kjensler; *traumar* i psykoanalytisk målføre. *Black Skin, White Masks* er av dei mest innsiktsfulle verka per dags dato i høve korleis rasisme og kolonial maktutøying sett horrible og varige merker i menneska som blir undertrykt.

Samstundes må vi forstå denne boka ikkje berre som eit konstruktivt-informativt verk eller ei historisk-psykologisk avhandling; men også som eit konkret *uttrykk*; ei bestemt talehandling. Kapittel etter kapittel skriv Fanon fram ein bestemt reaksjon på erfaringar han har gjort seg som følgje av sin oppvekst i ein svart mellomklassefamilie i den tidlegare franske kolonien, Martinique. Ikkje minst ytrar Fanon kva verknad erfaringane har hatt på han som eit kroppsleg og intellektuelt individ i ein rasistisk og kolonistyrte verden. Boka er hans forsøk på å bringe fram den undertrykte si stemme; å hevde (svarte) sin eksistens. Fanon retter ein appell til lesaren, i håp om at hans eigne og andre kolonisertes erfaringar av rasisme og undertrykking kan bli anerkjent som verkelege, og dermed bli ein del av vår felles menneskelege historie. Slik tek boka også form som eit oppgjer med kvit suverenitet og dei konkrete formene for maktutøying som har vore utvist for å konsolidere 'White supremacy'.

Eit hovudliggande i postkolonial litteraturforskning etter Fanon har vore å utforme teoriar ein kan anvende for å analysere og avdekke korleis vestleg maktutøying kjem til uttrykk i litteratur<sup>15</sup>. Slik kan vi forstå feltet som ibuande ideologikritisk; den heilt klare motivasjonen for forskinga er å avsløre vestleg maktutøying over ikkje-vestlege. Samt i arven etter Fanon, å framsyna korleis slik maktutøying verker inn på den koloniserte. Sjølv om postkoloniale studie stadig endrar seg og kontinuerleg skiftar sine fokus, står tankegodset frå dei tre mest innverknadsrike teoretikarar på feltet stødig. Dei 'tre store'<sup>16</sup> – Edward W. Said, Gayatri C. Spivak og Homi K. Bhabha – er alle sterkt inspirert av poststrukturalistar, som dømesvis

---

<sup>15</sup> Av norsk faglitteratur har til dømes Mads Claudi skrivne i generelle trekk om postkolonialistisk litteraturteori i boka *Litteraturteori* (2013).

<sup>16</sup> Robert Young, som også er ein sentral postkolonial teoretikar, har på kjent vis i boka *Colonial Desire* (1995) omtalt Said, Bhabha og Spivak for postkolonialismen «Holy Trinity» (1995, s.163)

Michel Foucault, Jacques Lacan og Jacques Derrida. Dette inneber for deira teoriar ei forskyving frå Fanon sitt fokus på personleg maktutøying, i form av å undertrykke andre konkrete menneske med annleis kulturell eller etnisk bakgrunn, til eit blikk på diskursane og språkpraksisane knytt til ulike vitskapsfelt, som etablerer og held fast ved forståing av den ikkje-vestlege som 'den Andre'. Språket vert dermed ein del av ein maktstruktur som utgjer rammene for individuelle utsegn. Dei tek med seg tanken frå den sveitsiske lingvisten Ferdinand de Saussure om at den konkrete talen (*parole*) berre er mogleg på bakgrunn av språkssystemet (*langue*) (Saussure, 1964, s.15)

Djupt forankra i poststrukturalistisk språksyn og teoriane etablert på grunnlag av dei, har Said, Spivak og Bhabha gjort det til si kjerneverksemd å avsløre, dekonstruere og destabilisere det dei vurderer som etablerte kunnskapar, haldningar og verdiar nedfelt i Vesten sin måte å tale *om* og *for* ikkje-vestlege. Forskarane i det postkoloniale feltet er særskilt oppteken av binære motsetningspar som Orient/Oksident, kolonisorator/kolonisert og svart/kvit. Desse granskar dei med utgangspunkt i at storleikane er asymmetriske og konstruerte. Ei form for skepsis til språket ligg til grunn for deira teoriar, då særskilt til personleg språklege uttrykk, som dei både hentar frå, og deler med, poststrukturalistane.

I dette kapitlet skal eg vise meir detaljert korleis poststrukturalistiske språksyn ligg til grunne i teoriane og tankegodset som er førande i det postkoloniale feltet. Med utgangspunkt i valte tekstar frå nettopp Said, Spivak og Bhabha, viser eg korleis deira teoriar byggjer opp under poststrukturalistisk språkskepsis. Når eg nærmar meg dei enkelte tekstane, diskuterer eg kva implikasjonar denne skepsisen får for deira syn på det postkoloniale, og argumenterer for kvifor desse språksyna ikkje nødvendigvis gagnar postkolonialismens overordna mål om å motarbeide essensialiserande og undertrykkande førestillingar om rase og kultur. Eg skal også til dels forklare korleis deira språksyn i verste fall kan bidra til ei vidare polarisering som hindrar oss i å engasjere oss i andre sine liv og anerkjenne menneske som ulike, men likeverdige. Gjennom å vidare introdusere eit annleis språksyn – representert av daglegspråksfilosofen Stanley Cavell si tolking av Ludwig Wittgenstein og John L. Austin – har eg som mitt endelege mål å vise korleis vi gjennom dette språksynet kan arbeide for postkolonialismens overordna prosjekt utan å underskrive essensielle førestillingar eller avskrive språket som relevant eller fullstendig avgrensande for våre liv. Eit prosjekt som etter mi meining på den eine sida skal fungere som nedslagsfelt for rasistisk- og etnisk-motivert maktutøying og på den andre sida skal opne for kulturell dialog og gjensidig respekt på tvers av hudfarge, etnisitet og kultur .

### 3.1 Edward Said om orientalisme og det uunngåeleg maktspråket

I *Orientalismen* (1978)<sup>17</sup> framset den palestinsk-amerikanske litteraturhistorikaren, Edward W. Said, grunnlaget for det som seinare blir postkolonial litteraturforskning. Som tittelen på boka siktar til er det ein teori om *orientalisme* som ein førande tankeretning, eller som eg snart kjem tilbake til, ein vestleg hegemonisk diskurs, som står i senter for dette pionerverket. Said er særskilt oppteken av korleis vestlege akademiarar innanfor 'orientale studie' har framført ei strategisk, ideologisk og imaginær segregering mellom (i hovudsak) Europa som Vesten og det som ligg utanfor europeiske landegrense som Austen eller 'Orienten': «Orientalisme er en måte å tenke på, basert på et ontologisk og erkjennelsesteoretisk skille mellom "Orienten" og (som regel) "Oksidenten"» (Said, 2004, s.12). Med dette flyttar Said fokuset frå individuelle utsegn i enkelttekstar skrive av vestlege om ikkje-vestlege til studie av orientalisme; eit *system* av utsegn som sirkulerer i

den felles faglige institusjonen som tar for seg Orienten – ved å uttale seg om den, autorisere synspunkt på den, beskrive den, undervise den, kolonisere den, herske over den; kort sagt, orientalisme som en vestlig måte å dominere, restrukturere og få makt over Orienten (Said, 2004, s.13).

Said gjer det til sitt oppdrag å vise kva som gjorde det mogleg for Europa å tileigne seg den betydelege maktposisjonen over Orienten både politisk, vitskapleg og *imaginært*. Å sjå orientalisme som ein tankeretning (diskurs) som gjennomsyrrer heile den vestlege bevisstheita, er ein føresetnad for å kunne forstå Vesten si maktutøying over Austen, hevdar Said. Han tviler over om vestlege i det heile kan ytre noko i språket som ikkje allereie er betydingsmessig bestemt innanfor orientalismen sin forståingshorisont: «Dessuten har orientalismen hatt en så overveldende posisjon at jeg ikke tror noen har kunnet skrive, tenke eller foreta seg noe om Orienten, uten å ta hensyn til de begrensninger orientalismen har satt for tanke og handling» (Said, 2004, s.13).

Denne skildringa av orientalisme som eit maktapparat som legg føringar på vestleg tenking og tale, dømesvis «[...] et enormt antall skribenter, blant de poeter, romanforfattere, filosofer, politiske teoretikere, økonomer og imperiestyrere» (Said, 2004, s.12) er ein idé Said hentar frå den franske poststrukturalisten Michel Foucault. Sterkt influert av Foucault sine samfunnsanalyser i *Kunnskapens arkeologi* (1969) og *Overvåkning og straff* (1975), er det særskilt hans studie av diskursar som inspirerer Said til sjølv å granske orientalisme som ein hegemonisk diskurs. Foucault sin diskursteori grunnar i tanken om at ulike institusjonar i

---

<sup>17</sup> Eg brukar den norske utgåven frå 2004, og det er denne eg referer til.



samfunnet sitt på kvar sine nettverk av praksisar, idear, verdier og haldningar som er nedfelt i språket, styrt av (og gjennom) makt, samt legg epistemologiske rammer for individ innlemma i dei. Av hans viktigaste bidrag er ideen om at faglege institusjonar *skapar* objektet dei handsamer. I *Kunnskapens arkeologi* skriv han at diskurs er «praktiska handlingar som systematisk bildar de objekt de talar om» (Foucault, 2002, s.67).

At diskursar organiserer verda kring oss, skapar objektet dei talar om og verker intellektuelt avgrensande på enkeltindivid innlemma i dei, står sterkt hos Said, som hevdar at «Orientalisme reagerte mer på den kultur som skapte den enn på sitt *antatte objekt som også var skapt av Vesten*» (Said, 2004, s.33, mine uthevingar). Vi skal ta ein kort, men nødvendig omveg innom lingvisten Ferdinand de Saussure, for å få innblikk i språksynet som ligg bak Foucault sin diskursteori og som gjer det mogleg for Said å hevde at orientalismen sett epistemologiske grenser for vestlege skribentar, samt sjølv har skapt 'Orienten'.

Innleiingsvis i kapittelet nemnte eg at Saussure argumenterer for eit skilje mellom språkssystem (*langue*) og språkbruk (*parole*). Språket «is not a function of the speaker: it is a product that is passivley assimilated by the individual», skriv Saussure (Saussure, 1964, s.14). Her teiknar han opp eit bilete av språket som eit system som eksisterer utanfor den enkelte talar og talehandling. Vi kan tenke oss at Saussure meiner ord har ei fastlagt betydning som eksisterer nærmast som i ei språkleg atmosfære menneske passivt inngår i. Saussure meiner ikkje av den grunn at språk er naturgitt eller, som før antatt, namngir eksisterande gjenstandar. Eit lingvistisk teikn, hevdar Saussure, er ei assosiativ binding mellom eit omgrep (*signifikat*) og ei lydleg eining (*signifikant*). Bindinga er vilkårleg, eller i Saussure sin sjargong, *arbitrær*. Det er fordi ord er del av eit system, der dei står i ein relativ posisjon til andre ord, at dei tileignar seg meining (Saussure, 1964, s.118). Samstundes er Saussure oppteken av språket som eit sosialt produkt, skapt av konvensjonar som tillét deltakarane i fellesskapet å utvikle og utveksle meining (Saussure, 1964, s. 9). Språket fungerer av den grunn som ei sosial kontrakt mellom medlemmane av fellesskapet. Ania Loomba gjer ein viktig merknad når ho påpeiker at Saussure med dette tillét oss å tenkje på språk som ideologisk heller enn objektivt (Loomba, 1998, s.35).

La oss gå tilbake til Said sitt hovudpoeng: at Orienten ikkje er noko reelt eller eksisterande objekt Vesten uskuldig namngir, studerer og skildrar: «Jeg har tatt utgangspunkt i antagelsen om at Orienten ikke er et ubevegelig naturbegrep. Det er ikke slik at den bare *er der*, på samme måte som heller ikke Oksidenten bare *er der*» (Said, 2004, s.15). Slik som Saussure, hevdar Said at 'Orienten' er eit sosialt produkt, eit lingvistisk teikn som er arbitrært, og som får si betydning i relasjon til 'Oksidenten'. Av den grunn ser Said seg nødvendig å

presisere at hans studie av orientalisme ikkje er ei samanlikning av retorikk og verkelegheit, men mellom (språkfelleskapet) orientalisme og det skapte (språklege) objektet 'Orienten'<sup>18</sup>:

Men fenomenet orientalisme slik jeg gransker det her, dreier seg i all hovedsak ikke om samsvar mellom orientalisme og Orienten, men om den indre overensstemmelse i orientalismen og dens forestillinger om Orienten (Østen som en profesjon) på tross av eller hinsides noe samsvar eller mangel på sådan, med en «virkelig» Orient (Said, 2004, s.15).

Det er denne erkjenninga som freistar Said til å hevde at «Min analyse av den orientalistiske tekst legger derfor vekt på beviset, som på ingen måte er usynlig, på at slike fremstillinger *er fremstillinger*, ikke ”naturlige” beskrivelser av Orienten» (Said, 2004, s.32) og i vidare utdjuping: «[...] Jeg synes det må gjøres klart om kulturell dialog og utveksling innen en kultur at det som vanligvis omfattes av den ikke er ”sannheter”, men fremstillinger» (Said, 2004, s.32). Med dette vekker Said tvil til språket si evne til å formidle noko ideologisk nøytralt og derav noko *sant*. Ettersom at språket er eit sosialt produkt, er språklege formidlingar alltid ideologiske. Som følge av dette sår Said tvil til den vestelege skribenten sine personlege språklege uttrykk, fordi han alltid inngår i eit vestleg språksystem og i vestlege konvensjonar.

La oss igjen minnast Foucault sin sterke innverknad på Said, og dermed også leggje det opent at for desse to filosofane er språket – mediet kunnskap ytrast gjennom – tett vevd saman med makt. Ein føresetnad i Said sitt arbeid er forståinga av at «[...] begreper, kulturer og historie kan ikke bli skikkelig forstått eller undersøkt uten at deres styrke – eller mer presist, deres innbyrdes maktforhold – også blir gransket» (Said, 2004, s.15-16). Vidare hevdar han at «Forholdet mellom Oksidenten og Orienten handler om makt, dominans, varierende grader av komplisert hegemoni [...]» (Said, 2004, s.16). Les vi dette opp mot Foucault, kan vi nærmast vurdere det som indirekte sitering av følgjande passasje i *Overvåkning og straff*: «Intet maktforhold uten at det dannes et kunnskapsområde, og heller ingen kunnskap som ikke på samme tid forutsetter og danner visse maktforhold» (Foucault, 1999, s.30). Det er tanken frå Saussure om at språket er ideologisk som gjer at språk, kunnskap og makt kan samstillast. Slik vil Said, med Foucault, hevde at vi ikkje kan skilje maktutøying frå andre handlingsformer. Men jamfør spørsmålet om kvar vi skal plassere skuld, skil Said seg vesentleg frå Foucault.

---

<sup>18</sup> Kritikarar av Said er gjerne oppteken av påstand om at Orienten er skapt av orientalismen. Særskilt peiker dei på svakheita dette bringer til Said sitt arbeid, i den forstand at påstanden i seg sjølv er grunnleggjande motsetnadsfull. Don Selby skriv mellom anna: «If Orientalism works on the level of signification only, and is independent of its referent, or is without referent at all, how does this function as an efficient administrative tool for colonialism?» (Selby, 1998, s.29). Sjølv er eg meir interessert i skepsisen Said sine teoretiske val medfører, enn kontradiksjonar i hans påstandar (men dei er sjølvstakt viktige). Av den grunn kommenterer eg ikkje nærmare denne problematikken.

Medan Foucault – som jo i sine teoriar var kjend for desentrering av subjektet – er av den oppfatning at enkeltindividet berre reproduserer språklege uttrykk skapt av institusjonane, som forvaltar og produserer kunnskap og viten, bryt Said delvis med denne tenkinga. Faktisk kritiserer han Foucault for å fråskrive det enkelte talande subjektet, den enkelte forfattar, eit individuelt uttrykk i tekstane sine: «Men ulikt Michel Foucault, hvis verk jeg står i stor takknemlighetsgjeld til, tror jeg på den enkelte forfatters evne til å sette preg på den elles anonyme, kollektive tekstmengden som utgjør et så sprikende emne som orientalisme» (Said, 2004, s.34). Samstundes kan det verke som at vi med Said står over for problem i motsett fløy: Foucault stiller ingen individuelle aktørar ansvarlege for maktutøvinga i språket (berre institusjonane, diskursane); Said på den andre sida verker å stille *alle* ansvarlege for å utøve makt gjennom språket. Med Said sitt teoretiske perspektiv vil vi ikkje kunne skilje mellom situasjonar der talaren brukar språket for å utøve makt og situasjonar der talaren rett og slett ikkje har dette som formål. For Said finst der nemleg ikkje tilfelle av sistnemnte; alle former for handling bærer i meir eller mindre grad med seg spor av makt.

Gir det meining å stille seg mistenksam overfor eit heilt forskingsfelt? Eller nærmare bestemt å stille seg mistruande overfor alle vestlege framstillingar av ikkje-vestlege? Som vi har sett gir det meining frå Said sitt perspektiv av to årsaker: For det første fordi alle innanfor disiplinen, eller som av ulike årsakar er påverka av den, er fanga av det ideologiske ordforrådet og bildespråket som sirkulerer i diskursen<sup>19</sup>; for det andre fordi språk er makt. Sjølv meiner eg derimot vi i hovudsak bør rette merksemda mot dei tilfella der språk vert nytta som eit konkret medium for undertrykking. Med dette meiner eg ikkje utelukkande dei tilfella der maktmisbruk er eksplisitt, men i samanhengar der undertrykking av andre er tydeleg intendert og verknadsfull.

Å hevde at *alt* er makt, bringer oss etter mi vurdering inn i ein umogleg situasjon i høve det å utrette meiningsfull og konstruktiv kritikk av maktmisbruk overfor menneske frå andre kulturar. Om all vestleg interaksjon med ikkje-vestlege skal mistenkeleggjerast, står vi også overfor svært få moglegheiter for interkulturelle dialogar. Det er av mi oppfatning også nettopp dette som har vore ein utprega tendens innanfor det postkoloniale, i den forstand at alle vestlege engasjement i samband med andre kulturar vert sett på som utøying av makt. Det er her eg meiner Said sitt syn på språket særskilt oppmodar til ein generell skepsis til den

---

<sup>19</sup> Reint eksplisitt kjem dette særskilt til uttrykk i denne passasjen: «Det er ikke noe spesielt kontroversielt eller klanderverdig ved slike hjemlige tilvenninger av det eksotiske; de skjer vitterlig mellom alle kulturer og alle mennesker. Mitt poeng er i midlertidig å understreke sannheten om at orientalismen, like mye som hvem som helst i den europeiske Vesten som tenkte om eller opplevde orienten, utførte denne type mental operasjon. Det som er enda viktigere, er *det begrensende ordforrådet og bildespråket man påtvinges* som en konsekvens av dette» (O, s.73, mine thevingar)

vestlege skribenten og vestelege si tale og handlingar. Dette får meg til å undre over om vestlege, i Said sine auger, i heile oppriktig kan engasjere seg i andre kulturar utan også forsøke å stille seg sjølv *over* menneska dei talar/handlar saman med?

Eg stiller ikkje dette spørsmålet berre som ein reaksjon på oppfatningane nedskrive i Said si bok, men også som følgje av den verknaden dei har hatt – ikkje berre i det akademiske postkoloniale miljøet – men også på ei rekkje ikkje-vestlege og vestlege personar. Eit godt døme på at denne utbreidde skeptisismen (i høve vestlege sine intensjonar og personlege språklege uttrykk) har sett seg djupt i menneske i vesten, er studieobjekta som ligg til grunne i det omfattande tverrfaglege prosjektet «Scandinavian Narratives of Guilt and Privilege in an Age of Globalization (Scanguilt)» ved Universitetet i Oslo, som har gått fram sidan 2014<sup>20</sup>. Deira forskning søkjer nettopp å nøste opp i og forstå den avmaktskjensla og skuldkjensla som kjem til uttrykk i skandinaviske forteljingar om møte med spesielt andre kulturar. Ei kjensle av at ein aldri kan utrette noko oppriktig velmeint fordi ein alltid er determinert av sin privilegerte posisjon, og ikkje minst som følgje av skuld over (og dette treng vi jo ikkje å legge skjul på) at aktørar i vesten under fleire tilhøve utøyver makt over personar frå andre kulturar gjennom sine (tale)handlingar. Ein liknande skepsis finn vi også hos både europeiske og afrikanske personar i Ejersbo sin trilogi, noko vi kjem nærmare inn på i kapittel 4.

### 3.2. Gayatri Spivak om representasjon og det ikkje-transparente språket

«Kan de underordnede tale?» spør Gayatri Spivak både tittelvis og iterativt i sitt velkjende essay frå 1985. Etter Said's *Orientalismen* er Spivak sin artikkel mogleg den mest siterte enkeltteksten innanfor postkolonial litteraturforskning. Hennar krasse konklusjon om at den underordna slett ikkje kan tale, har møtt både gehør og motstand blant postkoloniale akademikarar spesielt og i humaniora generelt. Også Said var i *Orientalismen* innom tanken at representasjon ikkje berre handla om det framstilte i form at det skrivne eller talte, men like sterkt knyta an til infinitivane *å skrive* og *å tale*, når han påsto at: «Fremstillingens utenforliggenhet styres av en eller annen versjon av den forslitte sannhet om at hvis Orienten kunne fremstille seg selv, ville den gjøre det; siden den ikke kan, må [den vestlege] fremstillingen gjøre det» (Said, 2004, s.32).<sup>21</sup>

Likevel er det Spivak som går lengst i å spesifikt problematisere *tale*handlinga, i det ho tek for seg vestlege intellektuelle sin tendens til å la «signifikantene overlates til å ta hånd

<sup>20</sup> Litteraturprofessor Elisabeth Oxfeldt er leirar for dette tverrfaglege prosjektet. Informasjon op prosjektet ligg på denne nettsida til UIO: <http://www.hf.uio.no/english/research/theme/scandinavian-narratives-of-guilt-and-privilege/>

<sup>21</sup> Denne passasjen er saumeleg å forstå som ein paratekst av Karl Marx sitt kjende utsegn i *Louise Bonapartes attende brumaire*, der han hevdar at «[parsellbøndene] kan ikke representere seg selv, de må representeres» (Marx, 1977, s.236).

om seg selv» der «Signifikanten ”representasjon” er et nærliggende eksempel» (Spivak, 2009, s.47). Gjennom essayet uttrykker Spivak ein særskilt skepsis til vestlege akademikarar som trur dei kan representere, i form av å tale både *for* og *om*, den underordna ’tredje verdens subjekt’. Underlagt denne kritikken finst der, slik eg ser det, ein tvil hos Spivak til at personlege erfaringar kan artikulera tilstrekkeleg gjennom daglegspråket. Derav ein skepsis til personlege språklege uttrykk om andre menneske sine erfaringar, som ikkje har rot i talaren sine eigne opplevingar. Følgjeleg tek hennar artikkel også opp i seg spørsmål om vestlege intellektuelle i det heile kan *forstå* underordna sine erfaringar.

Startpunktet for Spivak sin kritikk er den transkriberte varianten av «Intellektuelle og makt: En Samtale mellom Michel Foucault og Gilles Deleuze» (1977).<sup>22</sup> Spivak løftar fram samtalen som representativ for korleis vestlege intellektuelle ignorerer sin eigne suverene posisjon i det geopolitiske terrenget. Hennar kritikk rommar mange fasettar, deriblant refsar ho Foucault og Deleuze for «en ureflektert oppvurdering av de undertrykte som subjekt» (Spivak, 2009, s.46). Slik eg les Spivak, meiner ho at Foucault og Deleuze tek for lett på tanken at underordna sjølv kan produsere ein mothegemonisk ideologi. Ikkje minst problematiserer ho korleis underordna i slikt tilfelle alltid må tale – eller late seg bli talt om – som medlem av ein kollektiv klassebevisstheit (Spivak, 2009, s.46-49). Spivak hevdar at når Deleuze ytrar at verkelegheita er å finne i det som skjer i fabrikkar, skular eller fengsel, dannar denne påstanden først og fremst springbrett for at intellektuelle kan definere sine eigne empiriske studie eller omtale av desse institusjonane, som «transparente» formidlingar av underordna si verkelegheit. Men det er dei ikkje, hevdar Spivak: «Faktisk blir den konkrete erfaring, garantisten for fangers, soldaters og skolebarns politiske appell, avdekket gjennom den intellektuelles konkrete erfaring, den samme som diagnostiserer epistemet» (Spivak, 2009, s.46). Med dette opnar Spivak sin kjende kritikk av den vestlege intellektuelle sin representasjon av underordna, i form av å tale *for* eller *om* den tredje verdas subjekt.

Spivak vender seg til det marxistisk-teoretiske feltet – Louis Althusser, Antonio Gramsci og særskilt Karl Marx – for å argumentere mot Deleuze sin påstand om at representasjon ikkje finst, berre den teoretiske og den praktiske handling. Spivak angriper denne påstanden ved å hevde at

[t]o betydninger av representasjon anvendes parallelt: representasjon som «å tale for», som i politikken, og representasjon som «re-presentasjon», som i kunst eller filosofi. Siden teori også bare er «handling», representerer ikke teoretikeren (taler han ikke for) den undertrykte gruppen. Og subjektet blir nettopp

---

<sup>22</sup> Den transkriberte omsatte versjonen av samtalen finst som kapittel i boka *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews* (1977). Redigert og omsatt frå fransk til engelsk av Donald F. Bouchard.

ikke betraktet som en representerende bevissthet (en som re-presenterer virkeligheten adekvat). (Spivak, 2009, s.47)

Spivak sin kommentar må vi her tolke å som eit stikk til dei to franske intellektuelle, som ho implisitt hevdar ser seg blinde på at når dei taler om underordna, også samtidig dannar ein representasjon av denne gruppa. Sjølv er Spivak sitt overordna mål med artikkelen å løfte fram spørsmålet om kva moglegheiter menneske, og då særskilt kvinne, frå den tredje verda har til å kome til ordet og bli høyrte i den offentlege og politiske samtalen. Spivak hevdar at den underordna kvinna ikkje *kan* bli høyrte, fordi ho ikkje har tilgang til noko 'talarstol', eller kan gjere seg forstått innanfor sitt eige underordna språk. Dermed får særskilt vestens intellektuelle sin representasjon av den tredje verdas subjekt dominere innanfor den vestlege diskurs. Spivak knyter dette vidare opp til kritikk av *Subaltern Studies Group*.

Tonen får eit optimistisk vindslag i det Spivak vender seg mot ei alternativ løysing i høve sin representasjonsteori. I staden for å tale *om* eller *for* underordna, foreslår Spivak å handle i tråd med ein tredje preposisjon, *til*: «Når man forsøker å lære å tale *til* (snarere enn å lytte til eller tale for) det historisk kneblede underordnede kvinnelige subjektet, "avlærer" den postkoloniale intellektuelle *systematisk* kvinnelige privilegier» (Spivak, 2009, s.80, mi utheving). Med dette tek Spivak aktivt til ordet for at vestelege intellektuelle må slutte å tale (eller skrive) for og om underordna menneske, og i staden aktivt gå inn for å tale *med* dei. Dette vekker derimot, slik eg ser det, nokre problematiske aspekt i høve skjønnlitterær produksjon. Betyr dette for Spivak at *berre* underordna sjølv skal kunne skrive litteratur som krinsar rundt undertrykte menneske sine erfaringar? Og i så tilfelle, berre om sine *eigne* erfaringar? Er skjønnlitteratur som tematiserer det postkoloniale øyremerkte forfattarar med eigen bakgrunn i det postkoloniale? Eller skal ein i tilfelle produsere litteratur i *samtale* med underordna? Og vil ikkje sistnemnde i tilfelle vere problematisk, ettersom at det skrivne då likevel til dels vil bli «avdekket gjennom den intellektuelles konkrete erfaring» (Spivak, 2009, s.46) av det forfattaren blir fortalt?

Spivak er ikkje åleine om å kjempe for at underordna/koloniserte skal kunne hevde si stemme. I det postkoloniale feltet er «Writing back»-litteratur eit betydingsfult fenomen<sup>23</sup>. For forfattarane som 'skriv tilbake' er sjølve skrivinga ein måte å drive opposisjon på og ta tilbake retten på si stemme, som dei i vestleg litteratur opplev å ha blitt fråtatt. I artikkelen «Her cook, her dog: Karen Blixen's Africa» (1993) går den kenyanske forfattaren Ngugi Wa Thiong'o, til angrep på måten Blixen framstilte afrikanarar i romanen *Den afrikanske farm* (1937). Ei årrekke seinare, i 2006, publiserte Binyavanga Wainaina på liknande vis den

<sup>23</sup> Sjå dømesvis *The Empire Writes Back: Theory and practice in post-colonial literatures* (1989).

satiriske artikkelen «How to write about Africa» i det litterære magasinet *Granta*. Her tok han eit kraftfullt oppgjør med måten afrikanarar framstillast på i vestleg litteratur. «Writing back»-litteratur har slik to prosjekt gåande, tett knytt til Spivak sine to former for representasjon. For det fyrste å «re-presentere», ved å produsere nye framstillingar av det (post)koloniale og innfødde. Samstundes blir forfattaren som skriv slik litteratur eit talerøyr for den underordna gruppa, i form av representasjon som «å tale for». I praksis har «Writing back»-litteratur det formål å kjempe *mot* vestleg maktdominans, kolonialisme og dermed kjempe *for* at det postkoloniale subjektet skal bli høyr. Mitt spørsmål er samtidig: skal underordna åleine ta denne kampen? Eller finst der moglegheiter for at også enkelte tilfelle av vestleg litteratur kan kjempe same sak? Kan det då vere at kampen mot kolonialisme, rasisme og etnisk diskriminering er noko vi må arbeide for at *alle* skal bidra til? Eg vil på ingen måte undergrave det politiske potensiale som ligg i «Writing back»-litteratur. Sjølv meiner eg ikkje potensialet ligg i det å tale for den underordna gruppa, men i forfattaren sitt eige krav om å bli sett og høyr. Samstundes meiner eg vi gjerne kan ha nytte av å formulere det overordna prosjektet – å gjere postkoloniale erfaringar forståelege og arbeide mot kolonialisme – som eit kollektivt anleggjande.

I artikkelen «'Kan själva skrivandet vara ett övergrepp?'» (2014) poengterer Ingrid Nestås Mathisen at 'identitetskrav' til den som skriv og taler, kan vere essensialiserande i seg sjølv, og medverka til at marginaliserte blir verande i sin underordna posisjon (Nestås Mathiasen, 2014, s.220). Dersom underordna kvinner alltid må tale sin sak *som underordna kvinne* kan dette medverka at ho blir fråteke høve til å kome seg ut av denne rolla. Samstundes meiner eg det kan verke som at Spivak, i sin argumentasjon, også føreset at underordna faktisk ynskjer å snakke om sin situasjon som underordna. Men dette frigjeringsprosjektet kan etter mi oppfatning verke like avgrensande eller tvungen på den underordna kvinna. For er det sikkert at ho (den underordna kvinna) alltid vil snakke om sin politisk stilte underordna posisjon?

For Spivak ligg det problematiske i vestlege intellektuelle som taler *om* eller *for* den underordna, at dette i grunn handlar om representasjon. Etter mi meining er det like problematisk at Spivak synest å vurdere språket, våre språkpraksisar, som utelukkande beståande i å representere; namngi ting eller konsept. Spivak nyttar seg av Marx' termar *Vertretung* (tale for) og *Darstellung* (re-presentasjon) og omtalar desse i lik rekkefølge som «en stedsfortreder og et portrett» (Spivak, 2009, s.49). Når Spivak retter eit slikt fokus mot språket som representasjon, ser eg dette i samanheng med hennar språksyn som hovudsakleg er inspirert av poststrukturalisten Jacques Derrida. Hans språkfilosofi, er likt Foucault,

forankra i Saussure sin lingvistiske teori om at språk er bygd opp på eit system av teikn. Derrida er særskilt oppteken av Saussure sine termar *signifikant* og *signifikat*.<sup>24</sup> Men i sin kritikk av Saussure, hevdar Derrida at Saussure favoriserer tale framfor skrift (fonosentrisme), medan han sjølv hevdar det eigentleg er sistnemnde som kjem først. Som han skriv i *Of Grammatology* (1967), meiner Derrida at Saussure privilegerer eit metafysisk nærvær av stemma. Skrift blir sett på som ein substitutt i fråværet av eit talande subjekt. Som eit skrive objekt, kan ikkje ein tekst gjere krav på den originale konteksten den er skrive i, og er i grunn forlate til ein kvar mogleg kontekst som skrivinga vert tatt opp i, lese og vidare repetert. Likeins er det med tale og all form for språkleg formidling, hevdar Derrida. Dermed kan signifikanten, altså det talte eller skrivne ordet, aldri nå signifikatet, konseptet, i si reine opphavlege form. Den vestlege intellektuelle vil slik aldri gripe essensen i den underordna sine erfaringar, men heller formidle dei vidare gjennom sitt vestlege filter.

Dersom språket berre består av slike todelte teikn, verker det logisk at våre talehandlingar berre inneber representasjon. Og som Spivak vil hevde, kan ikkje signifikantane, som sirkulerer i vestens overordna maktspråk, gripe den underordna kvinna si erfaring. Men etter mi meining er det langt fleire aktivitetar vi gjer i språket – vi stiller spørsmål, kjem med forslag, fantaserer, gjettar og fortel skrøner. Og kva om det nettopp er slike talehandlingar vi også utfører i skjønnlitteraturen? Eg skal eg gå nærmare inn på Cavell seinare, men eit av hans viktigaste bidrag til (språk)filosofi og litteratur, i tråd med Wittgenstein, skal eg nemne her. Det er det viktige i å sjå alle ytringar – og då også ein tekst – som ytra av ei menneskeleg stemme; ikkje teikn som sirkulerer i eit system av språk, åtskilt frå verkelegheita. Tekstar er ikkje berre representasjon, men den *er* alltid ei form for talehandling.

### **3.3 Homi Bhabha, hybriditet og flukta frå daglegspråket**

«It is the trope of our times to locate the question of culture in the realm of the *beyond*», skriv Homi K. Bhabha i innleiinga til *The Location of Culture* (1994). Introduksjonskapittelet bringer med seg ein undertittel nær identisk med boktittelen og antyder slik at kapittelet først og fremst tek sikte på å avklare den underliggande tanken bak Bhabha sitt prosjekt. Påstanden som startar kapittelet, og som går som ein raud tråd gjennom essaysamlinga, kan ved første augekast verke både gåtefull og tankevekkande. Den står fram som både ein introduserande og konkluderande tanke. Med denne noko kuriøse påstanden synest Bhabha allereie i første

---

<sup>24</sup> Derrida sin kritikk av Saussure går fram i *Of Grammatology* (1997) [1967] omsett til engnelsk av Spivak.



setning å gi svaret på kor han meiner kultur må lokalisrast. Samstundes gir han oss på ingen måte eit klart bilete av kor dette er.

Lat oss forsøke å få grep om kva Bhabha meiner med 'beyond'. Dette utanforliggende, 'beyond', som studie av kultur i dag må rette si merksemd mot, omtalar Bhabha som ein «exploratory, restless movement caught so well in the French rendition of the word *au-delà* – here and there, on all sides, *fort/da*,<sup>25</sup> hither and thither, back and forth» (Bhabha, 1994, s.1). For Bhabha er det denne rastlause bevegelsen forskarane bør rette blikket mot. Nærmare bestemt påroper han eit behov for å tenke utanfor narrativ om opphav og opphavleg subjektivitet, og heller vende blikket over på prosessane som oppstår når kulturelle forskjellar artikulert. Beveger vi oss vekk frå statiske identitetskategoriar, seier Bhabha, ser vi at slike prosessar er prega av ei ustabil skifting som så godt kjem til uttrykk i ordet *au-delà*.<sup>26</sup> Bhabha forlét tanken om identitet, slik vi tradisjonelt talar om den som ein stabil markør, og følger i staden prosessane han omtalar som rom 'i mellom' kulturelle forskjellar. For Bhabha er det i slike prosessar at subjektet i vår tid blir skapt. Noko som får han til å spørje: «How are subjects formed 'in-between', or in excess of, the sum of the 'parts' of difference (usually toned as race/class/gender etc.)?» (Bhabha, 1994, s.2).

Spørsmålet Bhabha her stiller, kan vi forstå som sjølv ankerpunktet i fastsettinga av *hybriditet*; ein av ideane teoretikaren er mest kjend for og som innanfor litteraturstudie er regelmessig anvendt i lesingar av kolonial- og migrasjonslitteratur. Som vi hugsar frå resepsjonskapittelet, er denne ideen også anvendt i lesingar av enkelte romanfigurar i Ejersbo sin trilogi. Som følgje av dette spørsmålet hevdar Bhabha at vi alltid må forstå kulturelle handlingar som performative; ikkje naturleg gitte. Representasjon av forskjellar må vi ikkje i hast tolke som ei spegling av gitte etniske eller kulturelle trekk. Heller må vi erkjenne at: «The social articulation of difference, from the minority perspective, is a complex, on-going negotiation that seeks to authorize cultural hybridities that emerge in moments of historical transformation» (Bhabha, 1994, s.2). Prosessen som oppstår når kulturelle forskjellar kjem til uttrykk, har Bhabha tidlegare kalla for rom 'i mellom'. Her ser vi derimot at han vidare identifiserer verknaden av slike prosessar; dei tillét kulturelle hybriditetar å vekse fram.

Men kva er så kulturell hybriditet? I staden for å formulere ein definisjon på dette fenomenet, støtter Bhabha seg til den afroamerikanske skribenten og filmskaparen Renée

---

<sup>25</sup> Slik eg forstår det hentar Bhabha denne termen frå Sigmund Freud. I *Hinsides Lystprinsippet* (2011) [1921], utviklar Freud termen på grunnlag av ein observasjon av barnebarnet, som leika med ein trespole festa til ei snor. Guten kastar trespolen etter snora, fram og tilbake, der den i eine augeblikket er «Fort» (vekke) og i neste «da» (der). Freud skriv her at: «Når barnet kaster fra seg en gjenstand, slik at den er borte, kunne det være for å tilfredsstillende en undertrykt hevningimpuls overfor moren [...]» (Freud, 2011, s.20). Er det ein hevningimpuls som også ligg bak Bhabha si drivkraft om å kome seg 'beyond'?

<sup>26</sup> Denne termen er fransk for 'beyond'. I anledning Freud og psykoanalysen kan ein tenkje på 'beyond' som det som er 'hinsides' eller 'grenseoverskridande'.

Green. Arbeidet hennar, seier Green sjølv, handlar i stor grad om ein form for flytande tilstand, ei flytting fram og tilbake, som ikkje gjer krav på ein bestemt eller essensiell væremåte (Gjenteke etter Bhabha, 1994, s.3). Eit av arbeida til Green, *Sites of Genealogy*, er ein installasjon som gjekk over tre rom på The Institute of Contemporary Art i Long Island City, New York i 1990. Dei tre romma som utgjer installasjonen er eit fyrrom, eit trapperom og eit loft. For Bhabha symboliserer denne installasjonen ei visuell framstilling av hybrid identitet då den «displays and displaces the binary logic through which identities of difference are often constructed – Black/White, Self/Other» (Bhabha, 1994, s.3).

Trappa, hevdar Bhabha, symboliserer eit mellomrom, 'in-between', og representerer hybriditet og den subversive krafta hybriditet råder over: «This interstitial passage between fixed identifications opens up the possibility of a cultural hybridity that entertains difference without an assumed or imposed hierarchy» (Bhabha, 1994, s.3-4). Bhabha seier ikkje her noko eksplisitt om språk, men det kjem tydeleg fram at han forstår både hybriditet og identitet for å vere noko av språkleg relevans. Eller rettare sagt at identifisering er ein språkleg konstruksjon. Dette ser vi gjennom korleis han oppfattar ulike identitetar som konstruert gjennom ein binær logikk av ord som svart og kvit, der ein i tradisjonell tenking høyrer til anten den eine eller den andre. For Bhabha bryt ikkje hybriditet berre opp denne førestillinga, men nøytraliserer også den pålagte hierarkiske strukturen som gjennomsyrrer slike ord-/identitetspar.

Om ikkje nemnt, kjem den franske filosofen og dekonstruksjonens far, Jacques Derrida, sin innverknad på Bhabha til syne i denne delen av kapittelet. Det er i augefallande kor sterkt Bhabha her spelar på Derrida sin teori om *différance*<sup>27</sup>. Denne teorien fastset eit syn på språket som bygd opp av binære ordpar, kor eit ord får si betydning gjennom ordet det står i eit motsetnadsforhold til. Ser vi til para Bhabha framvisar, vil til dømes ordet 'svart' få si betydning gjennom sin relasjon til ordet 'kvit'. Vidare hevdar Derrida at slike motsetningar alltid står i eit hierarkisk forhold, då dei marker eit statuskilje, der den eine vurderast meir positivt enn den andre. Dekonstruksjonen vil derimot bryte opp i slike tradisjonelle betydingsmotsetningar, som vert vurdert å springe ut av ei essensialistisk tenking (Lothe, Refsum og Solberg, 2007, s.35).

Tilbake til Bhabha sin tekst, kan vi no i sterkare grad sjå korleis tenkinga mellom han og Derrida samsvarar. Til dømes ser vi dette gjennom deira delte interesse for binære par som Svart/Kvit og Sjølv/Andre, samt tanken om at desse står i eit hierarkisk forhold til kvarandre.

---

<sup>27</sup> Derrida vender stadig tilbake til 'Différance' i sitt arbeid. Sjå til dømes *Of Grammatology* (1997) [1967] der han mellom anna diskuterer Ferdinand de Saussure og «Signature Event Context» (1972) der han diskuterer J.L. Austin.

Det mest openbare her er at Bhabha framsett ein analogi mellom Derrida sin teori om språket, og hans eiga teori om identitet i ein postkolonial samanheng. I Bhabhas tenking konnoterer orda vi brukar som identifikasjonsmarkørar bestemte essensialiserande førestillingar om menneska vi brukar orda om. Ord som 'svart' og 'kvit' har fikserte betydingar og framvisar ein bestemt, fastsett identitet. Slik vert Bhabha sitt prosjekt å vise korleis slike ord og subjektsdanningar er konstruerte, og gir eit misvisande bilde av menneska vi brukar dei om.

Så langt i argumentasjonen, vurderer eg Bhabha sine generelle poeng som viktige for tenking omkring subjektivitet i postkolonial forskning. Vi kan ikkje anta at alle vi brukar nemninga 'svart' om er identiske, eller nødvendigvis like i det heile tatt. Dette vil vere å redusere enkeltmenneske sin individualitet. At subjektet er ein sosial konstruksjon er heller ikkje noko påstand. Men om vi ser korleis Bhabha, i samanføring av Lacan si pyskoanalytiske- og Derrida si dekonstruksjonistiske ånd, går vidare, meiner eg det oppstår enkelte problem med tenkinga hans. La oss følgjande sjå nærmare på nokre av desse.

Bhabha oppfattar språket vi brukar om identitet som essensialiserande og undertrykkande. Som følgje av dette stiller han seg tvilande til daglegspråket og ynskjer å kome seg 'beyond' språkets avgrensingar. Her kan vi sjå at den innleiande setninga starter å få si meining. Vi kan kalle Bhabha sitt prosjekt for ei flukt frå daglegspråket. Dette gjer han gjennom å utforme nemninga *hybriditet*. Under denne identifiserer han individa som ikkje svarar til dei fikserte identitetane 'svart' og 'kvit'. Gjennom å sette opp ein parallell mellom ord og identitet dekonstruerer Bhabha det binære paret svart/kvit gjennom paradoksalt nok å rekonstruere hybriditet som ein ny form for identitetskategori. For Bhabha framsyner ikkje denne nemninga, i motsetnad til daglegspråket, ein stabil identitet.

Hybrid identitet, hevdar Bhabha, er flytande og ustabil, noko som ikkje kan fangast i ein essens – slik vi såg Green skildra det. Det er ein form for identifikasjon som verken er ekskluderande eller undertrykkande. Skjønt dette høyrer appellerande ut, kan eg ikkje lausrive meg tanken om at dersom hybriditet ikkje er ekskluderande, finst der då nokon som *ikkje* er hybrid? Og om dette er tilfellet, gir det heile tatt meining å snakke om hybriditet? Bhabha sin teori mister si tyngde dersom alle skal kunne gå under denne nemninga. Om den skal ha hald, må vi altså erkjenne nokon som ikkje-hybride. Då møter vi på den andre sida eit annleis problem. Fordi Bhabha med dette føreset at der faktisk finst menneske vi kan plassere under essensialiserande kategori som 'svart' eller 'kvit' (og er ikkje dette diskriminerande?). Desse menneska må også vere homogene og skilje seg i liten grad frå kvarandre. Elles vil dei måtte flyttast over i kategorien 'hybrid'. Med andre ord synest teorien å bringe oss inn i ei anten-

eller-felle. *Anten* er ein uforanderleg og fullstendig resistent til ytre impulsar. *Eller* er ein utan noko slags form for stabilitet og heile tida utsett for ytre impulsar.

Derrida frontar med *différance* ei forståing av språket som skiftande, uføreseieleg og utan noko essens. Når Bhabha trekk analogi mellom Derrida sitt språkomgrep og hans eige identitetsomgrep, synest desse eigenskapane ved språket også for Bhabha å gjelde for individet. Men eg vil også understreke at Bhabha ser dette som positivt. Noko som kjenneteiknar menneske som navigerer i ulike kulturar og som ikkje lét seg låsast fast i noko lukka kategori knyta til éin kultur. Vi kan av den grunn forstå Bhabha sitt arbeid i ei viss grad som eit frigjeringsprosjekt. Å frigjere individet frå fastlåste, avgrensande handlingsrammer vil eg på ingen måte avvise. Men vi må ta i betraktning nokre av dei følgjane Bhabha si tenking bringer med seg. Frigjeringsprosessen Bhabha oppmodar til skal opne individet frå å bli undertrykt. Men skal vi av den grunn idyllisere ei kvar form for individualisering? I den forstand at individet skal settast framfor fellesskapet? Et fellesskap krev jo at der er noko stabilt, felles, som binder oss saman. I essayet «Bhabha, hybridity and identity» (1998), leverer Antony Easthope, etter mi meining, ein svært gjennomført kritikk av Bhabha sin teori om hybriditet. Her skriv han:

Accordingly, Privileging difference, Bhabha invites us to try live in difference, in a state of pure hybridity, actually in the 'interstices'. We are to pose the question of community 'from the interstitial perspective' (p.3) and invited 'to inhabit an intervening space' (p.7). *I invite you to hesitate before trying this, for what being recommended is only too like the state of psychosis* (Easthope, 1998, s.345, mine uthevingar).

Easthope når her til kjernen av eit problem eg oppfattar som viktig å vere bevisst på, om ein strekk seg til Bhabha sine perspektiv i lesingar av litteratur som til dømes Ejersbo sin trilogi. Å kjenne att hybriditet som synleg hos ei rekke av karakterane i trilogien er ikkje berre mogleg for 'det trente auget'. Dette er på ingen måte tildekt i forteljarane sine eige skildringar. Dei omtalar seg gjentakande som i mellom kulturar, 'kulturelle bastards', 'hvide negre'. Men for fleire av forteljarane i trilogien er ikkje dette ein frigjerande eller idyllisk tilstand, slik Bhabha synest å reklamere for det. Det er ein diametral motsett oppfatning av hybriditet forteljarane i *Eksil*, *Revolution* og *Liberty* formidlar. Deira 'hybride identitet' blir i hovudsak nemnt i situasjonar der dei kjenner på at dei ikkje høyrer til, der dei kjenner seg einsamme og miserable. For dei er ikkje hybriditet ei frigjering, men eit problem.

Ei lesing som identifiserer ein slik tilstand utelukkande som kjenneteikn på ein hybrid identitet, synest etter mi meining å også normalisere alvorlege personlege problem. Eller som Easthope hevdar i passasjen over, ein tilstand «too like the state of psychosis». Ein ser seg

blind på at dei litterære personane sitter på individuelle personlege utfordringar; problem ein må undersøke dei spesifikke årsakene til – som er særreigne for kvart tilfelle. Om ein berre slår seg til ro med at dette er ein del av deira urolege, røyrlige identitet står vi i fare for å sjå forbi utfordringar menneske kan møte på i tilfelle der ulike kulturar møtast. Ikkje minst underminerer ein også moglegheita for ein konstruktiv og pragmatisk diskusjon i høve kva som faktisk ligg bak slike eksistensielle utfordringar for menneske i ein postkolonial kontekst.

I staden for å berre identifisere hybriditet som eit fenomen som også verifiserast i og av litteraturen, meiner eg det vil vere langt meir fruktbart å stille spørsmål om kva som gjer at menneske opplever å ikkje høyrer til, og kva som må til for at dei skal kunne kjenne seg som ein del av fellesskapet. Dette kan vi derimot ikkje berre gjere ein gong; vi må gjere det i kvart tilfelle ein slik tvil til deltaking eller medlemskap i fellesskapet oppstår. Om vi minnst tilbake til kapittel 1, trakk eg fram Toril Moi som hevda at estetiske erfaringar, like så vel som erfaringar i det verkelege liv, kan tilby oss innsikt. Om vi stiller oss i front med Moi, kan då litterære verk som dreier kring utfordringar som her nemnt, til dømes Ejersbo sin trilogi, vere eit gode utgangspunkt å starte arbeidet med å forstå rota til slike problem.

Før eg rundar av, vil eg kort også framheve eit anna særskilt viktig poeng angående denne flukta frå nemningar som svart og kvit som vi bruker i daglegspråket. Ei slik avvising av daglegspråket undergraver ikkje berre fikserte identitetsbilde, men også moglegheita for ein reell samtale om koplinga mellom språkbruk, rasistisk maktutøying og undertrykking. For å snakke om rasisme, eller fastlåste oppfatningar knytt til identitetsmarkørar i daglegspråket, må vi først og fremst snakke om på kva måtar språket blir *brukt* for å fremje rasisme på. Lat meg illustrere dette ved å bruke som døme borgarrettighetsgruppa *Black Panthers Party*, stifta i USA på slutten av 60-talet og den anti-rasistiske bevegelsen *Black Lives Matters* som vart grunnlagt i 2013, i kjølvatnet av drapet på sytten år gamle afro-amerikanske Trayvon Martin. Krafta i slike kampar for svarte sine rettar inneber på ingen måte å fornekte, eller flukte frå daglegdagse ord som 'svart'. Ser vi på namna til desse forkjempargruppene, tok dei i staden eigarskap over bruken av ordet. Dei kjempa for, og tvinga gjennom, andre måtar å snakke om svarte menneske på, enn måtane som synest å gjennomsyra eit rasistisk USA (og verda for øvrigt).

For at vi skal kunne snakke om at vi treng eit meir likeverdig orientert språk, må vi først og fremst tillate ord og språket generelt, til dømes etniske nemningar, å innehalde ei reell og betydingsfull meining. Språket er eit medium skapt av menneske – for menneske. Dersom det stemmer at Bhabha med hybriditet vil undergrave identitetsmarkørar som 'svart' og 'kvit' og eliminere dei frå daglegspråket, vurderer eg dette som ei tildekt ansvarsfråskrivning frå

måten vi snakkar på i samband med menneske, rase, etnisitet og kultur. Å avvise språket vi bruker i det daglegdagse, fordi det finst problematiske aspekt ved måten det blir brukt på, løyser ikkje problem vi står overfor i tilfelle der språket vert brukt for å utøve eller fremje rasisme. Ei tilnærming meir realistisk og i tråd med funksjonen språket faktisk har, som eit middel for kommunikasjon, vil vere å lære av Black Panthers og Black Lives Matters sin strategi; å aktivt arbeide for å forhindre negative betydingsdanningar i bruksmåtar av språket.

### **3.4 Daglegspråksfilosofi: Kan vi overkomme postkolonial skeptisisme?**

Dei tre postkoloniale teoretikarane som her har vore via vår merksemd, deler alle ei form for skepsis til språket; skjønt at skepsisen er av ulik karakter og har ulike utfall. Deira arbeid er motivert av anti-essensialisme, men det slår meg at også deira teoriar ender i generaliseringar. Said trekk ein generell konklusjon om at alle vestlege inngår i orientalismens diskurs, som gjer at dei vidareproduserer eit 'vestleg blikk' på ikkje-vestlege. Spivak kritiserer vestlege intellektuelle, i dette tilfellet Foucault og Deleuze, for å snakke som om dei er transparente, og foreslår at dette må ta slutt fordi dei ikkje kan kommunisere underordna sine erfaringar frå sin eigen overordna posisjon. I staden må den underordna kvinna sjølv komme til ordet. Ved å stille krav om at den enkelte må tale utifrå sin erfaringsbakgrunn, impliserer Spivak at vi ikkje kan tenkje omkring det vi sjølv ikkje har erfart. Dermed skapar ho likevel generaliserande homogene grupper: dei som har erfaringar som underordna og dei som *ikkje* har det. Etter å ha dekonstruert dikotomien svart/kvit identitet, konstruerer Bhabha ein ny identitetskategori: den hybride. Denne kjenneteiknast av subjekt som er splitta, og ikkje har noko fast haldepunkt. Eit dilemma som oppstår i kjølvatn av Bhabha sin teori om hybriditet, er at postkoloniale forskarar gjerne definerer menneske i kulturmøte som innehavarar av ein hybrid identitet og slik ender med å generalisere deira erfaringar frå det postkoloniale.

Det er tid for å invitere inn Stanley Cavell og daglegspråksfilosofi som eit alternativ til poststrukturalistane sine språkskeptiske teoriar i det postkoloniale. Eg legg herved rammene for ein seinare diskusjon av Ejersbo sin trilogi, der eg konsentrerer meg om dei aspekta ved daglegspråksfilosofi, som eg meiner kan hjelpe oss å nærme oss moment ved trilogien vi kjem til kort med å forklare, om vi les den i lys av tradisjonelle postkoloniale teoriar. Eg vektlegg først og fremst korleis Cavell si tenking kan hjelpe oss å unngå freistinga å generalisere, slik som eg her har argumentert for at dei postkoloniale teoretikarane, mot sine intensjonar, ender opp med å gjere. Men eg vil også løfte fram korleis Cavell sitt språksyn opnar for at vi kan velje ein anna enn den skeptiske konklusjonen, gjennom hans tolking av Wittgensteins kriterier og menneske si utvikling som språklege vesen. Sluttvis meiner eg Cavell sitt arbeid

med skeptisisme kan fordre til ei meir djuptgåande lesing av romanpersonane sine erfaringar av å ikkje bli forstått og derav ikkje høyre til, blant menneska kring dei.

La meg av den grunn starte med å gjere det klart at Cavell på ingen måte går inn for å avvise skeptisisme. I *The Claim of Reason* (1979) skriv han at

[i]f the fact that we share, or have established, criteria is the condition under which we can think and communicate in language, then skepticism is a *natural* possibility of that condition: it reveals most perfectly the standing threat to thought and communication, that they are only human, nothing more than natural to us (Cavell, 1979, s.47)

Cavell sitt prosjekt er ikkje å avvise skepsis til språket. Ein slik tvil er ein *naturleg* risiko i høve grunnlaget språket er skapt på. Men vi skal vere merksemd på hans framheving av skeptisisme som eit trugsmål mot tenking og kommunikasjon. For Cavell kan vi ikkje motvise skeptisisme, men det er i høgste grad noko vi bør streve etter å *overkomme*. Dette gjer vi ved å finne årsaken til skepsisen. Det er nettopp av den grunn eg finn Cavell si filosofiske tenking som eit reelt og gagneleg alternativ til den skeptiske slutninga som råder i postkolonialistisk litteraturteori. I dette underkapittelet skal eg forsøkje å gjere to ting: For det første har eg som hensikt å gi eit (avgrensa) innblikk i Cavell sitt språksyn. For det andre skal eg også, med Cavell, søkje å gå i møte Said, Spivak og Bhabha sine skeptiske konklusjonar.

I det autobiografiske verket *A Pitch of Philosophy* (2003) skriv Cavell at hans prosjekt har vore «to help bring the human voice back into philosophy» (Cavell, 2003, s.58). Den 'menneskelege stemma' Cavell ynskjer å finne tilbake til, er ikkje ei metafysisk stemme, men det *er* ei stemme talt av menneske. Hans filosofiske arbeid handlar om å minne oss på at språklege ytringar *alltid* er ytra av menneske og at dei er *motivert*. For Cavell er ikkje språket noko vi «passivt assimilerer», slik Saussure hevdar, men noko vi blir initiert inn i. Ein som har lært språket, hevdar Cavell (her er det ikkje snakk om framandspråk, men primærspåket vi tenkjer og talar gjennom), har sjølv «walked into speech», som han seier i *CR* (Cavell, 1979, s.172). Medan Saussure ser på språket som noko vi blir påført, meiner Cavell at vår deltaking i språket er noko vi gradvis blir initiert inn i.

We initiate then, into the relevant forms of life held in language and gathered around the objects and persons of our world. For that to be possible, we must make ourselves exemplary and take responsibility for that assumption of authority; and the initiate must be able to follow us, in however rudimentary a way, *naturally* (look where our finger points, laugh at what we laugh at, comfort what we comfort, notice what we notice, find alike or remarkable or ordinary what we find alike or remarkable or ordinary, feel pain at what we feel pain, enjoy the weather or the notion we enjoy, make the sounds we make); and he must *want* to follow us (care about our approval, like a smile better than a frown, a croon better than a croak, a pat better than a slap). «Teaching» here would mean something like «showing them what we say and do», and «accepting what they say and do as what we say and do», etc.; and this will be more than we know, or can say (Cavell, 1979, s.178).

For Cavell er språket ein del av våre menneskelege aktivitetar. Vi *er* språklege vesen. Det er gjennom språket vi kommuniserer med andre og navigerer oss gjennom dagleglivet; også i ikkje-verbale handlingar – når vi utøver vald mot andre, er vi einige i at dette betyr å påføre andre *smerte*, eller at dersom nokon ligg samankrøkt, held seg på magen og gret, tolkar vi dette som smerteuttrykk. All denne språklege kunnskapen ligg ikkje latent *i* ord, men er noko vi blir trent og lært til å identifisere med bestemte ord, i spesifikke samanhengar vi kjem over. Eit viktig poeng for Cavell, er at språket også er noko vi bli initiert inn i av *andre*. Primært gjennom våre omsorgspersonar – familie, vennar, lærarar. Initieringa er ein appell til samstemtheit og ein invitasjon til å dele ei felles verkelegheit. Slik blir språket det som mogleggjer oss – at vi i det heile kan kommunisere med andre og identifisere noko *som* noko.

Så la oss spørje: Kva anlegg har Cavell for å hevde at språket mogleggjer oss? Kaster vi eit nytt blick på passasjen over, ser vi den korte merknaden om at språket har i seg relevante *livsformer*. Cavell støtter seg til Wittgenstein som hevdar at vi lærer språket i bestemte kontekstar (Cavell, 1979, s.168, Cavell, 2002, s.48), og at det vidare ventast av oss at vi kan overføre orda til andre kontekstar. Men det er ingen garanti for at ei slik overføring faktisk skjer. Wittgenstein gir eit subtilt stikk til tanken om at overføring av ord også inneber ei uproblematisk og identisk overføring av betydning: «som om betydningen var en atmosfære som ordet brakte med seg over i en hvilken som helst anvendelse» (*FU*, §117). At vi i dei fleste tilhøve faktisk *klarar* å bruke ord i ulike samanhengar, føreset at vi deler felles interesser, kjensler, reaksjonar; at vi deler ei felles einigheit i kva som liknar noko anna, kva det inneber å lide eller å vere sint, kor tid ei ytring er ein påstand, eit spørsmål eller ei oppmoding (Cavell, 2002, s. 48). Alt dette inngår i det Wittgenstein kallar for *livsformer*; som for Cavell er sjølv grunnlaget for menneskespråket: «Human speech and activity, sanity and community, rest upon nothing more, but nothing less, than this» (Cavell, 2002, s.48).

Men dette leier oss vidare til spørsmålet om kva som banar veg for felles einigheit, felles livsformer. Dette har eg allereie kome med eit diskret hint om i fyrste passasjen frå *CR* i dette underkapittelet: «If the fact that we share, or have established, criteria is the condition under which we can think and communicate in language[...]» (Cavell, 1979, s.47). Det er kriteria vi skapar og deler som gjer det mogleg for oss å kommunisere med kvarandre, forstå kvarandre:

Criteria are «criteria for something being so», not in the sense that they tell us of a thing's existence, but of something like its identity, not of its *being* so, but of its being *so*. Criteria do not determine the certainty of statements, but the application of the concept employed in statements (Cavell, 1979, s.45)



Å dele kriterier er ein føresetnad for å kunne hevde at noko er *det* det er. Her kan det samstundes vere nødvendig med ei oppklaring. Delte kriterier er ikkje delte meininger: «Riktig og galt er det mennesker *sier*; og det er i *språket* menneskene stemmer overens. Dette er ingen overensstemmelse i meninger, men i livsformer», skriv Wittgenstein (*FU*, §241). Å vere i einigheit i kriterier og i språket inneber dømesvis at vi er samde i at ein påstand *er* ein påstand, men ikkje i om påstanden er sann eller usann. Wittgensteinske kriterier er ikkje eksistenskriterier, men identifikasjonskriterier, skriv Stephen Mulhall i innleiinga til *Erfaring og det hverdagslige* (1998). Sjølv om våre kriterier ikkje kan avgjere eksistensen til noko, avgjer dei kva vi identifiserer noko som – kva vi tek noko for å vere. I artikkelen «Must we mean what we say?» (2002) skriv Cavell at skiftet mellom å snakke om språk til å snakke om verda ofte går oss umerka forbi. Ved å bla opp eit ord som 'umiak' i ei ordbok, skriv Cavell, finn vi ikkje berre ut kva ordet 'umiak' *betyr*, men kva ein umiak faktisk *er* og «If this seems surprising, perhaps it is because we forget that we learn language and learn the world *together*, that they become elaborated and disorted together, and in the same place» (Cavell, 2002, s.18). Språket er med andre ord den einaste kjelda vi har til kunnskap og til verda, og når vi forvrenger språket forvrenger vi også sanninga og verda.

Det problematiske med våre kriterier, hevdar Cavell, er at dei berre har som funksjon å identifisere noko *som* noko – smerte, kjærleik, farskap – men det er ingenting i kriteria våre som kan stadfeste dette med sikkerheit. «Criteria come to an end», skriv Cavell (Cavell, 1979, s.412). Våre kriterier kan ikkje skilje mellom om noko eksisterer eller ikkje, om noko er oppriktig eller uoppriktig, sant eller usant, originalt eller kopi. Det er fordi våre kriterier ikkje kan hjelpe oss å avgjere slike eksistensvilkår at skeptisisme er ein så naturleg reaksjon. Dette har skapt eit begjær etter å kome seg *forbi* språket sitt forureina bilde av røynda, slik at ein kan sjå verkelegheita slik den *eigentleg* er. Dette begjæret kan vi karakterisere som høyrande til skeptikaren. For skeptikaren finst der rett og slett ikkje noko kopling mellom ord og tingen ordet er meint å namngi. Skeptikaren sin skuffelse, ligg i at våre kriterier i språket ikkje er eksistensbetingande. Som vi såg hos Said, Spivak og Bhabha, er det nettopp ein slik problematikk desse filosofane står overfor. Når dei tek den skeptiske slutninga, meiner eg dette grunnar i at dei først og fremst ser etter *mening i* ord, og ikkje gjennom *bruken* av ord.

I Wittgenstein si tenking er det nettopp ein slik førestelling av språket som gjer at «det allmenne begrepet ordenes betydning legger seg som en tåke rundt språket og hindrer oss i å se det klart» (*FU*, §5). Å danne oss eit klart blikk, hevdar Wittgenstein, er ikkje noko vi vil oppnå ved å grave etter den *eigentlege* meininga til eit ord. Meininga ligg der allereie, for «et

ords betydning er dets anvendelse i språket» (*FU*, §43). Skilnaden mellom desse to tenkingane, kan vi særskilt spore i deira syn på språkpraksis og språkssystem. I «The Availability of Wittgenstein's later philosophy» hevdar Cavell følgjande på grunnlag av si tolking av Wittgensteins seine filosofi:

That everyday language does not, in fact or in essence, depend upon such a structure and conception of rules, and yet that the absence of such a structure in no way impairs its function, is what the picture of language drawn in the later philosophy is about (Cavell, 2002, s.45).

Her argumenterer Cavell for at vi ikkje er avhengige av språkssystemet for å kunne fungere i daglegspråket. Det *er* ein systematikk i språket, men den er ikkje, som Said (og delvis Spivak) mogleg vil hevde, eit system som ligg som eit nett rundt vår tenking og tale. Det er noko liknande eg oppfattar Cavell å vere innom i «Must we mean what we say?» når han skriv at «No speaker will say everything» og

In claiming to know, in general, whether we do or do not use a given expression, I am not claiming to have an infallible memory for what we say [...] A normal person may forget and remember certain words, or what certain words mean, in his native language, but (assuming he has used it continuously) he does not remember the *language* (Cavell, 2002, s.4).

Vi kjem stadig i situasjonar der visse ord eller betydingar påkallar vår bevisstheit, men vi går ikkje konstant rundt med heile språkssystemet hengande over oss, hevdar Cavell. Når vi kjem over situasjonar der eit ord blir bruk annleis enn vi før er kjend med, kan vi anten avvise den gjeldande bruken av ordet, *eller* kan situasjonen medverke til at vi dannar oss nye kriterier for korleis ordet kan brukast. Eit ord har ikkje *ei* betyding, men ei rekkje ulike som bindast saman av det Wittgenstein kallar for «famielikheter» (*FU*, §67). Ordet 'spel' kan vi dømesvis bruke om sjakk, fotball, skodespel. Men om eg står på ei fotballbane og spør om du vil bli med å spele, vil du (mest sannsynleg) ikkje svare at du først må heim og hente sjakkbrettet. Poenget mitt er at desse ulike omgrepa betyr på ingen måte det same, faktisk kan det vere at enkelte av dei ikkje delar noko som helst kriterier. Ord har ikkje noko bestemt meining der dei står isolert frå noko brukssamanheng, ord har og gir bare meining i bruk.

Etter mi oppfatning kan denne tanken kring språk vere verdifull å bringe inn i det postkoloniale. Når ein vestleg forfattar skriv om ikkje-vestlege kan vi då, i staden for å trekkje den raske konklusjonen om at det dei seier er feil eller falskt, undersøkje kva som blir ytra og meint i den spesifikke talehandlinga. Likeins kan Wittgenstein sin tanke om famielikskapar, opne for ein praksis i det postkoloniale, der vi stadig går inn for å minne om at det som ser likt ut – det vi brukar same namn om – kan vere fullstendig ulikt. Slik kan vi argumentere for

at 'svarte', 'kvite', 'kvinner' er ord vi brukar om menneske som på si side er fundamentalt ulike. Om vi aksepterer dette, har vi ikkje lenger behov for å flukte frå slike nemningar, slik Bhabha forsøker på, men heller å kontinuerlig arbeide for å unngå freistinga til å generalisere eller finne fellestrekk mellom dei vi brukar orda om. Her meiner eg det ligg potensiale for eit viktig politisk prosjekt i det postkoloniale, nemleg å forkaste ideen om, og forsøka på, å utvikle ein generell teori om det postkoloniale subjektet, og heller freiste til å studere kvart enkelt tilfelle, kvar enkelt liv. Toril Moi har argumentert glimrande for nettopp eit slik praksisskifte innanfor feministisk tenking i artikkelen «Thinking through examples: What ordinary language philosophy can do for feminist thinking» (2015).

I sin første akademiske artikkel «Must we mean what we say?», framset som eit forsvar for hans tidlegare lærar, Austin, drøftar Cavell spørsmålet korleis meining kan lokaliserast i bruk, ved å fokusere på det eksplisitte og impliserte i språklege uttrykk. Utgangspunktet er Benson Mates sin kritikk av daglegspråksfilosofar, som grunnar i at Austin presenterer eit tilfelle der ordet *frivillig* blir brukt på ein måte som stridar med Gilbert Ryle, ein annan daglegspråksfilosof, si generaliserte forklaring på korleis vi kan og ikkje kan bruke ordet. Årsaken til at Austin sitt døme strider med Ryle si generalisering, er at dømet Austin presenterer ikkje er eit kvardagsleg tilfelle av korleis vi bruker ordet, men ekstraordinært. Ryle si generalisering strekker seg over den kvardagslege bruken av *frivillig*, der ordet brukast om noko som ikkje er ufrivillig. Utan å hevde at Ryle nødvendigvis gjer feil i dette, viser Cavell eit tenkt tilfelle der ordet *frivillig* ikkje kan vurderast utifrå det skjematiske skiljet mellom frivillig-ufrivillig. Situasjonen er eit tilfelle der ein person spør deg om du kler deg slik du gjer *frivillig* (Cavell, 2002, s.8). I ein slik situasjon vil ein ikkje tenke seg at personen ynskjer innsikt i om dine val springer ut av fri vilje, men faktisk impliserer at måten du kler deg på er underleg eller sær. Eksemplet viser i klartekst at eit ord ikkje i alle tilfelle kan få meining gjennom andre, motsette ord ('sær' står ikkje under 'frivillig' i ordboka), men er avhengig av måten vi brukar ordet på. I høve det postkoloniale, kan Cavell sitt døme vise at betydinga til ord som 'Svart' ikkje nødvendigvis *må* få si meining gjennom ord som 'Kvit'. Det er først og fremst kva vi impliserer i bruken av ordet 'svart', 'kolonisert', 'underordna' som produserer ei bestemt meining, eller eit bilde, i den bestemte konteksten.

Av den grunn kan Cavell utfordre den metafysiske tanken om at eit ord har *ei* betyding; men også bryte med tanken om at betyding spring ut av binære par, eller å føreskrive meining som noko som aldri kan 'gripast'. I *CR* skriv Cavell at det å hevde at eit ord er tvetydig, nok så vel kan innebere at eit ord kan bety ei rekke ulike ting – slik ein kniv kan brukast på ulike måter: «it doesn't mean that on any given occasion it *is* being used

various ways, nor that on the whole we have trouble knowing which way it is being used» (Cavell, 1979, s.180). Dette betyr derimot ikkje at vi aldri kan gjere feil i språket, eller at våre ytringar ikkje kan bli misforstått. Men det betyr heller ikkje at vi *aldri* forstår kvarandre. I dei fleste tilfelle vil vi faktisk forstå andre, fordi våre ord og språklege uttrykk alle har sin egen 'grammatikk' som *vi* har skapt, hevdar Cavell gjennom Wittgenstein. Sistnemne skriv mellom anna at «Grammatikken forteller hvilken form for gjenstand noe er» (FU, §373). Men for å kalle noko *for* noko, som eg tidlegare har nemnt, må vi ha kriterier. Om vi er usikker på bruken av eit ord, må vi påkalle kriteria vi har for ordet. For Wittgenstein og Cavell er det eit poeng at vi som menneske, uansett rase, kjønn eller kultur, stort sett deler kriterier, som dømesvis at latter og smil signaliserer at nokon er i godt humør. Om vi starter å generelt tvile på kriteria, som at vi dømesvis mistenkjer nokon for å vere sur når dei ler, står vi i fare for å bli skeptiske til om språket sjølv kan formidle erfaringar, og mogleg ende med å tenkje at vår smerte eller glede ikkje kan uttrykkast i språket. Det er ein slik skepsis eg tolkar Spivak for å sitte på. Og det er difor eg mistenkjer Spivak for å hevde at ein ikkje kan gi uttrykk for andre sine erfaringar eller forstå andre sine uttrykk som dei same som våre.

Men fordi Cavell, med Wittgenstein, argumenterer for at våre kriterier og derav også daglegspråket er felles delt, har det å tale for andre ein annleis tone hos Cavell enn hos Spivak. Å tale for andre, er i følge Cavell, noko vi alltid gjer. Nettopp fordi vi ikkje kan tale utanfor daglegspråket. Og daglegspråket er fundert på felles kriterier. Om vi derimot taler for fellesskapet utanfor kriteria fellesskapet har etablert og deler, betyr ikkje dette at vi snakkar 'falskt', men avslører at der ikkje er noko 'oss' å sei noko om (Cavell, 1979, s.20). Å tale for andre kan vere ei handling med maktmotiv og intensjon om at det ein seier skal fungere absolutt normativt. Men *alle* tilfelle er derimot ikkje slik. Det er heller ikkje slik at det å tale *for* andre nødvendigvis alltid inneber å tale på vegne av andre. I nokre tilfelle kan det vere ein måte å forsøkje å avgrense kunnskap, ved å stille seg som talerøyr for andre som ikkje sjølv kan ytre seg. I andre tilfelle, kan det derimot fungere som ein appell til fellesskapet – til daglegspråket:

When Wittgenstein, or at this stage any philosopher appealing to ordinary language, «says what we say», what he produce is not a generalization, but a (supposed) *instance* of what we say. We may think of it as a sample. The introduction of the sample by the words «We say...» is an invitation for you to see whether you have such a sample, or can accept mine as a sound one (Cavell, 1979, s.19)

Når ein vestleg forfattar (eller intellektuell) ytrar seg i daglegspråket, om dømesvis underorda, kan dette i enkelte tilfelle vere forsøk på å danne falske bilde av denne gruppa, slik Spivak

hevdar. Då er ikkje deira talehandling ein invitasjon til andre om å sjå det dei ser, men ein *krav*. Samstundes meiner eg vi må vere villige til å ikkje dømme ei kvar talehandling (litterære verk) på førehand, bare fordi ein vestleg person er forfattaren, men gjennom studie av den, kome nærmare kva intensjon personen har. Er teksten/utsegne ein invitasjon eller eit krav? I tilfelle det er snakk om ein invitasjon, vil Cavell dømesvis, argumentere for at teksten (eller andre former for talehandling) kan vere ein appell til fellesskap og delte kriterier:

The philosophical appeal to what we say, and the search for our criteria on the basis of which we say what we say, are claims to community. And the search for community is always a search for the basis upon which it can or has been established (Cavell, 1979, s.20)

Sist, men ikkje minst påkallar Cavell her ei erkjenning av at det er *vi* som etablerer kriteria for å kalle noko det vi gjer i daglegspråket. Difor er det ikkje språket i seg sjølv det i tilfellet er noko gale med, om ytringar (skriftelege eller talte) er rasistiske, krenkande eller generaliserande. Problemet er i slike tilfelle alltid oss, vi som skapar språket, vi som ytrar oss. Dersom måten vi snakkar på om svarte menneske er diskriminerande, harmful og horribel, er det ikkje først og fremst språket som er rasistisk, det er *VI* som i tilfellet er rasistiske.

Eg starta dette delkapittelet med spørsmål om vi kan overkomme den postkoloniale skeptisismen. Ved å trekkje fram eit annleis språksyn enn det poststrukturalistiske, daglegspråksfilosofi, slik Cavell har utvikla denne på bakgrunn av si tolking av Ludwig Wittgenstein, har eg vist korleis vi må hente tilbake trua på språket si evne til å kunne fungere meiningsberande og bindande mellom menneske. Dette betyr ikkje at språket alltid fungerer bindande eller harmonisk, for i enkelte tilfelle brukar vi språket for å undertrykkje andre. Men som Cavell og Wittgenstein minner oss om, er det då *bruken* som er problematisk. Eg har også påpeikt at språket ikkje kan stadfeste noko eksistens, men berre fungerer som identifikasjon. Dette gjer at vi kan kome i situasjonar der vi går inn i ein skeptisk posisjon. Cavell skil i *CR* mellom aktiv og passiv skeptisisme overfor andre menneske (Cavell, 1979, s.458-63). Den aktive skeptikaren ynskjer innsikt i den andre sitt indre, men erkjenner at språket ikkje kan sikre sikker viten, dermed tvilar han på det andre seier. Den passive skeptikaren er derimot i tvil om andre kan forstå han og hans indre. Desse tankane bringer eg no med meg vidare inn i lesinga av Ejersbos trilogi.

#### 4. TVIL OG FRAMANDKJENSLE I EJERSBOS TRILOGI

Innleiingsvis i denne oppgåva knytta eg dei fire forteljarane, som vi no skal studere nærmare, til Ejersbo sin dedikasjon *de fremmede*. I dette kapitlet har eg først og fremst som siktemål å gjere dei fire forteljarane og romanpersonane litt mindre ukjende. Men for å gjere dette må eg gå kvar enkelt forteljar i møte på deira premiss – ikkje ved å alltid ta deira parti eller vere samde med dei – men gjennom å la deira forteljing leie meg fram. Eg kan difor ikkje dra overordna eller generelle slutningar om dei fire som er felles for alle. I staden vil eg, som Moi oppmodnar til: stoppe, pause, følgje med og sjå nærmare på kva den enkelte forteljaren bringer fram i si historie. I mine lesingar tek eg også inn anna forskingsarbeid, som eg har presentert i resepsjonskapitlet, og diskuterer deira lesingar opp mot min eigen.

Sjølv om fleire av forteljarane i trilogien er aktuelle å løfte fram i samband med mi problemstilling, krev oppgåveformatet at eg gjer eit utval. For meg har det vore viktig å poengtere at den tvilande tilstanden dei fire går inn i, er gjennomgåande i trilogien frå fyrste til siste bind. Etter mi meining viser Ejersbo igjennom trilogien ei særskilt interesse for å undersøkje korleis menneske i det postkoloniale, om det er i Tanzania eller USA, begynner å tvile på om dei kan høyre til eller bli forstått av menneska dei lever saman, eller utanfor, med. Det har vore viktig for meg å få fram ulike nyansar, samstundes som at eg ikkje med dette meiner at andre forteljarar sine historier er mindre viktige. Men desse fire forteljarane er svært ulike både i høve etnisitet og sosioøkonomiske vilkår, og ikkje minst meiner eg at deira forteljingar er svært ulike. Vi har kvite, britiske Samantha som veks opp i Tanzania med ein far som er leigesoldat. Sofie veks på si side opp på Grønland, med ei grønlandsk mor og ein dansk far. Shakila veks opp i Tanzania som dotter av ein tanzaniansk, korrump og rik professor, medan øvrig familie er spreidd rundt om i verda. Fattige, tanzanianske Marcus forlét familien sin i ung alder, og lever med ein draum om å bli adoptert av ein europeisk familie. Eg kjem til å presentere lesingane i kronologisk rekkefølge etter utgivelane. Først Samantha, så Sofie og Shakila, og sist Marcus.

I teorikapitlet presenterte eg grunnlaget for dei teoretiske perspektiva eg trekk med meg inn i lesingane. Samstundes tillét eg meg å trekkje inn andre artklar eller bøker i tilfelle der eg finn dette naudsynt. Ettersom at lesingane mine først og fremst er styrt av teksten sjølv, har eg ikkje kunne fullstendig dekke over *alt* i teorikapitlet. Men i tilfella der eg trekk inn nye perspektiv i lesingane, vil eg presentere desse i teksten.

#### 4.1 «Hun er på alle måder i eksil»: Samantha

Den fyrste boka i trilogien, *Eksil*, skil seg frå dei etterfølgjande, då ho er den einaste av dei tre som opererer med berre éin forteljar; hovudpersonen Samantha Richardson. Romanen er strukturert i fire delar, som alle er datert med årstal. Kvar del rommar eit år i Samantha sitt liv frå 1983 til og med 86'. Handlinga er sett til Tanzania på austkysten av Afrika. Her har Samantha budd med sine britiske foreldre og storesystera, Alison, sidan ho var tre år gamal. Familien Richardson driv Baobab Hotel nært havet i hamnebyen Tanga. Saman med andre europeiske tilflyttarar inngår familien i eit europeisk mikrosamfunn som tillét dei å leve relativt isolert frå den tanzanianske befolkninga. Romanen startar med at Alison flyttar til England, medan Samantha reiser åleine tilbake til kostskulen dei før har gått på saman. Elevmassen på International School of Moshi (ISM) består av europeiske, indiske og rike afrikanske born og tenåringer. Samantha handlar jamleg på tvers av både skulen sine formelle reglar og dei førande normene blant skulen sine elevar. Ho kler seg utfordrande, røyker, drikk og er seksuelt aktiv med fleire av gutane på skulen.

På heimefronten er situasjonen også problematisk for Samantha. Mora går konstant i alkoholrus, medan faren er kjøleg, valdeleg og ofte fråverande. Mora flyttar på eit tidspunkt heim til England. Alison har då flytta tilbake til Tanzania etter berre månadar i England. Ho finn seg raskt ein komande ektemann i nederlendaren Frans. Hans tilkomst i familien gjer at Alison sitt liv blir meir stabilt, samstundes som Samantha sitt blir meir ustabil. Samantha blir hugtatt av farens forretningspartner, Victor, og saman inngår dei eit uforpliktande og hemmeleg seksuelt forhold. Sytten år gamal blir ho valdteken av medeleven Baltazar, vert gravid og tek abort. I takt med ulykka ho vitnar og erfarer, oppsøker Samantha stadig fleire og kraftigare rusmiddel. Ho blir endeleg kasta ut av ISM, då ho i sinne går valdeleg til angrep på medeleven Gulzar. Når faren hennar blir etterlyst av tanzanianske myndigheiter, mistar Samantha si opphaldsløyve. Romanen avsluttar med at Samantha, same dag som ho skal fly til England, dør av ei overdose heroin inhalert etter oppdaginga av at Victor og venninna, Angela har eit forhold. Dei to elskarane rømmer åstaden, og let Samantha ligge åleine til faren og vennen hennar, Christian, finn ho og gravlegg ho i tanzaniansk jord.

I *Weekendavisen* omtalar Klaus Rothstein romanen som ein einaste langt 'katastrofespiral' og utdjupar vidare at «[f]or hvor skrev han dog umanerlig godt, Jakob Ejersbo, om det rå, det destruktive, det dødsmerkede, det menneskelige hærverk» (Rothstein, 2009). Rothstein gjer rett når han karakteriserer *Eksil* som ei forfallshistorie. Samantha utviklar seg negativt gjennom romanen og dør i ung alder. Lasse Horne Kjældgaard skriv i avismeldinga for *Politiken* at «[h]un svigtes stort set af alle, også af sig selv, og måske endda

af forfatteren» (Kjældgaard, 2009). Kjældgaard viser her fram ein interessant lesarreaksjon. Han blir frustrert over korleis Ejersbo lét Samantha gå til grunne. Andre avismeldarar irriterer seg over Samantha sjølv. Michael Balle Jensen skriv dømesvis i *Sentura* at «[o]g som læser har man ofte lyst til at give hende en ordentlig opsang» (Jensen, 2009). I forlenging av dette spør eg: Kvifor ender det så galt for Samantha? Og kunne det ha enda godt? Kunne ho ha handla annleis, eller er det som Balle Jansen skriv, «dømt til at gå galt» (Jensen, 2009)?

I tråd med Bhabha sin term *hybriditet* skriv Lill-Ann Körber i artikkelen «Den svenske verdensorden på West Kili» (2010) at

[d]en internationale skole og dens miljø fremtar som et sted, der producerer «hvide negre». Deres hybriditet, der om oftest kommer til udtryk i en splittethed og fragmentering, svarer til skolen uklare status, der er situert midt i det hele og samtidig er en parallelverden (Körber, 2010, s.78)

Her etablerer Körber leseinstruksar for kvifor Samantha ender som ho gjer i romanen. Ved å hevde at ISM og dei som sender barna dit «producerer ”hvide negre”», legg Körber hovudsakleg skuld på skulen og dei føresette for at elevar, som Samantha, ender i ei identitetskonflikt. Stadene i teksten der Samantha skildrar sitt liv på skulen, er med andre ord eit interessant startpunkt for studie av hennar vanskelege situasjon gjennom romanen. Men kan vi, gjennom Samantha si forteljing, stadfeste at europeisk ungdom, som veks opp i det postkoloniale<sup>28</sup> Tanzania, alltid vil ende i «en splittethed og fragmentering»? Er det difor Samantha døyr? Fremjar Ejersbo ein generell teori om splitting?

Eg kjem her til å argumentere for at Körber ikkje har fullstendig rett når ho hevdar skulen er *den* avgjerande faktoren for Samantha sin eksistensielle tvil og framandkjensle. Det ville ikkje vere overtydande slik. For det andre trur eg ikkje Ejersbo meiner at Samantha si forteljing *er* representativ for europeisk ungdom som veks opp i Afrika. I tråd med Cavell, som hevdar at tekstar er ytra av ein bestemt person, meiner eg at Ejersbo skriv Samantha fram som ein individuell person med ei forteljing representativ for ingen andre enn ho sjølv. Men dette gjer jo at vi må lese Samantha, ikkje berre som ein karakter, men som ein person? Ja, og er det ikkje kanskje nettopp slik vi *skal* lese ho? Og er det kanskje slik vi kan diskutere hennar erfaring frå det (post)koloniale utan å generalisere dei?

Når det er sagt gir Samantha uttrykk for «en splittethed og fragmentering», slik Körber hevdar. Men eg vil argumentere for at Samantha si negative utvikling kan lesast i samanheng med hennar reaksjonar på opplevinga av å ikkje kunne gjere seg forstått av andre i daglegspråket. For kvar gong hennar ytringar eller åtferd blir avvist, vert også hennar

---

<sup>28</sup> Med prefikset 'post' meiner eg her i tydinga 'etter'. Altså i ei historisk tid etter at Tanzania har lausrive seg frå koloniherrdøme under Tyskland og Storbritannia.



reaksjonsmønster meir teatralisk og destruktivt. Eg vil difor undersøkje ulike stader i teksten der Samantha gir uttrykk for at ho ikkje blir forstått, og gjennom desse diskutere fram eit svar på kvifor nettopp *hennar* forteljing ender så tragisk som den gjer. Dette vil eg formulere som mitt forsøk på å gjere Samantha sine erfaringar forstålege. Om ikkje for andre personar i det litterære universet, så for oss lesarane. Eg avsluttar difor lesinga med ein diskusjon om korleis *Eksil* inviterer lesaren inn i ein anerkjenningsprosess av Samantha.

#### 4.1.1 Samantha sin subversive skeptisisme på ISM

Eit av Samantha sine markante karaktertrekk er at ho stadig ytrar motstand og undergraver fellesskapet sine kriterier. I *Liberty* blir vi kjend med at hennar vennar, Shakila og Christian, kort tid før Samantha døyr, deler ein bekymra samtale om hennar viltre oppførsel. «”Jeg forstår ikke Samantha,” siger Shakila. ”Hun har alle muligheder i livet, men hun ødelægger det for sig selv med dårlig opførsel, bare for at folk skal lægge mærke til henne. Jeg synes det er dumt. Meget dumt”» (*L*, s.428). Samantha sin opprørske åtferd kjem særskilt fram i situasjonane vi får skildra frå kostskulen. Samantha forbanner skulen sine protokollar, og viser ei djup bitterheit over korleis reglar og normer går i favør av elevar frå andre kulturar. «International skole – min bare røv» (*E*, s.40), fastslår ho, medan ho betraktar sine indiske medelevar. «Deres kultur og klædedragt skal respekteres. Min kultur er at vise hud og ryge cigaretter – det må jeg ikke» (*E*, s.40). Erfaringane av at skulen sine ansette, og hennar medelevar, forsøker å styre og kontrollere ho, driv Samantha til å utføre ulike sabotasjar mot kriteria som fellesskapet elles synest å anten vere einige om eller vertfall akseptere.

I *Eksil* fungerer den internasjonale skulen i Moshi som bakgrunnsmotiv for store delar av handlingsløpet. I ramsande, refererande stil skisserer Samantha opp elevmassen ved ISM på følgjande vis:

Dageleverne ved ikke noget om livet. Hjem hver eftermiddag og blive tørret bagi af mor og far. De fleste kosteleverne er hvide – børn av diplomater eller folk som arbejder med ulandshjælp, eller familier som driver landbrug eller turistforretning i Tanzania. Og så er der sorte kostelever – sønner og døtre af korrupte forretningsfolk eller politikere. Blandt dageleverne er der masse af indere (*E*, s.16).

Gjennom den overdrivne negasjonen («ikke noget») av dagelevane sin kunnskap om livet, og vidare metonymiske assosiasjonen til små hjelpelause born («tørret bagi»), forsøker Samantha å stille opp ei antitese mellom seg og dagelevane. Ho ynskjer å høgne sin eigen etos, gjennom å freiste lesaren til å oppfatte ho som meir opplyst enn sine medelevar. Samantha liknar på vis den arrogante skeptikaren som har sett seg sjølv på ein pidestall og

difor tenkjer at andre ikkje kan sitte inne med same viten som ho; derav *umogleg* kan forstå ho. Tankemønsteret til ein slik skeptikar, meiner Cavell, kan sjå følgjande ut: «One singles oneself out for unknowableness. One interprets one's separateness as an isolation and the finds a cause for it: one is extraordinary, either too good or too bad for ordinary knowledge [...]» (Cavell, 1979, s.461). Samantha si tenking kan samsvare med denne utbroderinga. Når ho ytrar motstand, meiner eg dette heng saman med hennar oppfatning av at føringane som er lagt på ho, er skapt av mindre innsiktsfulle menneske. Sjølv om Samantha tidvis seier eksplisitt at ho ikkje forsøker å korrigere andre, viser hennar handlingar å gå stikk i strid med hennar ord. Når ho sluttvis i passasjen framhevar indarar som ei dominerande gruppe blant dagelevane, har ikkje denne merknaden først og fremst ein informativ funksjon, men er eit retorisk grep; Samantha ynskjer at lesaren skal assosiere indarane på skulen med ein slik tankelause naivitet ho i passasjens fyrste linjer leia an til.

Samantha sitt forhold til medelevane kjem i første omgang til syne i denne nærmast antropologiske kartlegginga av elevgruppene på skulen. Sjølv om ho inngår temporale vennskap med andre elevar, også frå andre kulturar, og både kan gi og få anerkjennande respons på kulturuttrykk, er hennar forhold til elevar frå andre kulturar generelt problematisk. I og med at romanen først og fremst går fram episodisk og ikkje som ei forteljing med utfylt kontinuitet, er det dei enkeltstående scenene som illustrerer denne problematikken.

Ei av romanens mest fengslende scener utspeler seg i ein formingstime der Samantha og klassen har fått i oppgåve å teikne hendene sine. I full viten om at dette vil skape negative reaksjonar hos hennar indiske medelevar, foreslår Samantha at dei heller skulle teikna *croquis*. Blant elevane som ikkje veit kva dette betyr er «en af de norske limsnifferne» (E, s.30). Samantha skyt fram brystene og trekk ned utringinga «så toppen af mine patter kan ses», medan ho svarar «nøgenmodel» (E, s.30). Denne teatraliseringa og iscenesettinga av hennar eigen kropp som fristilt, lesar eg som eit forsøk på å utøve kritikk mot kriteria, som på ISM er førande for kva ei kvinne er og korleis ei kvinne ter seg. Handlinga vekker respons hos hennar medelevar, dei indiske jentene vekslar dømmende blikk og ord på hindi. Ein indisk gut, Gulzar, responderer på Samantha si noko utfordrande tone, i same språkspel som ho har lagt opp til, med seksuelt provoserande gestikuleringar og ord. Men skal vi ta Gulzar sin respons som meint å fornærme Samantha? Han svarar, slik eg oppfattar det, i ein spøkfull tone og same sjargong som ho sjølv. Samantha på si side oppfattar responsen som krenking. Til læraren, Fru Schwartz, nærmast skrik ho:

«Han sidder og spørger mig, hvor meget jeg skal have for a bolle ham,» siger jeg. Fru Schwartz sukker. Jeg bliver ved: «Han tror, at kvinder er hans slaver – hans mor og hans søstre skal tørre ham bagi fra morgen til aften. Og han tror jeg er en luder – at han kan behandle mig som skidt. Og du siger det er i orden.» (E, s.31)

Samantha oplever at ho sjølv blir sjikanert, og at hennar personlegdom ikkje blir respektert av medelevane. Samstundes viser passasjen kva blick Samantha har på indarane sine kulturbestemte normer og kriterier for kvinner. Den årvakne lesar kan også merke at ho her nærmast avslører at hennar tidlegare akt var regissert som ein kritikk og utfordring av deira verkelegheitsforståing. Når ho til skuleinspektøren hevdar at «Jeg respekterer dem skam. Jeg siger ikke, at de skal være sådan som jeg er, men jeg har heller ikke tænkt mig at være lissom dem» (E, s.31-32), må vi difor ta dette med ei klype salt. Samantha *seier* ikkje at dei skal vere som ho, men gjennom sine handlingar impliserer ho klart at deira kriterium ikkje held mål. Sitatet viser også at Samantha tvilar på at dei deler fellesskap, og foreslår at dei heller skal leve parallelt enn saman. Men kor skriv denne tvilen til fellesskap og involvering med andre seg frå? Og kvifor opptrer Samantha som ho gjer, dersom ho veit at ein slik åtferd appellerer til indarane sine kriterier for 'luder'?

Tvilen meiner eg oppstår i det Samantha tek kriterier for å vere eksistenskriterier, heller enn identifikaşjonskriterier. Når vi er ueinige, kan vi ikkje slutte oss til ein eksistens som ligg bak noko, og som kan utviske kulturelle bestemningar for identifikaşjon, eller som kan gi favør til éin. Men som vi har sett, har Samantha klare meiningar om at ho veit noko andre, særskilt indarane, ikkje veit. Dermed kan vi tenkje oss at Samantha tildeler sine egne kriterier status som eksistenskriterier. I Samantha sitt utbrot til Fru Schwartz ser vi korleis ho gjentatt startar formuleringane av Gulzar sine meiningar med «han tror» (E, s.31). Dette fortel oss to ting, og begge om vår forteljar. Først at Samantha intenderer å svekke truverdigheita til Gulzar. Og vidare at ho ser seg sjølv som sittande på ei høgare grad av sikker viten – dermed også om kva og korleis kvinner skal vere. Samstundes kan vi også snu om på bildet, og tenkje at Samantha er fullstendig likegyldig til kriteria, og meiner alle skal handle ut frå sine egne. Men då avviser ho at kriterier er noko vi skapar saman, og avviser difor også daglegspråket. Eg meiner Samantha vekslar mellom desse to formene for skepsis. I den eine augneblinken tvilar ho på habiliteten til andre sine kriterier, og i neste tvilar ho på at der finst nokre som er felles for oss alle.

I slike samanhengar som situasjonane på ISM, blir forhandling om kriterier ein nødvendigheit. Men kva om partane ikkje er villige til å forhandle? Dette er problemet som oppstår i episoden frå formingstimen. Samantha er ikkje villig til å gi opp sine kriterier for

kva ei kvinne skal vere, og likeins er heller ikkje dei indiske villige til det. Dette er eit sær relevant problem som ikkje berre viser seg i *Eksil*, men som også jamnleg dukkar opp i livet utanfor litteraturen; i politikk, religion, samliv, skule etc.

Eg har grubla lenge over denne passasjen, for å finne ut kva det eigentleg her er som stagnar opp. Sjølv trur eg Ejersbo viser ein original ansats til problematikken Cavell drøftar i artikkelen «Knowing and acknowledging» (2002). Her diskuterer Cavell epistemologien og skeptikaren sin søken etter sannheit og sikker viten. Ved å stille krav til at den enkelte sine ytringar skal kunne avdekkast som sanne, stiller skeptikaren krav om at våre former for identifikasjon skal bevisast. Som at det vi kallar smerte faktisk *er* smerte. Til denne problematikken kjem Cavell med ei original løysning i det han meiner vi må skifte perspektiv på kva vi kallar 'viten' og 'forståing'. Medan skeptikaren søkjer etter kunnskap som er sann, og difor gjeldande for alle, vil Cavell minne oss om at det vi deler ikkje er oppfatningar eller kjensler, men kriterier i språket. Vi kan aldri med sikkerheit vite kva som skjer i den andre sitt hovud eller kropp. I staden er vi nøydt til å ha tillit til at vi deler kriterier for kva smerte eller glede er, og dermed også stole på andre sine ord og handlingar.

Når andre ytrar seg til oss legg dette krav på oss om respons. Ein respons kan signalisere ulike ting, eit nikk eller svar kan implisere at vi forstår det den andre seier. Ein annan respons kan vere at vi seier 'eg veit at du...har vondt/meiner dette/synest at'. Her er ikkje responsen eit uttrykk for sikker viten, men eit uttrykk for sympati eller respekt. Men det er ikkje alltid tilfelle at ein respons dermed er forståande eller anerkjennande, slik som vi ser i tilfellet med Samantha. Cavell skriv dømesvis at: «A "failure to know" might just be a piece of ignorance [...] A "failure to acknowledge" is the presence of something, a confusion, an indifference, a callousness, an exhaustion, a coldness» (Cavell, 2002, s.243). Eit fråvær av viten veit vi at Samantha ikkje står over, men ho nektar å anerkjenne dei andre elevane sine uttrykk for *sin* kultur. Som Cavell peiker på, er fråvær av anerkjenning eit nærvær av noko anna. I Samantha sitt tilfelle vil eg hevde at ein årsak kan vere frykt.

Når Samantha ytrar at ho ikkje vil vere *som de*, verkar det som at ho forstår det å akseptere andre sin kultur som ei form for deltaking i den. Samantha kan, slik eg ser det, ikkje anerkjenne andre sin kultur som *deira*, fordi ho fryktar at den då også vil bli hennar. Ueinigheit i kriterier er alltid ei moglegheit. Kriterier er skapt i fellesskap, og *alle* er ikkje heile tida i fellesskap med alle andre. Difor har vi, om nokre felles, alltid også nokre ulike kriterier for kva vi kallar noko; kva vi forstår ulike ting i verda *som*. Men når det er sagt, er ueinigheit i kriterier ofte også berre gjeldande for *nokre* av kriteria vi har for eit ord. Når Samantha kan kritisere Gulzar, og indarane generelt, sitt kvinnesyn, føreset jo dette ei viss

einigheit i kven og kva dei kallar ei kvinne. Med andre ord deler dei også enkelte kriterier. Det som utmerker seg i passasjen, er at Samantha legg ei særskilt tyngde på *nokre* kriterier, som synest å bryte med *nokre* kriterier dei indiske legg til forståinga av 'kvinne'. Der dydigheit er eit kriterium for, ja, ikkje nødvendigvis kva ei kvinne er, men kva ei kvinne *skal* vere, for dei indiske elevane på skulen, er Samantha sær oppteken av å avvise dette som eit kriterium for kvinner. I samtalen med skuleinspektøren Owen kjem dette særskilt fram:

«De har en anden kultur. Det må du respektere. Det er meget af det denne skole handler om – at vi skal lære at respektere hinandens kultur.» «Nej. Det handler om, at jeg skal respektere deres kultur mens de gerne må foragte min. De indiske piger synes jeg er en luder, og de indiske fyrer tror jeg er en luder.» (E, s.32)

Samantha har ikkje berre vanskar for å dele kriterier med andre. Følgjene blir at ho vert fullstendig utan evne til å ta del i eit fellesskap. Samantha gjer opprør mot kriteria ho ikkje deler med dei indiske jentene, framfor å fokusere på dei som er felles mellom dei. Men kvifor gjer ho dette? Og er dette eit av tilfella der ho *kunne* handla annleis? Hennar opprør indikerer at Samantha ikkje synest å vere interessert i kompaniskap med sine medelevar. «The search for *our* criteria on the basis of which we say what we say are claims to community» (CoR, s.20), skriv Cavell. Men Samantha søkjer ikkje etter deira delte kriteirer og appellerer slik heller ikkje til fellesskap med sine medelevar.

I ein tilstandsrapport frå livet på skulen, fortel Samantha at ho kjenner seg ekskludert av jentene på ISM. Med biletlege tropar («fort») fortel ho korleis dei andre jentene har bygd opp eit fellesskap, der det tydeleg kjem fram kven som er innanfor og utanfor. Samantha understrekar at ho er den einaste som står utanfor og markerar slik si kjensle av å vere fullstendig åleine på skulen. Og eg gjentek, kunne det vore annleis? Ved å nytte seg av nektande og ekskluderande adverb («ikke» og «intet»), søkjer Samantha å beskrive distansen mellom ho og jentene:

De fleste piger snakker ikke til mig. [...] Pigerne er intet for mig. De bygger et for af nogle udvalgte mennesker og er imod de andre; mig. De vil kravle så højt op som muligt og skubbe andre ned for selv at kunne blive deroppe . Det passer mig fint (E, s.84)

Jentene er ikkje hennar type og deira kalde skulder passar Samantha fint, hevdar ho. Men denne påtatte likegyldigheita fungerer framfor alt som eit forsøk på overbevise seg sjølv om at hennar utanforskap er sjølvvalt. Til ein viss grad må vi som lesarar også undre oss om ikkje ho sjølv faktisk er skuld i einsemda ho opplever på skulen. Samantha oppfattar skulens reglementet som eit personleg angrep på ho: «Hvad har jeg gjort? Røger cigaretter? –ja.

Drukke? – ikke for nylig. Stjålet? nei. Skrevet mine afleveringsopgaver? – ikke heller. Måske er det bare min personlighed, der er under anklage» (E, s.93). Dermed blir skulen og elevane sine krav, til at ho skal følgje felles normer, opplevd som ei innskrenking. Ikkje av henna framferd, men av *ho*. Å kjempe imot, blir slik eit personleg anleggjande for Samantha. Hennes behov for å få stadfesta sin eksistens blir altomfattande, og sidan ho stadig blir sanksjonert for sin naturlege framferd, begynner ho å tvile på om kriterium i språket i det heile er dekkande for hennar eigne erfaringar. Ho må erfare å bli respektert, og behovet driv ho til å opponere i ulike situasjonar som vekker til live konflikt med andre sin kulturbestemte dømmekraft.

Eit spørsmål eg meiner vi her har til overs å stille, og som eg i neste underkapittel skal undersøkje, er: Kvifor har Samantha så vanskar for å dele kriterium med andre? Kva gjer at ho stadig mislukkast i å både forstå og ikkje minst *bli* forstått av andre? I det postkoloniale forskingsfeltet blir eksistensiell problematikk hos unge, som veks opp mellom ulike kulturar, først og fremst rekna som konsekvensar av kulturmøte. Dette såg vi til dømes Körber argumentere for i innleiinga til dette kapittelet. Men kan det i nokre tilfelle vere naudsynt å snu om på dette kausalitetsforholdet? Kan kulturmøteproblematikk rett og slett vere siste leddet i rekkja? I samla korps fremjar avismeldarane og forskingslitteraturen familierelasjonar som eit gjennomgåande tema i Ejersbos trilogi. Og då av den negative sort. Ejersbo gir oss altså indikasjonar på at Samantha sine utfordringar har fleire fasettar enn at vi kan lokalisere dei utelukkande til skulen. Eg vil vidare argumentere for at Samantha sine reaksjonar på sin oppvekst i ein valdeleg heim, spelar ei avgjerande rolle for hennar vanskar med å dele fellesskap med andre, særskilt elevane frå andre kulturar.

#### **4.1.2 Å vakse opp i ein valdeleg heim**

Kostskulen er ein av to dominerande institusjonar Samantha inngår i gjennom historieløpet. Den andre er familien og heimen i Tanga. Ved å opne romanen med at Samantha si storesyster, Alison, flyttar frå familien for å studere i England – noko som utløyser første ledd i oppløysninga av familien Richardson – indikerer Ejersbo at denne hendinga viser seg å vere avgjerande for den eksistensielle krisa Samantha treir inn i gjennom romanens løp. Faren til jentene, Douglas, antyder familiens kollaps så tidleg som før Alison flyttar. Lattermild, men på ingen måte spøkefullt, vender han seg til kona på følgjande vis: «»Børnene er snart hjemmefra. Opgaven er utført. Så kan vi gå hvert til sit»» (E, s.8). Foreldra til Samantha ender til slutt med å skilje lag. Relasjonen dei imellom er svært destruktiv frå start til slutt.

Ikkje minst viser atmosfæren heime å vere skadeleg for Samantha. Det heile ender riktig dårlig «for at sige det mildt», skriv Marianne Stidsen i avhandlinga *Den nye mimesis* (2015).

Samantha er en pige, der, som Erik Erikson ville sige, er sund på den måde, at den negative identitet, hun efterhånd udvikler som en slags desperat og vredt svar på den manglende støtte fra omgivelserne til skabelsen af en mer positiv identitet, peger på, at hun gerne *vil*, at hun faktisk *prøver* på at finde et ståsted i livet (Stidsen, 2015, s. 368)

Stidsen nyttar seg av ein psykologisk innfallsvinkel til romanen. Sjølv meiner eg eit studie av familiens forhold til språket – derav også deira måtar å bruke eller *ikkje* bruke språket på – kan gi oss innblikk i deira familierelasjon og mogleg løfte fram nokre av faktorane til at Samantha er og ender slik ho gjer.

I opningsscena av *Eksil* blir vi kjend med at Alison, den eldste av Richardson-søstrene, skal flytte til England, der ho til vidare informasjon skal studere hotelleiing. Når morgonen kjem glimrar faren, Douglas, til døtrene si forbausning, med sitt fråvær. Mora reagerer ikkje like uforståeleg til hendinga, i det ho tillegg samtalen eit sympatisk forsvar for faren: «”Han kan ikke klare at sige farvel til Alison”, siger hun» (*E*, s.8). Utan å svare, løp Samantha brått ned til båthuset, hentar snorkel og maske, segler ut på vatnet, fiskar, og hastar seg tilbake til land i den same gråtefulle tonen som ho opna romanen i dagen før. Den noko melodramatiske scena utspeler slik ei dobbelt repetert handling; Samantha som gjentatt tek til vatnet for å skjule sine tårer og hennar repetisjon av faren si utalte, men betydingstetta handling: begge flukter frå situasjonar der deira usentimentale framtoning står i fare for å bryte saman, og ei følsam side kan kome til syne. Eller kanskje er det ansvar dei rømmer frå? Dette kjem eg tilbake til seinare, men først treng vi eit klårare blikk på familien.

Mora si ytring gjer oss kjend med noko sær sars representativt for Richardson-klanen: Samleige av familiemedlemene er innstilt med tvil til språket. Sjølv druknar mora sine frustrasjonar i alkohol. Ho klarer ikkje å akseptere leveviset familien har opparbeida seg, og sørgmodig legg ho til «”Og Afrika. Afrika tager livet af mig.”», (*E*, s.9). Livet med ektemannen, samt den uvennlege språkføringa som stadig pregar samtalene mellom dei, driv ho inn i ei kontinuerleg alkoholtåke:

«Din mor koncentrerer sig om sin gin og tonic,» siger far. Mor kigger på ham, snøfter. «Jeg har gjort mit bedste,» siger hun. «Ja,» siger far. «Men det har ikke været godt nok.» Mor langer ud efter ham, rammer han på skulderen. Jeg holder vejeret. «Dit dumme svin,» siger hun og græder mens hun rejser sig usikkert og går ind. «Gå ind og sov rusen ud,» siger far efter hende. (*E*, s.69)

Douglas sin mangel på støtte og anerkjennande respons til Mrs. Richardson, har medført at ho utviklar ei manglande tillit til at ho gjennom språket kan dele sitt indre med andre, og slik heller finn støtte i rus enn i kommunikasjon. Douglas sin skepsis til språket, utspeler seg i ei klar favorisering av fysiske, framfor verbale, handlingar. Noko døtrene har fått kjenne på både fysisk og psykisk i oppsedinga. I ein samtale som går fram eit stykke ut i romanen, mellom Alison, Samantha, deira familievenn Mick, samt Alisons kjæraste Frans, klaskar Samantha søstera uventa til på kinnet. Det som skulle vere ei koseleg stund på kjøkkenet med samtalar og felles matlaging, ender raskt i det gutane opptrer fullstendig sjokkerte over hendinga dei vitnar. Alison forsøkjer å dempe skakinga som har sett seg hos familiens utanforståande, i det ho vender seg til kjærasten med ei avvæpnande tone: «"Bare rolig, skat – det er en familietradisjon"» (E, s.108).

Ho forklarar korleis Douglas, i oppveksten, jamleg har slått døtrene i utilsikta høve for å ruste dei til livet: «"Det er viktig at kunne tage det uden at knække. Han foragter svaghed. Vi har trænet hinanden i det," siger Alison» (E, s.108). Kva er det eigentleg slags omsorgslogikk Alison her framsett? I *The Claim of Reason* skriver Cavell om den betydelege koplinga mellom språk, handling og oppvekst:

And we can also say: When you say «I love my child» the child learns the meaning of the word «love» and what love is. *That (what you do) will be love* in the child's world: and if it is mixed with resentment and intimidation, then love is a mixture of resentment and intimidation, and when love is sought *that* will be sought. (Cavell, 1979, s.177)

Det er kvar du *gjer* overfor barnet i det du seier 'kjærleik', som blir kjærleik i barnet si verd, skriv Cavell. Douglas er på så måte ein interessant fortolkar og produsent av 'kjærleik'. I den eine augneblinken kjem han med oppmuntrande merknadar og smil; i det neste har hans handflate sett brennande merke på døtrenes kinn. Hans valdelege handlingar kan også avsluttast med kjælenamn og kjærteikn. Etter å ha slept taket på Samantha sin kjeve, følgjer ein varm avskjed: «"hav det godt, skat," siger han og giver mig et hurtigt knus» (E, s.134). For Samantha og Alison er det nettopp denne blandinga av harme og trugsmål Cavell skildrar, som er med på å sette preg på deira verdsbilete. «Jeg føler ingen frygt, for jeg ved, at han aldrig slår når det er logisk. Slaget skal falde som et chok – hans børneopdragelse er inspireret af guerilla-taktik» (E, s.132). Samantha blir gjentatt utsett for vald heime. Men kanskje det mest øydeleggjande ved valdsakta er at den alltid kjem uventa. Samantha er konstant påpasseleg, alltid var på omgjevnadane og eksploderer av dei minste hendingar. Her meiner eg det er verdt å føre tankane tilbake på korleis Samantha opptrer på skulen. Når Samantha



opptrer med ein hard profil på skulen, kan vi lese dette som at Samantha faktisk er pliktoppfyllande, ikkje overfor skulen, men overfor hennar far.

Ved å utøve vald mot Samantha for at ho ikkje skal verke svak, tek Douglas også frå ho ei rekkje kriterier i daglegspråket, som er nødvendige for å oppleve samliv med andre som meiningsfullt. Ved å «tage det uden at knække», blir Samantha lært til å avvise kriterier vi har for smerte. Likeins blir også hennar kriterier for respekt avvikande frå dei i daglegspråket. For Samantha handlar ikkje respekt om å verdsette andre, eller innrette seg etter andre sin kultur, men heller noko som likegyldig kulturrelativisme. Fordi faren hennar har lært ho å halde tilbake sine kjensler, som sårbarheit og smerte, erfarer Samantha i ung alder at ein kan halde tilbake informasjon i språket. Faktisk blir ho oppmoda til å behandle språket falskt. «Jeg har så mange ting jeg bare kan tenke på, og så begynner jeg at græde – det er ikke overbevisende; det er ægte» (E, s.63). Samantha er så vand med å anvende kriterier i daglegspråket falskt, for å overbevise eller utnytte andre, at når det er snakk om verkeleg smerte, må ho understreke for lesaren at den er ekte.

Når ho ikkje sjølv er oppriktig i språket, ser ho heller ingen grunn til at andre skal vere det. Faren med dette er at Samantha også legg hinder for venskap og andre relasjonar basert på ærlegdom og tillit. Samantha viskar vekk alle ytre spor av hennar sårbare indre. Ho skapar skilje mellom det indre og ytre, og tabulegg koplinga mellom dei. At Samantha har store vanskar med å danne fellesskap på skulen, heng dette etter mi meining saman med at ho alltid yter motstand, men også med at ho sjølv isolerer seg. Hennar indre eksil startar ikkje først på skulen, det er noko hennar far lærer ho til. Samantha mistar trua på at språket kan ha noko meiningsbærande funksjon. Dette viser seg særskilt i eit møte med sjukesøstera på kostskulen, *mama* Hussein:

«Du er skæv,» siger hun konstaterende. Ingen malaria. «hvorfors har du røget dig skæv, Samantha?» «Jeg skulle bare...ud af mit hoved.» «Hvorfor det? Er dit hoved ikke et godt sted at være?» «Nej, det er så...forvirrende. Fordi min mor er skredet til England, og min far...» Jeg begynder at græde igen – siger for meget [...] «Så du skal til England efter tiende – om et halvt års tid?» Jeg sukker: «ja.» «Hvad skal du så der?» «Dø.» «Hvad mener du?» «De dræber mig.» «Hvem?» «De hvide mennesker.» «Hvilke hvide mennesker?» «Englænderne. De hvide mennesker i England.» «Hvorfor?» «Fordi jeg er... jeg er for meget neger.» «Du er hvid,» siger *mama* Hussein. «De kan ikke se på dig, at du er neger.» «Hvid udenpå. Indeni er jeg helt...grå.» (E, s.159-160).

I denne passasjen viser Samantha seg som ein fullbyrden skeptikar. Ho er redd for at ho har utlevert for mykje av seg sjølv («siger for meget»), samstundes som ho fryktar at ho ikkje kan utlevere *nok* for at menneska i England vil kunne forstå ho, «”[f]ordi jeg er... jeg er for meget neger”» (E, s.160). Sylwia Schab brukar siste linje av denne passasjen som tittel på si lesing av hybride identitetar i Ejersbos trilogi (2012). Som eg viste i resepsjonskapittelet

argumenterer Schab for at hybride identitetar er dømt til å vere splitta og uforståelege. Sjølv meiner eg denne konklusjonen er deterministisk og generaliserande. Men Samantha gir her uttrykk for ei frykt for at engelskmenn ikkje vil kunne forstå ho. Sjølv meiner eg hennar frykt er knytt til at Samantha allereie har erfart at ho ikkje blir forstått av menneske som ikkje har det same erfaringsgrunnlaget som ho sjølv. I denne passasjen meiner eg Samantha gir uttrykk for hennar ønskje om å bli forstått absolutt og augeblikkeleg. Som eg seinare går nærmare inn på, kan dette henge saman med at Samantha ikkje sjølv ser sitt ansvar i å *gjere seg forstått*. I staden konkluderer ho med at hennar oppvekst i Afrika har gjort ho 'grå'. Dette er ein spesifikk variant at den ansvarsause konklusjonen og unnskyldninga 'eg berre er sånn'.

#### 4.1.3 Døden, eit spørsmål om ansvar

Det verker nærmast ironisk at Samantha, på *mama* Hussein sitt spørsmål om kva ho skal i England, svarar ho skal dø. For Samantha døyr jo same dag som ho skal sette seg på flyet til England. Om ein tek dette svaret bokstavleg, kan ein tenke seg at det heile var eit sjølv mord. I tilfelle vil der liggje er rekkje frampeik i teksten som varslar hennar veg inn i døden. Ei natt drøymer ho eksempelvis at ho druknar (*E*, s.87). I eit brev sendt til Christian, skriv ho at ho vil dø (*E*, s.178). Skjønt ho seinare blir flau over det ho har skrive, ligg der også faresignal i hennar ord: «Og det er pinligt – det jeg skrev om at alt er forbi. Men det er bare, når jeg kun er med mig selv, jeg tænker noget dårligt. Men hvis jeg er, hvor livet er godt, så har jeg det godt» (*E*, s.168). Samantha tenkjer ikkje at ho vil dø når livet er godt, men kva med når livet ikkje går som smurt? Livet er absolutt ikkje godt for Samantha i det ho inhalerer den dødelege dosa heroin, med elskarane Victor og Angela som vitne. «Men», «bare», «hvis» seier ho, og legg med dette moglegheita open for at døden *kan* vere ei løysing om ting går nedover. Det ligg med andre ord element i teksten som kan helle i retning av at døden hennar var bevisst motivert. På underleg vis fortset Samantha å fortelje etter ho er død. Hennar skildring av sjølv overgangen mellom liv og død er særskilt interessant. Her ytrar ho eit behag over å ikkje lenger leve: «Min overkrop bevæger sig spastisk hoppende på hynderne. Og jeg er ude av kødets fængsel» (*E*, s.282).

Men når dette er sagt gir ikkje teksten oss høve til fullstendig å slå fast at døden er sjølvbestemt. Men etter mi meining er Samantha sin død uansett i stor grad sjølvforskyld. Som eg har nemnt, let ikkje Samantha verda verke inn på ho. Samantha ser ikkje lenger verda ho lever i som *si* verd. Ei verd ho har ansvar for og er forplikta til å respondere på. Desse to heng naturleg saman. På engelsk heiter ansvar 'responsibility' eller 'respons-ability'. Samantha evner ikkje å respondere på det som skjer rundt ho, i alle fall ikkje på den måten at

ho ser seg som ein medverkande aktør. Stadig skuldar ho på ytre forhold. Om ting ikkje går fullstendig som planlagt, rømmer ho frå verkelegheita inn i ulike rusmiddel, eller rett og slett gøymer seg heime hos andre eller på ulike hotell høyrande til vestlege tilflyttarar. På eit tidspunkt tenkjer ho på å skape eit skikkelig liv for seg sjølv, men påkallar også då berre spørsmål om kven *andre* som kan skaffe ho det:

Men jeg har brug for mit eget liv. Hvordan kan jeg få det? Med Victor? Men han er altid ude at rejse, og vil ha noget med mig? Panos, når han kommer ned? Men Panos er jo Panos. Altså – det er for underligt, synes jeg. Og Mick, han er ikke glad for mig længere. Han kommer ikke forbi, han spørger ikke, om vi skal gøre noget sammen. Jeg ved ikke, hvad jeg skal gøre. (E, s.213)

Her er eit forslag, Samantha: kva med at *du sjølv* opparbeider deg eit liv? Kva med at *du* tar kontakt med Mick? Og eg spør meg, kvifor gjer ikkje Samantha dette? Min hypotese har eg sett fram, den er at Samantha ikkje ser si rolle som eit ansvarleg menneske i verda. Ein av dei kanskje mest filosofiske passasjeane i romanen, utspeler seg i ein samtale, same kveld som Samantha slo Alison, med Mick og Frans som vitne. Medan dei sit på verandaen, i *bhangirus*, gjer Alison seg nærmast til metafysikkens talerøyr: «”Har i tenkt på, at det hele måske bare er en kulisse?”» (E, s.108). Med Samantha sine ord, fortsett Alison med ei gestikulering som omfattar både himmelen og jorda og havet og hotellet og 'os', i det ho utdjupar: «”Verden og alle menneskene og det der foregår, er så absurd, at det ikke kan være virkeligt”» (E, s.109). Medan Mick forsøkjer å dempe det melodramatiske utbrotet, fortset Alison med å kalle seg «et biologisk eksperiment, en laboratorierotte» (E, s.109). At ho er det einaste menneske som eksisterer, at ukjende vesen har plassert ho inn i dette kunstige miljøet.

Samantha er ikkje like forvirra som systema, *eller?*: «”For mig er virkeligheden virkelig virkelig,” siger jeg. ”Men jeg er ikke sikker på, at det betyder noget.”» (E, s.110). Alison er usikker på om livet dei lever er verkeleg eller berre eit teater. Samantha på si side meiner den er ekte men tvilar på om dette er av betydning. At Samantha stiller seg usikker til om det spelar noko rolle om verda ho lever i er røynd eller fiktiv, indikerer at ho tydeleg ikkje forstår skilnaden mellom dei. Men om ein ikkje kan skilje mellom teater og verkelegheit, får dette store konsekvensar for kva etiske og moralske vurderingar ein tar. Om ein spelar ut ei rolle, treng ein ikkje å vurdere sin respons til sine medskodespelarar. Ein treng heller ikkje å sjølv ta regi. Korleis ein skal handle er lagt opp for ein, og for skodespelaren gjeld det å følgje instruksane den er gitt. I teater kan ein også vere ein horribel person, utan at dette skal bli ståande som karakteristikk på mennesket som spelar rolla. Her trur eg lesaren sjølv kan sjå likskapen mellom Samantha og skodespelaren, utan at eg treng å eksplisere dei. Men

Samantha kan kanskje endå meir likne tilskodaren i salen. Den som berre observerer, men som det ikkje krevjast noko av, som ikkje treng å gripe inn. Samantha *er* nærmast som ein tilskodar i livet. Ho stiller seg til verkelegheita som om ho er i teater, samstundes som ho meiner det er verkeleg. Sjølv om far hennar ikkje er av den omsorgsfulle eller tilreknelege varianten av foreldre, ser han seg mot slutten av romanen nøydt til å gi dottera livsvisdom, og ei oppmoding om å ta grep om livet sitt:

«Da jeg var ung og vred, sådan som du er nu, fik det mig i uføre,» siger han og kigger på mig. Jeg siger ikke noget. «Det viste sig at være meget svært – livet.» «Hvad var svært?» spørger jeg. «Jeg kom i militæret, i SAS, og blev disciplineret. Jeg fik styr på mig selv.» «Disciplineret til hvad? At dræbe negre?» siger jeg. «Du mangler disciplin, så du kan få samling på dit liv. Selvdisciplin,» siger far. «Du skal selv sørge for det, Samantha.» «Hvad er det du snakker om?» spørger jeg. Far kigger på mig, kigger væk, sukker. «Det ved jeg ikke,» siger han. «Jeg prøver at fortælle dig noget.» «Hvad?» spørger jeg. «Det ved jeg ikke.» (E, s.218).

Samtalen mellom far og dotter skulle leie til oppklaring, men ender i staden med at begge står nærmast ordlause. Douglas anerkjenner Samantha som si dotter, men han anerkjenner ikkje *ho*, den dottera han sjølv har skapt. I fyrste del av samtalen kan det verke som Douglas forsøker å erkjenne Samantha som eit arveleg produkt av seg sjølv, både biologisk og sosialt. Men halvvegs inn i samtalen skjer det noko interessant i det språkføringa går frå deklarasjon til oppmoding: «”Du mangler diciplin, så du kan få samling på dit liv. Selvdiciplin,» siger far. ”Du skal selv sørge for det, Samantha.”» (E, s.218). Det vi her blir vitne til er Douglas som ikkje vil erkjenne at han sjølv har skapt ei dotter som ikkje *kan* få orden på livet sjølv, dét har ho nemleg aldri blitt lært. Samantha har derimot lært å stengje ute omverda. Når den påkallar respons av ho, vel Samantha anten å agere med verbal eller fysisk vald, slik som sin far, eller å ruse seg, som si mor.

At hennar far er like fåvis som ho, i høve kva som krevjast for å leve sjølvstendig og ansvarleg, kjem særskilt fram mot slutten av samtalen. Samantha har gjennom romanen vist korleis Douglas, sjølv om ho foraktar han, fungerer som hennar rollemodell. Problemet med dette får vi her mot slutten av romanen. For kva skal det bli av ein, dersom den ein ser opp til er like uvitande og ansvarslaus i livet som ein sjølv? Her er eg farleg nær å trekkje konklusjonen at Samantha, som dotter av ein valdeleg far, *må* ende dårleg. Men stemmer dette? Er det slik at *alle* barn av valdelege foreldre ender som Samantha? Eg nemnde tidlegare at det er Samantha sine *reaksjonar* på å vakse opp i ein valdeleg heim som fører ho til undergang. For Samantha har jo andre forbilde som faktisk får orden på livet sitt. Alison, er eit nærliggjande døme. Slik minner Ejersbo oss om at Samantha er ein person som tek individuelle val. Og at Samantha likeins *sjølv* må stillast ansvarleg for dei vala *ho* tek.

Når Samantha døyr, er ikkje dette først og fremst eit uhell, men eit uheldig utfall av hennar ageringsmønster. På dette tidspunktet har ikkje lenger Samantha noko anna måte å forhalde seg til omverda, enn å ruse seg eller å agere med vald. Dette betyr ikkje at Samantha ikkje kjenner andre måtar å reagere på, men at ho av vane *vel* å agere i form av verkelegheitsflukt. Når Samantha finn Victor i seng med Angela, blir ho sjokkert og handlar på impuls. Men impulsive handlingar er ikkje basert på refleksjon, men på vanar. At Samantha tek den dødelege dosen heroin, les eg som det endelege leddet i hennar vaneskapte reaksjonsmønster. Dette heng til sist saman med hennar oppleving av å ikkje bli forstått av menneska kring ho.

#### **4.1.4 Å skape sin samtalepartner i eksilet: Samantha og lesaren**

Allereie i tittelen gir Ejersbo subtile hint om Samantha sin eksistensielle problematikk, i det han foreslår for lesaren å lese eksil som eit sentralt motiv i romanen. Foreldra sine livsval har ein kumulativ effekt på Samantha sin eksiltilvære gjennom romanen. Ho blir flytta frå familiens kvardagsliv i Tanga til kostskulen i Moshi, og lever slik i eit dobbelt isolert tilvære. Først frå sitt heimland og vidare frå heimen. På skulen og heime erfarer Samantha at hennar ytringar ikkje blir akseptert, og gradvis beveger ho seg over i ein indre isolasjon – eit indre eksil. Ejersbo demonstrer skil korleis 'eksil' fungerer som ein metafor for protagonisten si utvikling frå ein fysisk til mental isolasjon. Samstundes har eg gjennom denne lesinga forsøkt å løfte fram at Ejersbo, gjennom *Eksil*, ikkje skildrar ein nødvendig og statisk kultur møteskeptisisme, slik Bhabha og eit spektrum av postkoloniale forskarar vil ha det til. Eg vil heller hevde at romanen bør lesast som ei undersøking av korleis hennar skeptisisme oppstår og er avgjerande for hennar reaksjonar på kultur møte.

For Samantha blir verkelegheita tidvis så kvelande, at forakt er det einaste ho finn meiningsfullt å formidle: «Jeg skriver et brev til ham; at jeg har lyst til at tage livet af mig, at jeg hader livet, verden, alle mennesker» (*E*, s.178). Slik det her går fram, står vi i romanen overfor ein person som har mista sin grunn i livet – i ordets doble tyding. Samantha si forsvunne tru på mening med livet, på den eine sida, og hennar manglande rotfeste og kjensle av tilhøyrsløse på den andre, verker inn på kvarandre med følgjene at Samantha blir «på alle måder i eksil», slik vi i resepsjonskapittelet såg Jon Helt Haarder hevde i avismeldinga for *Jylland-posten* (Haarder, 2009). Men sjølv om Samantha ender sitt liv isolert og misforstått i romanuniverset, finst der nokre vesentleg utvalde, som framleis kan anerkjenne ho; nemleg lesarane. Før eg avsluttar lesinga, skal eg difor vise korleis Ejersbo inviterer lesaren inn i ein anerkjenningsprosess av Samantha. Vi startar med eit utdrag frå opningsscena i romanen.

Det er slut. Sommerferien er forbi. Vi skal køre min storesøster Alison til Kilimanjaro Lufthavn – hun skal med flyveren til England. Om få dage skal jeg tilbake på kostskolen; uden Alison. Jeg sparker mig op til overfladen og suger luft ind. Verden larmer. Jeg fjerner svømmebrillerne og blinker med øjnene nede i vandet. Saltvand – så kan man ikke se, at jeg har grædt (E, s.7)

Med tårene som så instinktivt, men bevisst gøymast vekk, tilbyr Samantha lesaren ei innsikt ho innlysande prøver å skjule for menneska i romanuniverset. Hennar målretta forsøk på hindre at tårene kan bli *sett*, er eit like motivert forsøk på å hindre at andre skal sjå noko vesentleg ved *ho*. Tårene avslører at ho er i ein sårbar posisjon, og derav også *har* ei sårbar side. Allereie i opningsscena av *Eksil* har Ejersbo altså tildelt lesaren ein privilegert posisjon i høve å bli kjend med Samantha. Ho påkallar lesaren i det søstera ikkje lenger kan vere der og lytte til ho, støtte ho. I *Revolution* og *Liberty* blir Samantha jamnleg framstilt som svært uforståeleg av andre personar i det litterære universet trilogien famnar om.<sup>29</sup> *Eksil* kan, slik eg ser det, av den grunn syntes å vere skrive og formidla av den same motivasjonen som Stanley Cavell meiner ligg bak Jean-Jacques Rousseau sin autobiografiske, posthumne kjernetekst, *Bekjennelser*.<sup>30</sup>

So I am taking it that his sense of rejection, of others as refusing to know him, as denying him, is – well, not normal exactly, but let us say, composed of equal parts of abnormality and of validity. Then the writing of his *Confessions* should be regarded as an effort to create the individual other who would be in a position, and who would care, to accept him (Cavell, 1979, s.464).

Når Samantha vender seg til nokon utanfor romanuniverset for å få anerkjent sin eksistens – og på same tid hindrar sine litterære medmenneske same høve til å bli kjend med ho – kan vi, etter mi meining, tolke dette som indikasjonar på at ho talar frå ein tilstand der ho ikkje lenger opplever verda ho lever i som betydingsfull, og difor heller ikkje menneska i den som givande samtalepartnarar. Slik som Rousseaus *Bekjennelser*, kan *Eksil* lesast som Samantha sitt forsøk på å skape sin samtalepartnar, eller i det minste å skape rom for ein (lesar) som vil vere i ein posisjon til å bry seg om ho og akseptere ho.

I forteljarrolla opptrer Samantha regelmessig som ein kommentator. Gjennom korte replikkar kjem ho med vurderande merknadar til det som vert sagt og gjort, og Samantha vil dele med lesaren sin frustrasjon over å leve i eit samfunn der ingenting som blir sagt eller gjort lenger verker genuint eller ekte. Samantha er, som særskilt Körber understreker i sin artikkel (Körber, 2011, s.75), ein kompleks litterær person. Likeins er hennar skeptiske

<sup>29</sup> Sjå dømesvis forteljinga «Baby Naseen» i *Revolution*. I ein av Christian sine narrative seksjonar i *Liberty*, kjem også romanpersonen Jarno sine tankar om Samantha fram i ein samtale mellom han og Christian: «Hvis Samantha er ligeglåd med, hvad folk siger om hende, så betyr det, at hun med vilje gør hvad hun kan, for at folk skal sige grimme ting om hende. Annerledes kan det ikke være» (L, s.378).

<sup>30</sup> Verket var ferdigstilt i 1769, men blei ikkje utgitt før i 1782, fire år etter Rousseau sin død.

forhold til andre noko meir innvikla enn kanskje den gangs borgar sitt. Samantha viser seg gjennom romanen å gi hen til både aktiv og passiv skeptisisme.

Som eg tidlegare var inne på, er hennar tenking tydeleg prega av ei narsissistisk oppfatning om at ho sjølv er i ein ekstraordinær og føretrukken posisjon i høve å vite korleis verda *eigentleg* er. Denne sjølvopphøgde rolla medfører at Samantha tvilar på at nokon kan forstå ho, trass ho sjølv, utan å lytte til eit ord andre seier, meiner ho veit alt om dei. Stadig påstår ho å kunne sjå rett gjennom andre sine intensjonar, meiningar og behov. Samstundes fører dette med seg at Samantha også stiller seg aktivt tvilande til det andre seier. Vår protagonist synest å systematisk mistru andre og framstiller slik språket som grunnleggjande falskt og bedragerisk. Lat oss dømesvis sjå korleis Samantha kommenterer skuleinspektøren, Owen, si oppmoding til elevane om å delta på lokal dugnad:

«Vi er privilegerede. Vi får alle uddannelse og muligheder i livet, så vi skylder verden – og især vores lokalområde – at give noget tilbage. Vi har overskuddet og kræfterne til det. I forlader denne skole allerede som verdensborgere og kan frit vælge hvilken vej I vil i livet. Vores naboer har ikke de samme muligheder.» Owen bliver ved og ved. Er det sig selv han prøver at overbevise? (*E*, s.126)

Samantha trur ikkje på det Owen seier. For Samantha kan ikkje uttrykk for ei velmeint handling *berre* vere velmeint: «Alt er lort. Vi skal redde verden mens vi kører på første klasse. Er vi gode mennesker, hvis vi bygger den bro? Pis» (*E*, s.127). Som vi her ser lengtar Samantha etter ei ektheit bak kvardagsleg framferd, og undergraver som følgje av dette kriteria vi i daglegspråket har for 'velmeinte handlingar'. Her liknar Samantha sine konklusjonar på dei Said fører fram i *Orientalismen* (1978).

Men skal vi kalle hennar lingvistiske skepsis altomfattande? Etter mi meining verker Samantha si mistru til språket å vere kontekstuel vilkårsbunden. Samantha liter ikkje på (det verbale og kroppslege) språket si evne til å tale sant *innanfor* romanens univers. Men gjer vår forteljar sjølv noko for at språket skal opplevast meir sant? Som vi har sett held Samantha strategisk tilbake på informasjon om sitt indre for andre romanpersonar. Ein kan slik hevde at Samantha mistenkjer andre for å gjere nett det ho sjølv forsøker på: å bruke språket til å kamuflere sitt indre. Samstundes er ho villig til å vise seg for oss, lesarane. Dette kan etter mi meining tolkast som at Samantha framleis trur at språket, i ein eller annan verden utanfor hennar eigne, faktisk *kan* fungere oppriktig. Som lesarar gir Samantha oss høve til å slik bevare vår tiltru til språket. Men gjennom hennar framvising av eit samfunn der språket konsekvent blir misbrukt, anten i form av løgn eller som direkte middel til makt, gjer ho oss også medvitne om at språkfelleskap fell saman om ein misbrukar det.

## 4.2 Frå kolonisert til kolonist: Sofie

Sjernerne siger, a jeg skal hade danske hippier, falde for en dask fakir, være agent 007 i Marokko, sulte i Sudan, smugle guld i kussen, berøves af Idi Amin og bære seks forskellige slags orm i mine onvolde, hvoraf den sjette er noget helt særligt (R, s.9).

I den fyrste forteljinga i *Revolution*, «Punk Afrique», opnar forteljaren Sofie med eit frampeik som kan minne om desse obskure anekdotane Ibsens Peer Gynt (1867) eller Rasmus Høysand – i Kjartan Fløgstads *Dalen Portland* (1977) – kunne finne på å fabulere om frå sine eventyrlege reiser rundt om i verda. Men etterkvart som handlingsløpet i forteljinga går fram, forstår vi at hennar historie verken er skrøn eller verkelegheitsfjern. I staden krinsar den rundt ein djup eksistensiell problematikk, som følgjer hovudpersonen sine erfaringar av å bli avvist frå fellesskapet i Danmark på grunnlag av hennar grønlandske etnisitet.

Forteljinga har ein overordna kronologisk struktur, og går fram frå Sofie blir født i 55' til ho er 23 år. Men forteljarhandlinga opnast med ei prolepse – frampeiket – og forteljinga må slik tolkast å vere fortalt i retrospeksjon. Handlinga har ein firedelt struktur: fyrste del går fram på Grønland, andre del i Danmark, tredje ute i verda og fjerde del tilbake i Danmark.

Forteljinga startar med at Sofie vekst opp på Grønland med to søstrer, grønlandsk mor og dansk far. Familien høyrer til overklassen på Grønland og lev i tråd med eit dansk levevis. I oppveksten identifiserer Sofie seg som dansk. Når ho er tolv, startar ho på kostskule i Danmark. Her blir ho identifisert som grønlandsk og diskriminert på bakgrunn av dette. Etter skuleløpet flyttar ho til København. Framleis blir ho avvist av den danske befolkninga, og Sofie dannar venskap med byens gatemusikantar. Gjennom dei møter ho franskmannen Jacques. Sofie og Jacques giftar seg, og legg på reise ut i verda som globetrotterar. Først nedover Europa, vidare gjennom Egypt og ned til austkysten av Afrika. På eit tidspunkt forlèt Jacques Sofie, for å reise via Uganda til Zaire. Når Jacques blir meldt forsvunne, bestemmer Sofie seg å reise tilbake til København. Kvelden før ho reiser møter ho Pierre. Familien hans eig ein Mountain Lodge ved Arusha i Tanzania. Tilbake i København, finn Sofie ut at ho er gravid med Pierre. Forteljinga avsluttar med at Sofie, seks månadar etter deira son Anton er fødd, kjøper ein billett til Tanzania for å leve med Pierre.

Tilsynelatande verker dette som ei forteljing om ei jente som får meir til enn det ser ut til ei stund. Men så skjer det likevel ei pussig vending. Den koloniserte Sofie likar seg som kolonist i Tanzania. Vi møter Sofie for første gong i *Eksil*. Den merksame lesaren, har difor allereie ved starten av forteljinga danna seg viss kjennskap til Sofie. Her lærer vi at Sofie og Pierre bur saman på Mountain Lodgen, og driftar denne gjennom ulike turisttilbod. Vi får



også vite at Pierre er broren til Mick, som er forteljar i den siste forteljinga i *Revolution*, «Nyumba ya Mungu», og som elles er framtrekande både i *Eksil* og *Liberty*. Til Christian i *Liberty* gir ho følgjande samanliknande vurdering av sin fortidige og noverande livssituasjon: «[o]g nu er jeg kolonist – det er meget bedre end at være koloniseret» (*L*, s.474). Kvifor kjem Sofie med ein slik påstand? Og ved forteljinga sin slutt, kvifor forlét ho eigentleg Danmark? Gjennom trilogien tilbyr Sofie lesaren hennar erfaring frå det (post)koloniale, der ho på eit tidspunkt er kolonisert i Danmark og i det neste kolonist i Tanzania. Dermed er det også interessant å spørje: Kva får Sofie til å velje livet som kolonist? Vil ho ikkje vere 'splitta' mellom grønlandsk og dansk lenger?

Eg merkar meg at det er få i resepsjonen som viser noko særskilt interesse for Sofie. Og kvifor det? Kan det vere at Ejersbo med Sofie si forteljing vekker eit ubehag hos den danske lesar? At han rokkar ved noko som angår oss? Ein som kommenterer dette eksplisitt er Lill-Ann Körber, som løftar fram Sofie si forteljing som innehavar av ein viktig funksjon i trilogien. Ho påpeiker at «[Sofie] formulerer med glimt i øjet kort og klart, hvad der igjen og igen bliver krævet af repræsentanter for postkoloniale studier i Skandinavien: nemlig behovet for at reflektere over de skandinaviske lande i forbindelse med kolonialisme og postkolonialisme» (Körber, 2011, s.78). I mi lesing skal eg ta fatt i denne merknaden, og vise korleis Sofie nærmast tvingar lesaren til erkjenning av skandinaviske lands forbindelse med kolonialisme og postkolonialisme; *vår* forbindelse med andre ord.

#### **4.2.1 Å bli initiert inn i ei dansk livsform på Grønland**

I det fyrste kapittelet av «Punk Afrique», slår det meg at Sofie har ein umåteleg trong etter å formidle til lesaren at ho kjem frå ein heim høyrande til den danske overklassen på Grønland. Når Sofie starter si historie, er hendingane ho fortel om frå sitt liv tilbakelagte. Det er difor interessant å leggje merke til *korleis* Sofie formidlar si livshistorie, og slik undersøkje kva som er hennar intensjonar med talehandlinga. Ho opnar med å framføre ei form for personlig presentasjon: «Jeg hedder Sofie Naasunguaq Petersen og bliver født i Upernavik, Nordgrønland, i 1955. Min mor er grønlandsk, og min far er dansk» (*R*, s.9). Etter denne reint informative introduksjonen, følgjer eit meir hovmodig framlegg av saksforholda på Grønland. Ved bruk av parallellistisk setningsoppbygging, sosiale markørar og retoriske grep – som å veksle mellom første- og tredjeperson pronomen – set Sofie opp ein dikotomi mellom hennar familie sitt danske levevis og grønlandarane sitt.

Vi bor i et godt hus med centralvarme og strøm og flere rum. Grønlænderne bor i små træhuse, som bliver bygget til dem. De lever i é trum, og alle sover i den samme seng, og de har utrolig mange børn.

Mange mennesker lever riktig dårligt. Alkoholforbruget er astronomisk. Der er nød og elendighed. Men vi er overklassen (R, s.9).

Sofie høyrer til i eit fellesskap, men riktig nok ikkje av kva som helst slags sort: «Men vi er overklassen» (R, s.9, mi utheving). Dei ulike materielle kåra vil i seg sjølv kunne gjere oss forstått med at ho på sett og vis skil seg frå grønlendarane. Men Sofie har eit sterkt behov for å overbevise om, og difor også understreke, *kor* ulike dei er. Gjennom den sidestillande anordninga av familien hennar og grønlendarane, oppnår Sofie å framheve kontrastane mellom dei. Ho går vidare inn for å intensivere lesarens inntrykk, ved å bruke forsterkande («utrolig», «astronomisk») og negativ ladde («nød», «elendighed») adjektiv. Eit liknande forsøk på å distansere seg frå grønlendarane, viser Sofie i det ho utleverer si slektshistorie. Hennar mor er grønlandsk, «så grønlandsk, at begge hendes forældre er grønlandsk-talende» (R, s.11). Sofie relaterer det å vere grønlandsk til kor godt ein meistrar språket. Vidare kan vi tenkje oss at Sofie har i tankane at morsmål avgjer kva etnisk gruppe ein høyrer til. Og dermed også at det å ha grønlandsk som morsmål blir eit kriterium for å kalle nokon grønlendar. Men i det ho har opplyst om dette skjer det plutsleg eit brått emneskifte.

Men der var en nordmand i min morfars familie og en tysker i min mormors. En gren av min mors familie har dansk blod tilbake til fra 1775. Min morfar er faktisk blåøjet, og min mormor har krøllet hår – det har grønlanderne ikke, så der har været en del hvid blod indover (R, s.11)

I eit fluks går ho frå å snakke om si grønlandsktalande morsside til å snakke om sine gener. Og likeins frå å innrømme at familien hennar har grønlandsk opphav til å forsøksvis erodere denne informasjonen. Ved bruk av ord som «men» og «faktisk» underminerer Sofie sitt eige grønlandske arveanlegg. Samstundes slår ho fast – ved å vise til ulike familiemedlemmer frå Tyskland og Skandinavia – at hennar familie har andre etnisk-genetiske koplingar, som nærmast utvatnar hennar grønlandske. Vi kan undre oss over kor denne iveren etter å avvise tilknytninga til si grønlandsk ætt kjem frå. Kva er bakanforliggende? Og kva er formålet med denne talehandlinga? *Kvifor* er Sofie så oppteken av å overbevise lesaren om at ho er dansk? I Cavell sitt filosofiske arbeid vil han minne oss om at ytringar alltid er talte, av eit menneske, i ei bestemt livsform, og med bestemte intensjonar. Så kva livsform talar Sofie utifrå, og korleis kan dette gjere hennar intensjonar meir forståelege for oss?

Når vi som barn utforskar og gjer oss kjende med verda, gjer vi dette parallelt med at vi lærer språket; både korleis vi ytrar oss og kva våre ytringar signaliserer. Men dette kjem ikkje utelukkande av at vi namngir gjenstandar eller forklarar tydinga av ord og gjenstandar. Om eit born som dømesvis veks opp i ein religiøs familie, er det ikkje slik at forelderen berre

lærer borna sine kva religion er eller betyr. Gjennom sine ulike måtar å vere religiøse på, initierer foreldra borna inn i ei religiøs livsform. I oppsedinga inviterer vi born inn i vår verd, vår væremåte, hevdar Cavell: «I will say: We initiate them, into the relevant forms of life held in language and gathered around the objects and persons of our world» (Cavell, 1979, s.178). Så kva slags verd, kva «relevant forms of life held in language» er det Sofie er initiert inn i under sin oppvekst på Grønland?

Sofie fortel at ho som barn vart initiert inn i ei dansk livsform: «vi lever på dansk og taler dansk derhjemme» (R, s.9). Heime veks ho opp med dansk som morsmål. Sjølv om ho forsøker å lære seg grønlandsk, mestrer ho aldri språket. Når grønlendarane stiller ho spørsmål, blir svara hennar mottekne med latter, fordi dei er fullstendig vrang og gir ikkje meining. Sofie deler med andre ord ikkje grønlendarane sitt verbalspråk. Følgjene blir at ho knytter sterkare band til far sin. Men også i sine gestar skil ho seg ut. Hennar væremåte er karakteristisk for danskane på Grønland. Mora, blir Sofie fortalt, har alltid hatt «sociale ambitioner» (R, s.11). Sjølv om ho er ei utdanna kvinne, har Sofie si mor klare preferansar for hypergami. Som ung frykta ho å ende i den låge sosioøkonomiske klassen til grønlendarane. «Hun skulle i hvert fald ikke være en fattig grønlænder med en man der drak» (R, s.11). I staden giftar ho seg oppover i klasse med Sofie sin danske far. I heimen blir Sofie og søstrene oppdratt i den væremåten som samsvarar med eit slikt overklasseliv. «Vi skal sidde pænt og tale ordentligt og samle benene og blive gode husmødre» (R, s.11). Sjølv om Sofie har eit utsjåand lik grønlendarane rundt ho, er hennar måte å oppføre seg på, hennar måte å leve på, fundamentalt ulik deira. Medan Sofie og familien kosar seg i stova og høyrer på radio, trekk mora sine grønlandske venninner til kjøkkenet når dei kjem på besøk – for dei trivast ikkje i stova. På kjøkkenet et dei grønlandsk mat og hyggjer seg. Sofie sin far sit på si side i stova og gir uttrykk for at maten stinkar. Hans negative reaksjonar på grønlandsk kultur og handlemønster verker likeins inn på Sofie, sjølv om ho også tidvis et denne maten.

Tidlegare gjorde eg eit poeng ut av korleis Sofie retorisk gjekk fram for å forsikre lesaren om at ho var dansk og ikkje grønlandsk. Eg stilte også spørsmål om *kvifor* Sofie var så frenetisk oppteken av dette. Ein episode frå barndommen kan kanskje gi oss ein ekstra peikepinn på dette. Det startar med at Sofie har fått seg ei grønlandsk venninne som heiter Uvalu. Om ettermiddagane kjem Uvalu på besøk til Sofie og dei leikar. Men ein ettermiddag kjem hennar far heimom, og ser Uvalu på rommet til Sofie. Det han ser driv fram rykningar i han, og Sofie ensar at det er noko unormalt ved farens oppførsel: «Hvad var der galt?», tenkjer ho (R, s.10). Seinare på dagen kallar faren ho inn på stova og gir ho beskjed om å ikkje bringe grønlandske barn med seg heim. Sjølv om han seier årsaka er at dei kan bli triste

av å sjå Sofie og familien sin velstand, merkar Sofie at det her er noko som skurrar. Ho tenkjer monumentant at dette kan ikkje vere det han *faktisk* meiner. «Jeg siger ikke mer, men jeg synes det er meget mærkeligt. Måske synes han ikke de er fine nok» (R, s.10-11).

Då Cavell sette seg til å skrive sitt fyrste filosofiske essay, «Must we mean what we say?» var det nettopp for å minne om at meining ikkje ligg i ord sjølv, men i den bestemte bruken av ord. Dette bringer han til konklusjonen at «[w]e are, therefore, exactly as responsible for the specific implications of our utterance as we are for their explicit factual claims» (Cavell, 2002, s.11). Sofie tek seg i å tenkje at faren impliserer at grønlendarane ikkje er fine nok til å kome på besøk, sjølv om dette ikkje er det han eksplisitt uttalar. Måten faren snakkar om grønlendarane har sterk innverknad på kva Sofie vurderer grønlendarane for å *vere*. Faren til Sofie er slik ikkje berre ansvarleg for å ytre seg diskriminerande overfor grønlendarane, men også for at han inviterer Sofie til å tenkje småleg om dei. Vil dette seie at Sofie fortrengr morsarven? At ho vil bli likare faren som er kolonist?

Religiøs, dansk eller grønlandsk er ikkje noko vi er født som, men noko vi *blir*, ville Cavell sagt. Gjennom Sofie si skildring av oppveksten på Grønland, er det ein liknande argumentasjon Ejersbo fører fram. Gjennom å bli initiert inn i eit dansk levevis, oppfattar Sofie seg som høyrande til det danske fellesskapet på Grønland. I oppveksten vert Sofie sine kriterier for nasjonal identitet bestemt av kva kulturelle praksisar ho tek del i, og som vi har sett spelar ikkje etniske markørar ei betydeleg rolle for hennar identifikasjon. På Grønland kan menneske ha lik utsjånad, men utsjånad er ikkje kriterium for 'grønlandsk' eller 'dansk'. Det er det sosioøkonomiske og kulturelle praksisar som avgjer. Men er Sofie sine kriterier for 'dansk' og 'grønlandsk' allmenne kriterier? Når vi i no skal gå nærmare inn på Sofie sine erfaringar frå Danmark, skal vi sjå at Sofie sine kriterier blir utfordra av danskane sine. Eg vil argumentere for at Sofie utviklar ei form for passiv skeptisisme i Danmark. Dette som følgje av at hennar kriterier for å kalle seg 'dansk' blir avvist og at danskane har negative kriterier for 'grønlandsk'.

#### **4.2.2 Diskriminering og sjeleblindheit i Danmark**

Når Sofie er tolv år startar ho på Sejrgårdskolen i Tølløse, Danmark. Her opplever ho for fyrste gong å bli offer for etnisk diskriminering. Ein eldre gut grip tak i kinna hennar og kjem med påstand om at ein kan sjå ho har ete selkjøtt. Hendinga driv fram kompleksa hos Sofie, ho tek seg raskt til toalettet, der ho betraktar sin eigen utsjånad medan ho gret av sjokk og heilskaking. I spegelen ser ho sine runde kinn og det svarte, glatte håret som rammar inn ansiktet. Desse grønlandske trekka var i barndommen ikkje bestemmande for hennar identitet.

Hennar åtferd og økonomiske vilkår var kriteria som på Grønland gjorde at ho vart identifisert som dansk: «Men jeg snakker dansk og har levet på dansk på Grønland» (R, s.13). Ho stiller seg her uforståeleg til identifikasjonen med grønlendarane, og hentar fram sine egne kriterier for å kalle seg dansk. Sofie søker igjen å få kontakt, denne gongen med ei dansk jente. Responsen ho no får er endå meir sårande: «I er simpelthen så ulækre» (R, s.13). Uansett kva Sofie hadde svart, kan vi tenkje oss at hennar ord ikkje hadde hatt store verknaden på medelevane. Sjølv om kriterier ofte er delte, er Wittgenstein og Cavell raske å minne om at «others might not agree, that a given person or group (a "tribe") might *not* share our criteria» (Cavell, 1978, s.18). Danskane delar ikkje Sofie sine kriterier for 'dansk'. Som tilflyttar frå Grønland er ho i mindretal, noko som gjer at hennar kriterier står svakare stilt enn danskane sine. Sofie erkjenner dette, men kva konsekvensar får denne erfaringa for vår forteljar?

På Grønland har Sofie erfart at det er språk og handlingar som avgjer kven ho er og kven ho deler fellesskap med. Der var det ikkje hennar utsjåand som bestemte hennar fellesskap, men hennar måte å vere på, leve på. På Grønland kan vi difor seie at Sofie ikkje hadde særlege vanskar med å kjenne seg samstemt med andre menneske. Gjennom delte praksisar kunne Sofie lite på at ho, gjennom språk og handlingar, kunne gjere seg kjend for og med menneska kring ho. Men når Sofie kjem til Danmark får ikkje språket lenger vere middelet som bind ho saman med andre. Her blir hennar kropp og etniske markørar gjort til fengsel for hennar indre. Når Sofie blir avvist eller ikkje lytta til av danskane, medfører ikkje dette at ho nødvendigvis mistar si stemme, men at hennar stemme ikkje lenger får ha ein betydingsfull funksjon. Ettersom at hennar ytringar ikkje har noko verdi for andre, og derav ikkje verker inn på andre, spelar det ikkje lenger noko rolle om Sofie talar eller ikkje. For om hennar ord ikkje vekker noko reaksjon hos andre, kunne ho likegodt vore taus.

I Danmark blir Sofie sårt innforstått med at det å gjere seg sjølv kjend for andre ikkje berre krev noko av ho, men også ei vilje frå dei ho ynskjer å bli kjend med. Vi lærer å kjenne andre og dei lærer å kjenne oss, ved at vi aksepterer andre sine ord og handlingar som lik våre egne. Cavell skriv dømesvis at «"Teaching" here would mean something like "showing them what we say and do", and "accepting what they say and do as what we say and do" » (Cavell, 1979, s.178). Når Sofie sin utsjåand blir stigmatisert i Danmark, får ikkje hennar språk og handlingar lenger fungere. Danskane aksepterer ikkje hennar ord og handlingar som like deira egne. Slik blir Sofie fråtatt høve til å dele deira felles livsform. Når Sofie opplever å bli fråteken kriteria ho har for å identifisere seg som dansk, begynner ho å tvile på sin eigen eksistens. Ho kan ikkje lenger hevde seg sjølv innanfor samfunnets kriterier, og ender difor med å forkaste kriteria i daglegspråket.

«Det menneskelige legemet er det beste bildet på den menneskelige sjel», skriv Wittgenstein (*FU*, s.209). Men kroppen i seg sjølv er ikkje den menneskelege sjela. Det er gjennom kroppen eit menneske kan gi uttrykk for sitt indre. I Danmark opplever Sofie korleis kroppen hennar blir eit bilete på hennar indre. Problemet er berre at det ikkje er hennar kroppslege *uttrykk* som blir gjeldande, men hennar utsjåand. I Danmark blir ikkje Sofie sine uttrykk bilete på hennar sjel. I staden blir ho redusert til å berre vere ein (grønlandsk) kropp. Denne erfaringa gjer at Sofie ikkje lenger trur at ho kan dele fellesskap med danskane. Det fyrste skuleåret gøymer ho seg og bruker all si fritid på å spele piano. Sjølv om Sofie har gitt opp håpet på kvardagsleg kommunikasjon, ser ho seg nøydd til å hevde sin eksistens. «Efter noget tid kommer jeg du af min isolation. Jeg har fundet et forsvar, som er en ekstrem arrogance: Jeg fører mig med værdighed – kulde, meget rank ryg og næsen i sky. Venlig og saglig, men utilnærmelig» (*R*, s.13-14). Sjølv om Sofie trer ut av sitt isolat frå omgjevnadane, brukar ho sitt indre asyl som ein sjølvhevdande mekanisme. Slik vil ho vise seg uavhengig av fellesskapet, og søkjer ikkje lenger stadfesting gjennom samfunnet sine kriterier. Ho søkjer vennskap hos andre danske elevar, som likt ho er vakse opp i utlandet. Slik kan ho dyrke og halde fast på sine egne kriterier for 'danske'. «Vi har noget tilfælles, fordi vi er vokset op væk fra Danmark, selv om vi er danskere» (*R*, s.14).

Etter uteksamininga frå kostskulen flyttar Sofie til København. Der er det ikkje nokon som viser støtte til Sofie, eller som passar på at ho har det godt. På eit tidspunkt sluttar ho å ete, og ender med å svime av som følgje av svelt:

Det er hele tiden og så igjen. Og så glemmer jeg det faktisk, eller også lader jeg bare være, og på et tidspunkt inde på arbejde falder jeg bare om, fordi jeg ikke har fået noget at spise i lang tid, og jeg er nærmest i chok, fordi jeg er totalt ensom (*R*, s.16).

Utan meiningsfull interaksjon med andre menneske, sluttar Sofie gradvis å sjå seg sjølv som eit menneske. Ho sluttar å ete, og det fyrste året i København lever ho nærmast utan noko rot til verkelegheita: «Jeg har gået som en zombie i ministeriet hele vinter og sovet enormt meget» (*R*, s.17). Av danskane får ho heller ingen stadfesting på at ho er eit menneske med eigenverdi. Ho blir kasta ut av leilegheita ho leiger, fordi huseigaren vekker mistanke om hennar grønlandske opphav. «'Du fortalte mig, at du er dansker. Men du ser mærkelig du. Du er ikke en rigtig dansker.'» (*R*, s.15). Likt som elevane på kostskulen, viser hennar huseigar å gjere utsjåande til kriterium for nasjonal identitet.

I Samantha si lesing viste eg til Cavell sin artikkel «Knowing and acknowledging» (2002), der han snakkar om skeptikarens søk etter sikker viten. Fordi der i språket ikkje finst

kriterier som skil sanning frå løgn, kan vi ikkje alltid finne fram til ei sanning bak ord. I staden må vi lite på andre sine ord og handlingar, stole på kriteria vi har i daglegspråket. Vårt forhold til andre er ikkje basert på viten, hevdar Cavell, men på tillit. Skeptikaren avviser andre sine ord og handlingar, så lenge dei ikkje kan tilby sikker viten om at deira uttrykk stemmer. På slik måte må vi ta danskane Sofie møter, som huseigaren, for å vere skeptikarar. For sjølv om Sofie snakkar dansk og opptrer relativt likt dei, vil ikkje danskane tru Sofie med mindre ho kan bevise at ho er dansk. Så vi må spørje: Kvifor er danskane så skeptiske til Sofie? Kvifor vil dei ikkje anerkjenne hennar uttrykk og stole på hennar ord og handlingar?

Måten danskane behandlar Sofie på, minner meg om Cavell sin slaveeigar, som hevdar han ikkje ser eller behandlar sine slavar som menneske. Men som Cavell minner oss om, viser slaveeigaren gjennom sine handlingar at det nettopp er eit menneske han behandlar dei som. «Everything in his relation to his slaves shows that he treats them more or less human – his humiliation of them, his disappointments, his jealousies, his fears, his punishments, his attachments...» (Cavell, 1979, s.376). Dette er måtar vi hovudsakleg responderer til menneske på. Men slaveeigaren viser at han ikkje ser slavane som *fullstendig* menneskelege. I staden ser han dei som annleis: «He means, indefinitely, that slaves are different, primarily different from him, secondarily perhaps different from you and me» (Cavell, 1979, s.376).

Når huseigaren til Sofie ikkje vil ha ho buande i leilegheita si, er det fordi ho ikkje er «riktig danske» (R, s.15). Men her kan vi knyte nær relasjon mellom 'dansk' og 'menneske'. Om Sofie ikkje er skikkeleg dansk, er ho heller ikkje skikkeleg menneske. Ho blir eit menneske sekundært danskane. Sofie vert ein dag kjend med ein gatemusikant, som bringer ho inn i eit fellesskap med hippiar. I dette miljøet opplever Sofie toleranse. Men også danske hippiar ber med seg bilete på grønlandarar som mindre menneskelege enn andre. I timesvis kan ho prate med dei om menneskets likeverd. Men i det ho fortel at ho er grønlandsk, blir ho vendt ryggen til, avvist og audmjuka. Denne gjentakande erfaringa av å bli audmjuka på grunnlag av grønlandske gener, medfører at Sofie gradvis utviklar seg til passiv skeptikar. Ikkje berre tvilar ho på om danskane kan forstå ho, men om dei i det heile kan kjenne att eit menneske i ho: «De kan ikke se, at der er et menneske inde i mig, når jeg kommer fra Grønland» (R, s.18). Her meiner ikkje Sofie at danskane ser ho som noko anna enn eit menneske. Ho uttrykkjer frustrasjon over danskane si manglande vilje til å sjå ho som ein person med kjensler og behov like deira egne. Cavell kallar dette for «soul-blindness» eller sjeleblindheit. Og det er nettopp danskane si manglande evne til å sjå at Sofie har ei *sjel*, ho frustrerer seg over når ho hevdar dei ikkje ser eit menneske i ho.

Avvisinga av Sofie si sjel, er ei avvising av ho som menneske. Og det som skil menneske frå andre levande organismar, er det menneskelege språket. «Selv hvis en løve kunne tale, ville vi ikke forstå den» (*FU*, s.253), skriv Wittgenstein. Vi vil ikkje forstå ei løve sitt språk om den talte, fordi løver si livsform skil seg fundamentalt frå den menneskelege måten å leve på. Når Sofie si stemme, hennar menneskelege stemme, ikkje blir akseptert, blir dette eit trugsmål mot ho som menneske. Fordi det å tale er ein del av det å vere menneske. Sofie blir innforstått med at ho i selskap med danskar i Danmark, ikkje vil ha ei stemme som blir akseptert som lik deira.

#### 4.2.3 Å sjå seg som kvit i Afrika

Som vi har sett, opplever Sofie å bli fråteken både sitt menneskeverd og si stemme i Danmark. Sofie og danskane delar ikkje dei same kriteria for kven som får telle som danske. Når Sofie reiser til Afrika, opplever ho derimot at denne problematikken forsvinn, og ho får omskape sin identitet. No er ho europear. Eller kanskje kan vi seie at ho no er blitt som faren, kolonist? I Afrika blir skilje mellom svarte og kvite så markante at hennar grønlandske trekk blir ubetydelege. «Men folk kan bare se, at jeg er hvid – hvor irriterende» (*R*, s.40). Kvifor finn Sofie dette irriterande? Eller kanskje vi må spørje, finn ho det eigentleg irriterande? Her meiner eg vi må lese hennar utsegn, ikkje som frustrasjon, men heller ytra med flir og nøgd undertone. I Afrika får Sofie høve til å kjenne samsvar i sin identitet, mellom veremåte og utsjåande. På Grønland likna ho på menneska kring ho, men dei levde fundamentalt ulikt. På Grønland vart det hennar levevis som avgjorde kven ho delte fellesskap med. I Danmark er hennar levemåte ikkje eit gjeldande kriterium for at ho får kalle seg dansk; hennar utsjåand talar som kriterium for 'grønlandsk'. I Afrika får Sofie oppleve at hennar utsjåande og hennar levevis begge svarar til 'europear'. «De har sådan noget med, at de skal tage røven på os europæere – det er simpelthen deres folkesport nummer ét» (*R*, s.40, mi utheving).

Mot slutten av forteljinga er Sofie tilbake i Danmark. Men eg kan ikkje avslutte hennar forteljing utan å late andre delar av trilogien hjelpe oss til å sjå kor Sofie ender til slutt. Etter mi meining viser Ejersbo nettopp med Sofie si forteljing kor viktig det er å lese dei tre bøkene som ein samanhengande tekst, ein dialogisk tekst, som Marianne Stidsen kallar det (Stidsen, 2015, s. 372). Sofie møter vi igjen i *Eksil* og *Liberty*. Her blir vi kjend med at Sofie faktisk reiser tilbake til Tanzania. Gitt at dette skjer etter returen til Danmark, kan vi tenkje oss at Sofie sin avskjed med Danmark var eit aktivt, bevisst og gjennomtenkt val. Og *dette* spelar ei sær viktig rolle for refleksjonen Ejersbo legg opp til i høve hennar forteljing. Av mi



eiga lesarerfaring er der ei rekkje aspekt ved denne avgjersla som er av stor betydning for erkjenningsprosessen Ejersbo driv sine lesarar inn i.

For det første viser Sofie sin avgjerd om å forlate Danmark at ho erkjenner at det danske fellesskapet er harmfult for hennar eksistens. I staden for å stadfeste ho som eit individ, med eiga stemme, opplever ho gang på gang at danskane ho møter gjer forsøk på å kneble stemma hennar. Danskane tek frå ho kriteria som gjer ho til eit (med)menneske. I førre underkapittel viste eg korleis danskane, i si sjeleblindheit, reduserte ho, i den forstand at ho ikkje vart sett på som eit menneske, slik som dei, men som ein *type* menneske. Sjølv meiner eg dette viser ei form for forsvarsmekanisme hos danskane, som kan knytast til koloniseringa av Grønland. Ved å redusere Sofie og andre grønlendarar sitt menneskeverd, kunne dei gjere Danmark si koloniverksemd på Grønland forsvarleg og slik halde sin eigne integritet in takt. Eg er difor einig i Körber sin påstand om at Sofie si forteljing har ein viktig funksjon. For som lesarar kan vi ikkje tausleggje Sofie, men må forhalde oss til det ho har å seie. Ejersbo, gjennom å tildele Sofie posisjonen som eg-forteljar, stiller med andre ord *krav* til lesaren om å lytte til ho og anerkjenne hennar forteljing.

Cavell hevdar at vi finn ut kven vi er i fellesskap med, når vi ser kva respons våre handlingar produserer hos menneska kring oss (Cavell, 1979, s.27). Om respons uteblir, er dette signal om at vi rett og slett ikkje er i fellesskap med andre. Det å ha eit språk, det å tale, er ein del av den mest grunnleggjande livsforma vi kan kalle *den* menneskelege livsforma. Å ha ei stemme, hevdar Cavell, betyr på den eine sida at vi tillét oss sjølv å snakke for andre – ikkje i form at vi gjer oss til talerøyr for *ein* eller ei gruppe, slik dømesvis advokaten din talar *for* deg i ei rettssak, men i den forstand at vi talar på grunnlag av våre delte kriterier for kva vi kallar smerte eller glede, eller handlingar menneske gjer generelt. «Har jeg uttømt begrunnelsene [...] Da er jeg tilbøyelig til å si: ”Slik handler jeg bare”», skriv Wittgenstein (*FU*, § 217). Vi skildrar vanlegvis ikkje vår livsform, den er naturleg, av varianten «dette er det vi seier og gjer». På den andre sida inneber dette også at vi lét andre tale for oss. I Sofie si forteljing ser vi korleis danskane ho møter på ingen måte er villig til å erkjenne at Sofie deler dei same kriteria som dei, og difor heller ikkje er villige til å danne eit slikt kollektivt 'vi' med Sofie. Dei vil ikkje identifisere seg med ho, høyre ho, tale *for* ho eller *med* ho.

I det danske samfunnet har ikkje Sofie moglegheit til å ha ei stemme. Det ho seier betyr ingenting – ho kunne likevel vore taus eller faktisk stum. Når Sofie aktivt vel å forlate Danmark er dette hennar måte å sette i scene sin eigen eksistens som menneske. Hennar val om å trekkje seg ut av det danske samfunnet, verker på ein måte som viser at ho faktisk *har* vore del av det, trass at hennar medlemskap ikkje vart tillagt ein særleg høg verdi. Vi kan

ikkje trekkje vårt medlemskap med mindre vi faktisk har vore medlem, skriv Cavell (Cavell, 1979, s.27). Sofie sin handling får slik ein subversiv karakter. Å trekke sitt medlemskap i samfunnet er berre ei handling menneske kan gjere. Vi vil dømesvis ikkje seie at ein katt eller stein trakk seg ut av samfunnet. Dette er nemleg ei handling vi i daglegspråket berre set i samband med menneskeleg aktivitet. Ved å trekkje seg ut, viser Sofie at ho er eit menneske. Samstundes viser Sofie seg difor også som eit autonomt menneske, ein som ikkje kan bli fråtatt si stemme eller si menneskelegheit fullstendig.

For det andre demonstrerer Sofie, i sitt val om å forlate det danske samfunnet, at ho ikkje er villig til å bli ståande som offer for andre sin sjeleblindheit. Sofie si handling er etter mi meining ei svært politisk handling med ein viktig budskap. Når ho forlét samfunnet til fordel for eit samfunn der menneska behandlar ho som medmenneske, viser Sofie at ho nekter å erkjenne offer-skuldning, der det er offeret for rasisme og etnisk diskriminering som skal ta på seg ansvaret å endre det rasistiske samfunnet dei lever i. Ho viser med dette at danskane si fysiske og psykiske vald mot ho, ikkje er hennar problem å løyse. Men faktisk *deira*. Med dette bringer Ejersbo lesaren til erkjenning at det ikkje på noko måte er undertrykte *åleine* som skal kjempe for '*liberté, égalité, fraternité*'<sup>31</sup>. Dette er ein kamp som vi alle må kjempe, fordi vi alle er menneske. Men dersom det danske samfunnet nektar for at det er behov for ein slik kamp, dersom dei heller vel å sjå vekk, ja, då er dei det Cavell ville kalle for sjeleblinde.

Sofie viser korleis ho ikkje er villig til å leve som eit offer for deira blindheit. I staden ender ho opp i Tanzania, der ho dannar fellesskap med andre europearar, som tillét ho å sjå seg lik som dei. Her antyder eg at Sofie viser seg som ein moralsk aktør. Men fører eg oss då kanskje også ein smule på villspor? Vi hugsar jo frå innleiinga av kapittelet at Sofie til slutt lever som kolonisator. Men korleis kan ho, som sjølv har erfart å vere kolonisert, med glede velje å gå inn i denne rolla? Korleis kan ho velje å bli som dei ho sjølv foraktar og som har forsøkt å nedkjempe ho? Eg trur svaret kan liggje i hennar reaksjonar på diskrimineringa ho vart utsett for i Danmark. Etter å ha opplevd å leve som undertrykt i Danmark, har Sofie erfart at ein må velje mellom å stå over eller under andre menneske. Og fyrstnemnde er klart det beste utfallet. Det er dette ho hevdar i klartekst til Christian «Og nu er jeg kolonist – det er meget bedre end at være kolonisert» (L, s.474). Sofie ender til slutt opp med å ha ei stemme i fellesskapet, men fordi ho har erfart at det å ha ei stemme føreset at ein står over andre menneske, ender ho som kolonist i Afrika.

---

<sup>31</sup> På norsk: 'Friheit, likskap, brorskap'

### 4.3 «Men det er vanskelig. Jeg er ikke herfra»: Shakila

Den åttande og nest siste forteljinga i *Revolution*, «O.K. International», er formidla av tanzanianske Shakila, som fortel at ho i vaksen alder har flytta til Chicago, der ho som førstegenerasjonsinnvandrar er tvungen til å kjempe seg til rettar amerikanarar får utlevert ved fødselen. Handlinga går fram over om lag ein halv dag, der Shakila blir vitne til ei bilulykke medan ho køyrer heim frå jobb. I sjokk forlét ho åstaden, og vert arrestert av to politimenn – ein kvit og ein svart – som tek ho inn til avhøyr. Under avhøret blir ho ikkje stilt spørsmål knytt til ulykka, men til hennar afrikanske opphav, og årsakene til at ho bur i USA. Etter å ha avlevert store delar av si familiehistorie, blir Shakila sluppen ut av varetekt. Utan bilen, som står att der ho vart arrestert, må Shakila ta buss heim. Ho går på feil buss. Når ho stig av har ho ingen fleire kontantar, så ho set til å vandre langs grøftkantane. Ho blir plukka opp av ei svart amerikansk kvinne, som tilbyr seg å køyre ho heim. Forteljinga ender med ein samtale i bilen mellom dei to kvinnene.

Medan Ejersbos tekstar ofte er utprega sceniske og dialogprega, står handlingsløpet i «O.K. International» nærmast i skuggen av Shakila sine jamlege innskott av kompletterande analepser og pausar, der ho reflekterer over sitt liv i Chicago, familien og slekta, og det amerikanske og tanzanianske samfunnet. Det noko kaotiske preget i forteljinga meiner eg vi må lese i samanheng med at Shakila talar frå ein frustrert tilstand, der ho ikkje lenger veit korleis ho skal gå fram i livet. Ho fortel i melodramatiske utbrot at ho er einsam, har vanskeleg for å finne noko haldepunkt i livet, og generelt sett er fortapt: «Men det er vanskelig. Jeg er ikke herfra. Jeg var tanzanianer. Nu svæver jeg i det tomme rum» (*R*, s.264). I desse linjene seier Shakila at ho før var sikker på kven ho var, men at ho no opplever sin situasjon som utfordrande. Ved bruk av metaforar («svæver» og «det tomme rum») gir ho uttrykk for at ho ikkje lenger har kontakt med verkelegheita, men nærmast lever i vakuum.

Kvinna vi møter i «O.K. International» står i sterk kontrast til tenåringsjenta Shakila er i *Eksil* og *Liberty*. Her møter vi ho som Samantha og Christian sin medelev og venn på kostskulen International School of Moshi i Tanzania. I desse bøkene får vi inntrykk av at Shakila er godt likt av andre elevar, er ein flink student og ei jente som generelt sett har orden på livet sitt. Men livet i Chicago har ho vanskelegare for å akseptere. Shakila gir dømesvis uttrykk for frustrasjon over å bli samstilt med svarte amerikanarar: «Det er ubehagelig at blive sat i bås med dem» (*R*, s.266). Så kva er det som har brakt Shakila inn i denne tvilande tilstanden? Kvifor kjem ho med påstanden om at ho svevar i tomt rom? Og kva er årsaka til at ho ikkje vil bli samstilt med svarte amerikanarar? Sist: Kjem Shakila seg ut av denne tvilen?

Eg ser ikkje at Shakila blir nemnd noko særleg i resepsjonen. Sjølv meiner eg ho er verdt å trekkje fram, synnleggjere og snakke om. Shakila si forteljing er viktig av fleire årsaker. Ein er at Ejersbo her bringer oss i refleksjon omkring spørsmål om innvandring. Han viser oss at innvandrarar, ein tenkjer lev i ei heilt annan verkelegheit enn oss sjølv, ofte er nett som oss. Dei har eigne familiar, sosiale nettverk, utdanningar. Og Ejersbo viser skarpsindig i Shakila si forteljing, korleis eit velfungerande menneske kan erfare ein djup eksistensiell tvil, ja, *krise*, når dei som innvandrar blir flytta frå sitt daglegliv, og sett til å leve under heilt andre vilkår. Eg kjenner meg att i Shakila si forteljing, den vekker den ubehaglege tanken – kva om det var *meg* som vart fråtatt alt? Vennar, utdanning, *stoltheit*? For det andre er forteljinga av dei få i trilogien som faktisk har ei positiv ending. Noko som bringer lesaren inn i konkret og eksplisitt erkjenning av at det *er* mogleg å forstå kvarandre. Ja, kanskje gir han oss håp?

#### 4.3.1 Fantasien om det fleirkulturelle samfunn som smeltar saman

But there has been also the *American dream*, the dream of the land in which life should be better and richer and fuller for every man, with opportunity for each according to his ability or achievement [...] It is not a dream of motor cars and high wage merely, but a dream of a social order in which each man and each woman shall be able to attain to the fullest stature of which they are innately capable, and be recognized by other for what they are, regardless of the fortuitous circumstances of birth or position (Adams, 1931, s.404).

Dette er forteljinga om 'den amerikanske draumen'. Vår tids kanskje mest kjende segn, munnleg tradert verda over; frå foreldre til barn, frå reisande til fastbuande. Dette er draumen som driv Eleseus, eldstesonen i Knut Hamsuns *Markens Grøde* (1917), til å stele alle familien sine sparepengar og forlate det nordlandske bygdesamfunnet til fordel for ei ukjend framtid på andre sida av dammen. Det er likeins draumen som har brakt familien til vår forteljar, Shakila, frå Tanzania og Jamaica til storbyen Chicago. Men kvardagen Shakila skisserar, frå sitt nye liv i USA, minner lite om 'den amerikanske draum' – meir ei myte enn den faktiske realitet: «I tre et halvt år har jeg været i USA og arbejdet på Universitetshospitalet i Chicago som laborant, fordi myndighederne ikke ville godkende min medicinske grunduddannelse fra Cuba» (R, s.264). Hennes yrkeskompetanse blir ikkje anerkjent og Shakila blir tvungen til å ta heile lækjestudie på nytt. Ho fortel at ho tidleg tok eksamen som laborant, slik at ho kunne livnære seg ved sidan av studiane. Men det har vore belastande: «Det har vært en kæmpe opgave at læse hele lægestudiet op igjen ved siden af arbejdet, og det var dyrt at atge eksamenerne» (R, s.264).

For Shakila er erfaringa av å ikkje kunne praktisere sitt yrke berre ei av utfordringane og smertene ho må stå i som vaksen. Kvardagen med fulltidsstudie og arbeid på sida, har

medført at ho har måtte utsette draumen om familieliv. Når ho møter sin tanzanianske ektemann, Albert, på eit kyrkjemøte, snur livet seg. Dei gifter seg og Shakila vert gravid. Men under fødselen døyr deira førstfødde dotter. Shakila har tydeleg vanskar med å forsone seg med den traumatiske opplevinga: «Jeg mistede mit barn. Jeg tabte hende ikke, jeg fødte henne – kvalt i sin egen navlestreng» (R, s.264). Repetisjon av første person pronomen, samt den parataktiske, konstantiverande syntaksen pregar passasjen. Shakila isceneset seg og markerar klart sitt personlege forhold til innhaldet ho formidlar. Den kortslutta, faktuelle skildringa av dottera si død, synleggjer at ho har vanskar for å snakke om barnedøden. Behovet for å likevel dele opplevinga, synest å vere eit forsøk på gjere hendinga verkeleg; ikkje nødvendigvis for andre, men for ho sjølv.

Dei personlege tapa Shakila har erfart etter ho flytta til USA – at ho mista legelisen sin og seinare mista barnet sitt – gjer til at Shakila begynner å tvile på sin eigen eksistens. Med klisjéfylde metaforar («svæver»og «det tomme rum») forsøker ho å sette ord på situasjonen ho finn seg i: «Men det er vanskelig. Jeg er ikke herfra. Jeg var tanzanianer. Nu svæver jeg i det tomme rum» (R, s.264). Kontrasten i desse linjene, mellom fortid og notid, det konkrete («tanzanianer») og det abstrakte («det tomme rum»), signaliserer at Shakila har vanskar med å tilpasse seg endringane eksiltilvære krev av ho. Den retningslause tilstanden ho gir uttrykk for å leve i – ved å metaforisk skildre sin livssituasjon som eit liv i vakuum – speglar seg i hennar manglande evne til å gjennomføre trivielle, daglegdagse rutinar og oppgåver. Særskilt har tilvenninga til amerikansk mat vore utfordrande, og hennar uregulerte inntak har gjort ho overvektig. Med eit stikk av skuldkjensle bebreider ho seg for sine livsval: «Er jeg blevet for gammel for børn? Eller er jeg blevet for fed af den amerikanske mad? Jeg er læge – jeg burde vide bedre» (R, s.264). Shakila har også vanskar med å reint eksplisitt finne fram i rett retning. Ho sett seg på ein buss som går motsett veg av den ho skal og klarer ikkje å tolke busstabellar for å finne den korrekte: «Jeg studerer busrutens køreplan, som hænger under en svag pære i busstoppestedet. Jeg kan ikke forstå den» (R, s.276).

Shakila har ikkje lenger kontroll over livet sitt. I teksten viser hennar mangel på tryggleik seg i dei mange spørjesetningane. At ho sett spørsmålsteikn ved sitt eige levevis, og rettar kritiske blikk mot seg sjølv, tydar på at Shakila er usikker. Ho lengtar tilbake til Tanzania der ho forstod dei kulturelle kodeksane. Ho målar sitt nye liv opp mot det gamle. Dette viser seg i talehandlinga, som skiftar mellom to tidsplan; eit notidsplan og nostalgiske tilbakeblikk til Tanzania og Cuba. Hennar livssituasjon er kontrastert i dei to ulike temporale storleikane, den stabile fortida og kaotiske notida. Den tilbakeskodande aktiviteten synest slik

å ha ein interessant verknad på Shakila. Hennar usikre notid provoserer fram minna om fortida, medan tilbakeblikka forsterkar kjensla av at notida er uklar og uforståeleg.

Samstundes som Shakila opplever å vere framand i Chicago, fantaserer ho om å bli *eitt* med menneska kring ho. I det ho køyrer motorvegen heim frå sjukehuset let Shakila blikket vandre ut over byen ho lever i. Konturane av byen påkallar skuffelsen av å ikkje kjenne seg involvert i livet til sine medborgarar: «USA er ikke den store smeltedigel. Vi smelter ikke sammen» (R, s.265). Shakila sine forventingar til livet i USA, er klart prega av landets patriotiske og nasjonale identitetskonstitusjon. Metaforen, USA som smeltedigel, har historiske røter til landets assimileringsspolitikk. Hennar frustrasjon over at samfunnet ikkje blir likare – at dei ulike kulturelle, klassemessige og etniske gruppene ikkje 'smeltar' saman og blir eitt – liknar, etter mi meining, skuffelsen som i epistemologien har leda filosofar til skeptisisme. Nemleg oppdaginga av at vår separasjon frå andre, faktum at vi er kroppslege vesen, utan evne til å tre ut av vår lekam og inn i symbiose med andre menneske.

Symbiosen Shakila lengtar etter er ein *nasjonal* og *kulturell* symbiose. Erkjenninga av at samliv ikkje er gitt, men krev at vi brukar språket for å kommunisere med kvarandre, bringer Shakila inn i ein tvil om ho i det heile *kan* høyre til blant menneska i USA. Først og fremst fordi Shakila har erfart at språket ikkje fungerer. At ho stadig misforstår daglegspråket i USA, og likeins ikkje får vist sitt indre til sine medborgarar. Eg meiner vi kan lese Shakila sitt ynskje om å bli eitt med andre – fantasien om å smelte saman – som ein fantasi om eit samfunn der kulturelle praksisar ikkje lagar barrierar for kommunikasjon, der kulturforståing er problemfri, og Shakila ikkje vil ha dei kulturelle utfordringane ho har.

#### **4.3.2 Ei konflikt om kriteria: Kven får identifisere seg med Afrika?**

Under avhøyret på politistasjonen, fortel Shakila at faren hennar vart tilsett som fyrste tanzanianske professor i gynekologi ved universitetet i Dar es Salaam (R, s.271). Shakila kjem altså frå ein høgtstående familie. Som følgje av ein korrumpert avtale mellom faren og ein cubansk ambassadøren, blir Shakila innskrevet på medisinstudiet på Cuba. Utdanninga bidrar til at ho seinare identifiserer seg som ei intellektuell kvinne. I USA opplever ho derimot at hennar utdanning vert underkjent, hennar sosiale status blir svekka og aktivitetar og oppgåver, som tidlegare var automatiserte, blir plutsleg vanskelege å gjennomføre. Denne underlegne posisjonen skapar disharmoni for hennar sjølvbilete, og Shakila utviklar eit behov for at andre menneske ser arbeidet og smerten ho har måtte gjennomgå for å kome seg ut av Tanzania.

Behovet blir altomfattande for Shakila. Ho gjer si forhistorie til eit emblem på integritet sin og ikkje minst identitet som ei hardtarbeidande afrikansk kvinne. Kort tid etter

ho kom til USA, fekk ho ei mindre stilling på sjukehuset. For å symbolisere sin framgang i livet kjøpte Shakila seg ein bil og erfarte livet som suksessrik: «Jeg købte en gammel Chevrolet og var lykkelig; en tanzaniansk kvinde med egen bil er et Guds mirakel» (R, s.266). Hennar klassereise var ein realitet, men Shakila hadde behov for å minne andre om at velstanden ikkje hadde kome av inkje: «Ingen kunne se, at jeg er fra Afrika – førstegenrationsinvandrer. Men jeg gjorde et nummer du af at fortælle det» (R, s.266).

«I min slægt har vi kæmpet os fremad gennem generationer», erklærer Shakila for å understreke at ho på ingen måte har fått godene i livet servert (R, s.265). Hennar livssituasjon erfarer ho slik som ståande i stor kontrast til amerikanske borgarar som blir født inn i privilegia ho sjølv har slitt seg til. Samstundes erkjenner ho at amerikanarar ikkje er ei homogen samansetting. Situasjonen i Chicago, slik ho skildrar den i forteljinga, viser eit pluralistisk samfunn som har mislukkast i å samle ulike etniske grupper under ein felles nasjonal identitet. Resultatet er i staden klare etniske og klassemessige skiljelinjer: «Chicago er opdelt i områder: sorte, hvide fattige, rige hvide, latinamerikanere, kinesere – opdelingerne er skarpere end i Dar es Salaaam» (R, s.265). I dette samfunnsbildet blir kroppen ståande som ein betydingsfull sosial markør, fordi Shakila opplever at han signaliserer kva samfunnsgruppe den enkelte høyrer til. Shakilas misnøye med korleis samfunnet let kroppen fungere som formidlar av personleg historikk og veremåte. Særskilt rasande er ho over at hudfarge blir kriterium for identifikasjon, noko som har tillate misvisande tolkingar av hennar private erfaringar. «Jeg er i forklædning – en sort i USA. Alle tror jeg er efterkommer af slaver, rodfæstet i sort amerikansk kultur. De har en fastlåst opfattelse af, hvem jeg skal være. Sådan vil eg ikke være» (R, s.265).

I denne passasjen avdekkjer Shakila for lesaren sin personlege nag overfor det amerikanske samfunnet sin språkpraksis, som sett stengslar for at ho kan sette ord på sin individualitet. Passasjen vekker, for meg, særskilt til minne eit poeng Cavell legg fram i «Must we mean what we say?» (Cavell, 2002, s.23) der han spelar vidare på Kant sitt *kategoriske imperativ* og påkallar derifrå noko han omtalar som *kategorisk deklarasjon*. Hensikta bak ordspelet, er for Cavell å poengtere at deklarasjonar, altså skildringar, av korleis noko skal gjerast eller korleis noko *er*, fungerer like bestemmande som eksplisitte befalingar og reglar gjer. Shakila gir i passasjen over uttrykk for noko eg vurderer å vere ein liknande påstand. Med ein noko melodramatisk overtone, fortel Shakila at «alle» ser på ho som svart amerikanar, noko ho ikkje berre opplever som deira oppfatningar av ho, men likeins som deira forventningar om korleis ho *skal* vere. Hennar mistanke om at samfunnet forsøkjer å bestemme og kontrollere hennar erfaringar, på bakgrunn av hennar kroppslege situasjon som

svarthuda, vekker til live skepsis til om hennar private erfaringar i det heile kan bli forstått, når det formidlast i eit språk som er generaliserande overfor ho og andre svarthuda.

Sentralt i Wittgenstein og Cavell sine filosofiske arbeid, står tanken om at kvart ord har sin eigen grammatikk, og at det er vi språkbrukarar som fastset kriteria som bestemmer korleis vi brukar ordet – kva vi let det bety og kva (eller kven) vi meiner går under ordet. I samfunnet Shakila finn seg i, erfarer ho at det å vere etterkommar av slavar, samt å ha ei tilknytning til svarte amerikanarar sin kultur, blir allment forstått som del av grammatikken til 'svart person'. Det metafysiske begjæret samfunnet har etter å plassere ho i ein kategori identisk med andre svarte menneske, opplever Shakila som både avgrensande og feilstilt for hennar personlegdom. Ho skildrar erfaringa metaforisk («Jeg er i forklædning») og hevdar at hudfargen gjer det umogleg for ho å vise sitt eigentlege 'eg'. Hennar svarte hud blir ei påtvinga forkledning, hevdar Shakila, i det ho frustrerer seg over korleis fargen sett stengsel for at andre kan sjå hennar indre.

Når Ejersbo let Shakila snakke om menneska kring ho som innehaverar av ein «fastlåst opfattelse» av kven eller korleis ho som svarthuda skal vere, gir han etter mi meining utmerka fylde og ei meningsfull kontekstuell ramme for Wittgenstein sin filosofiske påstand i *FU*, som lyder slik at «Et *bilde* holdt oss fanget. Og vi slapp ikke ut av det, for det lå i språket vårt, og det virket som språket bare gjentok det for oss, ubønhørlig» (*FU*, §115). Med «O.K. International» viser Ejersbo kor skarpt denne påstanden skjærer igjennom vårt forhold til språket. For Shakila ligg der nettopp i språket eit fastlåst bilde av kven ho, som svart kvinne i USA, skal vere. Opplevinga av at bildet er misvisande, gjer at ho oppfattar språket som ueigna til å gripe hennar erfaringar, og dermed også ubrukeleg som medium for å kunne gjere ho sjølv kjend for andre. Ved å late Shakila påpeike dette, foreslår Ejersbo samstundes for lesaren, at det å vere etterkommar av slave ikkje høyrer til grammatikken til 'svart amerikanar', eller 'svart person' per se. Sjølv om samfunnet i forteljninga lagar eit misvisande bilde av ho, er Ejersbo oppteken av å forhindre at lesaren skal dele denne essensialistiske, stereotypiske tenkinga av individet generelt, og i det gjeldande tilfellet, Shakila spesielt.

Men når dette er sagt, kvifor finn Shakila identifikasjonen med svarte amerikanarar så problematisk? Ved å la vår protagonist kome med retrospektive innskot, der ho fortel om si fyrste tid i USA, gir Ejersbo oss ein peikepinn på at denne tida har vore avgjerande for den skeptiske haldninga Shakila viser overfor svarte amerikanarar. I eit særskilt interessant tilbakeblikk minnast ho sitt fyrste kyrkjemøte i USA: «Da jeg kom fra Cuba, besøgte jeg en sort kirke i Chicago; fylt med slavesjæle, der krævede særbehandling, fordi deres fjerne forfædre fik et dårlig liv. Sorte amerikanere tror, at verden skylder dem velstand, som et



plaster på såret» (R, s.265). I dette møtet knytta Shakila svarte amerikanarar sine smerteuttrykk til USA sin historiske, tilbaketogene slavehandel. Etter mi meining er Shakila litt raskt konkluderande her, konklusjonen har tydeleg ikkje blitt korrigert av andre kring ho. I historia si notid, over tre år seinare, meiner ho framleis at deira smerte er knytt til behandlinga av deira forfedre, og ikkje til behandlinga av dei. Kanskje er det fordi ho synest der er grunnleggjande skilnadar mellom hennar eigne og svarte amerikanarar sine rettar og livsvilkår i det daglegdagse, at ho ikkje vil anerkjenne deira krav om betre behandling frå samfunnet? Sjølv har ho måtte streve for å kome seg til USA og ho må kjempe for rettar svarte amerikanarar kan ta for gitt. For Shakila er anerkjenninga av hennar families historie av den grunn særdeles viktig. Familien si stoltheit oppfattar ho derimot vert underminert og utviska når ho samstillast med svarte amerikanarar, som ikkje har ofra det hennar slekt har: «De kom vekk fra Afrika og har over 125 års forsprang som frie mennesker i USA. De blev født med et udgangspunkt, jeg har brugt hele mit liv på at opnå» (R, s.266).

Behovet for å understreke si bakgrunnshistorie, les eg i samanheng med Shakila si oppleving av at hennar erfaringar gjer ho meir passa for å kalle seg afrikansk, enn svarte amerikanarar, som, slik ho ser det, ikkje har noko direkte tilknytning til kontinentet. Shakila høgnar sin eigen posisjon overfor deira, og opplever det som pinleg å bli samstilt med dei: «De sorte amerikanere kalder sig afrikansk-amerikanere. De er ikke afrikanere. Jeg er. De bruger fortiden som en sutteklud; råber, at de er blevet snydt. Det er ubehagelig at blive sat i bås med dem» (R, s.266). Vi kan her sjå at Shakila opplever ei konflikt i høve eigne og svarte amerikanarar sine kriterier for å kalle seg 'afrikansk-amerikansk'. For Shakila er det eit kriterium at ein har opplevd å leve i Afrika; at ein har erfart kor vanskeleg det er å kome seg frå eit prekært liv på det afrikanske kontinentet til USA, kor ein må kjempe seg til dei same rettane som innfødde. Med andre ord står den *konkrete erfaring* som fullstendig avgjerande for Shakila. Ho kan likne på samtalepartnaren i Wittgensteins *FU*, som i forsøk på å forsvare det unike ved seg sjølv, slår seg på brystet og konstaterer at «men den annen kan i hvertfall ikke ha DENNE smerten!» (*FU*, §253). Shakila framfører nærmast ein liknande aktivitet i det ho påpeiker at «De er ikke afrikanere. Jeg er» (R, s.266).

Ein føresetnad for at vi kan kommunisere i språket, hevdar Cavell, er at vi deler kriterier for identifikasjon, eller nærmare bestemt ei viss semje i at noko *er* det vi kallar det for. I møte med svarte amerikanarar opplever Shakila på si side, at ho ikkje deler deira kriterier for kva ein kallar afrikansk-amerikansk. For å verne om sin eiga identitet som afrikansk innvandrar ynskjer ho, stikk i strid med Cavell, å understreke si usemje i høve kriteria samfunnet har skapt for nemninga. Som følgje av erfaringa av at hennar språklege

kriterier ikkje samsvarar med samfunnet sine, opplever Shakila språket som framandgjort frå hennar eiga verkelegheit. Shakila verker å vere skuffa over at samfunnet i det heile har noko generelle etniske fellesnemnarar for svarte menneske. Gapet mellom samfunnet si språkføring og hennar eigne personlege erfaringar blir så stort at Shakila ikkje trur at språket kan formidle hennar særeigne livserfaringar som afrikansk innvandrar i USA.

Slik eg les Shakila, synest hennar forståing av språk å berre å romme den informative funksjonen til språket. Men gjennom livet i USA, erfarar Shakila at språket ikkje evner å formidle informasjon. I møtet med afroamerikanarar, som identifiserer seg med ho, ser Shakila på dette som deira si manglande innsikt i deira ulike bakgrunnshistorier; og ikkje som ein appell til fellesskap. Ved å søke tilflukt i det tanzanianske kyrkjesamfunnet, kan Shakila sikre seg *sikker viten* om at dei ho kommuniserer med forstår kunnskapen ho ynskjer å dele. Når Shakila kjenner seg åleine, oppfattar eg dette som knytt til hennar snevre språkforståing. Etersom at språket berre formidlar informasjon, gjer Shakila seg blind på tilfella der andre sin respons er uttrykk for sympati eller støtte – og ikkje uttrykk for sikker viten. Dette viser to sentrale språkforståingar hos Shakila. (1) Språket er berre meningsfullt dersom erfaringane ein formidlar er delt av eins kommunikasjonspartnarar. (2) Språket fungerer hovudsakleg som informasjonsoverføring. I det følgjande skal eg gå nærmare inn på samtalen mellom Shakila og den afroamerikanske kvinna, Sheona. Ein samtale som, etter mi meining, bringer Shakila til ei forsoning med språket, og slik også opnar rom for at Shakila, etter forteljinga sin slutt, kan tre ut av einsemda ho erfarer i USA.

#### **4.3.3 Shakila si forvandling og tilbakevending til daglegspråket**

I det Shakila startar si forteljing har ho, som vi har sett, avskrive daglegspråket og tvilar på om ho kan høyre til i USA. Eksiltilvære har gjort at Shakila ikkje lenger opplever dagleglivet eller samliv med menneska rundt seg som fungerande. Ikkje minst fører dette med seg at ho kjenner seg fråteken konteksten der språket fungerer meningsfullt. I staden lever ho nærmast i vakuum – ein tilstand der ho er fullstendig utan haldepunkt eller forankring til dagleglivet. For å ikkje fortape seg heilt, held Shakila fast på si fortid. Gjennom det tanzanianske kyrkjesamfunnet i Chicago, kan Shakila unngå forsøket på å danne fellesskap med amerikanarar. Gjennom å leve ut det tanzanianske leveviset i USA, har Shakila ikkje fullstendig akseptert at fortid *er* fortid. Men når forteljinga ender har Ejersbo gitt oss enkelte signal om at Shakila denne dagen går gjennom ei forvandling, og sluttvis erkjenner sitt nye liv i USA. Eg meiner Shakila si forvandling, frå skepsis til forsoning, særskilt utløysast av to hendingar i forteljinga. Den startar under avhøyret på politistasjonen og blir fullkomen i

samtalen mellom Shakila og Sheona, den afroamerikanske kvinna som på slutten av forteljinga tilbyr seg å køyre Shakila heim. Difor vil eg hevde at Shakila si forvandling skjer i samtalen. Dette er interessant, for Shakila er ei av Ejersbo sine få forteljarar som får oppleve at språket bringer ho tilbake til fellesskapet med andre menneske.

Avhøyret Shakila blir sett i, etter bilulukka, spelar ei viktig rolle i forteljinga. Det er her vi som lesarar får innblikk i store delar av Shakila si forhistorie. Sjølv om avhøyret i grunn skal omhandle bilulukka, viser dei to politimennene, som arresterte og avhøyrt ho, ei større interesse for hennar fortid. Avhøyret startar med spørsmål om kor ho er frå og kvifor ho lever i USA. Vidare strekk det seg til spørsmål om foreldra og broren hennar, livet i Tanzania og studiane på Cuba. Avhøyret er slik eit interessant narrativt grep med allusjonar til den filosofiske, terapeutiske praksisen *autobiografi*. Fellesnemnaren mellom avhøyr og den filosofiske, autobiografiske praksisen er at dei begge vurderer språkspillet 'tilståing' som sentralt for framdrift mot innsikt, viten eller forsoning. Slik har avhøyret også ein parallell i den filosofiske praksisen som har leia både Augustin og Jean-Jacques Rousseau, til sine autobiografiske verk – begge under tittelen *Bekjennelser*. Men skilnaden mellom avhøyret og autobiografien, ligg i at førstnemnde krinsar rundt ei interesse for sjølv hendinga, medan sistnemnde krinsar rundt ei interesse for individet i handling. Samstundes er avhøyr ei utspørjing der mistanke og skepsis til det som blir sagt, er ein ibuande del av aktiviteten. Dette er interessant nettopp fordi politimennene, i sitt avhøyr av Shakila, interesserer seg for hennar livshistorie heller enn bilulukka hennar arrestasjon grunnjevast med. Slik liknar avhøyret av Shakila meir på den autobiografiske praksisen enn eit politiavhøyr. Og samstundes blir ho i utspørringa stilt i ein situasjon der ho *må* hevde seg i språket.

At avhøyret krinsar rundt ho, heller enn ulukka, signaliserer at sjølv forteljinga handlar om Shakila si personlege utvikling. Gjennom eksaminasjonen av fortida hennar, forsonar Shakila seg med dei tilbakelagte delane av livet hennar. Avhøyret tvingar Shakila også til å reflektere over sitt liv og relasjonen til sin familie. Ho tenkjer på sitt anstrengte forhold til faren, som ho ikkje har sett på sju år. Ein relasjon som ber arr av at faren tillèt Shakila si stemor å flytte ho og broren på kostskule som barn: «Okay, far – du lod henne gøre dig svag. Du svigtede mig. Du kommer til at dø ensom. Men du sørgede for, at jeg fik uddannelse. Du fik mig ud af Tanzania. Tak for alt» (*R*, s.271). At avhøyret eksponerer Shakila for vanskar ho mogleg sjølv har fortrengt, og framkallar ei form for åndeleg rensing, kan ved første augekast bringe allusjonar til psykoanalysen. Samstundes viser Ejersbo korleis ei slik forvirring, som Shakila sit inne med, ikkje treng å patologiserast eller handsamast med psykologiske termar.

Gjennom avhøret får Shakila utløp for aggresjonen og frustrasjonen ho gjennom livet har kjend på, som erfaringa av å ha blitt emosjonelt svikta av faren. Sjølv om ho ikkje ytrar dette til politimennene, kan det verke som Shakila endeleg begynner å sjå verdien av den kvardagslege samtalen. Særskilt mot tanken at daglegdagse samtalar, om dei ikkje bringer ho nærmare andre, mogleg bringer ho nærmare ei forsoning med seg sjølv. Wittgenstein skriv: «Et filosofisk problem har formen: "Jeg kan ikke orientere meg"» (FU, §123). Når Shakila startar si forteljing, viser hennar talemåte at ho står overfor altomfattande filosofiske, eksistensielle problem. Ho veit ikkje korleis ho lenger skal gå fram i livet. Men gjennom avhøret, synest Shakila å finne tilbake til daglegspråket, og då også tilbake til dagleglivet. Etter å ha blitt lauslatt av politiet set Shakila seg på ein buss som går i feil retning av der ho bur. I det ho har gått av bussen og innser at ho ikkje kan lese busstabellen, bryt ho ut i tårer:

Første prøver jeg at sluge det, men det vælder op. Jeg hulker voldsomt og snøfter – vræler. Jeg tror på, at jeg bliver gravid igjen. Og jeg har fået min stilling som yngre læge i børneafdelingen – lige hvad jeg ønskede mig – jeg skal starte om to uger. Mine skuldrer yster. Jeg er helt alene og skjuler ansigtet i hænderne og står og fræder. Det skal jeg holde op med. Hvad græder jeg for? Min far, som kan dø uden at se mig? Den ødelagte bil? Min datter? Min mistanke; hvis jeg er skabt i Guds billede, hvem er så Gud? Hvis Gud har magt, så er den som min magt. Verken mer eller mindre. Så er Gud lille (R, s.276).

Shakila isceneset her seg sjølv som eit autonomt individ. Ho iretteset sine eigne tvilande handlingar både eksplisitt («Det skal jeg holde op med») og implisitt, gjennom den skjennande, preskriptive karakteren i spørsmåla ho stiller seg sjølv. Shakila sidestiller seg med Gud, men her på ein særskilt interessant måte. I staden for å høgne seg til ein posisjon, der ho står utanfor fellesskapet, *over* fellesskapet, reduserer Shakila Guds posisjon til den humane, til det daglegdagse. Shakila finn med andre ord tilbake til dagleglivet. Ved å posisjonere Gud likt seg sjølv, viser Shakila korleis ho vel å erkjenne at berre ho kan vere herre i sitt liv. Og derav at berre ho har makt til å styre og finne sin veg ut av tvilen.

I artikkelen «Being Odd, Getting Even» (1994) foreslår Cavell ei annleis forståing av Descartes eksistensbevis, *cogito ergo sum*, enn den som tradisjonelt er anslått. Cavell si forståing, spring ut av Ralph Waldo Emerson si tolking av Descartes, i den filosofiske teksten «Self-Reliance» (1841). Medan den utbreidde tolkinga av Descartes' setning har vore «eg tenkjer, *difor* er eg» – introduserer Emerson ei nytolking av setninga: «eg tenkjer, eg er». Ved å kutte sambindingsadverbet, viser Emerson seg heller å vektlegge *uttalen* av sin eksistens. Cavell skriv at vektlegginga av det talande subjektet, handlar om ei erkjenning av eins eige sjølvstende: «I am a being who to exist must say I exist, or must acknowledge my existance – claim it, stake it enact it» (Cavell, 1994, s.109). I passasjen over ser vi korleis Shakila hevdar

sin eksistens og erkjenner sin eksistens. Gjennom den indre monologen framfører Shakila sin *cogito ergo sum*. Slik eg les dette, viser Shakila at hennar eksistens ikkje først og fremst er truga av andre, men av at ho sjølv har mista eller fristilt seg ansvaret for sitt eige liv. Sjølv om omstende kring ho er urettferdige, er det berre *ho* som kan gjere noko med situasjonen. For å hevde sin eksistens, må Shakila først og fremst hevde den for seg *sjølv*, og det er difor hennar *cogito* går fram i hennar indre.

Shakila si forvandling viser seg ikkje berre i hennar tilbakevunne tru på seg sjølv og hennar personlege relasjon til språket. Forvandlinga viser seg, og blir fullkomen, i samtalen med Sheona, som stoppar og tilbyr Shakila skyss. At Shakila har funnet tilbake trua på den kvardagslege samtalen, viser seg i korleis ho akutt ynskjer å fortelje Sheona om bilulukka. Dette tydar på at Shakila også har begynt å akseptere at språket *kan* binde ein saman på andre måtar enn utveksling av informasjon. Medan Shakila tidlegare reagerte med avsky når svarte amerikanarar identifiserte seg med Afrika, synest ho å akseptere at Sheona sitt uttrykk ikkje er bokstaveleg talt, men heller ein sympatisk og medlidande respons til Shakila sin smerte. Sheona appellerer til fellesskap med Shakila. I passasjen under, ser vi korleis Shakila aksepterer Sheona sitt svar om tilhørsle til Afrika – trass at Sheona openbart manglar kunnskap om kontinentet. Shakila reagerer verken til lesaren eller til Sheona på dette, men set seg i staden inn i bilen. Slik signaliserer dei to kvinnene ei vilje til å imøtegå kvarandre.

«Men hvor kommer du fra? » spørger hun. «Tanzania.» «Er det i nærheten?» spørger hun. «Jeg kommer fra Afrika,» siger jeg. «Gør vi ikke alle sammen det, skat?» siger hun og klapper let på passagersædet [...] Jeg sætter mig ind. (R, s.277)

I linjene som følgjer, vitnar vi ein kvardagsleg, men meiningsfull interaksjon mellom dei to. Sheona tilbyr Shakila ei colaboks, ei handling som på ingen måte er storarta, men som i daglespråket signaliserer å vere gavmild og tilby invitasjon til vennskap. Den vennlege handlinga, samt smil og ord som utvekslast mellom kvinnene, tillét og opnar opp for ei gjensidig erkjenning av humanitet og verdigheit mellom dei to. Intimiteten og respekten mellom kvinnene, bidrar til at Shakila finn tilbake trua på at andre, og då faktisk ein svart amerikanar, kan forstå hennar private erfaringar. Sjølv om ulykka og avhøyret hadde vore ubehagelege for Shakila, tvingar ho seg til å fortelje det til Sheona. Ho fortel at ho har vore i bilulukke, og at ho etter å bli sluppen ut av avhøyr, sto utan pengar. Sheona responderer forståande ved å riste på hovudet og spør om avhøyret var fælt. At denne anerkjennande responsen på hennar smerte verker inn på Shakila, viser seg i korleis ho svarar meir utfyllande om politiet si behandling av ho.

Men det mest interessante i samtalen er Sheona sin appell til fellesskap, i det ho starter å anvende pronomen i fyrste person fleirtal, 'os': «Du skal ikke tage dig af politiet – de er bange for os,» siger hun» (R, s.277). Shakila reagerer øyeblikkeleg ved å spørje om Sheona meiner svarte menneske. Spørsmålet viser at Shakila har starta å akseptere eit fellesskap mellom ho og afroamerikanarar. Men Sheona sitt svar, som også er siste linje i forteljinga, er av annan sort: «Os kvinder. Vi går frit rundt, som heste brudt du fra indhegninger» (R, s.277). Ettersom at denne utsegna avsluttar forteljinga, kan vi ikkje med sikkerheit vite korleis dette faktisk verka inn på Shakila. Men faktumet at dette *er* dei siste orda, signaliserer at ytringa er viktig. Talehandlinga er spekka med betyding, og det er nettopp i desse linjene Ejersbo mogleg i størst grad appellerer til, eller søkjer å drive fram, ei erkjenning også hos lesaren.

For det fyrste ytrar Sheona ein tydeleg politisk budskap – at dei to, som svarte kvinner i USA, står i dobbel fare for diskriminering, frå eit samfunn som både er rasistisk og patriarkalsk. Samstundes viser Sheona nettopp kor viktig det er – i eit slik komplisert politisk landskap – å danne fellesskap på grunnlag av respekt og gjensidig vilje til samhörighet, sjølv om våre bakgrunnane våre er ulike. Sist men ikkje minst minner Sheona både Shakila og lesaren om at vi som menneske alltid er bunde til kvarandre, om ikkje gjennom nasjonal identitet, så gjennom våre felles menneskelege livsformer – som at vi snakkar, drøymmer, sørgjer. At vi deler liv som kvinne eller menn, som tenåringer, born eller vaksne. Det er alltid noko som bringer oss saman, på grunnlag av våre felles levde liv... som menneske.

#### **4.4 Å setje sin eksistens i imperativ: Marcus**

Romanen *Liberty* er den siste og mest omfangsrike boka i Ejersbos trilogi. Den rommar over 700 sider og, som vi såg i resepsjonskapittelet, er fleire avismeldarar samde om at romanen er den beste av dei tre bøkene. «Bogen er bygget op som en dobbeltsporet monolog, hvor de to jegfortælleres personlige historier på stafetagtigt vis fletter sig in og ud mellem hinanden, oftest i ganske korte sekvenser», skriv Marianne Stidens (Stidsen, 2005, s.370). Personleg har eg sansen for Stidsen sin bruk av ordet 'monolog', då dette gjerne dannar bilde av lesaren som ein lyttande aktør. Dei to forteljarstemmene er Christian, som tolv år gammal flyttar med familien sin frå Danmark til Tanzania, og den tre år eldre tanzanianske Marcus, som ved byrjinga av boka bur og arbeider hos ein svensk familie, som med støtte frå bistandsorganisasjonen SIDA,<sup>32</sup> leier eit skogdriftsprosjekt i området rundt byen Moshi, ved foten av Kilimanjaro.

---

<sup>32</sup> Swedish International Development Cooperation Agency

I starten av romanen har Marcus arbeidd som barnepassar i to veker for Larssons. Dette i bytte mot at familien gir han husly og betalar skulegangen hans. Under eit selskap hos familien vert Marcus kjend med Christian. Dei to utviklar raskt eit vennskap. Gjennom dei ti årene romanen famnar om, frå 1980 til 90', blir Marcus gjentekne gonger misbrukt av ulike personar frå det skandinaviske mikrosamfunn. Han vert utnytta seksuelt, som ubetalt arbeidskraft, han vert påkøyrd og svindla. Når faren i familien Larsson, Jonas, døyr, må kona Katriina og døtrene flytte. Marcus blir ståande att på bar grunn. Saman med Christian inngår Marcus partnerskap som DJ-ar, med mål om å spele på diskoteket Liberty. Det ender med at Christian går bak Marcus' rygg og tek inntektene deira. Marcus si forteljing sluttar med at han tek oppgjer med skandinavane og kuttar kontakta med dei.

I resepsjonskapittelet såg vi korleis Sylwia I. Schab støtta seg til Bhabha i si lesing av hybride identitetar i trilogien. Ho avsluttar lesinga av Marcus med å hevde at «[h]ans identitet oppstår i ”spaltningens rum” og i det ”foruroligende rum imellem” – med Homi K. Bhabhas ord; han determineres diskursivt til at oppleve evig ustadighet og splittelse» (Schab, 2012, s.117). Men stemmer dette? Marianne Stidsen trekk andre konklusjonar i det ho les trilogien med psykologiske identitetsteoretikarar som Erik Erikson og Anthony Giddens. Ho hevdar om Marcus at «[f]ordi han, modsat Christian, har en solid identitetsfølelse [...] er han også i stand til at føle, tænke og handle selv» (Stidsen, 2005, s.371). Sjølv om denne konklusjonen heller i retning av den eg skal føre fram, mistenkjer eg Stidsen for ikkje å ta Marcus' eigne tvil på sin identitet og sjølveksistens fullt på alvor. For stemmer det at Marcus si identitetskjennele er konsekvent «solid»? Passasjen eg opna innleiingskapittelet med synest å tale annleis.

Jeg er flydende indimellem; ikke hvid, ikke sort; ikke barn, ikke voksen – uden hjem, men ikke på gaden. Hvis jeg prøver på at blive forstået, så vil det koste mig. Hvordan skal jeg få alle de mennesker til at sætte sig ned og lytte til mig? Umuligt. Jeg lader mig bruge for at bruge (L, s.74)

Til trass for at vi som lesarar kan ha ei klar oppfatning om Marcus sin identitet, bryt han sjølv tidvis ut i melodramatiske utrop der han gir uttrykk for ein eksistensiell tvil. I boka *Contesting Tears* (1996) studerer Cavell den ukjende kvinns melodrama i Hollywood-filmar. Her foreslår han at ein slik «certain theatricality is the sign of an inability to mean, to get our meaning across» (Cavell, 1996, s.40). For Marcus fører ei slik kjensle av å ikkje *nå ut* til ein tvil på hans eksistens. Han opplever å vere ukjend for andre og begynner å lure på kven han egentleg er.

Passasjen over er gjennomsyra ein slik melodramatisk modus. Den viser seg først i metaforen «flyder indimellem», som antyder at Marcus opplever å ikkje ha noko fast haldepunkt i livet. Vidare vert denne følgt opp av ein syntaktisk parallellisme, som blir til av ei gjentaking av negasjonen «ikke». Dette signaliserer Marcus si kjensle av å ikkje passe inn i identifikasjonskategoriene han framset frå kvardagsspråket. Det skjematisk anten-eller bilde Marcus stiller opp, høyrer til det melodramatiske. At Marcus, som svarthuda, seier han ikkje er svart, viser også at han har gitt avkall på kriteri i daglegspråket. Spørsmålet om han kan gjere seg forstått, spring ut av frustrasjon over å ikkje bli sett eller høyrte; å ikkje kunne ytre sitt indre i daglegspråket. Dette vert ytterlegare understreka av adjektivet «umulig», som, etterfølgt eit punktum, framhevar kor uopnåeleg Marcus vurderer kommunikasjon med andre å vere. Dei avsluttande linjene viser at Marcus har gitt opp alt håp på meiningsfullt samliv i språket. Motlaust fortel han lesaren korleis han sjølv, og menneska rundt han, ikkje lenger handsamar kvarandre som individ, men reduserer sine medmenneske til bruksobjekt.

Ytringa synest med andre ord å gi favør til Schab sin påstand om Marcus som splitta, eller som Bhabha hevdar, levande i eit rom 'i mellom' (sjå del 3.3). Men har Schab rett i at Marcus ender si forteljing like forvirra, splitta og frustrert som han her har gitt uttrykk for å vere? Og kva har eigentleg drive han ut i denne eksistensielle problematikken? Sjølv om eg meiner både Schab og Stidsen er innoom sentrale poeng i sine lesingar, finn eg det problematisk at dei begge skriv Marcus fram som verande i ein nærmast statisk tilstand. I mi lesing fører eg argumentasjonen i ein annan retning: At Marcus si forteljing handlar om hans *utvikling* frå å tvile (på) til å hevde sin eigen eksisten. Ja, som Stidsen vil eg våge å påstå at Marcus si identitetskjenne, mot slutten av romanen, verker å vere ganske «solid». Men etter mi meining, kjem dette først i samband med at Marcus utviklar eit svar på den tvilande tilstanden vi har sett han *også* på eit tidspunkt går inn i. Så korleis går eigentleg denne utviklinga fram? Og blir Marcus til slutt høyrde? Om dette er tilfellet – av kven?

#### **4.4.1 Oppvekst i fattigdom**

I tre av Marcus sine fyrste seksjonar gir han lesaren innblikk i barndommen sin gjennom retrospektive sekvensar. Eg vil argumentere for at denne perioden er av spesiell relevans, fordi det er her vår forteljar etablerer sine kriterier for kva eit fritt menneske er, og derav kva det betyr å leve eit fritt og godt liv. Samstundes, som eg kjem tilbake til, meiner eg der ligg element i desse tilbakeblikka som kan føre oss i retning eit svar på kvifor Marcus utviklar tvil på om han kan gjere seg forstått av andre. I den fyrste seksjonen («Marabustorken») blir kriteri etablert gjennom Marcus sitt møte med kvite turistar i Nasjonalparken i Serengeti.



Ved Marcus sin fødsel i 1965 har familien tilbakelagt sitt fellesskapet i Chagga-stammen i fjellssidene av Kilimanjaro. Faren har fått arbeid i Nasjonalparken i Serengeti. Men dei lever på eksistensminimum, og Marcus samanliknar seg med ein «marubustork på kjødjagt» (L, s.13). Til nasjonalparken kjem der dagleg kvite turistar for å betraktar Afrikas villdyr på nært hald. Fordi Marcus lever i parken, identifiserer han seg som eit av dyra: «I barndommen er jeg næsten et vildt dyr – løber bare i støvet, mens turistene ankommer i små fly for at blive kørt rundt i Serengeti en enkelt dag» (L, s.13). Transportmiddela turistane har tilgang på – fly og bil – er menneskeskapt og indikerer slik at dei *er* menneske. Når Marcus ikkje har tilgang til desse transportmiddela opplever han å ha meir til felles med dyra enn turistane, og hans kriterier for sjølv å kalle seg eit menneske blir uklare. Eit interessant moment her er at turistane som betraktar blir handlande subjekt; dei *ser*. Dyra som blir *sett* er på si side objekt. Når Marcus identifiserer seg med dyra, fører dette med seg at han opplever sjølv at hans subjektivitet blir utsletta, og han starter å betrakte seg som eit passivt heller enn aktivt handlande individ. I passasjen over ser vi nettopp korleis Marcus begynner å tvile på sin menneskelege eksistens i det han «løber bare i støvet» til turistane.

Kriteria Marcus har for kva eit menneske er, og dermed *hans* menneskelegheit, blir endra i møtet med turistane. Deira privilegerte levevis er fundamentalt ulikt frå hans eige, og kontrasten mellom det urbane og rurale, det menneskeskapt og naturlege blir tydelege. Men i og med at Marcus sjølv ikkje har tilgang til det urbane privilegerte livet, forbinder han seg med det naturlege og slik med dyra. Dette blir sett ytterlegare på spissen i det Marcus skildrar korleis turistane får servert kassevis med kjøt og andre ferskvarer. Innfødde får sjølv ikkje ete, men blir stilt som utanforståande vitne til turistane sitt matgilde:

Vi holder øje med, hvornår disse *wazungu* er færdige med at spise, og når de går væk fra bordet, så styrter vi til æskerne. Hvis en æske er meget dårlig, så bliver vi nødt til at dele eller slås. Og turistene griner ad os, kalder på os. Nogle ganger kaster de kylling på jorden, så den bliver støvet og vi skal kæmpe om stumpen. Vi kan skylle kyllingen, men også spise med støv. Andre gange kaster turistene den gode mad i en spand til affald, hvor marabustorkene med vinger kommer for at spise. Vi kaster sten mod fuglene. Vi kæmper om maden. De hvide tager billeder af os, som om vi er mærkelige aber. Vi er ikke mærkelige. Vi er sultne (L, s.13)

Passasjen viser korleis Marcus og andre innfødde, i hungernød blir tvunge til å kjempe mot dyr for å i det heile kunne overleve. Kampen om matrestane fører ikkje berre til at Marcus sjølv betraktar seg som eit av dyra i nasjonalparken, men at turistane likeins opptre på måtar som viser at dei også tek innfødde sine handlingar for å vere animale. Med sine kamera, som dei i utgangspunktet nyttar for å ta bilde av dyra, begynner dei å fotografere dei innfødde og

demonstrerer slik at dei ikkje ser innfødde som menneske, slik som dei sjølv, men heller som variantar av dyr. «De hvide tager billeder af os, som om vi er mærkelige aber» (L, s.13).

Her kan vi tenkje at Ejersbo i ei viss grad kommenterer Karen Blixens *Den afrikanske farm* (1937). Dette tilbakeblikket har fascinerande likskapar med ein passasje hos Blixen, der ho skildrar ein stork som følgjer etter Kamante. Blixen skriv: «Denne stork fulgte Kamante rundt mellem husene, og det var umuligt at tro andet, end at den med vilje efterlignede hans stive, afmålte gange» (Blixen, 1937, s. 65). I boka *Journeys from Scandinavia* (2010) poengterer Elisabeth Oxfeldt korleis denne scena vert om til ein rein parodi og fungerer som eit komisk element i teksten (Oxfeldt, 2010, s.120). I *Liberty* meiner eg dette kan lesast som ein spennande intertekstuell referanse. Når Blixen augeblikkeleg tek storken si åtferd for å likne Kamante, signaliserer dette at ho kanskje allereie har ei rekkje delte kriterier for innfødde, som Kamante, og fuglar (dyr). Slik forteljaren hos Blixen ser Kamante og storken med likt 'blikk', fører også turistane i Nasjonalparken i Serengeti eit liknande syn på Marcus og andre innfødde. Som vi vidare skal sjå, går Marcus også inn i same etterliknande åtferd overfor europearane, som storken hos Blixen gjer med Kamante.

I dei to neste retrospektive seksjonane («Min Mzungu» og «Tæsk») blir vi kjend med at nasjonalparken i Serengeti har ein eigen skule der borna til ansette, innfødde og europeiske, går saman. Dei kvite, rike borna som Marcus blir venn med på skulen, initierer han gradvis inn i deira privilegerte livsform.

I skolen kommuniserte jeg med de hvide børn, og jeg blev tiltrukket af den udenlandske levevis. Deres forældre sagde: «Det er godt I kan lege sammen.» Jeg tænkte på, at jeg var lykkelig, og jeg vidste ikke noget om, hvad der kom bagefter. Jeg lærte nye ting. Cykle. Spise særlig mad fra dåser. Drikke kakao, spise kiks (L, s.28)

Særskilt betydingsfullt for Marcus, blir vennskapen til den tyske guten Gerhard. Deira forhold bidrar til å bryte ned Marcus si førestilling om ei uoverstigeleg kløft mellom privilegerte *wazungu*<sup>33</sup> og innfødde (*waafrika*) som han sjølv.

Vi boede i Seronera, og alle børn legede sammen, sorte og hvide. Gerhard er som mig, på nær huden. Hans hud er næsten skjult bag gummisko, blå jeans og cowboyjakke. Min hud er ude. Jeg har gamle skoleshorts og slidt T-shirt på, arvet fra Gerhard som siger *BAYER*. (L, s.19).

I det Marcus blir kjend med Gerhard, vert deira levkår mindre betydingsfulle. Marcus lærer at fellesskap dannast på grunnlag av kommunikasjon og gjensidig anerkjening av kvarandre

---

<sup>33</sup> I trilogien brukar fleire av forteljarane nemningane *wazungu* (*mzungu* i eintal), *waafrika* (*mwafrika* i eintal) og *wahindi* (*mhindi* i eintal). Fyrstnemnde om kvite menneske, andre om svarte afrikanarar og siste om indiskætta.

som humane individ: «”Hvad skal vi lave?” spørger Gerhard» (L, s.19). I relasjonen med sin tyske venn, får Marcus løyve til å ta val, og opplever slik at han får vere eit autonomt menneske. Det er språket som bind dei saman, som gjer at dei har noko felles, trass deira foreldres ulike sosioøkonomiske tilhøve. Her meiner eg Ejersbo er inne på eit poeng også Cavell er oppteken av. Nemleg at språket er noko vi talar *saman* og at vi eksisterer først for andre når vi kommuniserer. «Talking together is acting together, not making motions and noises at one another», skriv Cavell i essayet «Must we mean what we say?» (Cavell, 2002, s.31). Det signifikante ved Marcus og Gerhard sitt venskap, er nettopp at det grunnar i språkleg samhandling. Samstundes spelar deira ulike levekår ei rolle. Når Gerhard på tragisk vis døyr, etter å ha bli stanga av eit nasehorn, vert Marcus freista til å overta Gerhard sin rolle som son i den tyske familien. «Hvem skal nu have Gerhards spesielle sko med knopper til at spille fotball? Det bliver mig. Gerhards far og mor vil have besøg; de har to små piger, men jeg kan spille drengens rolle, selv om han er død i jorden» (L, s.20).

Ønskje om å kome seg ut av fattigdomen, driv Marcus til avvising av sin tanzanianske familie sine daglegdagse kriterier. Han blir meir fråverande frå eigen heim, for gradvis å bli «adoptert til et hvitt liv med min døde vens familie» (L, s.20). Gerhards familie er ikkje ein vanleg familie, slik Marcus har kome til å kjenne familielivet i afrikansk fattigdom. I staden oppfattar Marcus dei som eksepsjonelle. Noko som fører til at han begynner å idealisere deira levemåte: «Jeg oplever Gerhards forældre som mærkværdige. Alle frugter skal skubbes med sulfo, og alle grønssager skal skylles i klorvand» (L, s.20).

Konsekvensane av dette viser seg særskilt i Marcus' relasjon til sin eigen familie. Hans foreldre lever under heilt andre levekår i absolutt fattigdom, og krev at Marcus som førstfødde skal hjelpe til. Marcus startar å opponere mot foreldra, fordi dei behandlar han annleis enn foreldra til hans kvite vener behandlar dei. «Direkte fortalte mor, hvordan jeg havde været en motstander af at gøre mine pligter, og [far] inviterede mig ind på soveværelset, hvor jeg skulle snakke med kæppen» (L, s.29). I likskap med Samantha blir Marcus utsett for vald av sin eigen far. Men medan Samantha ikkje har andre kriterier for kva ein forelder er, lærer Marcus gjennom sin tyske «adoptivfamilie» at familiar ikkje skal gjere harme med kvarandre, men vise omsorg: «Jeg går til den tyske familie. T-shirten er tørret fast i blodigt kød på ryggen. Jeg bliver vasket. Kvinden smører den hvide salve på min ryg og giver mig piller mod feberen i mange dage» (L, s.29). Opplevinga av at den tyske familien anerkjenner Marcus si smerte, gjer at han kjenner seg forstått av dei. Dette dannar opptakten til Marcus sin idé om at sameksistens, det å leve side om side, inneber ein transcendental tilstand fristilt frå realiteten der han sjølv er ein innfødd tanzanianar.

Marcus oppdagar i oppveksten at han og andre innfødde ikkje har same tilgang på mat og ting som europearane – turistar og tilsette – i Nasjonalparken i Serengeti. Kontrastane mellom kvite privilegerte og fattige afrikanske medfører i fyrste omgang at Marcus begynner å tvile på sitt eige menneskeverd. Gjennom vennskapen med europeiske born blir Marcus initiert inn i deira levevis og får tilgang på deira materielle gode. I kraft av dette set Marcus eit siktemål om å kome seg ut av det fattige leveviset ved å bli del ein av skandinavane. Han erfarer at ei autonom stemme er noko ein fyrst kan tileigne seg om ein blir del av det kvite fellesskapet. Som fattig innfødd har han ikkje ei stemme, fordi hans levkår ikkje tillét han å ha ei. Ejersbo viser her utmerka korleis menneske i absolutt fattigdom er tvungne til å negere sitt sjeleliv, og ikkje kan sjå seg som tenkande individ, fordi dei i sveltande tilstand stadig må handle på impuls.

#### 4.4.2 Draumetilstandar: Ynskje om å overskride sine avgrensingar

*Liberty* er full av referansar til draum, illusjon, bedrag, sjølvbedrag og verkelegheitsflukt. Ordet 'drøm' opptrer i ulike bøyingar, og med ulike prefiks, heile 50 gonger gjennom romanen.<sup>34</sup> Det er ikkje utan vidare grunn at Ejersbo allereie på fyrste side siterar Bob Dylans frase «I'll let you be in my dream if I can be in your's» (*L*, upaginert). Eg vil hevde at Ejersbo, i *Liberty* spesielt, men også i viss grad i *Eksil* og *Revolution*, set draum opp mot røynd, for å problematisere spørsmålet om moral, når skiljet mellom desse blir uklare for menneske. Minnast vi tilbake til Samantha, hugsar vi at hennar vanskar med å skilje røynd frå teater, medførte at ho ikkje såg sitt moralske ansvar i verda ho lever i. Marcus på si side skal vi sjå set sin moral til side for å nå sin 'europeiske draum'.

På eit tidspunkt i barndommen kjenner Marcus seg forstått av Gerhard sin tyske familie. Så kva er det som leier han til påstanden, som vi såg i innleiinga av kapittelet, at han umogleg kan gjere seg forstått? Og kva er det som har drive han til konklusjonen om å late seg brukast for å bruke? I den temporale notida romanen startar i, har Gerhard sin familie reist tilbake til Tyskland utan deira «adoptivson». Sjøkkert står Marcus att på bar bakke og ender med å leve hos ein pastor under svært prekære forhold. Marcus sin sjokkerte reaksjon meiner eg vi må lese som hans konkrete erkjening av at han sjølv ikkje var like betydingsfull for den tyske familien, som dei var for han. Men kva følgjer får dette for Marcus si tenking?

For det første bringer det Marcus inn i ein lingvistisk skeptisisme. Han trur ikkje at språket kan formidle hans erfaringar. Når Marcus flyttar inn hos Larsson-familien serverer

---

<sup>34</sup> Her har eg gjort unntak på tre tilfelle der Marcus seier 'drømmeseng'. Eg har funne fram til denne informasjonen gjennom søk i e-bok via Google Play. Kvar tilfelle er undersøkt og ettergått.

han dømesvis ei løgn, fordi han ikkje trur dei vil forstå smerten hans: «Jeg har fortalt disse svensker, at jeg ikke har forældre – de er døde af sygdom og trafikuheld. Det er sikrere at lyve; måske kan de hvide ikke forstå, at forældrene er så dårlige, det er bedre de var døde» (L, s.14). For det andre meiner eg erfaringa fører Marcus til tanken at han må gjere seg til ein nødvendig part i andre sine liv. Men det skjer noko interessant i Marcus sine reaksjonar. For løysinga hans vert å gjere seg til ein ressurs for andre. «Stadigvæk skal jeg gøre mig hjælpsom hver dag. De hvide skal forstå det: Uden Marcus er vi fortabt i det sorte land» (L, s.53). Når Marcus snakkar om å gjere seg nødvendig, meiner han ikkje behov i form av ei emosjonell tilknytning. Som behovet for kjærleik, støtte, omsorg. Marcus snakkar heller om seg sjølv som eit middel eller ein reiskap.

I to veker har Marcus budd og arbeidd som barnepassar hos Jonas og Katriina Larsson. «Pasning af den otteårige pige er min billett til et godt liv» (L, s.12). I motsett kantiansk ånd, antyder Marcus at hans relasjon til familien ikkje er eit mål i seg sjølv, men eit reint middel for å nå sin draum, «det gode liv». I dette tilfellet kan vi seie at Marcus med draum meiner framtidvisjon. Men vi kan også tenkje oss at han her presenterer opptakten til ein annan draum, nemleg draumen om å flykte frå sitt prekære utgangspunkt ved å bli skandinav. «Min sorte røv skal ikke fryse i skoven på West Kilimanjaro – den skal til Sverige og være en attraktion i det hvide land» (L, s.196). Denne form for draum har tettare kopling til den sovande aktiviteten 'å drømme'. I våre draumar kan vi overskride avgrensingane vi i det verkelege liv er tvungne til å leve med; at vi er menneske, situert i ulike kroppar og utan høve til å flykte frå vår historiske og sosioøkonomisk situasjon.

For vår protagonist er draumen å overskride avgrensingane som er pålagt han som fattig tanzanianar. Frå oppveksten såg vi korleis Marcus vart initiert inn i europeiske sin levemåte. På grunnlag av dette synest Marcus å oppfatte at dei på sjelenivå er av same sort, og at hans (fattige tanzanianske) kropp ikkje er av betydning. Vi kan tenkje oss at Marcus sine reaksjonar på sine erfaringar med europearane, er av betydning for det ambivalente forholdet han har til Larsson-familien. På den eine sida ser han deira relasjon som ein gjensidig byttehandel. På den andre sida freistar han også tidvis å tenkje at familien kan sjå han som sin son: «Jeg har været hos denne familie i bare to uger, og det er svært å forstå, hvad er min rolle? Er jeg en barnepasser, eller som en adoption?» (L, s.13). Når Marcus fantaserer om å bli adoptert av Larssons kan dette hengje saman med ynskje om å avvise deira kroppslege ulikskapar. Marcus vil ikkje akseptere at dei er ulike, og gjennom adopsjon kan han mogleg avvise sidene ved han sjølv som gjer han til ein fattig innfødd. Samstundes viser denne

forvirringa at Marcus har vanskar for å skilje mellom kriteria for kva familiemedlem er og kva ein tilsett er.

Som vi har sett dannar Marcus seg forventingar til at familien Larsson skal bringe han ut av fattigdomen. Men kvifor gjer han det? Marcus si forveksling av rollene 'son' og 'tilsett' meiner eg vi kan lese i samanheng med hans ulike erfaringar frå sin eigen familie og den tyske. Hos sin biologiske familie er han sett til å utføre oppgåver som liknar dei har blir sett til seinare hos familien Larsson. Og Larssons, som den tyske familien, tek Marcus inn i sin heim, der familiemedlemar bur saman. Erfaringane frå dei ulike familiene har teke frå Marcus evna til å skilje kriterier for 'son' og 'tilsett'. Så kva følgjer får dette for Marcus sin relasjon til familien, og kva verknad har det på Marcus?

I vår relasjon til andre har vi ei bestemt rolle overfor den andre, og denne rolla må vi erkjenne, for vi er forventa å opptre på bestemte måtar i relasjonen. Cavell er inne på dette når han i *CR* skriv at «[o]ne acknowledges one's teacher by acknowledging oneself as his or her student, i.e., presumably, by showing that one has learned something from him» (Cavell, 1979, s.434). Men er det vanleg for ein arbeidsgivar å forsørgje sine tilsette? Dette er forventningar Marcus stiller til Larsson-familien, og som bringer han i tvil om dei i det heile ser han. Marcus får inga stadfesting frå den svenske familien på at han står likt dei. Marcus fortel korleis hos den svenske familien blir ståande utanfor deira freistande sosiale aktivitetar:

De hvide mennesker og lokale *mabwana makubwa* fra TPC snakker og danser og drikker i stuen og på verandaen, mens den fineste lyd strømmer fra makonde-anlægget. Jeg er ikke en del af det, og så er det ikke rart at se på (*L*, s.101)

Erfaringa av å bli utestengd, men samstundes må vere tilstades for å tilfredsstille deira behov, forsterkar Marcus si oppleving av å ikkje bli verdsett likt skandinavane. Marcus blir som dei ukjende kvinnene Cavell skriv om i sine lesingar av Hollywood-filmar (Cavell, 1996). Sjølv om Marcus frivillig har valt å bu hos familien, ja, faktisk jobba intenst for det, gjer det å ikkje *kunne* velje annleis, at han kjenner seg som eit ufritt subjekt. «De opdager kæden om min hals; Marcus er koloniseret – bare en dørmatte for de hvide til at rense skidt fra deres sko» (*L*, s.272). Marcus har ingen kjede om sin hals. Men erfaringa av at han må underkaste seg skandinavane, gjer at han kjenner seg som ein slave. Marcus ser seg fullstendig avhengig av familien, og skandinavane generelt, for ikkje å ende på gata eller svelte i hel.

Snart stopper musikken. Festen er forbi. Jeg skal i seng, for slaven er sidst til at sove og først oppe, når herskerne har tømmermænd. Ja, situationen er usikker – jeg må springe, så jeg er central for den hvide livsglædes blomstring, som også er min transport frem i livet (*L*, s.25).

Marcus nyttar seg (igjen) av ein kolonial terminologi («slaven» og «herskerne») for å sette ord på korleis han opplever maktforholdet mellom dei. Marcus vert fullstendig umyndiggjort i møte med skandinavane. Andre sine ord og val vert difor uhyre viktige og avgjerande. Ei rekkje gonger spør han Jonas om han ikkje kan få gå på skule i Sverige (s.196, s.210). Jonas sit vage «måske», blir tillagt eit atskillig større betydning for Marcus, enn kva svaret i grunn rommar. Også andre av Jonas sine ord vekker reaksjonar hos Marcus. I ein samtale mellom Jonas si tante Elna – som er ei av dei få Marcus faktisk har *tillit* til – og Jonas, spør Elna etter tidspunkt for kor tid Jonas planlegg å sende Marcus til Sverige. Jonas svarar at Marcus først må bevise seg gjennom sitt arbeid. «Bevise? Jeg har opfostret hans børn i to et halvt år. Du kan ikke gøre noget så længe uden at vise din værd» (L, s.223). Marcus drøymmer om å vere svensk, men skandinavane viser gang på gang at Marcus ikkje er del av deira fellesskap.

Marcus sine erfaringar bringer han til tvil på språket; at det som vert sagt er oppriktig; at språket er verknadsfullt og kan binde menneske saman. «Misnaming and misdescribing are not the only mistakes we can make in talking. Nor is lying its only immorality» (Cavell, 2002, s.11). Løgn er ikkje den einaste moralske farsott i språket, hevdar Cavell. Det er ikkje berre løgn som provoserer fram mistillit. Marcus opplev å bli utestengd frå samtalen og at løfter vert brote, som i tilfelle med Jonas. Slik blir Marcus også innforstått med (den manglande) verdien av tillit og løfter. Cavell skriv for eksempel i *CR* at «[w]hen you say "I'll take you tomorrow, I promise" the child begins to learn what temporal durations are, and what *trust* is, and what you do will show what trust is worth» (Cavell, 1979, s.177) Marcus erfarer at språket faktisk ikkje fungerer – at han ikkje *kan* hevde seg gjennom kriterier i daglegspråket. Så korleis går han så fram? Gjer han forsøk på å hevde seg i språket? Og kva utslagskraft har hans handlingar? Desse spørsmåla skal vi no nærme oss.

#### 4.4.3 Ein slave i språket

For at Marcus skal innhente «billetten» til Sverige, må han ta del i det kyniske spelet som den økonomiske ubalansen mellom kvite og svarte i romanen har tillette å ta form. Dei litterære personane er riktig nok individualistiske, men trass dette er dei umåteleg avhengige av kvarandre. Relasjonane mellom dei byggjer ikkje på grunnlag av delt interesse for fellesskap og samhald, men blir i større grad økonomisert og karakterisert som transaksjonelle<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> I respesjonskapittelet valte eg å ikkje kommentere masteroppgåver som tidlegare er skrivne om trilogien. Men her meiner eg det er på sin plass å nemne at av Martin Hartmann, ved Roskilde Universitet, avleverte masteroppgåva «"At fange en stor fisk": Rachels og Christians maskerede transaksjonelle kærlighedsrelation i Jakob Ejersbos Afrika-trilogi som muligt udtryk for den koloniserede andens agens» i 2014. Hartmann undersøker her transaksjonelle relasjonar med utgangspunkt i *Liberty* og «værtinden» frå *Revolution* (Hartmann, 2014).

Stemningen mod mig fra Jonas er ikke god. Han ved, at jeg forstår alting om hans aktivitet uden for ægtesengen. Men han har brug for mig, som en hemmelig spion i prosjektets hjørner, mens han selv er en playboy i Majengo. Og jeg har brug for ham, så jeg kan leve i min ghetto og nærme mig flyveren til Sverige. Fælden er perfekt. Vi er rundt i en ring – snylteorganismer (L, s.223).

Sjølvs om denne relasjonen, basert på gjensidige utbytte, potensielt kan føre med seg vinning i Marcus sitt favør, følger slike forhold med seg ein bismak. For korleis skal ein gjere sitt indre forstått i ei verd der eins kropp og sjel er ein annan mann sitt bytte? Eg gjentar delar av passasjen frå innleiinga av kapittelet, der Marcus delar med lesaren sin frustrasjon over den umenneskeleggjerande prosessen denne tendensen har ført med seg: «Hvis jeg prøver på at blive forstået, så vil det koste mig. Hvordan skal jeg få alle de mennesker til at sætte sig ned og lytte til mig? Umuligt. Jeg lader mig bruge for at bruge» (L, s.74). For Marcus er ikkje språket berre ubrukeleg, men også direkte farleg. Om han forsøker å heve si stemme, står han i risiko for å bli avvist av menneska kring han; som han jo er fullstendig avhengig av for å i det heile overleve. Det merkverdige med Marcus sitt forhold til språket, er at det nettopp viser korleis eit menneske på randen av fattigdom ikkje lenger oppfattar si stemme som ein reiskap til fridom, men heller betraktar det som *den* tingen som potensielt kan ta fridomen frå dei. Menneske i absolutt fattigdom kan ikkje alltid ta styring over sin eigen livssituasjon. Slik blir dei ekstremt sårbare overfor menneska som står med deira skjebne i to hender (og med to lukka øyrer). Som Marcus sjølv seier: «Det er det allermest farlige, man nogensinde kan komme du for: at have en person, der kontrollerer éns liv, men som ikke dirigerer» (L, s.41).

Samstundes viser det tidlegare melodramatiske utbrotet eit anna sentralt moment ved Marcus sin skepsis til språket, nemleg tvilen på at hans eiga stemme er verknadsfull. På dette tidspunktet er ikkje Marcus villig til å ta risikoen den fører med seg å ha ei stemme, og konsekvensane av dette er fatale. Det er nettopp Marcus si manglande vilje til å stå inne for sine ord, å *meine* noko i språket, som medfører at han ikkje kan kome seg ut av den vonde spiralen, der han stadig lét seg bli brukt. Å vere eit språkleg individ er ikkje problemfritt, for ibuande språket ligg der ein fare for at vi kan bli misforstått eller at det vi seier blir avvist, og derav at *vi* blir avvist. Men å avvise *språket* er endå meir problematisk, for det gjer oss tause og isolerte frå omverda. Marcus sluttar ikkje å snakke, men han mister si autonome stemme når han let seg «bruge for at bruge» (L, s.74).

Både Stidsen og Schab påpeiker i sine lesingar at Marcus handlar i subversive akter, som kan svare til det Bhabha, gjennom Lacan, kallar for *mimicry*. I essayet «Of Mimicry and man» (1994) argumenterer Bhabha for *mimicry* som ein strategi koloniserte tek i bruk for å hevde sin makt over kolonisatoren. Her skriv han at «[w]hat emerges between mimesis and



mimicry is *writing*, a mode of representation, that marginalizes the monumentality of history, quite simply mocks its power to be a model, that power which makes it imitable. Mimicry *repeats* rather than *re-present* [...]» (Bhabha, 1994, s.87-88). Bhabha sine ord «*writing*» og «*repeats*» henger saman med Derrida sin teori om repetisjon (iterabilitet) i språket. For kvar repetisjon skjer det ei endring eller ein *glipp*,<sup>36</sup> som skapar rom for nye betydingsdanningar. I følge Bhabha ligg der undergravande potensiale i slike handlingar, fordi «[t]ey cross the boundaries of the culture of enunciation through a strategic confusion of the metaphoric and metonymic axes of the cultural production of meaning» (Bhabha, 1994, s.90).

Så korleis tek Marcus sin *mimicry* form? I eit tilfelle opptrer han dømesvis som fullstendig tankelaus overfor Jonas: «Jeg plaprer som en papegøje: spiller dum, for den hvide man elsker at tænke på negerens dumhed» (L, s.137). Gjennom denne handlinga, der Marcus bevisst spelar ut rolla som uintelligent, isceneset han ei hemmeleg latterleggjering (*mockery*, kallar Bhabha det) av Jonas. Handlinga er meint som undergravande då Marcus unnlét Jonas å få innsikt i hans *eigentlege* indre tankar, og difor tek frå Jonas ei form for makt over seg. Eit anna tilfelle fører fram eit liknande subversivt og 'hemmeleg' spel overfor Jonas. «Jeg inledede tjenerens kunstige livsstil: For *bwana* Jonas prøver jeg at være så usynlig som muligt. Og jeg talet aldri til andre om Larsson-familien; når nogen spørger, er alting fint» (L, s.67). Ved å framføre ei kunstig rolle, utfører Marcus eit strategisk spel, der han undergraver maktforholdet mellom seg og Jonas. Handlinga kan svare til Bhabha sin påstand om at *mimicry* har som hensikt å skape forvirring. Marcus forsøker aktivt å villeie Jonas, rett nok gjennom å underkaste seg han, men med den bestemte hensikt at denne aktiviteten skal føre han fram i livet. Lat oss sjå korleis Marcus praktiserer denne form for *mimicry*:

Hvis *bwana* Jonas ser mig, er jeg et lam: «*Shikamoo*» siger jeg; swahili for *jeg holder dine fødder* – den respektfulde måden at hilse på de ældre. «Skal jeg vaske motorcyklen, *bwana* Jonas?» «Vil du have kaffe, *Bwana* Jonas?». Hver gang han ser mig, tigger jeg en ny lille opgave, som kan være hans eksistens til velbehag (L, s.68).

Men la oss stoppe her ein augeblink og spør: fungerer denne 'hemmelege' undergravande aktiviteten? Tja. Det ligg etter mi meining ingen klare teikn i *Liberty* på at desse handlingane fører til noko omrokking på makthierarkiet mellom Marcus og skandinavane. I staden kan dei faktisk nærmast verke å ha motsett effekt. I det Marcus går inn i rolla som underordna, vel å merke for å opponere, verker han tilsynelatande å stadfeste skandinavane sin overordna posisjon, heller enn å utfordre den. Så kvifor skjer dette? Kvifor verker Marcus sine

---

<sup>36</sup> Mi omsetting. I tråd med Derrida kallar Bhabha det for «slippage» (Bhabha, 1994, s.86)

handlingar mot sin hensikt? Sjølv meiner eg at Cavell og Wittgenstein kan hjelpe oss fram til eit svar på dette. Lat meg difor starte med eit utdrag frå *CR*, der Cavell diskuterer Wittgenstein sin påstand om at privatspråk ikkje finst. Og vidare at forsøk på å skape eit slikt ikkje kan ha ein kommuniserande funksjon.

So what is the point of «trying» to «imagine» a «language» which «another person» «cannot» «understand»? Evidently, the effort is to illuminate something about the publicness of language, something about the *depth* to which language is agreed in. I would like to say: its point is to release the fantasy expressed in the denial that language is essentially something that is shared (Cavell, 1979, s.344)

Når Marcus brukar ord frå daglegspråket på ein måte der han tildeler dei ei annleis meining enn dei i utgangspunktet har, kan vi tenkje på dette som hans fantasi om eit 'privatspråk'. Eit språk berre han forstår og som skandinavane, dømesvis Jonas, ikkje har tilgang til. Marcus liknar slik på Wittgenstein sin person som skriv 'F' i ei dagbok for kvar gong han opplever ein bestemt fornemning. Til dette skriv Wittgenstein: «Ta det ikke som noen selvfølge at en person noterer seg noen ting når han innfører et tegn – for eksempel i en kalender. Et notat har jo en funksjon; og "F" har ennå ingen» (*FU*, §260).

I tilfella der Marcus tildeler sine handlingar ei form for 'hemmeleg' meining, kan vi med Wittgenstein sei at desse handlingane rett og slett ikkje har noko funksjon. Som Cavell var innom i passasjen over, er språket noko som er *delt*. Det innrømmer Marcus sjølv når han forklarar bruken av ordet «*shikamoo*» (*L*, s.68). Dette fortel oss at der *er* delte kriterier knytt til denne nemninga, som for menneska i romanen impliserer ei form for underkastning. Når Marcus brukar orda utan å markere at han gir dei ei annleis meining, eller klart gir uttrykk for at bruken er ironiserande, vil ikkje dei han kommuniserer med forstå at dette er ei form for motmakt. I hemmelegheit gir han sine (tale)handlingar ei annleis betyding, ein annan hensikt, enn dei som eksisterer i daglegspråket. Men hans meiningar blir verande skjult for andre. Konsekvensen vert at dei han opponerer mot tolkar hans handlingar utifrå betydingane dei tilskrivast i daglegspråket. Då får ikkje hans aktivitet effekten han intenderte, men stadfestar og opprettheld kriteria som allereie er der i språket. I takt med at Marcus gjer seg villig til å underkaste seg skandinavane, blir hans språk også merkverdig underkastande. Han omtalar seg med rasistiske eller koloniale markørar som «slave» (*L*, s.25), «negerdreng» (*L*, s.41) og «den lille sorte hjælper» (*L*, s.66). I kraft av at Marcus påkallar Jonas med «*bwana*» eller «*shikamoo*», får Jonas etablert si rolle som overordna, og Marcus som taler med ein terminologi høyrande til den underordna, blir verande understått.

Så kva betyr dette? Meiner Ejersbo å vise at Marcus må mislukkast i sine forsøk på å hevde seg i språket? I tilfella av *mimicry* meiner eg, som her argumentert, at ja, Marcus mislukkast. Men betyr dette at han aldri kan hevde seg i språket? I det følgjande skal eg argumentere for at Marcus til slutt maktar å reise seg gjennom språket. Men då ikkje i eit 'kamouflert'<sup>37</sup> språk, men i daglegspråket. Dette vil eg belyse ved å vende meg til Cavell si tenking omkring moralsk perfeksjonisme i samspel med hans tolking av Emersons originale omarbeiding av Descartes *cogito ergo sum*.

#### 4.4.4 Marcus sin «redemption» eller *cogito ergo sum*

Samstundes som Marcus gjennom romanen forsøker å gjere seg kjend med skandinavane sitt levevis og navigere seg i deira verden, utviklar han også stadig meir kjennskap til rastafarikulturen, som han får innsikt i gjennom si interesse for Bob Marley sin musikk. Allereie i andre seksjon av hans forteljing, i det Solja spør han om ei natta-forteljing, legg han lidenskapeleg ut om Bob Marley og hans veg frå fattigdom til fridom, samt vidare om afrikanske slavar sine etterkommarar på Jamaica. Særskilt viktig for Marcus er rasteferieane sin leiar Haile Selassie, for han «var overhoved for den eneste afrikanske stat, som var fullstendig uavhengig av de hvide» (*L*, s.19). Som lesarar meiner eg vi må reagere på Marcus sine hyppige referansar til denne frigjeringskampen frå kvite. For han sjølv stiller seg jo fullstendig avhengig av skandinavane han lever hos og rundt? Som lesarar kan vi ikkje gripe inn i romanen og konfrontere Marcus med dette. Men der *er* to kvinner i boka, som kvar har sin spesielle plass i Marcus' hjarte, som gjer dette. Først Jonas si tante, Elna, som i to omgangar kjem på besøk til Tanzania. Dette er ein person eg meiner kan stå som forbilde for oss lesarar, og samstundes vise at det *er* mogleg at menneske frå ulike kulturar, med ulike oppvekstskår og ulik økonomiske vilkår, kan inngå i meningsfulle samtalar og relasjonar.

Tante Elna er den einaste av skandinavane som faktisk *spør* Marcus kva mål og ambisjonar han har for livet sitt. «'Hvad vil du gøre i dit liv, Marcus?' spørger hun mig en dag» (*L*, s.120). Sjølv kjem Marcus med svar som igjen viser korleis han legg si framtid i den svenske familiens hender: Katriina skal betale skulegangen hans og Jonas skal sende han til Sverige. Tante Elna sitt svar på dette kjem lenge før Marcus sjølv tek grep om sitt liv, men svaret er ei betydingsfull drivkraft til at Marcus forstår at han må gjere seg autonom: «'Du skal ikke vente på andres hjælp, Marcus. Det kan man ikke stole på. Du må gøre det selv,'»

---

<sup>37</sup> Bhabha opnar «Of mimicry and men» (1994) med eit sitat frå Jacques Lacan, der han kallar kamouflasje effekten av *mimicry*. Det lyder slik: «Mimicry reveals something in so far as it is distinct from what might be called an itself that is behind. The effect of mimicry is camouflage [...]» (Lacan, (2004) [1973], s.99).

siger tante Elna» (L, s.120). Den andre kvinna, er Claire, som Marcus sluttvis stiftar familie med. Ho er krassare i tonen når ho seier direkte at «[d]u forventer andre mennesker skal bygge dit liv op. Nechi-familien skal hjelpe dig, *wazungu* skal hjelpe dig. Hvis du vil bygge dit liv op, så må du hjelpe dig selv,» siger hun» (L, s.275). Dei to kvinnene er klare i sin tale: om Marcus skal kunne leve som eit fritt individ, må han sjølv ta grep. Eg trur ikkje det er tilfeldig at Ejersbo ikkje lét Marcus få sitt sete på flyet til Sverige. Dette hadde etter mi meining vore ei tragedie. For dersom det hadde skjedd, hadde ikkje romanen hatt det same filosofiske potensialet som eg meiner den har. Etter mi meining handlar Marcus si forteljing om å finne si stemme, sjølv om dette betyr å leve i ein hard og urettferdig realitet. Så korleis skjer dette eigentleg? Korleis finn Marcus fram til si eiga stemme?

«It is sometimes imperative to say that women or children or black people or criminals are human beings. This is a call for justice», skriv Cavell i *CR* (Cavell, 1979, s.372). Det er eit imperativ, fordi dette faktumet under enkelte omstende synest å ha bli gløymt, særskilt om vi ser til undertrykking av ei rekke ulike grupper gjennom vår felles menneskelege historie. Også i verda Marcus lever i har dette blitt gløymd. Marcus blir utnytta både seksuelt og økonomisk. Hans kropp blir ei arbeidskraft og ei seksuell vare. For å finne tilbake til si menneskeheit, må Marcus bevise sin eigen menneskelege eksistens, eller som Cavell hevdar, sette sin humanitet i imperativ. Frå lesinga av Shakila minnst vi Cavell sin artikkel «Being Odd, Getting Even» (1994), der han diskuterte Emerson si tolking av Descartes' kjende eksistensbevis *cogito ergo sum*. Cavell les Emerson si tolking som ei oppmoding til menneske om å setje sin eksistens i scene; at vår eksistens ikkje er noko vi er sett til å finne eller få stadfesta, men noko vi må skape og hevde:

(Emerson notes: «This one fact the world hates; that the soul *becomes*») To make sense of this turn, Emerson needs a view of the world, a perspective on its fallenness, in which the *uncreatedness* of the individual manifest itself, in which human life appears as the individual's failure at self-creation, as a continuous loss of individual possibility in the face of some overpowering competitor. This is to say that, if my gloss of Emerson's reading of Descartes is right, the cogito's need arises at particular historical moments in the life of the individual and in the life of the culture (Cavell, 1994, s.111).

For Marcus kjem behovet for sitt *cogito* to gonger i romanen. Først overfor Christian sin far, der denne sjølvhevinga tek form som eit oppgjær med Larsson-familien si behandling av han. Etter at Jonas døyr i familien si badestove, flyttar Katriina og døtrene ut av heimen i Moshi. Marcus får ikkje følgje med og vert fråtatt sin interaksjon med Larsson-døtrene. Marcus' rolle som deira «sorte far», blir verken anerkjent av Katriina eller hennar nye ektemann Niels Knudsen; far til Christian. Som Emerson og Descartes, ser Marcus seg nøydd å møte denne

avvisinga med å hevde seg som eit tenkande og handlande individ. Dette ved å krevje at hans eksistens i familien vert erkjent. I ein samtale med Niels Knudsen isceneset han seg sjølv:

«Hvide piger?» siger *bwana* Knudsen. «Mine piger. Mine døtre,» siger jeg. «Du har ingen døtre,» siger *bwana* Knudsen. «Solja og Rebekka,» siger jeg. «Det er ikke dine døtre,» siger *bwana* Knudsen. «Er de da dine døtre?» spørger jeg. «Har du maded dem? klædt dem på? Børstet deres tænder? De er mine piger. Jeg vil se dem, men du har stjålet dem fra mig, » siger jeg. (s.564-565).

Marcus opptrer ikkje lenger gåtefullt eller med subtile stikk til familien. I klartekst dikterer han til Niels at det er *hans* døtre. Repetisjon av eigeomspronomenet «mine» signaliserer at Marcus er klar for å stå inne for sine ord og erklære sin posisjon. Den spørjande oppramsing av daglegdagse aktivitetar, knytt til foreldrerolla, liknar Cavell sitt døme 'frivillig', som vi såg i teorikapittelet. Marcus lurer ikkje her på om Niels faktisk har gjort desse aktivitetane. Han impliserer at det er *han* som har gjort dei. Oppramsinga får difor ikkje berre den funksjon å angripe Niels si avvising av hans relasjon til jentene, men er også ei iscenesetting og bevis på at han har hatt ei eksisterande rolle i familien.

Hans andre *cogito* framfører han for Christian. Vennskapen deira oppfattar begge i starten som ei form for symbiose. Det er her frasen «I'll let you be in my dream, if I can be in yours» særskilt kjem inn. Dei vil leve i kvarandre sine draumar, og frigjer seg slik frå sine avgrensa kroppar. Opplevinga av at dei to er *eitt* blir forsterka når dei inngår partnerskap og skal vere DJ på diskotek. Men når Marcus merkar at Christian har svindla han, oppdagar Marcus at dei *ikkje* tenkjer likt, slik han trudde. Oppdaginga driv Marcus til ei erkjenning av at dei to er separert, og at Christian ikkje lenger *ser* han som eit likeverdig menneske. Under deira siste møte gir Marcus avkall på deira vennskap gjennom ein tydeleg konfrontasjon med måten Christian har behandla han på.

«Du kalder dem dine ting og glemmer, at jeg tjente pengene til at fragte dem, så det er også mine ting. Du har brug for dem, og nu har du mistet dem. Og du kan ikke engang gå til politiet, for du har ingen papirer som beviser, at tingene er dine. Og du har papirproblemer hos immigrationskonteret. Nej. Vi er ikke sammen. Vi er adskilt. Og du er i det forkerte land – mit land..» «Det er sgu da ikke dit land, din halvsvensker,» siger han og griner. «Jo, det er mit. Jeg troede jeg var svensker, men det er jeg ikke. Det var bare en drøm,» siger jeg. (s.693).

Når Marcus i aggresjon skriker «Nej. Vi er ikke sammen. Vi er adskilt. Og du er i det forkerte land - *mit* land» (*L*, s.693, mi utheving), er dette Marcus sin måte å hevde sin eigenheit på. Marcus må setje seg i imperativ, fordi han har erfart at Christian har *gløymt* at Marcus er hans likestilte partner. Som i oppgjeret med Niels, tek Marcus også her i bruk eigeomspronomen, for å fastslå at han er eit menneske som har rett på å leve og rett på å *eige*: «det er også mine

ting», «mit land», understrekar han. Her forkastar han ikkje berre sitt vennskap med Christian, men også sin drøm om å bli svensk. Bak dette meiner eg det ligg ei konkret erkjenning av at uretten han erfarer ikkje er direkte retta mot han, men mot sitt folk. Det er folket som ikkje er fritt. Om han vil leve som eit fristilt individ, må han kjempe for endring i sitt land; for tanzanianarane og for han sjølv som ein tanzaniansk mann. Å rømme til Sverige vil aldri gjere han fri – det vil gjere han det motsette; han vil bli verande den kvite manns 'slave'. Marcus må difor hevde seg sjølv, ved å hevde sin rett til ei eiga stemme med meiningsfulle og sjølvstendige tankar å ytre. Først *då* er han – om ikkje eit fullstendig fritt individ – eit steg vidare mot politisk fridom.

Sjølv om Marcus til slutt hevar si stemme, og slik også hevdar sin eksistens, fører ikkje dette han inn i fellesskapet, men ut i komplett einsemd. Marcus gir avkall på skandinavane sin verden, men finn samstundes sin posisjon i rastafarikulturen. Når Marcus mot slutten av romanen sett i scene sin eigen individualitet, kjem det av eit behov for å vere «uavhengig av de hvide» (L, s.19), slik som rasteferiane sin leiar Haile Selassie. Opptakten til dette viser seg særskilt ved at Marcus to gonger – med 98 sider mellomrom – ytrar same frasen: «Pengene er stramme, men vi er ikke passagerer, der [/som] henger i skørterne på en dum hvid dreng» (L, s.516, s.614). Marcus sitt val om å bryte med menneska som har halde han nede, fører etter mi meining fram den viktigaste filosofiske budskapet i romanen: at ein som menneske må skape sin eigen veg fram i livet og finne sin fridom i seg sjølv, heller enn å søkje den gjennom andre. Ein må stole på seg sjølv, som Emerson hevdar i «Self-Reliance» (1841) – teksten der hans tolking av Decartes går fram.

I samfunnet Marcus lever i er menneska opportunistiske og egoistiske. Som fattig er han difor sårbar og enkel å utnytte. Samfunnet legg nærmast opp til at han skal leve i rike skandinavars fangenskap. Men Marcus utviklar eit svar på den eksistensielle tvilen ei slik livsføring nærmast tvinger ein inn i. Han avsluttar si forteljing med ei verselinje frå Bob Marley si låt «Redemption song»: «*'Emancipate yourself from mental slavery. None but ourselves can free our mind'*» (L, s.705). Sjølv om Marcus kjende seg ufri under Larsson-familien sitt tak, var det ikkje først og fremst dei som innskrenka han, men *drømmen*, ideen om at han gjennom dei kunne kome seg fram i livet. Gjennom romanen går Marcus gjennom ei særskilt moralsk forvandling. Frå å først leggje ansvaret for livet sitt over på andre, og dermed tillate seg å bruke andre, til å stole på seg sjølv og slik ta ansvar over sitt eige liv og sin eigen fridom. I *Cities of Words* (2004), formulert som pedagogiske brev om moralitet og liv, omtalar Cavell ein slik refleksjon – over korleis ein ynskjer å leve – som 'moralisk perfeksjonisme': «This aspect or moment of morality – in which a crisis forces an

examination of one's life that calls for transformation or reorientation of it – is the province of what I emphasize as moral perfectionism» (Cavell, 2004, s.11).

Som nemnt hevdar Sylwia Schab at Marcus er determinert til å leve i ein endelaus splitta tilstand. Denne påstanden er eg ueinig i. Om vi aksepterer Schab sin tese, vil eg våge å påstå at vi mogleg går glipp av sjølvve essenzen i Marcus si forteljing. Marcus' eksistensielle konflikt handlar ikkje hovudsakleg om å vere splitta mellom ulike kulturar. Men om kva det betyr å tape seg sjølv i ønsket om å vere ein annan, og ikkje minst kva det inneber å finne tilbake til seg sjølv, trass at menneska kring deg på ingen måte er villige å hjelpe deg dit – eller akseptere deg når du sjølv har kome dit. Marcus si forteljing ender ikkje i fortaping. Det er ikkje utan grunn at Ejersbo har tildelt den litterære personen namna Marcus og Garvey (Dread). Ser vi til historia, er Marcus Garvey nemleg «en av de viktigste enkeltpersonene i den svarte nasjonalismens historie» (Lien, 2011). Sitatet Marcus avsluttar sin siste seksjon med, frå «Redemption song», kjem frå ein tale Marcus Garvey heldt i Nova Scotia i 1937. Poenget mitt er ikkje å gjere Marcus til ein nyare tids manifestasjon av Marcus Garvey, men å presisere at Marcus finn ein veg ut av sin eksistensielle tvil, sjølv om dette fører han i einsemd. Som lesarar kan vi ikkje gripe inn i forteljinga og vise at han ikkje står aleine. Men lesaren får likevel sin funksjon i form av å gjennom lesinga anerkjenne hans eksistens og vise forståing for hans erfaringar frå det postkoloniale.

Som Ejersbo påpeikte i intervjuet vi såg i innleiingskapittelet, er ikkje hans intensjon å felle normative dommar i sine bøker. I stade set han i scene handlingar, tankar og val, som forhåpentlegvis kan leie lesaren til å forstå og anerkjenne liva til menneska han skriv fram. Når Schab ikkje er villig til å sjå Marcus sin individualitet, hans individuelle forteljing, men i staden formar han etter Bhabha sin teori, blir Marcus berre eit døme på ein generell konklusjon om hybrid identitet. Etter mi meining fører denne tilpassinga til at Marcus ikkje blir fullstendig forstått eller høyrte. Gjennom mi daglegspråksfilosofiske lesing har eg derimot forsøkt å unngå freistinga å lese Marcus si forteljing som eit døme på ein generell hybridteori, og slik la Marcus si individuelle forteljing frå det (post)koloniale bli meir forståeleg. Kontrastert med Schab si lesing, vil eg hevde at dette viser at det *er* behov for andre språksyn, andre lesepraksisar, enn dei som postkolonialismens tre premissleverandørar legg opp til. Og som eg har forsøkt å vise, meiner eg daglegspråksfilosofi kan bidra til dette.

## 5. KONKLUSJON:

### **Kan Ejersbos trilogi hjelpe oss å overkomme postkolonial skepsis?**

Innleiingsvis i denne oppgåva formulerte eg spørsmålet om Ejersbo med *Eksil*, *Revolution* og *Liberty* (2009) kan hjelpe oss å overkomme skepsisen i postkolonial litteraturteori. Ein tvil om kor vidt vestlege forfattarar kan skrive fram erfaringar frå det postkoloniale, og då særskilt erfaringar dei sjølv ikkje sit inne med. Eg påpeikte også at denne skepsisen strekk seg vidare over på ein tvil om den vestlege lesar kan *forstå* slike erfaringar. Sjølv er eg overbevist om at Ejersbo ikkje berre *kan* men har *vist* at denne skepsisen er overkommeleg. Gjennom resepsjonskapittelet såg vi ei nærmast utelukkande applaudering av Ejersbo sitt prosjekt, noko som stadfester at eg openbart ikkje sit åleine med den positive innstillinga. Samstundes har eg lenge sakna at nokon tek eit reellt oppgjær med postkoloniale teoretikarar som oppmodar til ein slik skepsis. Og tvilen har etter mi meining lenge fått lov å bli ståande som 'elefanten i rommet'. Men eg håpar at eg gjennom denne oppgåva har kunne bidra til at den tid er over. Eg har strekt meg til både filosofien og litteraturen for å løfte fram korleis den 'postkoloniale skeptisime' kan bli – på ingen måte avvist – men imøtegått. Sjølv om eg har vendt meg til særskilt daglegspråksfilosofane Cavell, Wittgenstein og Moi, for å løfte fram korleis Ejersbo kan bringe oss frå tvil til tru, frå separasjon til samhald i det postkoloniale, meiner eg først og fremst at denne budskapet og dette potensialet ligg der allereie, i teksten, i trilogien. Mitt oppdrag har vore å synleggjere dette ytterlegare. Så kva er det eigentleg eg har løfta fram i arbeidet vi no står ved enden av?

Gjennom studie av fire forteljarar frå trilogien – Samantha, Sofie, Shakila og Marcus – har eg syna korleis Ejersbo ikkje avviser tvilen på at vi kan forstå kvarandre, men heller har tatt den på alvor. Gjennom sine forteljarar meiner eg Ejersbo undersøker kva som leier dei ulike personane inn i den skeptiske slutninga at vi ikkje kan forstå andre på tvers av rase, etnisitet og kultur. Samstundes meiner eg også at Ejersbo reint konkret legg opp til at vi som lesarar skal ha høve til å undersøkje årsaka til at deira tvil oppstår. Og kva med spørsmålet om dei klarer å kome seg ut av denne mistilliten eller tvilen på fellesskap?

Enkelte, som Samantha og Marcus, kjem seg ikkje ut av den einsame tilstanden. Samantha ender i døden, misforstått og ukjend for andre. Men Ejersbo let ikkje Samantha ende fullstendig ukjend for lesaren. Så kanskje kan vi gi Lasse Horn Kjældgaard ein oppmuntrande merknad om at Ejersbo ikkje sviktar Samantha fullstendig likevel? Ejersbo tilbyr jo oss lesarar høve å forstå ho. Samstundes vil eg vere ærleg på at dette *er* vanskeleg. Samantha er kompleks og utfordrande. Ikkje berre for andre romanpersonar, men også for



lesaren. Gjennom mi lesing har eg forsøkt å kome eit steg nærmare 'eit klart blikk' på hennar situasjon, slik som Wittgenstein alltid oppmodar oss til. Og forhåpentlegvis har eg kunne tilby min lesar nokre perspektiv som gjer at han eller ho også ser seg villig til å søkje å forstå Samantha. Eit viktig poeng har vore å vise at Samantha si forteljing belyser hennar individuelle og personlege utfordringar, som ikkje kan generaliserast som døme på ein 'hybrid identitet'. I staden har eg late Ejersbo leie meg til ei undersøking av Samantha sitt destruktive reaksjonsmønster som årsak til, heller enn konsekvens av, kulturmøte. Mi oppfatning er at dette mønsteret legg grunn for hennar vanskar med å skape varige og meiningsfulle relasjonar, då særskilt med menneske frå andre kulturar.

I Marcus sitt tilhøve meiner eg også at lesaren får ei særdeles viktig rolle og funksjon som ein lyttande og potensielt anerkjennande aktør. Marcus ender ikkje som Samantha i ein forvirra og splitta tilstand. Her har eg stilt meg i mot særskilt Schab si lesing som er styrt av Bhabha sin hybriditetsterm. Eg meiner, motsett Schab, at Marcus utviklar ei tru på seg sjølv og ei klar innsikt og formeining om kven han både er og vil vere. Denne utviklinga har eg formulert som 'moralsk perfeksjonisme', i tråd med Cavell. Som følgje av den moralske utviklinga han går igjennom, hevar Marcus seg sluttvis over skandinavane som behandlar han som kolonisert. Sjølv om dette fører han inn i einsemd og potensielt fråtar han høve til å kome seg ut av fattigdomen. Medan Samantha si forteljing er ei forfallshistorie, meiner eg Marcus si er det motsette: han gjennomgår ei positiv utvikling i *Liberty*. For sjølv om han framleis lever under prekære forhold, er han eit fritt individ som andre ikkje lenger herskar over. Marcus blir ståande att som eit forbilde og ein vegvisar for lesaren.

Eg synest difor det er trist å merke at tv-serien «Liberty», baseret på trilogiens siste bok, og som har blitt sendt både på danske D2 og norske NRK denne våren, har redusert Marcus til ei minimal rolle. Det har vore viktig for meg å vise nettopp kor sentral Marcus er i høve Ejersbo sin overordna bodskap, og ikkje minst kor viktig hans individuelle forteljing også er for oss lesarar. Eg trur eg også dette er ei formeining Ejersbo sjølv satt inne med når han skreiv fram Marcus si forteljing. Gjennom mi daglegspråksfilosofiske lesing vil eg difor vise at sjølv om enkelte teoretikarar, og ein tv-produksjon, synest å redusere Marcus – anten reint eksplisitt gjennom å minke hans rolle, eller gjennom å redusere hans eigenheit ved å gjere han til eksempel på ein generell teori – så er det mogleg å forstå og anerkjenne han, hans erfaringar og hans forteljing frå det postkoloniale. Trass at også Marcus sjølv tvilar på dette.

Sofie og Shakila ender på si side ikkje opp ukjende, men finn til slutt fellesskap med andre. Men også deira historier er særeigne kvar for seg. Sofie veks opp på Grønland med ein dansk far og grønlands mor, som begge til ei viss grad initierer ho inn i eit levevis og ein

tenkemåte der ho ser seg sjølv og grønlendarar som ulike. Når ho flyttar til Danmark blir ho avvist av dei fleste danskar ho møter og gjentekne gonger utsett for diskriminering. Ejersbo problematiserer slik også at forståing ikkje alltid er mogleg, for det føreset at begge partar er villige til å møtast på ein felles grunn. Men Sofie finn sitt fellesskap saman med andre europearar i Tanzania. Men her ender ho gledeleg i rolla som kolonisor, og eg har argumentert for at dette kan lesast i tråd med at Sofie har erfart at ein berre har ei stemme dersom ein står på topp i makthierarkiet.

Shakila er i opninga av si forteljing inne i ei eksistensiell krise. Etter å ha vakse opp i Tanzania, sender hennar korrupte far ho til Cuba, der ho studerer medisin. Etter studiene ender ho i USA, der ho verken får arbeid eller mestrer enkle kvardagslege aktivitetar. Samstundes utviklar Shakila ein særlig skepsis til svarte amerikanarar, som ho meiner ikkje faktisk forstår kva det betyr å kome frå Afrika. Gjennom forteljinga gjennomgår Shakila ei utvikling, der ho finn tilbake til språket. Det interessante er at begge desse to utviklinage går fram gjennom samtalar. Særskilt viktig er den siste samtalen mellom Shakila og Sheona, ei svart amerikansk kvinne som tilbyr Shakila skyss. Her viser Ejersbo korleis vi *kan* forstå kvarandre, og kor viktig dei kvardagslege samtalanene er for at vi skal oppleve fellesskap.

Men når det er sagt, går eg tilbake til det store bilete. Mitt hovudpoeng er at Ejersbo gjennom trilogien ikkje fremjer noko generell teori om verken den postkoloniale subjektet eller dets erfaringar, med i staden er sympatisk og observant overfor enkeltmenneske. Marianne Stidsen, som eg både har tatt til mitt forsvar, men også utfordra, formulerer dette poenget nydeleg:

Uden at forfatteren på nogen måde idylliserer dem eller 'orientaliserer' dem, som Edward Said ville have sagt. De betragtes præcis ligesom vi selv betragtes, og som vi betragter os selv. Som individer. Som mennesker med egne drømme, følelser, planer, historier osv. Og når man kommer så tæt på det enkelte individ. Ja, da viser det sig oven i købet, at han eller hun kan være meget svær at proppe ned i en kasse med en entydigt mærkat (Stidsen, 2015, s.375)

I artikkelen «Knowing and acknowledging» (2002) skriv Cavell om det viktige i å respondere på andre sine ord og handlingar, sjølv om vi ikkje har sikker viten på at det som blir ytra er sant. I eit postkolonialt perspektiv meiner eg dette er ein verdifull tanke. Ejersbo minner oss, med sin trilogi, om kor viktig det er å sleppe andre sine historier inn. Sjølv meiner eg ikkje – og det trur eg ikkje Ejersbo meiner heller – at historiene til forteljarane i trilogien skal stå som representative for livet til andre menneske i det postkoloniale. Men kanskje blir vi meir villige til å lytte til andre sine forteljingar? Etter mi meining vil det vere synd dersom vi skal stille autensitetskrav til alle forteljingar frå det postkoloniale. For dette kan føre oss inn i ein

skeptisk posisjon der vi krev at menneske skal bevise sine erfaringar. Og kva om der ikkje finst belegg for å bevise dei? Marcus, til dømes, hadde ikkje bevis på at Asko køyrde på han med vilje. Men Ejersbo vil uansett at vi skal tru på Marcus, og det gjer eg som lesar. Alle kan ikkje bevise sine forteljingar, og det meiner eg heller ikkje at vi kan krevje. Det viktigaste er at vi skapar rom for at forteljingane kan kome fram og bli høyrte. Dette meiner eg Ejersbo er ein viktig bidragsytar til.

## LITTERATURLISTE

### Avismeldingar

#### Eksil

- Andersen, Jens, 31.03.09, «Turen går til Sodoma og Gomorra», *Berlingske tidende*  
Handesten, Lars, 01.04.09, «Trøsteløs social safari», *Kristelig Dagblad*  
Haarder, Jon Helt, 01.04.09, «Jakob Ejersbo: Eksil», *Jylland-posten*  
Jensen, Mikkel Balle, 14.04.09, «Hundene vender tilbage», *Sentura*  
Kjældgaard, Lasse Horn, 01.04.09, «Jakob Ejersbo har efterladt et storværk», *Politiken*  
Kjær, Jan, 2009, nr. 3, «Teenager helt uden grænser», *Udvikling*  
Nilsen, Gro Jørstad, 31.01.11, «Rotløs i Tanzania», *Bergens tidene*  
Rothstein, Klaus, 03.04.09, «Katastrofespирalen», *Weekendavisen*  
Skyum-Nielsen, Erik, 01.04.09, «Det Afrika, Gud har glemt», *Information*

#### Revolution

- Andersen, Jens, 30.08.09, «Anmelderros til Jakob Ejersbos revolution», *Berlingske tidende*  
Handesten, Lars, 02.09.09, «Noget helt andet end Karen Blixen», *Kristelig Dagblad*  
Haarder, Jon Helt, 01.09.09, «Jakob Ejersbo: Revolution», *Jylland-posten*  
Jensen, Mikkel Balle, 23.10.09, «Det hele drejer sig om livet», *Sentura*  
Rothstein, Klaus, 28.08.09, «Reptilhjernen lurer», *Weekendavisen*  
Skyum-Nielsen, Erik, 31.08.09, «Sort er ikke bare sort», *Information*  
Windfeld-Høeberg, Louise, 2009, nr. 6, «Hvide kvinder danser som et stykke træ», *Udvikling*  
Zangenberg, Mikkel Bruun, 31.08.09, «Ejersbo efterlader sej og vigtig prosa», *Politiken*

#### Liberty

- Andersen, Jens, 04.11.09, «Ejersbos enestående gravskrift», *Berlingske tidende*  
Bredal, Bjørn, 04.11.09, «Ejersbos sidste bog er stor, svedig og sort», *Politiken*  
Handesten, Lars, 04.11.09, «Afrika i sort-hvid», *Kristelig Dagblad*  
Haarder, Jon Helt, 01.09.09, «Jakob Ejersbo: Liberty», *Jylland-posten*  
Jensen, Mikkel Balle, 12.01.10, «Når friheden brænder ned», *Sentura*  
Rothstein, Klaus, 06.11.09, «Hvid snekrone, sort asfalt», *Weekendavisen*  
Skyum-Nielsen, Erik, 05.11.09, «Et lokum af løgn», *Information*

## Litteratur

- Adams, J.T. (2017) [1931]. *The Epic of America*. New York: Routledge.
- Ashcroft, B., Griffiths, G. & Tiffin, H. (1989). *The Empire Writes Back*. London: Routledge.
- Bhabha, H. K. (1994). Introduction: Locations of culture. I H. K. Bhabha, *The location of culture* (1-18). New York: Routledge.
- Bhabha, H. K. (1994). Of mimicry and man: The ambivalence of colonial discourse. I H.K. Bhabha, *The location of culture* (85-92). New York: Routledge.
- Bojsen, H. (2014). Ejersbos forfatterskab som postkolonial kronotop: Overvejelser om romanen Liberty. I A. E. Sejten (Red.), *Æstetiske Topologier: Grænser; brud og mobilitet I litteratur og kunst*. Hellerup: Forlaget Spring.
- Blixen, K. (1965) [1937]. *Den afrikanske farm*. København: Gyldendal.
- Cavell, S. (1979). *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and tragedy*. New York: Oxford University Press
- Cavell, S. (1994) [1988]. Being Odd, Getting Even: (Descartes, Emerson, Poe). I S. Cavell, *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism* (s.105- 149). Chicago: University of Chicago Press.
- Cavell, S. (1996) *Contesting Tears: The Hollywood meoldrama of the unknown woamn*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cavell, S. (2002) [1969]. Must we mean what we say?. I S. Cavell, *Must We Mean What We Say? A Book of Essays* (2. utg.) (s.1-40). Cambridge: Cambridge University Press.
- Cavell, S. (2002) [1969]. The availability of Wittgenstein's later philosophy. I S. Cavell, *Must We Mean What We Say? A Book of Essays* (2. utg.) (s.41-67). Cambridge: Cambridge University Press.
- Cavell, S. (2002) [1969]. Knowing and acknowledging. I S. Cavell, *Must We Mean What We Say? A Book of Essays* (2. utg.) (s.220-45). Cambridge: Cambridge University Press.
- Cavell, S. (2003) [1994]. *A Pitch of Philosophy: Autobiographical Exercises*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cavell, S. (2004). *Cities of Words: pedagogical letters on a register of the moral life*. Cambridge: Harvard University Press.

- Claudi, M.B. (2013). Postkolonialistisk litteraturteori. I M.B. Claudy, *Litteraturteori* (s.190-209). Bergen: Fagbokforlaget.
- Derrida, J. (1997) [1967]. *Of Grammatology* (3. utg.). Omsett av G.C. Spivak. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Derrida, J. (1988) [1977]. Signature Event Context. I J. Derrida, *Limited Inc.* (s. 1-23). Omsett av Samuel Weber og Jeffrey Mehlman. Evanston, IL: NorthWestern University Press.
- Easthope, A. (1998). Bhabha, hybridity and identity. *Textual Practice*, 12, nr. 2, 341-348.
- Ejersbo, J. (2005). *Nordkraft*. København: Gyldendal.
- Ejersbo, J. (2009). *Eksil* (4.utg). København: Gyldendalpaperback.
- Ejersbo, J. (2009). *Revolution* (4.utg). København: Gyldendalpaperback.
- Ejersbo, J. (2009). *Liberty* (4.utg). København: Gyldendalpaperback.
- Ejersbo, J. (2009). *Liberty*. København: Gyldendal. (E-bok)
- Emerson, R.W. (1841). Self-Relience. I R.W. Emerson, *Selected Essays* (s.175-203). New York:
- Fanon, F. (2008) [1952]. *Black Skin, White Masks*. Omsett av C.L. Markmann. London: Pluto Press.
- Fløgstad, K. (1977). *Dalen Portland*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Foucault, M. (1977). Intellectuals and power: A conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze. I D. F. Bouchard, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews* (Red.) (s.206-217). Omsett av av Donald F. Bouchard & Sherry Simon. Ithaca: Cornell University Press.
- Foucault, M. (1999) [1975]. *Overvåkning og straff: Det moderne fengsels historie*. Omsett av Dag østerberg. Oslo: Gyldendal.
- Foucault, M. (1999) [1969]. *Vetandes arkeologi*. Omsett av Carl Gustav Bjurströmund: Lund: Akriv förlag.
- Freud, S. (2001) [1969]. *Hinsides lystprinsippet*. Omsett av Kari Uecker. Oslo: Vidarforlaget.

- Hansen, T. (1997) [1967]. *Slavenes kyst*. Omsett av Harald Sverdruo. Oslo: De norske Bokklubbene
- Hansen, T. (1997) [1968]. *Slavenes skip*. Omsett av Harald Sverdruo. Oslo: De norske Bokklubbene
- Hansen, T. (1997) [1970]. *Slavenes øyer*. Omsett av Georg Stang. Oslo: De norske Bokklubbene
- Hamsun, K. (1963) [1917]. *Markens Grøde* (4. utg.). Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- Hartmann, M. (2014). «At fange en stor fisk»: *Rachel og Christians maskerede transaksjonelle kærlighedsrelation i Jakob Ejersbos Afrika-trilogi som muligt udtryk for den koloniserede andens agens*. (Masteroppgåve). Roskilde Universitet. Henta frå: <https://core.ac.uk/download/pdf/43029179.pdf>
- Ibsen, H. (1956) [1867]. *Peer Gynt* (10. utg.). Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- Jensen, C. (2010, 28.1). Der findes ikke bipersoner. *Information*. Henta frå <https://www.information.dk/kultur/2010/01/findes-bipersoner>
- Körber, L. (2010). Den svenske verdensorden på West Kili: At være hvid i Afrika hos Ejersbo. *Kritik*, 44, nr.199, 71-80.
- Kunnskapsdepartementet. (1998). *Lov om grunnskolen og den vidaregåande opplæringa (opplæringslova)*. Oslo: Kunnskapsdepartementet.
- Lacan, J. (2004) [1973]. Of the Gaze as *Objet Petit a*. I J. Lacan, *The four fundamental concepts of psycho-analysis* (s.67-119). Omsett av Alan Sheridan. London: Karnac.
- Lade, M. (2002, 6.8). Døden, drømmene, forelskelsen. *Ekstrabladet*. Henta frå <https://ekstrabladet.dk/flash/kultur/article3227472.ece>
- Lien, M. (2011). *Svart Messias: svart nasjonalistisk religion i Amerika*. Verdens Hellige skrifter. Oslo: Bokklubben.
- Lindqvist, S. (1988). *Bänkpress*. Stockholm: Bonniers.
- Lindqvist, S. (1990). *Ökendykarna*. Stockholm: Bonniers.
- Lindqvist, S. (1992). *Utrota varenda jävel*. Stockholm: Bonniers.
- Loomba, A. (2005). *Colonialism/Postcolonialism* (2. utg.). London: Routledge.

- Lothe, J., Refsum, C. & Solberg, U. (2007). *Litteraturvitenskapelig leksikon*. Oslo: Kunnskapsforlaget.
- Marx, K. (1977) [1852]. Louis Bonapartes attende brumaire. I J. Elster & E. Lorenz, *Verker i utvalg: Bind 3, Historiske Skrifter* (2. utg.) (s. 145-245). Omsett av Torunn Johansen. Oslo: Pax Forlag.
- Mathisen, I.N. (2014). «Kan själva skrivandet vara ett övergrepp?». I B. Jonsson, M. Nilsson, B. Sjöberg & J. Wulovic (Red.), *Från Bruket till Yarden: Nordiska perspektiv på arbetarlitteratur* (s.217-228). Lund: Absalon.
- Moi, T. (2015). «Thinking through examples: What Ordinary Language Philosophy Can Do For Feminist Theory». *New Literary History*, 46, nr. 2, 191-216.
- Moi, T. (2011). The Adventure of Reading: Literature and Philosophy, Cavell and Beauvoir. *Literature & Theology*, 25, nr. 2, 125-40.
- Mortensen, E. (2010). Jakob Ejersbos *Liberty* som kulturel oversættelse. Henta frå: [http://www.sol.lu.se/doc/1303023514.conference.270.pdf.0.Mortensen\\_Elna\\_v.4.pdf/Mortensen%20Elna%20v.4.pdf](http://www.sol.lu.se/doc/1303023514.conference.270.pdf.0.Mortensen_Elna_v.4.pdf/Mortensen%20Elna%20v.4.pdf)
- Mulhall, S. (1998). Innledning. I S. Cavell, *Erfaring og det hverdagslige* (s.9-23). Omsett av Agnete Øye. Oslo: Pax Forlag.
- Nexø, T.A. (2011) [2011]. Uopmærksomhedens æstetik: Jakob Ejersbo, Christian Jungersen og Hanne-Vibeke Holst har deres egen ideal-læser, og hun læser helst, mens hun samtidig ser fjernsyn. *Bogens Verden*, 92, nr.4, 20-24.
- Nordbø, B. (2009). I *Store norske leksikon*. Henta 13.02.18 frå <https://snl.no/paradoks>
- NOU 2015: 2. (2015). *Å høre til – Virkemidler for et trygt psykososialt skolemiljø*. Oslo: Departementenes sikkerhets- og serviceorganisasjon, Informasjonsforvaltning.
- Oxfeldt, E. (2010). *Journeys from Scandinavia: Travelogues of Africa, Asia, and South America, 1840-200*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Riis, J. (2010). Jakob var en Masai: Fra blixen til Ejersbo. *Kritik*, 44, nr.199, 81-88.
- Said, E. (2004) [1978]. *Orientalismen: Vestlige oppfatninger av Orienten*. Omsett av Anne Aabakken. Oslo: Cappelen.
- Saussure, F. (1960) [1916]. *Course in General Linguistics*. Omsett av Wade Baskin. London: Peter Owen.



- Schab, S.I. (2012). «Hvid Udenpå. Indeni er jeg helt...Grå»: Hybride identiteter i Jakob Ejersbos "Afrika-trilogi". *Folia Scandinavica*, 14, 111-122.
- Selby, D. (1998). *Bridging the gap?: a critical reading of Bhabha, Said and Spivak's postcolonial positions* (masteroppgåve). McGill University. Henta frå: [http://digitool.Library.McGill.CA:80/R/-?func=dbin-jump-full&object\\_id=20467&silolibrary=GEN01](http://digitool.Library.McGill.CA:80/R/-?func=dbin-jump-full&object_id=20467&silolibrary=GEN01)
- Sharma, D. (2009). Hverdagens katastrofer: Afrika i dansk samtidslitteratur. *Kritik*, 42, nr.194, 73-73.
- Skyum-Nielsen, R. (2016). *Jakob var her: Bogen om Ejersbo*. København: Gyldendal.
- Spivak, G.C. (2009) [1983]. Kan de underordnede tale?. Omsett av Maria Essholt Selvik. *Agora*, 1, 40-103.
- Stidsen, M. (2010). Den menneskelige komedie - forstørret. Jakob Ejersbos (selv)kritiske humanisme. *Kritik*, 43, nr. 195, 69-81.
- Stidsen, M. (2015). *Den nye mimesis: Virkelighetstolkningen i dansk og nordisk litteratur efter Anden Verdenskrig* (Bind 2). København: U Press.
- Thiong'o, N.W. (1993). Her cook, her dog: Karen Blixen's Africa. I Ngũgĩ wa Thiong'o (Red.), *Moving the Centre: The Struggles for Cultural Freedom* (s.132-35). Portsmouth, NH: Heinemann.
- Thisted, K. (2010). For en «écriture anticoloniale»: Kulturel oversættelse og litterære kodeskift i Ejersbos Afrikatriologi. *Kritik*, 44, nr.199, 89-98.
- Tranøy, K. E. & Alnes, J.H. (2018). I *Store norske leksikon*. Henta 27.02.18 frå <https://snl.no/filosofi>
- Universitetet i Oslo. *Scandinavian Narratives of Guilt and Privilege in an Age of Globalization. (Scanguilt)*. Henta frå <http://www.hf.uio.no/english/research/theme/scandinavian-narratives-of-guilt-and-privilege/>
- Utdanningsdirektoratet (2013). Lrereplan i norsk. Hentet fra: <https://www.udir.no/kl06/NOR1-05>
- Wainaina, B. (2006, 19.1). How to write about Africa. *Granta*. Henta frå <https://granta.com/how-to-write-about-africa/>
- Wittgenstein, L. (1997) [1953]. *Filosofiske Undersøkelser*. Omsett av Mikkel Bjørset Tin. Oslo: Pax forlag.

Wolf, T. & Johnson, E.W. (1973). *The New Journalism: with an anthology*. New York: Harper & Row.

Young, R.J.C (1995). *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge.

## SAMANDRAG

Masteroppgåve i Nordisk litteratur  
Institutt for lingvistiske, litterære og estetiske studium  
Universitetet i Bergen  
Mai 2018

**Student:** Maria Vårdal Haugland

**Rettleiar:** Christine Hamm

**Tittel:** «*De fremmede* hos Ejersbo»

**Undertittel:** Eksistensiell tvil og framandkjensle i Jakob Ejersbos trilogi: *Eksil, Revolution og Liberty* (2009).

Denne masteroppgåva omhandlar Jakob Ejersbos trilogi, bestående av romanane *Eksil* og *Liberty*, samt *Revolution*, ei samling forteljingar, alle utgitt posthumt i 2009. Dei tre bøkene er formidla i form av tolv fyrsteperson-forteljarar, som deler med lesaren sine erfaringar av å leve i det postkoloniale. Trilogien er av den grunn eit aktuelt studieobjekt for postkolonial litteraturforskning. Dette forskingsfeltet er etablert av tre teoretikarar, Edward Said, Gayatri C. Spivak og Homi K. Bhabha, som alle hentar sine inspirasjonar frå poststrukturalistisk tenking. Gjennom sine teoriar formidlar dei ei form for skepsis til språket. Medan Said og Spivak stiller seg tvilande til at vestlege forfattar og lesarar kan forstå ikkje-vestlege, nyttar Bhabha eit poststrukturalistisk språksyn for å teoretisere korleis individ i det (post)koloniale etablerer ein hybrid identitet. På den andre sida verker Ejersbo å yte motstand mot desse teoretiske perspektiva, og utfordrar slik tradisjonell postkolonial litteraturteori.

I mitt studie, hentar eg difor inn eit annleis språkfilosofisk perspektiv, kjend som daglegspråksfilosofi, med utgangspunkt i arbeidet til den amerikanske filosofen Stanley Cavell. Gjennom dette språksynet har eg som formål å vise korleis Jakob Ejersbo kan hjelpe oss å overkomme skepsisen til språket, og gjere erfaringar frå det (post)koloniale forståelege for lesaren, utan å freiste til ein generell slutning eller teori om det postkoloniale individet. Ved å særskilt fokusere på fire forteljarar frå trilogien – Samantha, Sofie, Shakila og Marcus – ynskjer eg gjennom mitt arbeid å syna korleis Ejersbo problematiserer ulike erfaringar av å ikkje kunne gjere seg forstått og høyre til blant andre. Samstundes argumenterer eg for at Ejersbo inviterer lesaren inn i ein anerkjenningsprosess av dei litterære personane og deira unike erfaringar frå det (post)koloniale.

Gjennom mine lesingar har eg difor også som formål å vise korleis Ejersbo sin trilogi har eit filosofisk potensiale, i form av å lære oss å sjå, få oss til å tenkje og utvide vårt repertoar for kva vi kjenner som (post)koloniale erfaringar. Slik vil eg argumentere for at Ejersbo kan bidra til å gjere oss meir mottakelege for andre sine erfaringar. Ein kvalitet som i vår globale tid er viktigare enn nokon gong før.

## ABSTRACT

Master thesis in Nordic Literature  
Department of Linguistic, Literary and Aesthetic Studies  
University of Bergen  
May 2018

**Student:** Maria Vårdal Haugland

**Supervisor:** Christine Hamm

**Title:** «*De fremmede hos Ejersbo*»

**Subtitle:** Existential doubt and alienation in Jakob Ejersbos trilogy: *Eksil, Revolution* and *Liberty* (2009).

This dissertation revolves around Jakob Ejersbos trilogy, consisting of the two novels *Eksil* and *Liberty*, and the short story collection *Revolution*, all published posthumously in 2009. The three books are mediated through twelve first-person narrators, whom all share with their readers, their personal experiences of living in a postcolonial condition. The trilogy is therefore a relevant object for investigation within the field of postcolonial literary studies. Poststructuralist thinking inspires all the three theorists, Edward Said, Gayatri C. Spivak and Homi K. Bhabha, who established this field of study. Through their theories they convey a form of skepticism towards language. While Said and Spivak gives account to skepticism towards western authors and readers, by claiming that western individuals cannot understand non-western individuals, Bhabha take use of a poststructuralist view of language to theorize (post)colonial identity formation, by constructing something he calls hybrid identity. On the other hand, Ejersbo seems in some ways to kick against these theoretical perspectives, and by that reason also challenge traditional postcolonial theory.

In my study, I am therefore turning towards another philosophy of language, known as Ordinary Language Philosophy, and more specifically the work conducted by the American philosopher Stanley Cavell. By means of OLP's language view, I tend to show how Jakob Ejersbo can help us overcome skepticism towards language within the field of postcolonialism. And also make (post)colonial experiences comprehensible for the reader, without giving into the craving to put forward a general conclusion, or theory, about the postcolonial individual. By focusing on four of the narrators from the trilogy – Samantha, Sofie, Shakila and Marcus – I attempt to highlight how Ejersbo problematize different experiences of not being able to make oneself intelligible and not being attuned with others. At the same time I will suggest that Ejersbo invites his readers into a process of acknowledgement of his literary persons, and their unique experiences from living in the aftermath of colonialism.

Throughout my reading I will, lastly, argue that Ejersbos trilogy is in possession of a philosophical potential, by encouraging us to see, think and expand our repertoire and notions of (post)colonial experiences. Based on this, I propose that Ejersbo can make us more amenable to others experiences. A quality more important in our age of globalization, than ever before.

## PROFESJONSRELEVANS

I denne masteroppgåva gjer eg ei lesing av fire unge litterære personar som tvilar på om dei kan gjere seg forstått og om dei kan høyre til saman med menneske frå andre kulturar. Særskilt har eg vore oppteken av spørsmålet om korleis vi kan imøtegå og overkomme ein slik tvil. Eg opna denne oppgåva med diktet *Å høyre til* av Jan Magnus Bruheim. Dette diktet har også ein sentral plass i Djupedalutvalget si utreiinga NOU 2015:2 «Å høre til – Virkemidler for et trygt psykososialt skolemiljø». Her står det mellom anna følgjande:

Det norske samfunnet anno 2015 er preget av mangfold. I fellesskolen møtes barn med ulike bakgrunn. Utvalget vil understreke at alle elever skal møtes med respekt [...] For elever vil sosial tilhørighet være viktig for deres opplevelse av det psykososiale miljøet på skolen» (NOU, 2015:2, s.210).

I Opplæringslova § 9A-3 står der at: «Skolen skal aktivt og systematisk arbeide for å fremje eit godt psykososialt miljø, der den enkelte eleven kan oppleve tryggleik og sosialt tilhør» (Opplæringslova § 9A-3). Det er tilsette ved skulen som skal leggje til rette for at elevar opplever å høyre til på skulen. Og i høve dette lovverket er det eleven si subjektive oppleving av tilhørsløse som gjeld. Som no snart ferdig utdanna lektor, ser eg dette som del av mitt yrkesansvar. Samstundes meiner eg vi må ta høgde for at elevar i somme situasjonar, slik som personene i Ejersbos trilogi, kan starte å tvile på om dei høyre til. Og korleis skal vi gå i møte denne tvilen? Sjølv har eg argumentert for at innsikta vi tileigner oss gjennom litteratur har eit overføringspotensiale til våre liv generelt. I arbeidet med denne oppgåva meiner eg difor at eg gjennom studie av nokre karakterer sine livssituasjonar, har utvikla eit større rom for refleksjon som utgangspunkt for møte med mine framtidige elevar (også frå andre kulturar). Dette angår min profesjon som pedagog i skulen, og mitt relasjonsansvar i møte med elevar.

Samstundes utdannast eg som lektor, kvalifisert til å undervise i skulefaget norsk. Formålsparagrafen i læreplanen i norsk opner med: «Norsk er et sentralt fag for kulturforståelse, kommunikasjon, dannelse og identitetsutvikling. [...] Norskfaget åpner en arena der de får anledning til å finne sine egne stemmer, ytre seg, bli hørt og få svar» (Utdanningsdirektoratet, 2013). Alles stikkorda som står her har ein sentral plass i mi oppgåve. Særskilt meiner eg at arbeidet med dette prosjektet har gjort meg meir kompetent i høve korleis eg kan leggje til rette for at litteratur i faget kan stimulere elevar si utvikling av kulturforståing og identitetsutvikling, og ikkje minst refleksjon rundt kommunikasjon. Gjennom mitt arbeid med Ejersbo, Cavell og Wittgenstein har eg også blitt merksam på viktigheita av å aldri gløyme at språket er noko vi talar og skapar *saman*. Alt dei tre har lært

meg bringer eg med meg i arbeidet med å lære mine elevar å bli gode *samtale*partnarar, som både tør og kan bruke si stemme, lære seg å lytte og anerkjenne andre sine ord.