

UDELLEEN KOLONISOITU POHJOINEN

Jälkikoloniaalinen luenta saamelaisista Hannele Pokan romaanissa *Piritta*

Marjo Ruokamo

Kirjallisuuden pro gradu -tutkielma

Taiteiden ja kulttuurin tutkimuksen laitos

Jyväskylän yliopisto

Syksy 2010

JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

Tiedekunta – Faculty Humanistinen tiedekunta	Laitos – Department Taiteiden ja kulttuurin tutkimuksen laitos
Tekijä – Author Marjo Anniina Ruokamo	
Työn nimi – Title Uudelleen kolonisoitu pohjoinen: jälkikoloniaalinen luenta saamelaisista Hannele Pokan romaanissa <i>Piritta</i>	
Oppiaine – Subject Kirjallisuus	Työn laji – Level Pro gradu -tutkielma
Aika – Month and year Joulukuu 2010	Sivumäärä – Number of pages
Tiivistelmä –Abstract <p>Tutkielmassani tarkastelen saamelaiskuvaa ja jälkikoloniaalisia oireita Hannele Pokan romaanissa <i>Piritta</i>. Tarkoitukseni on selvittää millaisen kuvan teos muodostaa saamelaisista, heidän kulttuuristaan sekä asuinalueestaan ja millaisin keinoin.</p> <p>Tutkielman teoreettinen tausta pohjautuu jälkikoloniaaliseen tutkimukseen sekä toiseuden ja erilaisuuden käsitteisiin saamelaistutkimuksessa. Tutkielman keskeisin ajatus on selkeästi nähtävien ja ”luonnollistuneiden” kolonialismin jälkeisten oireiden esiin nostaminen ja tarkastelu sekä mahdollistaa myös muutos. Edward W. Saidin <i>orientalismilla</i> on tutkielmassani keskeinen asema, mutta sovelletaan käsitettä Suomen sisäisesti tapahtuvaan eriarvoistamiseen saamelaisten ja valtaväestön välillä.</p> <p>Johdannossa esittelen tutkimuksen lähtökohtia, kirjailijan ja romaanin <i>Piritta</i> sekä tutkimuksen suhdetta aikaisempiin tutkimuksiin. Toisessa pääluvussa esittelen teoreettisen taustan: määrittelen jälkikolonialismin, käsitteet, jälkikoloniaalisen teorian moninaisuuden ja jälkikoloniaalisen kritiikin sekä käsitteen <i>toiseus</i>. Kolmannessa ja neljännessä pääluvussa keskityn romaanissa <i>Piritta</i> esiintyviin jälkikoloniaalisiin oireisiin, saamelaisten menneisyyteen, saamen kielen ja kulttuurin nykypäivän tilanteeseen, saamelaisten kompleksiseen identiteettiin, toiseuttaviin asenteisiin, stereotypiaan ja kielen kolonisoivaan vaikutukseen. Viidennessä pääluvussa keskityn pohjoisen ja etelän vastakkain asetteluun sekä pohjoisen sisäiseen hierarkiaan</p>	
Asiasanat – Keywords saamelaisuus, Lappi, kolonialismi, toiseus, identiteetti, etnisyys, stereotypia, orientalismi	
Säilytyspaikka – Depository	
Muita tietoja – Additional information	

SISÄLLYS

1. JOHDANTO	4
1.1. Tutkimuskohde ja näkökulma	4
1.2. Valittu kirjailija ja romaani	7
1.2.1 Hannele Pokka	7
1.2.2. Pokka ja suhde pohjoiseen	8
1.2.3. <i>Piritta</i>	9
1.2.4. Teksti ja faktuaalinen maailma	12
1.3. Aikaisemmat tutkimukset	14
2. TUTKIMUKSEN TEOREETTINEN TAUSTA	17
2.1. Jälkikolonialismin taustaa, määrittely ja käsitteet	17
2.2. Jälkikoloniaalisen teorian moninaisuus ja jälkikoloniaalinen kritiikki	19
2.3. Toiseus, ero ja jälkikoloniaaliset oireet	26
3. SAAMELAISTEN (JÄLKI)KOLONISOINTI <i>PIRITASSA</i>	30
3.1. Saamelaiset yksilönä ja yhteisönä	30
3.1.1. Alkuperäiskansa ja identiteetin kompleksi	30
3.1.2. Kiistelty saamelaisuus	37
3.2. Kolonisoitu saamelaisuus	41
3.2.1. Miten saamelaisia on kolonisoitu	41
3.2.2. Menneestä nykypäivään	43
3.2.3. Kolonisoitu saamen kieli ja kulttuuri	45
3.2.4. Valtion osallisuus ja uudet reaktiot	48
3.2.5. Saamelaiset nykypäivän murroksessa	51
3.2.6. Oman kulttuurin kyseenalaistaminen	57

4. PIRITASSA ILMENEVÄT KIELEN JA ASENTEEN KOLONISOIVAT VAIKUTUKSET	63
4.1. Toiseuttavat asenteet	63
4.2. Stereotypia	67
4.2.1. Saamelainen stereotypia	67
4.2.2. Saamelaisten ulkoinen olemus	74
4.2.3. Stereotypian paikkansapitävyys	76
4.3. Kielen kolonisoiva vaikutus	78
4.3.1. Toiseuden representaatio: <i>lappalainen</i>	80
4.3.2. Uuslappalainen	83
4.4. Kolonisoijan kielen haltuunotto	85
5. VASTAKKAINASETTELU	88
5.1. Pohjoisen ja etelän vastakkainasettelu	88
5.2. Pohjoisen sisäinen hierarkia	96
6. PÄÄTÄNTÖ	100

VIITTEET

LÄHTEET

1. JOHDANTO

1.1. Tutkimuskohde

Pro gradu -tutkielmassani tarkastelen jälkikoloniaalisesta näkökulmasta saamelaiskuvaa Hannele Pokan romaanissa *Piritta*. Tarkoitukseni on selvittää millaisen kuvan teos muodostaa saamelaisista, heidän kulttuuristaan sekä asuinalueestaan ja millaisin keinoin.

Saamelaisiin keskittyvää *jälkikoloniaalista tutkimusta* ei ole tehty paljon. Enimmäkseen tutkimus on keskittynyt saamelaisten identiteetikysymyksiin ja saamelaiskirjallisuuden analysointiin. Lähes kokonaan ovat huomiotta jääneet kolonialismin vaikutukset ja erityisesti se, kuinka ne jatkuvat etnisen vähemmistön suhteen nyky-yhteiskunnassa edelleen. *Pirittassa* kuvataan lappilaista elämänmenoa ja Pokalla onkin mahdollisesti tarkoituksena antaa uusi näkökulma saamelaisasioihin, kiinnittää huomiota vääriin tietoihin, hälventää ennakkoluuloja sekä muuttaa ihmisten asenteita. Romaanissa on kuitenkin runsaasti aineksia, jotka päätyvät uusintamaan kolonialismin vaikutuksia, eivät purkamaan niitä.

Piritta on realistinen kuvaus Suomen pohjoisimpien ihmisten elämästä ja elinoloista luonnon, politiikan ja harvojen elinkeinojen keskellä. Teos koostuu asiallisesta tilanteiden ja tapahtumien kuvauksesta sekä päähenkilön, Piritan, arjen kuvauksesta. Kyseessä on siis eräänlainen yhteiskunnallinen proosa. Kertomus itsessään keskittyy ihmiskohtaloitten rinnalla esittelemään 1990-luvun Suomen ongelmia ja poliittisesti kuumia puheenaiheita, kuten Lapin maanomistuskysymyksiä, porotaloutta, saamelaisten itsehallintolakia ja siitä seurannutta jakoa saamelaisiin ja ei-saamelaisiin. Pokka ei unohda myöskään lamaa, pankkikriisiä ja tiedotusvälineiden toimintaa. Parhaimmillaan teos on kuvaus lappilaisesta elämästä, luonnosta ja saamelaisen kulttuurin erityispiirteistä.

Tutkimuksessani sovellan jälkikoloniaalista teoriaa ja erityisesti jälkikoloniaalista kritiikkiä saattaakseni näkyviksi usein hyvinkin näkymättömät kolonialismin seuraukset.

Jälkikoloniaalisen teorian hyödyntäminen valtion sisäisesti on erikoista, koska usein sitä käytetään mittakaavaltaan paljon laajemmassa siirtomaita ja siirtomaavaltoja koskevassa tutkimuksessa. Sovellan jälkikoloniaalista teoriaa Suomeen, pohjoisen ja saamelaisten elämää kuvaavaan romaaniin, koska mielestäni juuri tämä teoria ja sen poliittiset käsitteet avaavat saamelaisten menneisyyttä, nykytilannetta ja kenties tulevaisuuttakin sekä tuovat parhaiten nähtäväksi kolonialismin vaikutukset. Etenkin luonnollistuneiden käsitysten esiin tuominen on oleellista mahdollisen muutoksen takia: epäkohtia joita ei huomata, ei voida myöskään kritisoida ja muuttaa.

Yksi keskeisin tulkintaani ohjaava lukemistapa on valitun teoksen tarkastelu vain välineellisessä mielessä. Välineellisyydellä tarkoitan teoksessa esiintyvien kirjallisten subjektien, kuten temaattisten aiheiden ja sanavalintojen sekä tekstistä löytyvien asenteiden kautta avautuvien diskurssien funktionaalisuutta suhteessa kolonialismin prosesseihin. Fiktiivisyydestään huolimatta kolonisointi on tuotettu diskurssien avulla ja niiden kautta sitä voidaan lähteä myös purkamaan. Aineistoin käsittely perustuu omaan lukukokemukseeni ja lukiessani teosta olenkin pyrkinyt lukemaan sitä jälkikoloniaalisen kontekstin kautta ja siten kyseenalaistamaan valmiiksi annettuja tulkinnan malleja saamelaisista ja pohjoisesta. Ideana on etsiä ja eritellä tekstin ja todellisuuden välisiä suhteita ja tutkia esimerkiksi löydettyjä asenteita tai tietoja, jotka lähemmässä tarkastelussa voivat osoittautua täysin erilaisiksi kuin ensi lukemalta voisi kuvitella.

Hermeneuttinen lähestymistapa edellyttää sitä, että etsitään kokonaisuutta, mielekkyyttä ja merkitystä historiallinen ja kulttuurinen konteksti huomioiden. Jokaisella tulkitsijalla on omanlaisensa ja itsellensä todenmukainen näkemys ihmisestä ja yhteiskunnasta, jota hän pitää mahdollisesti tiedostamattomasti totena. Näin ollen jokainen hermeneutikko on oman todellisuuskäsityksensä vanki ja tämä voi johtaa virheellisiin johtopäätöksiin. Merkitys, jonka tulkitsija tekstille antaa, saattaa olla kirjailijalle itselleen täysin tiedostamaton. Kirjallisuuden uudelleentulkinta on kuitenkin tarpeen muuttuneen yhteiskunnallisen tilanteen ja uuden älyllisen ilmaston seurauksena. Kunnaksen mukaan tekstissä ilmenevä kokonaisuus tulisikin nähdä ” [--] historiallisista, yhteiskunnallisista, tekijän elämää koskettavista, tyyllillisistä ja maailmankatsomuksellisista edellytyksistä käsin.” (Kunnas 1983, 179–183.) Itse pyrin näkemään jälkikoloniaalisin silmin ohi kirjailijan vielä suurempaan kokonaiskuvaan, jossa

tekstin voi ajatella heijastavan kirjailijan välityksellä yhteiskunnan rakenteita ja valtaväestön asenteita.

Jälkikoloniaalinen teoria on metodisista ja teoreettisista lähestymistavoista kirjallisuuden- ja kulttuurintutkimuksen saralla viimeisimpiä ja se on teoriana hyvin moninainen. Mitään yhtenäistä jälkikoloniaalista teoriaa ei ole olemassa. Siitä huolimatta teorioiden avulla voidaan tutkia ja tulkita kriittisesti suomalaisessa yhteiskunnassa ja kulttuurissa esiintyviä rakenteita ja toimintaa. Koska jälkikoloniaalinen teoria on monia asioita yhtä aikaa, oleellista on liittää teoria siihen kontekstiin, jossa sitä käytetään. Pyrin korostamaan teoriaa Suomeen, pohjoiseen ja erityisesti saamelaisiin suhteessa teokseen *Piritta*. Tutkimukseni kannalta tärkeää on jälkikoloniaalinen kritiikki, joka tavallisesti nähdään Eurooppa-keskeisyyden kritiikkinä. Omassa tutkimuksessani hyödynnän jälkikoloniaalista kritiikkiä mm. Suomen hallinnon ylivallan kritiikkinä. On huomioitava, että nykyisin vallitsee globalisaatio, kulttuurinen ja etninen sekoittuminen, mutta samaan aikaan kulttuureja yhdenmukaistava ja totalisoiva ylikansallinen konsumerismi, jolloin seurauksena voi olla kulttuurinen yhdenmukaistuminen ja sekoittuminen tai oman paikallisen kulttuurin korostaminen.

Esittelen jälkikoloniaalisen teorian ja käsitteet, kuten toiseuden ja identiteetin saamelaisiin ja pohjoiseen kohdistuvan tutkimuksen painotuksen ja näkökulman mukaisesti. Erityisesti jälkikoloniaalisen teorian laajuuden ja useiden aikaisempien käyttöyhteyksien vuoksi mielestäni on järkevää, että keskityn vain olennaisiin käsitteisiin ja teorian osuuksiin, joita hyödynnän tutkimuksessani. Jälkikoloniaalisen teorian esittelyssä hyödynnän erityisesti teosta *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja suomi*. Esittelen ja hyödynnän Edward W. Saidin ja Stuart Hallin ajatuksia ja paneudun saamelaisiin toiseuden näkökulmasta. Tutkimuksessani noudatan paljon kulttuurintutkimukselle ominaisia tapoja käsitellä asioita ja myös jotkin käsitteet, kuten reartikulaatio, ovat lähtöisin kulttuurintutkimuksesta.

Tutkimukseni keskeisenä tavoitteena on selvittää jälkikoloniaalisen teorian ja romaanissa *Piritta* esiintyvien ”oireiden” avulla, miten kolonialismi on vaikuttanut ja vaikuttaa

edelleenkin saamelaisiin nyky-yhteiskunnassa ja millainen kuva heidän asuinalueestaan luodaan suhteessa etelään. Millainen saamelaiskuva on? Onko se todenmukainen? Mitkä ovat ne vaikuttimet, joiden takia kuva ei välttämättä vastaakaan todellisuutta? Miten siis rakenteet ja toiminta suomalaisessa yhteiskunnassa, kulttuurissa ja romaanissa *Piritta* kolonisoivat tai ylläpitävät saamelaisiin ja heidän kulttuuriinsa kohdistuvaa kolonialismia?

Tutkimuksessani esittelen ensin valitun teoksen ja kirjailijan sekä aiemman tutkimuksen. Esittelen teorian taustan, käsitteet, itse teorian ja sen moninaisuuden sekä esittelen jälkikoloniaalisen kritiikin. Määrittelen jälkikoloniaalisen teorian hyvin tiivistetysti ja avaan teoriaa esimerkkien kautta sovellusosiossa. Tämän jälkeen paneudun käsitteeseen *toiseus* ja pohdin sen merkitystä erilaisuuden kautta. Seuraavaksi tarkastelen identiteettiä ja saamelaisuutta esittelemällä, keitä saamelaiset ovat yhteisönä, kuka on saamelainen ja miten valtio on kolonisoanut saamelaisia. Analysoin kuinka saamelaisten kolonisointi ilmenee teoksessa *Piritta*, millaisia koloniaalisia ”oireita” siitä on löydettävissä, esimerkiksi millaisia stereotyyppioita ja asenteita teoksessa tuodaan esille sekä pohdin kielen kolonisoivaa vaikutusta toiseuden representaatioiden, kuten sanan ”lappalainen” avulla. Lopuksi paneudun pohjoisen ja etelän vastakkainasetteluun kuvaan ja sekä pohjoisen sisäiseen hierarkiaan.

1.2. Valittu kirjailija ja romaani

1.2.1. Hannele Pokka

Pirkko Hannele Pokka (s. 25. toukokuuta 1952 Ruovesi) kasvoi Lapissa isovanhempiensa helmoissa ja paiski maatilan ruumiillisesti rasittavia töitä koulun ohessa jo pienestä pitäen. Köyhistä oloista lähtöisin oleva Pokka sai perheeltään paljon kritiikkiä oppikouluun menon takia, mutta kyläläiset sen sijaan odottivat hänen opiskelevan eläinlääkäriksi. Pokkaa oli kuitenkin lainsäädäntö kiinnostanut jo pitkään ja niinpä hän

lähti opiskelemaan Helsinkiin ja valmistui oikeustieteen kandidaatiksi vuonna 1975 ja muutamia vuosia myöhemmin lisensiaatiksi sekä väitteli oikeustieteen tohtoriksi vuonna 1991. Tällä hetkellä Pokka työskentelee ympäristöministeriön kansliapäällikkönä, ja lisäksi hän toimii ympäristöoikeuden dosenttina Lapin yliopiston oikeustieteellisessä tiedekunnassa. Ennen nykyistä virkaansa hän oli Lapin läänin maaherra vuodesta 1994 vuoteen 2008. Hän oli Lapin viides maaherra ja ensimmäinen nainen kyseisessä virassa. Oikeusministerinä Pokka työskenteli 1991–1994 ja kansanedustajana 1979–1994.

Pokka julkaisi ensimmäiset kaunokirjalliset teoksensa toimiessaan oikeusministerinä, jolloin häneltä ilmestyivät teokset *Lyhyen talven tarinat* (WSOY, 1992), *Paksun lumen talvi* (WSOY 1993), *Porvarihallitus* (WSOY, 1994) sekä *Kemijoki – minun jokeni* (WSOY, 1994). Myöhemmin Pokka on julkaissut teokset *Marja ja Niila* (WSOY, 1997), *Piritta. Kertomus Ylä-Lapista* (WSOY, 2000), *Sau-Herra. Kertomus Koilliskairasta* (WSOY, 2002) ja *Menolippu. Pirkon päiväkirjat 1972–1974* (WSOY, 2007). (Seppälä 2007.)

1.2.2. Pokka ja suhde pohjoiseen

Yleisesti ajatellen Lapin kirjallisuuden lähtökohdat ovat monimutkaiset. Keskeinen tavoite on hahmotella lappilaisten ja heidän elämänsä keskeisiä perusteita, toisin sanoen tarkastella lappilaisten ihmisten sosiaalista ja kulttuurista identiteettiä. Tällöin nousee väistämättä esille myös kirjailijan oma identiteetti ja sen vaikutus, koska usein kirjailija on ulkopuolinen, joka kuitenkin on kiinni lappilaisessa arkielämässä, sen todellisuudessa. (Lehtola 1995, 24.) Hannele Pokka, kuten monet muutkin Lapin kirjailijat, sijoittuu kirjailijana eräänlaiseen välimaastoon. Vaikka hän onkin Lapista kotoisin, on hän asunut vuosia Etelässä ja toisaalta ei koskaan Ylä-Lapissa. Hän on toisaalta periferian asukas, toisaalta keskustan eli etelän virkamies. Mikäli etelän vastakohtaksi määritellään pohjoinen, jättää se joka tapauksessa saamelaiset moninkertaiseen marginaaliin ja he ovat siten kaksinkertaisesti kolonisoituja (Lehtola 1997, 25). Lisäksi Pokka sijoittuu asemaltaan siihen ristiriitaisten Lapin kirjailijoiden joukkoon, jota on pohdittu tulkin roolin yhteydessä jälkikolonialistisessa keskustelussa: hän asettuu kahden kulttuurin

välittäjäksi ja tasapainottelee alistamisen ja alistamisen kritiikin välillä. (Lehtola 1997, 25.)

Jos alistajan ja alistetun välinen ristiriita nousee keskeiseksi, aletaan painottaa liikaa vähemmistölle aiheutuvaa vauriota, jolloin lopputuloksena on vääristynyt vaikutelma saamelaisten passiivisuudesta ja avuttomuudesta. Niinpä saamelaisia koskeva kirjallisuus suhtautuu heihin usein valloittajan tavoin: alkuperäiskulttuuria ei nähdä hallitsevana tai varteenotettavana, vaan eräänlaisena uutena ja inspiroivana ympäristönä. Näin ollen usein päädytään ottamaan haltuunsa ”outo maa” poliittisesti ja hallinnollisesti, mutta myös henkisesti. Kaikesta vääryydestä huolimatta Lapin kirjallisuus pyrkii ylittämään paikalleen jähmettyneet näkemykset ja juuri siitä on kyse: ”valtakulttuurin ja paikallisen kulttuurin välisestä suhteesta, joka luo oman todellisuuskäsitelmänsä.” Ongelmallista Lapin kirjallisuudessa on, että esimerkiksi saamelaiset elävät jatkuvasti henkisesti rajamaalla. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että he kokevat eroavansa muista, mutta tulkinta ja perustelut ovat ongelmallisempia kuin esimerkiksi selkeässä kolonisoitu-kolonisoija -vastakkainasettelussa, jossa ero on selkeä kielellisesti ja kulttuurisesti. (Lehtola 1997, 26–27.)

1.2.3. *Piritta*

Tarttuessani *Pirittaan* näen edessäni Lapin romantiikkaa lumisine tuntureineen tihkuvan kirjan. Kansikuvan keskellä keikuttaa päätään kaunis nuori nainen, päällään vaaleanruskea paita punakeltaisilla nauhoilla. Ensimmäisenä mieleen nouseekin ajatus saamelaisten nahkaisista vaatteista koristeiluineen. Jo kannen perusteella kirjan voi ajatella olevan suunnattu naisille ja takakannen esittelyn perusteella varsinkin nuorille naisille, jotka yhä etsivät itseään sekä henkilöille, jotka ovat kiinnostuneet pohjoisesta ja saamelaisten asioista. Ensimmäisellä sivulla jatketaan Lapin romantiikkaa tihkuvalla Heikki Yli-Tepsan runolla *Lapille*, joka on käännetty myös saameksi (ele, joka itseäni edelleen ihmetyttää, koska saamen kieltä romaanissa ei esiinny missään muussa vaiheessa).

Piritta on realistinen kuvaus Suomen pohjoisimpien ihmisten elämästä ja elinoloista luonnon, politiikan ja harvojen elinkeinojen keskellä. Tapahtumaympäristönä on pieni ja eksoottinen Hetan kylä, josta poiketaan muualla Suomessa ja jopa Suomen rajojen ulkopuolella, mutta pääsääntöisesti tapahtumat sijoittuvat Ylä-Lapin tuntureiden kupeeseen. Romaani koostuu asiallisesta tilanteiden ja tapahtumien kuvauksesta sekä toisaalta päähenkilön Piritta arjesta, jossa nuori tyttö etsii itseään ja identiteettiään, paikkaansa maailmassa ja pohtii tulevaisuuttaan niin työn kuin epäonniselta vaikuttavan rakkaudenkin kannalta. Romaani edustaa samaan aikaan romanttista viihteellistä romaania ja yhteiskunnallista proosaa. Kertomus itsessään keskittyy ihmiskohtaloiden rinnalla esittelemään 1990-luvun Suomen ongelmia ja poliittisesti kuumia puheenaiheita kuten Lapin maanomistuskysymyksiä, porotaloutta, saamelaisten kulttuuria, maagisia uskomuksia, itsehallintolakia ja siitä seurannutta lappilaisten jakoa saamelaisiin ja ei-saamelaisiin. Ristiriidat uhkaavat naapurisopua ja jopa joidenkin kyläläisten mielenterveyttä. Teoksessa ei unohdeta lamaa, pankkikriisiä, yksityisyrittäjän turvattomuutta eikä tiedotusvälineiden toimintaa. Teos on poliittinen tietoisuus tarinan muodossa, mutta monet tapahtumat ja merkitykset kaipaavat taustatietoa, eivätkä siksi todennäköisesti saavuta ”keskovertolukijaa”.

Romaanin kertoja on luotettava ekstrapadieettinen, heterodieettinen ja kaikkietävä. Hän tietää nykypäivästä, menneestä ja tulevasta. Hän pääsee henkilöhahmojen pään sisään ja kertoo ja kuvailee lukijalle tapahtumia, joissa vain jokin henkilöhahmoista on paikalla eli toisin sanoen muut romaanin henkilöt eivät tiedä tapahtumista. Lukija myös tietää tapahtumista, jotka halutaan salata muilta, vaikka ne myöhemmin selviävät muillekin roolihenkilöille. Koska romaanin kertoja on luotettava, on hänellä usein asiantuntijan rooli esimerkiksi saamelaisasioissa, eikä hän missään vaiheessa anna aiheita luotettavuutensa epäilyyn. Kertoja takertuu joihinkin asioihin suorastaan pitkävetäisen tarkasti ja vastaavasti kertoo toisista asioista liian vähän, näin esimerkiksi uuslappalaisen käsite ilman analyysia jäisi saavuttamattomiin. Kyseessä tuskin on se, että joskus se mitä jätetään sanomatta, on merkityksellistä, vaan todennäköisemminkin tärkeiden asioiden selittämättä jättäminen on seurausta kirjailijan kokemattomuudesta.

Temaattisesti *Piritta* jakautuu kahteen kokonaisuuteen, jotka on kiedottu yhteen saamelaiskysymysten avulla. Ensimmäinen kokonaisuus käsittelee Piritan ja Yliperän muiden asukkaiden elämää Lapin maisemissa, luonnon armoilla ja toinen osuus keskittyy vahvasti saamelaispolitiikkaan. Nämä keskenään vuorovaikuttavat maailmat kietoutuvat kerronnassa yhteen. *Piritta* koostuu hänen päähenkilön elämänpiirin, perheen, suvun, kylän ja asuinseudun tarinoista ja laajenee osittain kertomaan ja tarkastelemaan Lapin ja saamelaisten historiaa. Kerronnan fokus vaihtelee henkilöhahmojen välillä tuoden synkronisesti esille eri perspektiivejä sekä saamelaisten ja suomalaisten että ”eteläläisten” ja lappilaisten näkökulmasta. Vaikka romaani ei juuri sisällä intertekstuaalisia viittauksia, on siinä suora viittaus Lapin Moskuun, pohjoisen legendaan, joka tappoi saamelaisia ja Kenraali K. M. Walleniukseen, joka kirjoitti Moskun ”urotöistä” romaanin *Ihmismetsästäjiä ja erämiehiä* (1933).

Parhaimmillaan teos on kuvaus Lapin asukkaista ja heidän elintavoistaan, lappilaisesta luonnosta ja saamelaisen kulttuurin erityispiirteistä. Teoksessa käsitellään historiaa, perhettä ja kulttuuria ja perinteitä, niiden merkitystä nykypäivän ihmisryhmien välisissä suhteissa, mutta keskitytään myös yksilöiden niille antamiin subjektiivisiin merkityksiin. Tarinaa on helppo seurata, koska se etenee kronologisesti ilman takaumia, vaikka menneeseen viitataan usein esimerkiksi muisteluilla selvennettäessä, miten nykypäivän tilanteeseen on päädytty. Vastaavasti välillä ihmiskuvaus on heikkoa ja monet henkilöistä jäävät persoonattomiksi, he ovat usein yksipuolisia, eikä heissä ole tarpeeksi kiinnostavuutta. Parhaiten tämän ymmärtää analysoimalla *Pirittaa*, kirjan päähenkilöä, jonka mukaan teos on saanut nimensäkin. *Piritta* on perimältään puoliksi suomalainen, puoliksi saamelainen, nuori, kaunis, bulimian kanssa kamppaileva 25-vuotias, joka on monilta toimiltaan ja ajatuksiltaan hyvin naiivi. Hän on opiskellut poissa kotiseuduiltaan, mutta palannut sitten työskentelemään setänsä vaimon hotelliin. *Pirittalla* ei juuri ole elämässään tavoitteita, hän haluaisi työskennellä hotellissa setänsä vaimon Kirstin alaisena ja löytää elämänsä rakkauden.

Teoksen alusta loppuun saakka Pirittan hahmossa ei tapahdu kehitystä ja itselleni jäikin hieman epäselväksi, miksi teos on nimetty juuri Pirittan mukaan, koska hän ei ole myöskään romaanin ainoa keskushenkilö. Toisaalta hän on erinomainen esimerkki kirjan saamelaisasioita ajatellen, koska hän edustaa monessa mielessä kahden kulttuurin rajalla asuvaa henkilöä ajallisesti, paikallisesti, sukupuoleltaan ja vereltään. Muita keskushenkilöitä hänen lisäksi ovat mm. hänen äitinsä Marja, Kirsti ja muutama poromies, joiden toimintoja, elämää ja ajatuksia lukija pääsee tarkastelemaan myös heidän päänsä sisältä. Keskushenkilöiden subjektiiviset elämäntarinat, maailmankuvat ja mielipiteet risteävät ja päätyvät usein dialogiksi, jossa asiat esitetään eri näkökulmista. He edustavat kaikki erilaista historiaa yksityisellä ja yleisellä tasolla, jotka pieni kylä liittää toisiinsa ja jotka samaan aikaan sekoittuvat eri kansakuntien ja valtioiden historiaan ja nykypäivään. Historialla onkin romaanissa suuri roolinsa, koska sen vaikutus näkyy romaanissa juurina ja perinteenä, joiden vaikutus ihmisiin ja identiteetteihin on väistämätön, halusivat he sitä tai eivät.

1.2.4. Teksti ja faktuaalinen maailma

Kirjoitettua kokemusta on helppo lähestyä tieteellisesti, mutta ongelmana on kuinka lähelle totuutta kirjallisuuden kautta voi päästä. Kirjallisuuden tehtävänä useimmiten on kuitenkin kuvata konkreettinen kokemus eli esimerkiksi havainnoida arkisia kokemuksia. Tietyllä tavalla onkin helppo ymmärtää fiktion olevan jonkinlaista yksinkertaista totuutta, jonka suhde faktoihin on tilanteesta riippuvaa. Tärkeää on kuitenkin olla unohtamatta kielen suhdetta yhteiskunnalliseen todellisuuteen, sillä sekä fiktion ymmärtäminen realismia tavoittelevana jäljittelynä että faktuaalisuuden ulkopuolisuutena ovat mielekkäitä oman tutkimukseni näkökulmasta. Kirjallista fiktiota ei pitäisikään ymmärtää reaalisesta vastakohtana, vaan jonkinlaisena yhteen sulautumana. Paradoksaalisesti ilmaistuna fiktiosta on tullut sosiaalista faktaa (Ridanpää 2005, 10–11.) Fiktiiviseen tutkimusaineistoon suhtautuminen faktuaalisesti on ongelmallista. Vaikka kaunokirjallisuuden epätodellinen todellisuus myönnettäisiinkin, silti siihen suhtaudutaan

ensisijaisesti fiktiivisenä, joka diskursiivisessa ja yhteiskunnallisessa mielessä konstruoi jotakin reaalista. (Ridanpää 2005, 19.)

Romaanin ja faktuaalisen maailman yhteyden voi perustella seuraavanlaisesti. Kirjailija on aktiivinen toimija, joka muokkaa tekstiä tietoisesti esimerkiksi parantaakseen kertomuksen juonta. Hän myös toimii kirjallisessa kontekstissa eli viittaa aikaisempiin teksteihin ja muokkaa ja käyttää hyväkseen lukemattomia kielellisiä lähteitä ja saa siten vaikutteita sosiaalisesta, poliittisesta ja taloudellisesta kontekstista, jossa työskentelee. Vastaavasti lukija toimii yhteiskunnallisten kontekstien vaikuttamana tehdessään tulkintansa kirjasta. Asetelma voidaan kuitenkin muuttaa, kun otetaan huomioon kirjailija aktiivisena toimijana kulttuurisen kontekstin sisällä, voidaan huomio, kiinnittää kontekstin ja yhteiskunnallisten rakenteiden painoarvoon eli siihen kuinka konteksti toimii aktiivisesti kirjailijan kautta. Tällöin on kyseessä kirjailijan tuottama (ei kirjoittama) teksti, jonka kuluttajana on lukija, jonka tulkinnasta konteksti saa osansa. Kirjallisuus toimii välineenä, jonka kautta tuotetaan, välitetään ja vastaanotetaan yhteiskunnallisia merkityksiä. (Ridanpää 2005, 17.)

Valitsin romaanin *Piritta* tutkimukseni kohteeksi, koska pidän sitä hyvänä ja realistisena Ylä-Lapin kuvauksena ja näenkin teoksen mielenkiintoisena tutkimuskohteena. Koska kyseessä on realistinen kuvaus, uskon teoksessa esiintyvien asenteiden heijastavan faktuaalista maailmaa. Romaanilla on monia yhteyksiä todelliseen maailmaan, kuten esimerkiksi paikat ja paikannimet ovat todellisia. Lisäksi faktuaalisuus ilmenee siten, että kirja on saanut alkunsa 1990-luvun tapahtumista, jolloin julkistettiin esitys saamelaislaista. Sen seurauksena alkoi keskustelu saamelaisten oikeuksista suomen pohjoisimpien kuntien valtionmaan omistukseen, jonka tarkoituksena oli palauttaa saamelaisille heidän vanhat oikeutensa maa- ja vesialueisiin. Romaani on todenmukainen kuvaus siitä, kuinka lakiehdotusta noustiin vastustamaan rajusti Lapin suomalaisväestön ja suomalaisten viranomaisten keskuudessa. Identiteettinäkökulmasta tuolloin nousivat esiin myös suomalaisten käsitykset itsestään ja toisaalta toiseuttavat asenteet saamelaisia ja heidän oikeuksiaan kohtaan. Samalla myös sanottiin ääneen ne monet vähemmistön

kulttuuriset piirteet erilaisuutta korostavasta näkökulmasta ja alettiin toden teolla tehdä eroja meihin ja muihin ja miettiä missä rajat menevät.

1.3. Aikaisemmat tutkimukset

Saamelaiset kuuluvat maailman tutkituimpiin alkuperäiskansoihin, mutta tutkimus on keskittynyt tarkastelemaan identiteetikysymyksiä ja saamelaiskulttuuria tai -aluetta matkailun yhteyteen liitetyissä kysymyksissä. Saamelaisiin liittyvää jälkikoloniaalista ei ole tehty paljon, kirjallisuudentutkimuksessa ei juuri lainkaan. Aiheeseen ovat paneutuneet muutamat kirjoittajat vain teoksessa *Kolonialismin jäljet: keskustat, periferiat ja Suomi* (toim. Kuortti, Lehtonen & Löytty, 2007) ja siitä syystä teos on yksi tutkimukseni kulmakivistä. Tutkimukseni primäärilähde *Piritta* ei ole ollut tutkimuksen kohteena aikaisemmin.

Saamelaisia matkailun näkökulmasta ovat tarkastelleet pro graduissaan muun muassa Monika Lüthje (1995) *Matkailun vaikutukset saamelaisalueella: näkökulmana alueen kantokyky ja saamelaiskulttuuri*, Piia Varanka (2001) *Lappi matkailun näyttämöllä: saamelaiskulttuuri ja luonto matkailun kulisseina*, ja Jussi Junikka (2009) *Autenttisuuden indeksaaliset merkit Saamenmaan matkailumarkkinoinnissa*. Junikka tutkii miten kuvaa autenttisuudesta rakennetaan Saamenmaan matkailumarkkinoinnissa. Junikan tutkimus sivuaa omaani siinä mielessä, että hän keskittyy etsimään sanallisia ja kuvallisia merkkejä, joita autenttisuuden indeksoinnissa käytetään ja tutkii ovatko ne tunnistettavissa osaksi markkinoitavaa aluetta tai kulttuuria. Tutkimustuloksissaan hän myös toteaa, että ristiriitaisten tai negatiivisten indeksien karsimiseen tulisi kiinnittää enemmän huomiota. Jossain määrin Junikka siis toimii jälkikoloniaalisen kritiikin näkökulmasta, vaikka se ei hänellä ole tavoitteena. Lisäksi Antti Haahti ja Hannu Väärälä (2001) ovat tutkineet saamelaisaluetta matkailututkimuksessaan/ julkaisussaan *Suomen saamelaisalueen matkailuyrittäjyyden lähtökohdista ja tulevaisuudesta* ja Anni-Siiri Länsman (2004) väitöskirjassaan *Väärtisuhteet Lapin matkailussa: kulttuurianalyysi suomalaisten ja saamelaisten kohtaamisesta*.

Saamelaiden identiteetikysymyksiin on pro gradussaan keskittynyt Sanna Hirvonen (2001) *Ylälapin mahdoton yhtälö: lappalaisidentiteetti poliittisena strategiana ja Lapin Kansan rooli vallankäyttäjänä*. Tutkimuksessaan Hirvonen tarkastelee Lapin Kansan roolia vallankäyttäjänä saamelais-lappalaiskysymyksen politisoitumisessa sekä miten saamelais- ja lappalaisidentiteettejä tuotetaan ja käytetään keskusteluissa saamelaisuudesta, saamelaisuuden määrittelystä ja saamelaiden oikeuksista. Poliittisesta näkökulmasta saamelaisia on tarkastellut väitöskirjassaan Seija Tuulentie (2001) *Meidän vähemmistömmme: valtaväestön retoriikat saamelaiden oikeuksista käydyissä keskusteluissa*, jossa Tuulentie esittelee laajasti esimerkiksi saamelaiden etnisyyttä, mutta keskittyy pääasiassa tutkimaan millaista kuvaa valtaväestön retoriikat rakentavat suomalaisista. Poliittisesta näkökulmasta saamelaisia on lähestynyt myös Sanna Valkonen (2009), joka keskittyy tuoreessa väitöskirjassaan *Poliittinen saamelaisuus* tuomaan esiin ja purkamaan totuttuja käsityksiä saamelaisuudesta sekä keskittyy käsitysten poliittiseen luonteeseen. Lisäksi Valkonen pohtii saamelaiskäsitysten historiaa ja ylläpitoa ja sitä minkälaisia vallan ulottuvuuksia niihin liittyy. Hänen näkökulmansa saamelaisiin on hyvin moderni ja hän tarttuu juuri niihin aiheisiin, jotka viime vuosina ovat tulleet ajankohtaisiksi. Hänen ajattelunsa ja jälkikoloniaalinen näkökulmansa perustuu Spivakin strategiseen essentialismiin. Identiteettiin on keskittynyt niin ikään myös Katri Niinimäki (2004) pro gradussaan *Aurinko minussa aina on: Lapin tytön identiteetti Paula Siepin romaanissa Aurinko maassa (1995)* ja Lappiin Elina Paaso-Leppäjärvi (2002) ”*Siellä oli toinen maailma, ja täällä toinen*”: Annikki Kariniemen ja Annikki Setälän välittämä kuva Lapista ja Lapin naisesta sekä saamelaisen mytologian esiintyminen teoksissa *Pikka ja Pikkunoita*.

Tutkimuksessani nostan esiin etelän ja pohjoisen vastakohtaisuuden ja sen millainen kuva niistä luodaan romaanissa *Piritta*. Hieman samansuuntaista tutkimusta on pro gradussaan tehnyt Hanna Kyläniemi (1998) aiheenaan *Lantalaiskuva: Suomalaisen kulttuurin kuva 1900-luvun alkupuolen kansatieteilijöiden Lappi-kirjoissa*. Tutkimuksessaan Kyläniemi tarkastelee muuan muassa sitä, mitä kirjoissa sanotaan suomalaisesta kulttuurista ja

miten. Omassa tutkimuksessani keskityn saamelaiseen kulttuuriin, mitä siitä kerrotaan romaanissa *Piritta* ja miten.

2. TEOREETTINEN TAUSTA

2.1. Jälkikolonialismin määrittelyä ja käsitteitä

Jälkikolonialismin taustalla on vaikuttanut *kolonialismi*. Kolonialismilla tarkoitetaan siirtomaiden valloittamiseen, asuttamiseen ja taloudelliseen hyväksikäyttöön tähdännyttä suurvaltojen politiikkaa (Valpola 2003, 329). Kolonialismin valtakausi kesti Amerikoiden ”löytämisestä” toisen maailmasodan loppuun asti, minkä jälkeen alkoi siirtomaiden vähittäinen itsenäistyminen (Kuortti 2007a, 11). Siirtomaakauden jälkeistä aikaa on usein kutsuttu jälkikoloniaaliseksi ajaksi. Siirtomaa-aika itsessään on historiaa, mutta sen vaikutukset näkyvät yhä kaikkialla maailmassa, myös Suomessa. Suomessa asiasta on lähinnä vaiettu, mutta se ei muuta tosiasiaa, että kolonialismi perintöineen on vaikuttanut ja vaikuttaa edelleenkin maailmassa, myös Suomessa ja käsityksissä, joita täällä esiintyy.

Jälkikoloniaalisten tutkimusten avulla on osoitettu, että läntisen ja eurooppalaisen ylivallan taustalla ei ole sattumanvaraisuus tai luonnollinen ylivertaisuus vaan toisia kulttuureja kohtaan suoritettu järjestelmällinen manipulointi. Euroopan ylivalta perustui valikoiduille arvoille ja niiden toteutumista rakennettiin muun muassa hallinnollisilla päätöksillä. Toisin sanoen Euroopassa luotiin järjestelmä, jonka avulla mahdollistettiin ylivalti ja pidettiin sitä oikeutettuna. (Kuortti 2007a, 11.) Samoin voidaan ajatella, että Suomessa saamelaisia ja heidän kulttuuriaan manipuloitiin järjestelmällisesti hallinnollisilla päätöksillä, koska hallitus näki itsensä saamelaisia ja saamelaista kulttuuria kehittyneempänä, parempana ja ylempänä.

Tässä tutkimuksessa käytän käsitettä *jälkikolonialismi*, jolla viitataan ilmiöön, ja käsitettä *jälkikoloniaalinen*, jolla kuvaan kyseistä ilmiötä. Suomessa jälkikoloniaalisesta tutkimuksesta käytetään myös englannin kielestä lainattua nimitystä postkolonialismi (Kuortti 2007a, 12), mutta itse pitäydyn suomenkielisessä käsitteessä. Käsitettä jälkikolonialismi kannattaa hyödyntää siksi, että sillä on suomenkielisessä muodossa

erityisen onnistunut merkitys ”jättää jälkiä” eli se viittaa terminäkin *kolonialismin jättämiin jälkiin* (Löytty 2009). Jälkikolonialismi voidaan määritellä seuraavanlaisesti:

Jälkikolonialismi on yhteiskuntaa kriittisesti tarkasteleva teoria, joka kuvaa ennen kaikkea niitä vaikutuksia, joita eurooppalaisella kolonialismilla on ollut ja yhä on [--]. Se ei kuitenkaan historiallisesti rajoitu vain kolonialistisia rakenteita purkaneisiin, yhä keskeneräisiin dekolonisaation¹_prosesseihin ja kolonialismin jälkeiseen aikaan, vaan se tarkastelee kriittisesti myös kolonialismin aikaa. [--] Siinä kiinnitetään huomiota niihin uuskoloniaalisiin² toimintamuotoihin, joilla uusi maailmanjärjestys on muodostunut. Lisäksi analysoidaan keinoja, joilla voi asettaa kyseenalaisiksi kolonialistisen ja imperialistisen perinnön välittämät rakenteet, jotka ovat rasistisia, sukupuolittuneita tai poliittisesti, kulttuurisesti ja taloudellisesti eriarvoistavia. (Kuortti 2007a, 12.)

Kuortin määritelmä on jossain määrin ongelmallinen, koska hän sekoittaa jälkikolonialismin ja jälkikoloniaalisen teorian toisiinsa. Toisaalta tämä voi olla tietoinen valinta, mutta itse miellän jälkikolonialismin ilmiönä ja jälkikoloniaalisen teorian kyseistä ilmiötä tarkastelevana teoriana. Kokonaisuudessaan Kuortin määritelmä on ansiokas, koska se ottaa huomioon monia eri näkökulmia ja tarkastelee jälkikolonialismia menneisyydestä nykyhetkeen sekä ottaa huomioon monet kontekstit, joiden yhteydessä käsitettä käytetään.

Yleensä siis aikaa kolonialistisen vallan jälkeen on kutsuttu jälkikolonialismiksi. Kuitenkin ajallisen funktion ilmaisijana *jälkikolonialismi* on ongelmallinen, koska se ei tarkoita *vain* siirtomaakauden jälkeistä aikaa. Sitä voidaan käyttää myös ilmaisemaan ideologiaa, jolloin sillä ei viitata ainoastaan aikaan siirtomaakauden jälkeen. Sen sijaan jälkikolonialismi viittaa kolonialismin aikana ja sen jälkeen tapahtuneisiin yhteiskunnallisiin muutoksiin. Siirtymä valloitetusta maasta itsenäiseksi ei ole käytännössä tarkoittanut, että uudella korvattaisiin vanha, vaan maiden on täytynyt kehittää kulttuuriaan ja yhdyskuntaansa entisten kolonisoijien jälkeensä jättämästä tilanteesta. (Kuortti 2007a, 11.) Ei voida myöskään varauksettomasti sanoa, että siirtymä olisi aina ollut siirtymistä parempaan päin (Kuortti 2007b, 147). Lisäksi on muistettava, että kolonialismin purkaminen ei ole vielä loppunut, vaan jatkuu edelleen (Kuortti 2007a, 11).

Koska kolonialismi edelleenkin vaikuttaa entisten valloitetujen ja valloittajamaiden kansojen elämään, voidaan jälkikolonialismin merkitys liittää uuskolonialismiin. Tällä tarkoitetaan, että vaikka entiset kolonisoidut maat ovat muodollisesti itsenäisiä, todellisuudessa ne ovat usein riippuvaisia uuskoloniaalisista rakenteista taloudellisesti, kulttuurisesti ja ideologisesti. Uuskolonialismikin voidaan siis nähdä kolonialismin jälkeensä jättämänä seurauksena eli jälkikolonialismina. (Kuortti 2007b, 147–148.)

Tutkimuksessani hylkään osittain perinteisen kolonialismiin liitetyn käsitteistön. Tämä johtuu siitä, että sovellan teoriaa Suomeen, valtion sisäisessä mittakaavassa pääväestön (sis. hallinnon) ja saamelaisten välillä. Käytännössä en siis esimerkiksi käytä sanaa ”siirtomaa” sen sanakirjamerkityksessä ”jonkun valtion hallinnassa oleva mutta sen rajojen ulkopuolinen (us. merentakainen) alue, jonka väestö koostuu emämaasta muuttaneista ja alkuperäisväestöstä” (Suomen kielen perussanakirja 2001, 74). Soveltaessani käsitettä hylkään rajojen ulkopuolisen ajattelun ja keskityn valtion sisällä tapahtuvaan Saamenmaan³ hallintaan, joka muutoin täyttää siirtomaaisännän (tutkimuksessani Suomen hallinnon) näkökulman. Tällä tarkoitan sitä, että saamelaiset on hallinnon näkökulmasta nähty tai nähdään toisena ja alempana, ja heidän alueidensa on katsottu tai katsotaan olevan alemmalla kehitystasolla. Samanlainen ajatusmalli tai *asenne* tuntuu hallitsevan myös valtaväestöä. Tällainen ylemmyyden ja alemmuuden vastakkainasettelu on ominaista siirtomaavalloille ja siirtomaille.

2.2. Jälkikoloniaalinen teoria ja jälkikoloniaalinen kritiikki

Jälkikoloniaalinen teoria on viimeisimpiä methodisista ja teoreettisista lähestymistavoista kirjallisuuden- ja kulttuurintutkimuksessa (Kuortti 2007b, 145). Teorian avulla myös alkuperäiskansoihin kohdistunut tutkimus on mahdollista uudesta näkökulmasta. Esimerkiksi yhteiskunnallisten valtasuhteiden analyysi on tehnyt alkuperäiskansoille helpommaksi tuoda esiin heille keskeisiä kysymyksiä politiikassa. (Kuokkanen 2006, 144.) Suomessa jälkikoloniaalisella teorialla ei ole erityisen vakiintunutta tai tunnettua asemaa ja maailmallakin se on saavuttanut vakiintuneen aseman vasta 1990-luvulla.

Jälkikoloniaalisen teorian menestystä vaikeuttanee se, että mitään yhtenäistä teoriaa ei ole olemassa. (Kuortti 2007b, 145.)

Jälkikoloniaalista teoriaa ovat kehittäneet eri tutkijat eri konteksteissa, vaikuttavimpia ovat Gayatri Chakravorty Spivak ja Homi K. Bhabha sekä Edward W. Said (Kuortti 2007b, 145.) Jälkikoloniaalisen teorian ”pyhäksi kolminaisuudeksi” (Löytty 2009) kutsuttujen tutkijoiden teosten ja ajatustensa tiivistäminen on haastavaa, eikä työtä helpota myöskään se, että heidän teoksiaan on suomennettu hyvin vähän. Spivak on tutkimuksessaan tarkastellut ”kolmannen maailman” alistettujen naisten asemaa sekä *strategisen essentialismin*⁴ mahdollisuuksia toimijuuden kannalta, ja Bhabha on tutkinut *hybriditeetin*⁵ sekä kolonialistisen *jäljittelyn*⁶ ja *ambivalenssin*⁷ kysymyksiä, kun puolestaan Said on keskittynyt länsimaiseen hegemoniseen *orientalistiseen*⁸ tapaan kuvata ja hallita maailmaa sekä etsiä tapoja vastustaa tätä yhtenäistä vaikutusta. Said keskittyy myös *maailmallisuuteen*, jonka mukaan mikään ei synny irrallisena eikä ole maailmasta irrallista. (Kuortti 2007b, 16, 145, Löytty 2009.) Esittelen Spivakin tutkimuksessani vain lyhyesti, koska omassa tutkimuksessani Homi K. Bhabhan ja Edward. W. Saidin tuotanto ja ajatukset vaikuttavat eniten. Paneudun heihin ja heidän näkemyksiinsä myöhemmin jälkikoloniaalisen teorian sovelluksen yhteydessä.

Suurin osa jälkikoloniaalisesta tutkimuksesta kohdistuu erilaisten yhteiskuntaa ja kulttuuria totalisoivien diskurssien, tekstien ja käytäntöjen kritiikkiin ja vastustukseen. Periaatteessa näin tulkittuna minkä tahansa toiseuden (käsitteestä seuraavassa luvussa) representaation voi tulkita mahdolliseksi jälkikoloniaalisen tutkimuksen aineistoksi. Jälkikoloniaalinen tapa tarkastella historiaa on sovellettavissa lähes kaikkiin keskustamarginaali -suhteisiin, myös saamelaisiin tai pohjoissuomen perifeeriseen asemaan suhteessa sivistyneeseen Etelä-Suomeen. (Ridanpää 2005, 28–29.) Jälkikoloniaalisen teorian soveltamista Suomeen on epäilty, mutta lienee syytä pohtia, voisiko teorian avulla kriittisesti tutkia ja tulkita rakenteita ja toimintaa, jotka esiintyvät suomalaisessa yhteiskunnassa ja kulttuurissa. Jälkikoloniaalisen teorian hyödyntämistä Suomeen voidaan luonnehtia myös *reartikulaation* käsitteen avulla, millä tarkoitetaan uusien asiayhteyksien kytkemistä toisiinsa. Teoria siis vaatii uudelleenkytkemistä esimerkiksi

rinnastuksilla. Käytännössä tämä tarkoittaa vaikkapa sitä, että Saamenmaata koskevat valtion päätökset nimetään kolonialismiksi eikä aina vain etnisen vähemmistön asemaksi. (Lehtonen & Löytty 2007, 113.)

Huolimatta tietynlaisen globaalien relevanssin puuttumisesta, voidaan jälkikoloniaalinen teoria ajatella suhteessa paikallisiin kysymyksiin (Ridanpää 2005, 29) ja teoriaa muokkaamalla voidaan sitä soveltaa Suomeen. Uudenlainen jälkikoloniaalisen teorian hyödyntäminen on mielestäni tarpeellista, onhan jälkikoloniaalisen teorian ajatuksena poliittisen, yhteiskunnallisen ja kulttuurisen ylivallan vastustaminen. Näin huolimatta siitä, tapahtuuko tarkastelu valtion sisäisellä tasolla vai lähes koko maailman kattavasta näkökulmasta. Olennaista jälkikolonialismin ymmärtämisessä on nähdä se uutena viime vuosien aikana nousseena poikkikulttuurisena kritiikkinä ja diskurssina, jonka läpi kritiikki tuotetaan (Ridanpää 2005, 29). Suomessakin on tarpeellista analysoida ajankohtaisia ja kiistanalaisia ilmiöitä, kuten saamelaisten kolonisointia. Vaikka perinteinen jälkikoloniaalinen teoria menettääkin osan perustastaan, on yleispätevä emansipatorinen strategia konstruoitavissa tietynlaiseen yhteiskunnallis-teoreettiseen viitekehykseen (Ridanpää 2005, 29).

Yksi keino kuvata jälkikoloniaalisen teorian lähtökohtia on esittää se etnosentrismien (tarkemmin eurosentrismin) kritiikkinä (Kuorti 2007b, 148). Hosiaisuus (2003, 223) määrittelee etnosentrismien seuraavasti: ”Oman kansallisen ryhmän ja sen kulttuurin merkityksen ylikorostaminen; ryhmäkeskeisyys. Etnosentrismi voi näkyä vinoutuneina painotuksina esim. kirjallisuushistorioissa, joissa valtakulttuurit jättävät varjoonsa vähemmistö-kulttuurit ja marginaaliryhmät”. Etnosentrismillä tarkoitetaan siis omasta näkökulmasta käsin ja tarkastelijan käsitteillä tehtävää toisten kansojen arvioimista. Oma *ethos* (kr. ’kansa’) kohotetaan ylempiarvoiseksi, asetetaan sananmukaisesti keskiöön, ja toiset asetetaan sen ulkopuolelle, alempiarvoisiksi. Näkökulma ei salli erilaisuutta keskiön ulkopuolella olevien ehdoilla, vaan ehdot sanellaan aina keskiöstä käsin ja näin voidaan estyä ymmärtämästä sen ulkopuolelle jäävää maailmaa. (Eriksen 2004, 20.)

Toisin sanoen tällainen inhimillinen perusasennoituminen, etnosentrismi, voidaan nimetä myös kansakeskeisyydeksi. Vain omaan heimoomme kuuluvat, meikäläiset, ovat ihmisiä. Kautta kulttuurihistorian oman kansan suosiminen, naapurien halveksunta ja itsetyytyväisyys ovat olleet kansallisen itsetunnon lähde, mutta toisaalta samaan aikaan suuri este kulttuurien väliselle vuorovaikutukselle ja kehitykselle. Ihmisen luontainen kyky kunnioittaa ja ymmärtää vierasta kulttuuria on heikosti kehittynyt. Tavoitteeksi täytyisikin ottaa etnosentrististä asenteista pois ohjaaminen siten, että pyrittäisiin ymmärtämään ja arvostamaan vieraita kulttuureita. (Honko & Pentikäinen 1975, 12–13.) Käytännössä tämä tarkoittaa ihmisten (näkyvämmienkin) asenteet esilletuomista ja niiden purkamista ja juuri tähän jälkikoloniaalinen kritiikki perustuu.

Eurooppalaisina (ja suomalaisina) näemme itsemme ja eurooppalaisen kulttuurin oletusarvona ja ajattelemme ja arvotamme muita kulttuureja eurooppalaisten mittapuiden mukaan. Tällöin on kyse eurosentrismistä eli Eurooppa-keskeisyydestä. Eurooppalainen identiteetti perustuu ajatukselle, että se edustaa järkeä, itsehillintää ja edistykellisyttä. Vastaavasti kun luodaan katse pois lännestä, itään, muut edustavat pysähtyneisyyttä, aistillisuutta ja aggressiivisuutta. Vastaavanlaista *toiseuttamista* (paneudun käsitteeseen seuraavassa kappaleessa) on havaittavissa myös luotaessa katse Suomen *toisiin* eli maan sisäisiin toisiin, saamelaisiin. (Löytty 2005, 168.) Tutkimuksessani saamelaiset edustavat ulkopuolisia ja suomalaiset ja Suomen valtio keskiössä olevia. Tavoitteenani on jälkikoloniaalisen kritiikin lähtökohtia hyödyntäen tuoda esiin ja purkaa eurosentrismiin pohjautuvaa ajatusta saamelaisten alemmuudesta ja suomalaisten ylemmyydestä.

Jälkikoloniaalisen kritiikin leviämisen kannalta ratkaisevinta oli, kun Edward W. Saidin teos *Orientalism* ilmestyi vuonna 1978. Said tuo teoksessaan esiin niitä toimintatapoja, ”joilla länsimäinen (tai eurooppalainen) kolonialismi eksotisoi 'siirtomaita' ja tuotti (ja yhä tuottaa) vääristyneen käsityksen kyseisistä ihmisistä ja kulttuureista.” (Kuortti 2007a, 14.) Saidin mukaan länsimaiset tutkijat eivät ainoastaan uusintaneet stereotyyppistä kuvaa itämaisyydestä, vaan rakensivat samalla myös myyttejä itsestään, edistyksen, rationaalisuuden ja tieteen ”lännestä” (Eriksen 2004, 336). Saidin orientalismissa keskeistä onkin, että se ei ole sattumanvaraista, vaan järjestelmällistä ja oppi (Kuortti 2007b, 149). Samoja toimintatapoja on kohdistettu myös saamelaisuuteen tuottaen siitä

omia lähtökohtia hyödyttäviä, esimerkiksi taloudellisia intressejä vastaavia mielikuvia ja yritetty pitää se pysähtyneessä tilassa sivistyksen ulkopuolella, pienenä osana suomalaisuutta, mutta hallituin keinoin.

Saidin lähtökohta on, että eurooppalaisten mielestä heidän oma kulttuurinsa on muita parempi. Vaikka itä (samoin kuin tutkimuksessani saamelaisuus) mielletään kaukaiseksi, jännittäväksi ja ”toiseksi”, silti se on arvottomampi kuin länsi. Lisäksi itää (kuten myös saamelaisuutta) tarkastellessa nähdään kielteisiä puolia, kuten laiskuutta ja rappiota, joita ei myönnetä lännen (Suomessa esim. valtaväestön) ominaisuuksiksi, kun taas ihannoidaan idän eksoottista salaperäisyyttä. (Hosiaisuusluoma 2003, 662.) Orientalismi voidaan siis nähdä perusmallina toisten tulkitsemiselle ja väärinesittämiselle (Eriksen 2004, 336). Käsitteellisellä tasolla orientalismin on laajennut ulos kontekstistaan ja nykyään se merkitsee eräänlaista yleistermiä, jonka ympärille valtakysymysten tutkimus voidaan asettaa. Toisaalta länsimaiden (ja Suomen) sisällä tehtävän jälkikoloniaalisen tutkimuksen nimittäminen orientalismiksi on lähtökohtaisesti eriskummallinen tilanne. Mutta jos termi nähdään näkökulmana kulttuuristen arvojen rakentumisesta ja ylläpitämisestä koskevaan sekä kolonialistista politiikkaa vastustavaan keskusteluun, voidaan ymmärtää sen ansiokkuus ja samalla antaa myös sen tieteellinen kunnia oikealle henkilölle. (Ridanpää 2005, 35.)

Kriittisyys eurosentrismityyttä kohtaan on luonut tarpeen purkaa esitystapoihin sisältyviä oletuksia ja dekolonisoida kolonisoituja maita koskeva tieto kirjoittamalla toiseuttavia esitystapoja vastaan. Haastetaan siis länsimainen tieto väärine näkemyksineen kolonisoitusta maailmasta. (Löytty 2005, 170.) Ei ole helppoa havaita ja tunnistaa niitä kolonialismin vaikutuksia (jälkikoloniaaliset oireet), jotka jatkuvat edelleen, koska useimmiten ne ovat piileviä tai vastaavasti hyvin selkeästi näkyviä, jolloin ne ovat luonnollistuneet ja muuttuneet huomaamattomiksi ajan kuluessa. Nykyhetki täytyy kuitenkin nähdä historian tuotteena ja siksi näkymätön täytyy tehdä näkyväksi sekä kyseenalaistaa itsestäänselvyydet (Lehtonen & Löytty 2007, 113). Kolonialismi on jättänyt jälkeensä paljon erilaisia ”seurauksia” ja on varmasti paljon sellaista, mitä tapahtuu ja on olemassa, mutta josta valtaväestö ei ole tietoinen eikä voi ollakaan ilman

erillistä tutkimusta, kuten esimerkiksi saamelaisten maanomistukseen liittyvistä kysymyksistä (ks. esim. Korpijaakko-Labba 1994, 53–65).

Toisaalta jälkikoloniaalista teoriaa on kritisoitava juuri sen ”rönsyilevyyden” ja epäyhtenäisyyden takia. Teoriaa ovat kehittäneet eri tutkijat tahoillaan ja jälkikoloniaalisen teorian moninaisuus on turhauttavaa (Kuortti 2007a, 14). Robert Young (2001, 17) toteaa yleisen teorianmuodostuksen erittäin vaikeaksi, koska kolonialismi itsessään on moninainen erilaisine muotoineen ja käytänteineen, eri kulttuureissa ja vieläpä eri aikoina. Toisaalta myös tämän monimuotoisuuden kuvaus yleisin käsittein johtaisi vain vääristävään yhdenmukaistamiseen. Edellä mainittujen moniulotteisten kontekstuaalisten syiden takia on vaikeaa määritellä jälkikoloniaalista teoriaa tai vastata kysymykseen: mitä se on? Monet tutkijat ovat määritelleet jälkikoloniaalista tutkimusta, mutta ainoatakaan tyhjentävää määritelmää ei ole. (Kuortti 2007a, 14.) Teoria on monia asioita samaan aikaan, joten sen soveltamisessa tärkeintä on liittää se siihen kontekstiin, jota ollaan tutkimassa. (Kuortti 2007b, 150.)

Jälkikoloniaalisen teorian pyrkimyksenä on haastaa, purkaa ja tuoda julki virheellisiä ja yksipuolisia representaatioita ja niiden mekanismeja, koska ne vaikuttavat vääristävästi maailmankuvaamme – oli kyse sitten mediasta tai katsojasta itsestään (Kuortti 2007a, 14; 2007b, 148). Koska monissa vallankäytön muodoissa kolonialismia voi olla vaikea havaita, juuri siksi erityisen tärkeää on jälkikoloniaalisen kritiikin näkökulmasta tuoda ne ilmi (Kuortti 2007b, 148). Eurosentristä ylivaltaa on rakennettu tietoisesti, joten voidaan sanoa, että jälkikoloniaalinen teoria on jossain määrin poliittisesti motivoitunutta, sillä pyrkimyksenään on paljastaa representaation mekanismit ja rakenteet, miten ne toimivat ja mitkä ovat vaihtoehtoiset esittämisen tavat, ja parhaassa tapauksessa purkaa vääristymät (Kuortti 2007a, 11; 2007b, 148). Jälkikoloniaaliseen kritiikkiin sisältykin olennaisena osana ajatus *muutoksesta* (Kuortti 2007a, 15).

Jälkikoloniaalinen tutkimus syyllistyy marginalisoinnin ongelmaan ja juuri tähän jälkikoloniaalinen kritiikki itsessään kohdistuu. Mutta myös jälkikoloniaalista kritiikkiä on kritisoitava siitä, ettei se loppujen lopuksi pysty emansipoimaan totalisoivia

diskursseja joihin kritiikki kohdistuu, vaan jää usein omien pyrkimystensä vangiksi toiseuttamaan, jopa vahvistamaan ja uusintamaan kritiikin kohteena olevaa toiseuden representaation mallia. Siitä huolimatta tutkijan on pyrittävä ymmärtämään taloudellisten, poliittisten ja kulttuuristen prosessien jatkuva limittäytyminen toisiinsa, jotta tieteellistä tulkintaa voidaan tehdä. Jälkikoloniaalinen asenne itsessään ei vapauta mitään, vaan jatkaa meidän ja muiden erotteluun perustuvaa ajattelumallia ja kritiikki syyllistää kolonisoivan osapuolen. Vaikka argumentti on perusteltu, ei syyllistäminen koskaan johda emansipaatioon, vaan pahimmillaan vahvistaa valtarakenteita. Tuloksena on tietystä mielessä aina noidankehä, mutta emansipaatioon pyrittäessä alkuasetelman kolonisoijan ja kolonisoidun määrittely, valtarakenteiden esiin nostaminen on aluksi välttämätöntä, jotta voidaan siirtyä asetelman postmodernistiseen kyseenalaistamiseen. (Ridanpää 2005, 44–49.)

Jälkikoloniaalista lähestymistapaa voidaan pitää dekonstruktiivisena asenteena, jonka kautta tutkija pyrkii etsimään ja purkamaan yhteiskunnallisen ja kulttuurisen epätasa-arvon muotoutumisen prosesseja (Ridanpää 2005, 3). Jälkikoloniaalinen näkökulma on erityisen onnistunut, kun kyse on Lapista, periferiasta, koska se painottaa marginaalissa toimivien subjektien, saamelaisten, erikoislaatia ja heidän suhdettaan keskustaan. Teorian tärkeimpiin sovelluksiin kuuluu alkuperäisvähemmistön oman kulttuurin rakentaminen kolonisoinnin jälkeen. (Lehtola 1997, 25.) Hyödynnän siis jälkikoloniaalista teoriaa etsimällä romaanista *Piritta* jälkikoloniaalisia ”oireita” (Lehtonen & Löytty 2007, 113) ja tutkin mitä niiden takaa paljastuu. Yritän pitää jälkikoloniaalisen katseen avoinna asioille, joiden merkitys on nykypäivänä jo niin normalisoitunut, että ne ovat lähes huomaamattomia tai vaikuttavat viattomilta. Pyrkimyksenäni on yrittää nähdä merkitysten takaa todellisuus, ei kehitellä ongelmia ja luoda merkityksiä olemattomille asioille.

2.3. Toiseus ja eron käsite

Oleellisia jälkikoloniaalisen teorian yhteydessä ovat käsitteet *toinen* ja *toiseus*. Käsitettä toiseus on käytetty monissa yhteyksissä, kuten etnisten ja rodullistettujen erojen jäsentämisessä, mutta esimerkiksi myös pohdittaessa luonnon ja kulttuurin suhdetta (Löytty 2005, 163). Toiseuden tuottaminen voidaankin nähdä kaikkeen kulttuuriseen toimintaan liittyvänä ominaisuutena, mutta yhteiskunnallisessa kontekstissa se merkitsee valtaa ja epätasa-arvon tuottamista. Koloniaalisen diskurssin tehtävänä on stereotyyppisyydessään näennäisen toiseuden paljastaminen. (Ridanpää 2005, 30.) Toiseuden käsitettä on mahdotonta käyttää varauksettomasti, koska periaatteessa sitä voidaan soveltaa melkein mihin tahansa ja se on ylipäättään ylimalkainen. Käsitettä sovelletaan lähes kaikkeen marginaaliseen, eksoottiseen tai muutoin syrjittyyn asiaan tai ilmiöön (Löytty 2005, 163). Tutkimuskielessä toiseus voidaan siis määritellä tutun ja vieraan, normin ja poikkeuksen väliseksi suhteeksi. Se ei kuitenkaan ole ominaisuus, vaan seurausta tietynlaisista näkemisen tavoista. Koska toisesta ja toiseudesta puhutaan nykyään monissa eri yhteyksissä, on sen määrittely erityisen tärkeää:

Kulttuurintutkimuksessa käsitteillä viitataan sellaisiin representaation ja merkityksellistämisen käytäntöihin, jotka tuottavat stereotyyppisiä käsityksiä toisen rodun, toisen etnisyyden, toisen sukupuolen tai muun itsestämme poikkeavan ihmisryhmän edustajista. Me ja muut –vastakkainasettelussa muut eli toiseus edustaa sekä uhkaa että viettelystä; erilaisuus paradoksaalisesti sekä pelottaa että vetää puoleensa. [--] tälle toiseudelle on ominaista kielteisyys [--], alempiarvoisuus, toissijaisuus ja säännönvastaisuus, minkä kaiken [--] ovat [--] hyväksyneet ikään kuin annettuna osaksi identiteettiään. (Hosiailuoma 2003, 934.)

Kyseessä on siis valtasuhde, jossa joku tai jokin ymmärretään paitsi *erilaiseksi* myös alemmaksi. ”Erilaisuutta” voitaisiin luonnehtia kuvailevaksi käsitteeksi, kun taas ”toiseutta” strategiseksi, koska sen takana on ajatus vastakohtaistavan ideologian paljastamisesta ja purkamisesta. (Löytty 2009.) Toiseutta etsiessä etsitään siis usein eroja ja juuri eron käsite onkin tarpeellinen toiseuden käsitteen ymmärtämiseksi (Löytty 2009). Kysymyksessä ei kuitenkaan ole minkä tahansa erojen etsiminen, vaan niiden erojen, joita ei määritellä neutraalisti, vaan tutun ja vieraan välillä vieraasta tehdään vertauskohtaansa vähempiarvoinen - toinen. Tyypillisesti toiseutta tuottavista eroista

yhden piirteen tunnistaminen saa aikaan muidenkin kyseiseen eroon liitettyjen stereotyyppisten erojen aktivoitumisen. (Löytty 2005, 162.) Näin esimerkiksi lapinpuvun näkeminen voi aktivoida käsityksen viinaanmenevistä ja laiskoista saamelaisista.

Stuart Hall perustelee eron merkitystä toiseudelle teoreettisten selitysmallien avulla. Ensinnäkin Hall viittaa Ferninand de Saussuren kieliteoriaan, jonka mukaan sanojen merkitykset syntyvät sanojen välisistä eroista, joita ilman merkitystä ei ole olemassa. Ei ole mustaa ilman valkoista. Samoin ei ole ”meitä” ilman ”muita”, vaan ilman ”muita” jäisi vain ”meitä”. Toisen selitysmallin, Mihail Bahtinin esityksen kielen sosiaalisesta luonteesta, mukaan merkitykset syntyvät dialogisesti, joten merkityksen kannalta toinen on hyvin olennainen. Kolmas selitysmalli on antropologinen, jonka mukaan merkitykset syntyvät luokitteluista ja symbolisten rajojen avulla erotetusta kielletystä erilaisuudesta. Neljännen, psykoanalyttisen selitysmallin mukaan toinen on merkityksellinen muun muassa minuuden kehittymisen kannalta, koska minä kehittyy aina suhteessa toisiin. (Hall 1999, 152–157.)

Toiseus ei siis ole mikään erityinen poikkeama valtavirrasta tai marginaalinen ilmiö vaan olennainen osa erojen ja merkitysten muodostumisprosessia. Samoin kuin sanojen merkitys muodostuu erotettaessa ne muista sanoista, myös identiteetin rakentumisessa tutun ja vieraan välinen jatkuva rajanveto on välttämätöntä. Eroja ja vastakohtia käytetään niin kansakuntien kuin yksittäistenkin ihmisten itseä koskevassa määrittelyssä. (Löytty 2005, 165–167.) Usein sananvalintojen avulla luodaan tiedostamattakin ajatus vastaparista, jota ei välttämättä edes mainita. Esimerkiksi jos puhutaan suomalaisten rehellisyydestä, sisällytetään tähän ajatus *muista*, jotka eivät ole rehellisiä tai ovat vähemmän rehellisiä kuin suomalaiset. Samoin maaseudun rauhaa ja hiljaisuutta ylistämällä, luodaan kuva meluisesta ja rauhattomasta kaupungista.

Toiseutta on tarkasteltu ainakin kahdella tasolla: sosiaalisessa vuorovaikutuksessa ja erilaisissa representaatioissa. Kun kaksi yksilöä kohtaa kasvokkain, samalla kohtaavat myös molempien ennakkotiedot (tai ennakkoluulot). Kohtaamisten ei voi ajatella tapahtuvan tyhjiössä, koska *toisen* tunnistaminen *toiseksi* vaatii aina etukäteistietoa.

Toiseuden representaation kysymystä on pohdittu erityisesti kulttuurintutkimuksessa. Miten esimerkiksi etnisiin ryhmiin kuuluvia kuvataan mainoksissa, kirjallisuudessa ja mediassa yleensäkin? Erikoista onkin, että monet kolonialismin historiassa syntyneet, usein hyvin stereotyyppiset esitystavat, elävät yhä mediassa (Löytty 2005, 167–170.)

Kaikki erot eivät kuitenkaan ole toiseutta. Suomalaisilla ja saamelaisilla on esimerkiksi erilaisia tapoja. Erilaisuus on kuvaileva käsite, mutta toiseus strateginen, jolloin toiseus on seurausta määrätynlaisista näkemisen tavoista, asenteesta kyseistä erilaisuutta kohtaan. Kun tämä toiseuttamisen mekanismi tunnetaan, sen avulla voidaan muuttaa eriarvoistavia toiminta- ja esitystapoja. (Löytty 2005, 181–182.) Tärkeää onkin pohtia, milloin kannattaa puhua eroista ja erilaisuudesta, milloin taas toiseudesta, sillä erilaisuus ei ole synonyymi vastakohtaisuudelle. Vastakkaisia ”meistä” ja ”muista” tulee vasta ideologian sisällä, vaikka todellisuudessa ollaan erilaisia monin tavoin. Kysymyksenasettelun vaikeus nousee esiin erityisesti, kun phditaan, milloin erilaisuus todella muuttuu toiseudeksi. Yleensä toiseuttava ajattelu ei tunnista (saati tunnusta) yhteisiä piirteitä vaan korostaa sen sijaan eroja. Juuri tästä syystä esimerkiksi monikulttuurisuudesta puhuttaessa päädytään usein viittaamaan ”toisiin” eikä ”meihin”. Saamelaisuutta ei välttämättä mielletä monikulttuurisuudeksi samalla tavoin kuin esimerkiksi monia maahanmuuttajia, mutta silti toiseuden muuttaminen sallivampaan erilaisuuteen saisi *toiset* näyttämään vähemmän poikkeavilta. (Löytty 2005, 181–182). Ongelmallista on, että monesti eroja aletaan nähdä halutessaan (mielestäni voi olla myös tiedostamatonta) ja näin voidaan päätyä vainoharhaiseen tulkintaan (Löytty 2009).

Suomessa saamelaisuus on hyvin erityistä toiseutta, se on yhtä aikaa sekä läheistä että kaukaista. Saamelaiset ovat jonkinlainen *Suomen heimo*, koska kuuluvat suomalaiseen yhteiskuntaan kiinteästi. Kun taas puhutaan *saamen kansasta* se saa suomalaiset reagoimaan voimakkaammin ja tuo esiin kysymyksen rajoista, eronteosta ja toiseudesta. Saamelaisuudesta tulee *toinen*, koska valtaväestö toimii usein itsestään selvänä ”normaalin” mittapuuna. (Tuulentie 2001, 16–17.) Saamelaisuus on siis jotakin, joka eroaa ”normaalista” suomalaisuudesta. Millaista toiseutta se on? Jonkinlaista vastakkainasettelua on luotu aina, mutta 1800-luvulla suomalaiset erottautuivat

saamelaisista todistaakseen muulle maailmalle oman sivistyneisyytensä. Seuraavalla vuosisadalla itsenäistynyt Suomi rakensi kansallista kulttuuriaan korostamalla vastakohtaisuutta muihin, myös saamelaisiin. Tällöin kirjallisuuteen tuli hierarkisoivia ja arvottavia sävyjä ja saamelainen kulttuuri alettiin esittää pinnallisesti ja vanhoja piirteitä korostaen. Samaan aikaan suomalainen Lappi esitettiin modernina ja monipuolisena. (Tuulentie 2001, 93–94.) Saamelaisuus on kenties toiseutta, koska sen toiseuden määrittelyminen on hankalaa ja kyseessä ei näytä olevan ystävällinen, vihollinen tai muukalainen, vaan jonkinlainen sekoitus näitä kaikkia.

On todettava, että toiseuden käsite on kokonaisuudessaan ongelmallinen. Kun sitä voidaan käyttää lähes kaikkien valta-asemien analysoimiseen, käsite on vaarassa menettää merkityksensä. Kun tehdään diagnooseja, mitä seuraa jos jonkin ihmisryhmän tai asian todetaan esittävän toiseutta? Onko päätavoitteena vain todistaa, että näin asia todellakin on? Paljastaako tutkimus riittävästi niistä prosesseista, jotka ”aiheuttavat” jaon normaaliin ja poikkeavaan, meihin ja muihin? Liiallinen yleistävyys ja erottelun korostaminen mahdollistaa väärät tulkinnat ja vääristää koko tutkimusta, johon jälkikoloniaalinen kritiikki pyrkii. Kun tavoitteena on purkaa mustavalkoinen maailma, huomio kohdistuukin juuri maailman kahtiajakoisuuteen ja tällöin saattavat jäädä huomiotta muut tekijät, joiden sivuuttaminen vääristää havainnointia. (Löytty 2005, 172–175.)

Juuri tällaiset näkymättömiin jäävät asiat kertovat itselle ja toiselle määrittävistä yhteisistä piirteistä tai ominaisuuksista. Niinpä pitäytyminen vastakkainasettelun ja erottelun mallissa saattaa jopa uusintaa toiseuttavaa maailmankuvaa. Se voi myös jähmettää osapuolet siten, että toiseuttamisen prosessiluonne jää hämärään. Toiseuden kohtaamista täytyy siis aina tarkastella partikulaarisena tapahtumana: missä ja miksi jokin määrittyy toiseudeksi. On siis määriteltävä konteksti ja tarkennettava yksityiskohtiin. (Löytty 2005, 172–175.) Ongelmatonta jälkikoloniaalisen teorian näkökulmasta ei ole myöskään se, että kun toiseuden käsitteen myötä tehdään jako itseän ja toisiin (meihin ja muihin), päädytään uusintamaan sitä valtahierarkiaa, jota oli tarkoitus paljastaa ja purkaa. (Löytty 2009.)

3. SAAMELAISTEN (JÄLKI)KOLONISOINTI *PIRITASSA*

3.1 Saamelaiset – yksilönä ja yhteisönä

3.1.1 Alkuperäiskansa ja identiteetin kompleksi

Keitä saamelaiset ovat yhteisönä? Monesti heistä puhutaan esimerkiksi vähemmistönä, heimona, etnisenä ryhmänä, etnisenä vähemmistönä, alkuperäiskansana tai neljäntenä maailmana. Monia termejä käytetään synonyymeina, vaikka ne eivät sitä olisikaan. Toisaalta ne kaikki kuvaavat saamelaisia jossain määrin, eivätkä siis ole toisiaan poissulkevia, joten saamelaiset voidaan luokitella alkuperäiskansaksi *ja* etniseksi vähemmistöksi. Samoin joidenkin sanojen käyttö on arveluttavaa, koska esimerkiksi sana ”heimo” samoin kuin ”rotu” kantaa mukanaan kolonialismiin aikaista taakkaa ja sisältää siten ajatuksen primitiivisyydestä sekä heimon selvärajaisuudesta, itseään uusintavasta kulttuurisesta yksiköstä (Huttunen 2005, 124). Omassa tutkimuksessani vierailevat lähes kaikki termit jossakin yhteydessä, koska olisi erikoista käyttää esimerkiksi *etnisen identiteetin* sijasta *alkuperäiskansan identiteetti*, mutta käsite *alkuperäiskansa* kuvaa saamelaisia mielestäni parhaiten muun muassa seuraavaksi esittelemistäni syistä.

Maailman kaikkia alkuperäiskansoja ei voi määritellä ainoastaan yhdellä kaikenkattavalla ja yleistävällä tavalla, koska esimerkiksi historialliset, kulttuuriset ja sosiaaliset erot alkuperäiskansojen välillä ovat huomattavia (Kuokkanen 2007, 142–143). On kuitenkin olemassa lukuisia määritelmiä, joista eräs on Kansainvälisen työjärjestön ILO:n yleissopimus itsenäisten maiden alkuperäis- ja heimokansoista (Kuokkanen 2007, 143). ILO:n mukaan ”alkuperäiskansaksi määritellään kansa, joka polveutuu maata tai aluetta valloituksen, asuttamisen (kolonisaation) tai nykyisten valtionrajojen luomisen aikaan asuttaneesta väestöstä”: edellyttäen, ”että kansa on säilyttänyt ainakin osan omista yhteiskunnallisista, taloudellisista, kulttuurisista ja poliittisista instituutioistaan”

(Scheinin 2001, 42). Lisäksi alkuperäiskansan ajatellaan myös edustavan elämäntapaa, joka on erityisen altis kansallisvaltion ja modernisaation vaaroille. Käsitteenä alkuperäiskansa ei selvästikään ole täysin neutraali, koska sitä käytetään aina poliittisissa yhteyksissä, esimerkiksi esitettäessä poliittisia vaatimuksia. (Eriksen 2004, 372.) Myös sanan ”kansaa” käyttö korostaa, että kyseessä on *erillinen kansa* – ei ”vain” vähemmistö –, jolla on omat perinteensä, oma yhteisönsä, kulttuurinsa ja identiteettinsä. Vähemmistöistä alkuperäiskansan määritelmä eroaa esimerkiksi siten, että alkuperäiskansan edustajilla on asuttamiinsa maa-alueisiin vahvemmat historialliset oikeudet. (Kuokkanen 2007, 143.)

Alkuperäiskansojen määritelmässä esiintyy yleensä myös ajatus kollektiivisesta identiteetistä (Kuokkanen 2007, 143). Kun kyseessä on saamelaisidentiteetti, joudutaan pohtimaan saamelaisuuden kriteerejä. Perustuuko se kieleen ja saamenpukuun ja entä jos kieli katoaa ja lapintakin heittää pois, katoaako myös saamelaisuus (Stoor 1999, 71)? Kollektiivisella identiteetillä on selkeästi yhteys määrättyyn alueeseen ja sen kulttuuriin ja elämäntapaan, kuten saamelaisilla on yhteys Saamenmaahan. Heidän kulttuurinsa ja elämäntapansa määrittävät aluetta yhtä vahvasti kuin alue heitä. Saamelaisten kollektiivisuus ilmenee esimerkiksi siten, että yhteisön etu menee yksilön edun edelle. Toisaalta yhteenkuuluvuus on niin vahvaa, ettei yksilöä hylätä, vaan yhteisö pitää huolen kaikista jäsenistään. Kollektiivisuutta vahvistetaan esimerkiksi yhteisillä tapahtumilla ja sen seurauksena esimerkiksi saamelaisten häät ovat usein valtava tapahtuma, joita perinteisesti kutsutaan juhlimaan tutut ja sukulaiset läheltä ja kaukaa. Seuraavaksi muutama esimerkki saamelaisten yhteisöllisyydestä *Pirittassa*:

Sukulaisten varaan jättäytyminen ei kuitenkaan kiehtonut Kirstiä, vaikka hän tiesi, etteivät toiset tarjonneet mitään armopaloja, vaan ehdotus kumpusi saamelaisten huolenpidosta: sukulaisia ei jätetä. (*Piritta*, 49.)

Hänestä oli hämmentävää tavata koko tädin suku, ja hän sanoikin outoutensa julki Piritalle.

– Hyvänen aika, eihän tässä ole sukulaisia kuin kaikkein lähimmät. Silloin kun meidän sukulaiset kokoontuvat häihin tai hautajaisiin, niin meitä on monta sataa, Piritta selitti ja sanoi saamelaisten olevan erityisen sukutietoisia.

– Isäkin muistaa sukulaisensa kolmanteen ja neljänteen polveen taaksepäin. (*Piritta*, 153.)

Alkuperäiskansaksi saamelaiset on tunnustettu Suomessa ja Ruotsissa sekä Norjassa. (Kuokkanen 2007, 143). Saamelaisten aseman kehitys on liittynyt laajempiin yhteyksiin, esimerkiksi tarpeeseen saada äänensä kuuluville jälkikolonialistisessa tilanteessa. Kaikkia alkuperäiskansoja ja vähemmistöjä on yhdistänyt tarve yhteisten kokemusten kokoamiseen ja jakamiseen suhteessa hallitsevaan valtakulttuuriin. Lähtökohtana on tuoda esiin ja muuttaa se tietous ja mielikuvamaailma, johon vähemmistön käsitteellinen ulkopuolinen hallinta on perustunut. (Lehtola 1999, 22.) Suojellakseen kulttuuriperinnettään ja maa-alueitaan ovat alkuperäiskansat kautta maailman järjestäytyneet verkostoiksi. Oikeuksia alkuperäiskansana hyödynnetään, kun pyritään säilyttämään ryhmä ja siirtämään sen kulttuuri tuleville sukupolville. Lähes koskaan kyse ei ole oman valtion perustamisesta, koska useimmiten alkuperäiskansat ovat pieniä ja *yhteiskunnallisesti eriytymättömiä*. Ristiriidoilta kansallisvaltion kanssa ei voida välttyä ja yleisin ristiriitatilanne alkuperäiskansan ja kansallisvaltion välillä koskee maanomistusta. (Eriksen 2004, 372.) Saamelaisten maanomistuskysymys on yksi romaanin Piritta punaisista langoista, suhtautuminen siihen vaihtelee saamelaisten alkuinnostuksesta suomalaisten vastarinnan kautta epätoivoon ja lähes katumukseen, että aihe edes nostettiin koskaan esille, koska se aiheuttaa niin paljon eripuraisuutta:

Ahmapuheet jäivät kuitenkin tulilla ja erotusaidoilla vähemmälle, sillä Saamenmaassa riitti keskusteltavaa järjestyttävästä uutisesta: valtionmaita ruvettaisiin palauttamaan niiden alkuperäisille omistajille, saamelaisille. Päätöksen valmistelu oli jo vireillä lääninhallituksessa ja Helsingissä saakka. Saamelaiset pääsisivät omistamaan ne kivitievat ja tunturinrinteet, joita he olivat ikiajoista saakka tottuneet pitämään laidunmainaan. [--] saamelaisilla oli oikeuksia, jotka Suomen valtion piti tunnustaa. (*Piritta*, 60.)

Välistä hänestä tuntui, että elämä olisi paljon tasapainoisempaa, jos kukaan ei olisi keksinyt ruveta vaatimaan saamelaisille lisää oikeuksia. Hänenkin vanhat Yliperän-suomalaiset ystävänsä olivat viime viikkojen kärjekkään julkisen keskustelun jälkeen ruvenneet häntä karttamaan. (*Piritta*, 447.)

Alkuperäiskansojen kulttuurinen eloonjääminen, paradoksaalista kyllä, on riippuvainen juuri niiden sopeutumisesta ja sopeutumalla kulttuuri on selviytynyt nykypäivään asti. Alkuperäiskansojen on tehtävä merkittäviä muutoksia sosiaalisiin järjestelmiin ja kulttuuriin, kuten kieli- ja lukutaitoon, tutustuttava joukkotiedotusvälineisiin ja poliittiseen päätöksentekoon kyetäkseen esittämään poliittiset vaatimuksensa tehokkaalla

tavalla. Toisin sanoen pystyäkseen säilyttämään ei-länsimaisuutensa alkuperäiskansojen on omaksuttava juuri länsimainen ja moderni toimintatapa. Kansat, jotka eivät suostu muutokseen, vaan ovat säilyttäneet perinteensä tiukemmin kuin esimerkiksi saamelaiset, ovat suuremmassa vaarassa tuhoutua, koska niillä ei ole ”välineitä” hegemonisen ja modernin kansallisvaltion kohtaamiseen. (Eriksen 2004, 372–373.)

Perinteisen kulttuurin elvyttäminen eli (etninen) revitalisaatio modernissa yhteiskunnissa lienee välttämätöntä alkuperäiskansojen säilymiselle. Käytännössä tämä tarkoittaa, että unohtuneet kulttuuriset käytännöt ja symbolit merkityksellistetään uudelleen. On tärkeää huomioida, että uudelleen luotu kulttuuri ei ole samanlainen kuin alkuperäinen. (Eriksen 2004, 373–374.) Tällainen uudelleenherääminen voi näennäisesti vaikuttaa järjettömältä (Eriksen 2004, 374), koska esimerkiksi saamelaiset ovat sulautuneet suomalaiseen yhteiskuntaan monin tavoin. Nykypäivänä käytännössä kaikki saamelaiset puhuvat suomea ja elämä traditioineen ja kulttuureineen noudattaa pitkälti samoja suomalaisten kanssa. Monet saamelaisista haluavat siitä huolimatta määrätietoisesti säilyttää etnisen identiteettinsä ja vahvistaa sitä muun muassa vaalimalla kulttuuriperintöään. Kenties juuri modernisaatio on vahvistanut etnistä identiteettiä uhkaamalla sitä ja saattamalla ryhmät vastakkainasetteluun (Eriksen 2004, 375).

Puhuttaessa saamelaisista, kolonialismista ja toiseudesta ei voida välttää törmäämästä identiteetti-kysymyksiin ja käsitteisiin *identiteetti* ja *kulttuuri-identiteetti*. Identiteetti näyttää olevan ajankohtainen aihe kansainvälistymisen, ihmisten liikkuvuuden, kulttuurien sekoittumisen ja irrallisuuden kokemuksien keskellä, kuten myös saamelaisuus. Uudet tilanteet muuttavat ja hajottavat identiteettejä. Toisaalta samaan aikaan toiset identiteetit vahvistuvat, yhdistyvät ja kenties jopa elpyvät. Näitä näyttäisivät olevan erityisesti kansalliset ja etniset identiteetit, kuten myös saamelaisten lähes kadotettu identiteetti. (Talib 2002, 40.)

Minuuden korostus ja yksilön identiteetti sai syntynsä 1700-luvulla, aikaisemmin ihminen oli osa perhettään ja sukuaan. Kaupunkikulttuurin samoin kuin talouden huima kehitys mahdollistivat yhteiskunnallisesta järjestelmästä irrottautumisen. 1800-luvulla

taiteiden ja tieteiden kehitys aiheutti porvarillisen maailman kyseenalaistamisen: omien arvojen määrittely kuului ihmiselle itselleen. Nykyään on paljon yksilöitä ja ihmisryhmiä, kuten maahanmuuttajia, joiden identiteetti voi olla heikentynyt, koska oma identiteetti on muovattava uuden kielen, paikan ja kulttuurin mukaan. (Talib 2002, 40–41.) Monimutkainen on myös saamelaisten tilanne: Aikaisemmin kiellettyä kieltä, kulttuuria ja elämäntapaa ollaan elvyttämässä. Kaiken muutoksen keskellä voi olla epäselvää, kuka olen. Ovatko saamelaiset olleet vain vieraista omassa maassaan? Millainen identiteetti silloin syntyy?

Mikä identiteetin merkitys on? Identiteetti muuttuu ja mukautuu, joten sen tyhjentävä tai lopullinen määrittely on mahdotonta. Yleensä se mielletään minäkäsitykseksi eli minäkuvaksi. Johdonmukainen minäkäsitys muotoutuu sosiaalisten prosessien kautta. Tietoisuus minästä ja kuuluvuudesta tiettyyn ryhmään syntyvät vuorovaikutuksessa, koska minäkäsitys luodaan suhteessa toisiin, heijastamalla itseä muihin lähi-ihmisiin. Toisaalta ympäristöllä, erityisesti kulttuuriympäristöllä, on suuri merkitys. Identiteetin muotoutuminen edellyttää, että yksilö saa itsestä vuorovaikutuksessa palautetta muiden hänelle merkittävien ihmisten näkemyksestä ja tulkitsee sitä joko hyväksyen tai hyläten. Identiteetti on kaksijakoinen käsite: yksilöllinen ja kollektiivinen. Yksilöidentiteetti viittaa persoonallisuuteen ja kollektiivinen sosiaaliseen järjestelmään, jossa yksilö on kasvanut, kuten perheeseen, sukuun, heimoon ja kansaan. Identiteetin sisältö voi olla omaksuttu, saavutettu tai annettu. Omaksuttu identiteetti ei ole muuttumaton, vaan se mahdollistaa oman elämän muokkaamisen haluamallaan tavalla. Saavutetun identiteetin eteen yksilö joutuu ponnistelemaan. Annetun sisältö ei ole yksilön itse päätettävissä, eli sitä ei voi valita. Esimerkiksi fyysinen olemus, kuten syntyminen naiseksi, määrää yksilön naiseksi. (Talib 2002, 42–23.)

Minäkäsitys vaikuttaa keskeisesti ihmisen käyttäytymiseen ja toimintaan. Se on yksilön näkemys itsestään, siitä minkälaisena hän näkee ja kokee itsensä. Yksilön minäkäsitys sisältää tunteet ja tiedot, mutta myös persoonallisuuden kehityksen kannalta tärkeän arvioivan suhtautumisen itseän. Subjektiiivinen ja objektiivinen minäkäsitys eivät saa erota radikaalisti toisistaan tai yksilön psyykkinen tasapaino häiriintyy. Yksilö voidaan

luokitella esimerkiksi suomalaiseksi, vaikka kokisi itsensä saamelaiseksi Henkilöllä jolla on heikko minäkäsitys, on myös usein jäsentymätön identiteetti. Minuuden rakenne sisältöineen vaihtelee kulttuureittain. Usein kollektiivisissa kulttuureissa tietoisuuden tärkein ydin ei rakennu yksilön sisäisistä ominaisuuksista. (Talib 2002, 45.)

Kulttuurin Stuart Hall on määritellyt näin:

Kulttuurilla tarkoitamme yhteisten merkitysten järjestelmiä, joita samaan yhteisöön, ryhmään tai kansakuntaan kuuluvat ihmiset käyttävät saadakseen tolkkua maailmasta. Nämä merkitykset eivät ole vapaasti leijuvia ideoita vaan osa materiaalista ja sosiaalista maailmaa. Termi 'kulttuuri' sisältää merkityksiä tuottavat sosiaaliset käytännöt sekä myös ne käytännöt, joita nuo yhteiset merkitykset ohjaavat ja organisoivat. Yhteinen merkityskartta antaa meille tunteen kuulumisesta johonkin kulttuuriin, se luo yhdistävän siteen, tunteen yhteisestä identiteetistä ja kuulumisesta yhteisöön. Kyetessämme asemoimaan itsemme jossakin yhteisten merkitysten kentässä tunnemme ”keitä me olemme”, ”mihin kuulumme” – tunnemme oman identiteettimme. Kulttuuri on näin eräs keskeisimmistä identiteetin muodostamisen, ylläpitämisen ja muuttamisen tavoista. Kulttuureja pidetään yleensä suhteellisen vakaina ja pysyvinä merkitysten ja käytäntöjen joukkona, joilla on jo oma ajallinen ja paikallinen jatkuvuutensa. (Hall 2003, 85.)

Kulttuurien kohdatessa, törmätessä tai kietoutuessa toisiinsa tutun ja turvallisen kulttuuri-identiteetin merkitys kasvaa. Oma identiteetti arvoineen heijastuu toiseen, jolloin oma epävarmuus saattaa johtaa erojen korostamiseen minuuden pysyvyyden suojaamiseksi. Ryhmäidentiteetin määreitä ovat muun muassa: kansallinen, sosiaalinen ja etninen identiteetti. Kansallista identiteettiä ilmentää esimerkiksi suomalainen ja etnistä saamelainen, sosiaaliseen identiteettiin sisältyvät ne kaikki ryhmät, joihin yksilö tuntee kuuluvansa (esim. sukupuoli, ikä, uskonto kieliryhmä). Peilattaessa omaa ryhmäänsä toisiin ryhmiin, korostetaan yleensä oman ryhmän hyviä puolia ja vähätellään huonoja. Vastaavasti korostetaan vieraan ryhmän huonoja puolia ja vähätellään hyviä. (Talib 2002, 46–47.)

Kansallisen identiteetin luominen ja määrittely perustuu pitkälti vastakkainasetteluihin, toisten, meille vieraiden, ulkopuolelle sulkemiseen. Nämä vastakkainasettelut ja dualistinen ajattelu ovat keskeinen osa länsimäistä kulttuuria. Usein identiteetin määrittelyn taustalla on pyrkimyksenä yhtenäisyyden ja samanlaisuuksien rakentaminen (vastakkain asettelulla) tai kulttuurierojen negatiivinen korostaminen. Nykyisin vallitsee

globalisaatio, kulttuurinen ja etninen sekoittuminen, mutta samaan aikaan kulttuureja yhdenmukaistava ja totalisoiva ylikansallinen konsumerismi, jolloin seurauksena voi olla kulttuurinen yhdenmukaistuminen ja sekoittuminen tai oman paikallisen kulttuurin korostaminen. (Kylmänen 1994, 6–7).

Etninen identiteetti määrittyy suurelta osin suhteessa muihin, etnisen ryhmän olemassa olo edellyttää, että sen ulkopuolelle suljetaan toisia ihmisiä (Eriksen 2004, 352.) Etnisyys on vahva ja tiukkarajainen kulttuurisen identiteetin muoto, josta on kyse kun ihmisiä ei yhdistä vain kulttuuri, vaan heidän yhteenkuuluvuutensa, tiettyyn paikkaan tai ryhmään sijoittuva yhteistoimintansa ja yhteinen merkitysjärjestelmänsä ovat erityisen voimakkaita ja perustuvat suku- tai verisiteisiin, ajatukseen ryhmän historiallisesta jatkuvuudesta (Hall 2003, 92–93; Eriksen 2004, 346). Etnistä identiteettiä tarkastellessa voidaan se liittää joko yksilön identiteetikäsitykseen tai etnisten ryhmien välisiin suhteisiin. Usein etnisten ryhmien ja kulttuurien tarkastelu pysähtyy stereotyyppisiin uskomuksiin, jotka siirtyvät perintönä sukupolvelta seuraavalle. (Talib 2002, 47.)

Monikulttuurisuus viittaa mahdollisuuteen omaksua useampia identiteettejä, mikäli yksilöt ovat omaksuneet eri kieliä ja kulttuureita. Mirja–Riitta Talibin mukaan on mahdollista elää samaan aikaan useassa eri kulttuurissa ja käyttää useita eri kieliä. Kulttuurisen vuorottelumallin mukaan kahteen kulttuurin kuulumisen on mahdollista luopumatta yksilön alkuperäisestä kulttuuri-identiteetistä. Vahva alkuperäiskulttuuri vallitsevan kulttuurin rinnalla luo perustan eri identiteettien (etninen, kansallinen, monikulttuurinen) kerrostumiselle. Monikulttuurinen yksilö voi olla yhteisölle voimavara, sillä hänellä on mahdollisuus siirtää tietoa ja kokemuksia kulttuurista, identiteetistä ja kielestä edelleen. (Talib 2002, 47.)

Transkulturoitumisella tarkoitetaan prosessia, jossa aiemmin erillään olleet kulttuurit ja kansat ovat pakon edessä joutuneet tekemisiin toistensa kanssa (Hall 2003, 106). Saamelaisille tämä on tapahtunut jo vuosisatoja sitten, mutta ajankohtaiseksi käsitteen käytön yhdistämisen tekee se, että edelleenkin nykyhetkenä saamelaisessa kulttuurissa vaikuttaa historiassa tapahtunut suomalaisen ja saamelaisen kulttuurin yhteentörmäys.

Monesti kulttuurin henkiinjääminen on mahdollista vain pitämällä kiinni kulttuurisista traditioista ja vastustamalla synkretismin kaikkia muotoja sekä tarrautumalla perustavaan identiteettiin. Toisin sanoen yhteisön on taisteltava ”omien perustavien kulttuuristen uskomustensa ja arvojensa” puolesta. Tällaista ”selviytymisstrategia”, jossa pyritään palauttamaan kulttuurin suljetut määritelmät, voidaan kutsua etnisyyden henkiin herättämiseksi. Mielenkiintoista tässä pyrkimyksessä on se, että sekä keskuksissa (kolonisoijat) että periferioissa (kolonisoidut) esiintyy nykypäivänä tällainen reaktio globalisoitumiseen. Etnisyys onkin viime vuosina tehnyt paluun. (Hall 2003, 113.)

3.1.2. Kiistelty saamelaisuus

Kuka kuuluu alkuperäiskansaan? Kuka on saamelainen? Saamelaiskäräjälain (974/1995, § 3) mukaan saamelaisella tarkoitetaan:

[–] henkilöä, joka pitää itseään saamelaisena, edellyttäen: että hän itse tai ainakin yksi hänen vanhemmistaan tai isovanhemmistaan on oppinut saamen kielen ensimmäisenä kielenään; tai että hän on sellaisen henkilön jälkeläinen, joka on merkitty tunturi-, metsä- tai kalastajalappalaiseksi maa-, veronkanto- tai henkikirjassa; taikka että ainakin yksi hänen vanhemmistaan on merkitty tai olisi voitu merkitä äänioikeutetuksi saamelaisvaltuuskunnan tai saamelaiskäräjien vaaleissa. (Valtion säädöstietopankki, www-sivut.)

Virallinen saamelaismääritelmä on siis pitkälti kieliperustainen ja siinä korostetaan henkilön omaa tuntemusta siitä, kokeeko itsensä saamelaiseksi (Kuokkanen 2007, 143).

Tällainen kieliperustainen saamelaismääritelmä tuntuu mielestäni hataralta, kun otetaan huomioon, että saamelaiset ovat jo vuodesta 1745 lähtien joutuneet Suomessa valtion taholta annettujen asetusten perusteella muuttamaan kielensä suomen kieleksi (Kitti). Koska he olivat pakotettuja vaihtamaan kielensä, on johdonmukaisesti ajatellen mahdollista, että on paljon saamelaisia, jotka kokevat olevansa saamelaisia, mutta eivät osaa lainkaan omaa kieltään tai hallitsevat vain ”turistisanaston”. Kielitaidon puuttuessa he voivat jäädä ulos saamelaisyhteisöstä, vaikka virallisesti olisivatkin saamelaisia. Toisaalta he eivät koe myöskään kuuluvansa valtaväestöön esimerkiksi kulttuuritaustansa takia.

Syntyvät tilanteet ovat siis monesti riitaisia, kun on epävarma itsestään ja siitä kuka on ja minne kuuluu. Jos kuuluu periaatteessa molempiin yhteisöihin, kuka päättää kumpaan on kuuluttava. Onko valinta pakollinen? Miksi ei voisi olla suomensaamelainen? Jos täytyy valita, milloin päätös on tehtävä? Entä saako mieltään muuttaa myöhemmin, vaikka sen tekisi vain hyötyäkseen taloudellisesti? *Piritta*-romaanissa Johannes ja Marja, joka on naimisissa saamelaisen Niilan kanssa, kiistelevät näistä kysymyksistä ja siitä ovatko he suomalaisia vai saamelaisia:

- [--] saamelaisvaltuuskunta on salaseura. Kukaan ei ole nähnyt teidän vaaliluettelojanne, eikä niihin voi vapaasti pyrkiä.
- Ei tietenkään sinne voi vapaasti pyrkiä [--] päästäkseen äänestämään saamelaisvaaleissa täytyi sentään olla saamelainen.
 - Miksi minulle ei ole opetettu koulussa saamen kieltä?
 - Miksi olisi pitänyt? [--] Sinun vanhempasi olivat suomalaisia. Isäsi ei olisi hyväksynyt, että sinulle, suomalaislapselle, olisi opetettu saamen kieltä. Puhumattakaan isoisästäsi.
- [--].
- Minun isoäitini oli saamelainen, Johannes jatkoi äkkiä.
 - Miksi minä en voi olla saamelainen? Minunkin suonissani virtaa saamen verta.
 - Sinun vanhempasi ja isovanhempasi ovat tehneet valinnan sinun puolestasi jo ennen syntymääsi [--] He ovat valinneet suomalaisen elämäntavan ja suomen kielen. Isovanhempasi eivät ole ainoita, jotka ovat valinneet sulautumisen. He ovat halunneet olla suomalaisia. Isoäitisi eli saamelaisena suomalaisten joukossa, mutta hänen lapsistaan tuli suomalaisia.
 - Miksi sinun, suomalaisnaisen, lapset ovat saamelaisia ja minä en? [--]
 - Meidän kotikielemme on saame, jopa minun, vaikka olen suomalainen. [--]
 - Mutta synnyinjuuria ei voi muuksi muuttaa, oli kieli mikä hyvänsä. (*Piritta*, 263–264.)

Johannes kritisoi saamelaisvaltuuskunnan toimintaa ja sitä, ettei hänelle ole opetettu saamea, vaikka hänen isoäitinsä oli saamelainen, joten häntä ei hyväksytä saamelaiseksi. Sen sijaan täysin suomalainen Marja, joka on mennyt naimisiin saamelaisen kanssa, on saamelaisempi kuin Johannes. Tilanne on esimerkki siitä, mitä tapahtuu kun saamelaismääritelmä on perustuu kieleen. Pohjoisessa koko elämänsä elänyt poromies ei ole saamelainen, koska ei puhu saamen kieltä. Vastaavasti etelässä kasvaneen opettajan perhe on saamelainen, koska hän on naimisissa saamelaisen kanssa ja puhuu saamea. Taustalla Johanneksen kritisoinnissa on mahdollisesti jonkinlainen identiteettikriisi tai alkuperäiskansoille mahdollisesti palautettavien maiden myötä esiin noussut pelko oman elinkeinonsa menettämisestä. Johannes luulee menettävänsä poronsa jos

maanomistuskysymys ratkeaa saamelaiden hyväksi, koska hän ei ole saamelainen. Tämä on harhaluulo, mutta hän ajattelee, että jos hän olisi saamelainen, kyseistä vaaraa ei olisi. Näin ollen hän on katkera kieliperustaisesta saamelaisuudesta ja vihainen saamelaisille, vaikka nämä ovatkin tilanteeseen syyttömiä:

- Haluaisitko sinä sitten olla saamelainen?
 - En minä tiedä [--] Ei siitä saamen kielestä ole mitään hyötyä. Suomen kieltä ihmisen on osattava, mutta en minä hyväksy sitä, että ihmiset jaetaan sen perusteella, osaavatko he jotakin kieltä vai eivät.
 - Mitä etuja sinä sitten olet menettänyt, Marja kysyi jo vähän närkästyneenä.
 - En mitään, mutta jos valtio jakaa maat saamelaisille, siinä tapahtuu suuri vääryys. Miksi ei meille muillekin? Miksi aina vain saamelaisille?
- Marja katseli Johannesta tarkasti ja ajatteli, että siinä taisi tulla asian ydin. Aivan kuin aikoinaan porotiloja perustettaessa, Enontekiöllä herättiin vaatimaan samoja etuja kaikille, kun ne alun perin oli tarkoitettu vain saamelaisille. (*Piritta*, 264–265.)

Marja pohtii Johanneksen tilannetta. Johannes ei sallisi maanjakoa suomalaisille, koska pelkää menettävänsä sen myötä omat käyttöoikeutensa maihin ja vesiin: ”Häneen eivät tehonneet tippaakaan vaikutusta hankkeen puuhaajien vakuuttelut, ettei keneltäkään yksityiseltä otettaisi hänen elinkeinoaan tai muita oikeuksiaan” (*Piritta*, 70). Hän pelkää elinkeinonsa puolesta ja aikaisemmin hän toteaaakin: ”En minä ole perso maalle, en vain. Pitäköön maan se, jolla se on, metsävaltio, kunhan se vain antaa meidän hoitaa siellä poroja.” (*Piritta*, 65.) Toisaalta, jos Johanneksen isoäiti on saamelainen, on mies joutunut tavallaan kahden kulttuurin väliinputoajaksi:

[--] kerrottiin intiaanilapsesta, joka kasvoi valkoisessa perheessä. Aikuisena poika rupesi kaipaamaan juuriaan ja lähti etsimään heimoaan. Hän löysi heimonsa, jopa omat sukulaisensa, mutta he eivät halunneet tuntea poikaa eivätkä tunnustaneet heimonsa jäseneksi. Vaikka poika ulkomuodoltaan oli aito heimonsa jäsen, heimolle hän oli valkonaama. Valkoisten keskellä poika oli saanut pienestä pitäen kuulla olevansa inkkarin penikka, ja omalle heimolleen hän oli valkoinen. Marja muisti, kuinka hän elokuvan loputtua oli itkenyt nuoren ojan kohtaloa. Tällä kun ei ollut paikkaa mihin kuulua. Katsellessaan Johannesta Marja muisti lapsuutensa elokuvan. Saamelaiset eivät koskaan hyväksyisi Johannesta saamelaiseksi. Suomalaiset Johanneksen tietysti olivat hyväksyneet, mutta nyt Johannes itse ei tiennyt, mitä hän halusi. (*Piritta*, 266)

Asian monimutkaisuuden seurauksena voidaan ajatella, että saamelaisuus on jossain määrin tilanteesta riippuvaista ja suhteellista. Toisin sanoen ihmiset käyttäytyvät eri tilanteissa eri tavalla, tietyissä tilanteissa ”heimoidentiteettinsä” mukaan ja toisissa vastaavasti valtaväestöön tietoisesti sekoittuen. Myös saamelaiset merkityksellistävät saamelaisuutensa eri tilanteissa eri tavoin. Tätä kuvaa tilanne jossa vastakkainasettelulla,

molemminpuolisten negaatioiden kautta, ilmaistaan etniset suhteet, esimerkiksi saamelaiset toimivat vastakohtana ei-saamelaisille. Etniset suhteet pohjautuvat yhteiselle kielelle ja vaikka kulttuurisesti ryhmät ovat erillisiä, silti ne vastaavat rakenteellisesti toisiaan. Komplementaarinen malli rakentuu stereotyyppien kautta, jossa *toinen* esiintyy alempiarvoisena (esimerkiksi saamelaiset kuvataan likaisina) ja *toisen* täydentämistä edustaa esimerkiksi koulutusjärjestelmä (opetetaan sekä suomalaisten että saamelaisten historiaa). Näin kaikille osapuolille on selvää, että kyseessä ovat vertailukelpoiset kulttuurit omine historioineen, uskontoineen ja taiteineen. Samalla myös tehdään selkeä ero saamelaisen ja ei-saamelaisen välille. Kun aiemmin esimerkiksi saamelaiset tiesivät valtaväestön ylenkatsovan heitä, he käyttäytyivät julkisissa yhteyksissä, kuten ei-saamelaiset peittäen etnisen identiteettinsä välttääkseen kielteisen leimautumisen. (Eriksen 2004, 345–346.)

Minkä ihminen syntyperälleen mahtoi. Koulu ja opiskeluaikoina hän ei ollut koskaan tehnyt saamelaisuudesta mitään numeroa. Koulu ja opiskeluvuosiin mahtui aika, jolloin hän kiihkeästi halusi muuttua samanlaiseksi toisten suomalaisten nuorten kanssa. Hän ei halunnut edes pitää saamelaisvaatteita. Hänestä lapinpuku leimasi hänet erilaiseksi ja altisti hänet pilkanteolle ja väheksynnälle [--]. (Piritta, 236)

Kuitenkin keskenään omista tapahtumisistaan saamelaiset puhuivat saamea ja toivat esiin yhteisen identiteettinsä (Eriksen 2004, 346). Saamelaisten kuten myös monien muiden alkuperäiskansojen kohdalla, etnisyyden korostaminen myös julkisesti liittyy jonkinlaiseen yhteiskunnalliseen ja kulttuuriseen muutokseen:

Oli Saamenmaan suuri päivä. Tänään presidentin oli määrä avata saamelaiskäräjät, uusi, juuri muutama kuukausi aikaisemmin vaaleilla vaalittu saamelaisten oma parlamentti. (Piritta, 228) [--] Oli hienoa olla saamelainen ja näyttää koko maailmalle, kuinka saamen kansa juhlii, saamen kieli kaikuu ja saamen kielellä lauletaan saamelaisten säveltämiä ja sanoittamia lauluja. (Piritta, 236.)

Saamelaisten määrä tuskin on muuttunut muutamassa vuosikymmenessä radikaalisti, mutta aikaisemmin he eivät juuri näkyneet, heidän kulttuurinsa ja sen järjestelmällinen ylläpito ja edistäminen puuttuivat. Heidän etnisyydellensä ei ollut juurikaan tekemistä valtion kanssa, vaan oma identiteetti vaikutti lähinnä henkilökohtaisissa suhteissa. Nykyään alkuperäiskansat pyrkivät suojaamaan tapansa, mutta toisaalta osan ryhmän

jäsenistä on sulauduttava moderniin ja opittava poliittiset keinot voidakseen käyttää yhteiskunnan kanavia edistääkseen omia poliittisia hankkeitaan. (Eriksen 2004, 375–376.) On syytä pitää mielessä, etteivät mitkään kansat eivätkä etniset ryhmät ole ikuisia; Ne tulevat, ovat ja menevät ja jokaista säilynyttä ryhmää kohden löytyy useita kadonneita. (Eriksen 2004, 378.) Siksi saamelaiden kulttuurin suojeleminen ja sen hengissä pitäminen erinäisin keinoin on tavoiteltavaa, jotta ei menetettäisi modernisaation jalkoihin jälleen yhtä maailmaa rikastuttavaa alkuperäiskansaa.

3.2. Kolonisoitu saamelaisuus

3.2.1. Miten saamelaisia on kolonisoitu

Mielestäni oman tutkimukseni kannalta on tärkeää mainita, kuinka saamelaisia on aikaisemmin kolonisoitu, koska kuten Tarmo Kunnas (1983, 170) toteaa ”kaunokirjallinen teos ja sen tekijä ovat yhteydessä historialliseen ja yhteiskunnalliseen taustaansa.” Erityisesti saamelaisuuden menneisyydellä on voimakas yhteys nykyhetkeen, eikä sen merkitystä voi kiistää, kun mietitään, miksi esimerkiksi saamelaisista kertova *Piritta* on kirjoitettu.

Perinteisesti ajatellen Suomea ei mielletä siirtomaavallaksi, ainakaan samoin kuin Englantia tai Ranskaa, eikä myöskään entiseksi siirtomaaksi Intian ja Namibian tavoin. Siitä huolimatta siirtomaakysymys on edelleenkin läsnä suomalaisessa arjessa. Suomessa kulutetaan yhä niitä ajattelu- ja esitystapoja, jotka ovat syntyneet siirtomaa-aikaan. Monet jokapäiväiset asiat, esimerkiksi elintarvikkeet, ovat muodostuneet suhteessa kolonialismiin. Historiallisten eroavaisuuksien takia suomalainen jälkikolonialismi on erilaista kuin esimerkiksi suurvaltojen jälkikolonialismi. (Lehtonen & Löytty 2007, 105–106.) Suomella ei ole ollut omia siirtomaita, mutta esimerkiksi tapa, jolla valtio hallinnoi saamelaisia, on suoraan siirtomaavalloilta omaksuttu käyttäytymismalli. Saamelaiden ”pelastaminen” omalta ”vahingolliselta” kulttuuriltaan on jonkinlainen suomalainen

utopia eli ajattelumalli, jonka ideana on viedä jotain hyvää muille ja jossa ainoana vaihtoehtona on, että meidän näkökulmamme ja toimintatapamme on varmasti oikea.

On mahdotonta kieltää, etteikö valtion soveltamassa politiikassa olisi jo 1600-luvulta lähtien ollut kolonialistisia piirteitä. Tuolloin oli aivan luonnollista alistaa ”kehittymättömät” kansat ja hyötyä heistä ja heidän alueistaan sekä pelastaa nämä ihmiset ”kulttuurittomuudelta”. Toisaalta kansojen ajateltiin elävän viattomina paratiisissa, mutta kuitenkin samaan aikaan heitä halveksittiin ja heidät nähtiin jonakin, jolle eurooppalainen sivistys toisi viimeinkin onnen. (Nickel 1970, 196.) Kauan tätä onnea tuotiin ”toisille” eli kaukana pohjoisessa asuville suomalaisille. Vielä senkin jälkeen, kun suomalaiset alettiin mieltää eurooppalaisina, saamelaisilla ei ollut pääsyä pois toiseuden leiristä ja heitä on kuvattu tieto- ja populaarikirjallisuudessa jo vuosisatojen ajan länsimaisen kulttuurin vertailukohtana ja sen kääntöpuolena. (Lehtola 1997, 57, 163) Saamelaisia eivät toiseuttaneet vain muut eurooppalaiset, vaan myös Suomen valtio, joka halusi erottautua alkukantaisista saamelaisista ja kiillottaa omaa sivistyksen kilpeään siten.

Toisin kuin siirtomaavallan alaisuudesta itsenäistyneet valtiot, saamelaiset eivät ole itsenäistyneet ja näin erottaneet itseään valtiosta, vaan he ovat edelleen valtion sisäisen kolonialismin ja hegemonisen ylivallan alaisia. Tämä vaikeuttaa kolonialismin vaikutuksista eroon pääsemistä, koska esimerkiksi länsimainen maailma ja eurosentriset oletukset ja arvot määrittävät elämää. (Kuokkanen 2007, 146.) Selvittääksemme ja ymmärtääksemme nykypäivää, täytyy miettiä menneisyyttä eri näkökulmista arvioiden ja kyseenalaistaen, koska virallinen historiankirjoitus tapahtuu aina ”siirtomaaisännän” eli tässä tapauksessa Suomen valtion näkökulmasta. Jälkikoloniaalisen kritiikin tarkoituksena ei ole elvyttää menneisyyttä tai palata menneeseen, vaan ymmärtää että menneisyys on todella ollut ja hyödyntää näitä perinteitä muovatessamme nykyisiä toimintatapoja ja näkemyksiä (Kuokkanen 2007, 145).

3.2.2. Menneestä nykypäivään

Saamelaiset asuttivat Suomen, mutta saivat väistyä muiden tulokkaiden tieltä pohjoiseen. Vielä tällöin saamelaisilla oli oikeus vesiin, maihin, kieleen ja kulttuuriin, mutta 1800-luvulla oikeudet unohdettiin ja valtio riisti vedet ja maat. (Seurujärvi-Kari 1994, 176.) Suomessa saamelaisalueet asutettiin pääväestöön kuuluvilla, saamelaisten maanomistusoikeus muuttui käyttöoikeudeksi ja lisäksi noitien maineessa olleet saamelaiset käännyttiin kristinuskoon. Saamelaiset integroitiin kaikkiin mahdollisiin tavoin sotien jälkeiseen pohjoismaiseen hyvinvointivaltioon. Saamelaiset hyväksyivät sulauttamispolitiikan hiljaisesti, koska valtaapitävät saivat saamelaiset vakuuttuneiksi, että heidän intressinsä ajavat kaikkien etua. Intressit esitettiin luonnollisina ja itsestään selvinä, vaikka niiden hyväksyminen käytännössä tarkoitti saamelaisten autonomian, kulttuurin ja elämäntavan murentumista. (Kuokkanen 2007, 146–149.) Toisin sanoen ”saamelaisiin suhtauduttiin kuin lapsiin, jotka eivät ymmärrä omaa parastaan” (Nickel 1970, 213).

Myös kirjallisuudessa saamelaiset kolonisoitiin ja kuvaukset ovat alentavia huolimatta siitä, miten kirjoittaja suhtautui saamelaisiin. Saamelaisten elintavat ja kulttuurimuodot, jotka erosivat suomalaisista, tulkittiin rodullisiksi piirteiksi. Vastakohtana suomalaiselle kauneus-, kulttuuri- ja arvokäsityksille, saamelaisten tunnusmerkkejä olivat rumuus, alkukantaisuus ja moraalittomuus. Saamelaiskulttuurin ominaispiirteet tuomittiin ja tulkittiin negatiivisesti ottamatta huomioon kontekstia, jossa ne esiintyivät. Pyyntikulttuuri tulkittiin alkukantaisuudeksi, kokemattomuus rahankäytössä tyhmyydeksi, hitaus laiskuudeksi ja rauhanomaisuus pelkuruudeksi. (Lehtola 1997, 166.)

Vanhat suhtautumistavat ja seuraukset elävät edelleen ja ilmenevät myös romaanissa *Piritta*. Vaikka saamelaiset käännyttiin kristinuskoon, silti pappien suhtautuminen heihin voi olla yhä negatiivinen. Nykypäivänä suurin osa saamelaisista on kristittyjä, mutta silti pappi pitää saamelaisia suomalaisia huonompina eikä hyväksy eri ”rotuisten”, suomalaisten ja saamelaisten välistä avioliittoa. Mahdollisesti saamelaisvihan taustalla

vaikuttaa myös saamelaisten historian pakanuus, aika jolloin saamelaisia ei vielä ollut käännetty kristinuskoon:

Sitä hämmästyksen ja paheksumisen määrää, mikä oli seurannut, kun pappi oli kuullut, että Marja oli mennyt naimisiin Jussan Niilan kanssa. Papin kanssa heillä meni sukset ristiin jatkuvasti. [--] Papitkin olivat jakautuneet eri leireihin saamelaiskysymyksessä. Toiset tukivat saamelaiskulttuuria, toiset linnoittautuivat valtaväestön kanssa samaan leiriin. Kai se on edistystä, että saamelaismielisiä pappejakin löytyy. (*Piritta*, 148.)

Mikäli kyseessä on saamelaisten historia, on papin toimintaa pidettävä tekopyhänä, koska eivät suomalaisetkaan ole historiansa alusta alkaen olleet kristittyjä. Toisaalta, koska oletan sekä Marjan että Niilan kuuluvan kirkkoon ja ymmärtääkseni kirkon kristillisiin periaatteisiin kuuluu, että papin silmissä kaikki seurakuntalaiset ovat tasa-arvoisia. Tästä huolimatta pappi suhtautuu ”seka-avioliittoon” paheksuen. Lisäksi tekstinäytteen viimeinen lause implikoi, että aikaisemmin kaikki papit olivat saamelaisvastaisia ja nykypäivänä on edistystä, ”että saamelaismielisiä pappejakin löytyy”.

Vielä tällä vuosisadallakin on tapahtunut paljon asioita, joissa saamelaisia on kohdeltu väärin ja se on oikeutettu valheilla tai vain yksinkertaisesti sillä, että kyseessä ovat saamelaiset. Seuraava esimerkki kertoo kuinka Johanneksen isoisä, äiji, kertoo lapsenlapselleen saamelaisten tappamisesta ja oikeuttaa suomalaisten teot valheella ja jättää asioiden todellisen laidan mainitsematta:

Vieläkin hän muisti kaasulampun sihinän ja äijin kärisevän vanhanmiehen äänen, kun tämä kertoi, kuinka rohkeat miehet hajottivat lappalaisten kodat ja ajoivat asujaimet pakosalle.

– Ne juoksivat kuin porot, vaan eivät ne kaikki päässeet pakoon, äiji oli maininnut silmät vieläkin kiiluen nuoruudenmuistoista.

– Tapettiinko niitä? pikkupoika oli kysynyt silmät suurina.

– Pitihän meikäläisten puolustaa omaisuuttaan, äiji oli urahtanut, mutta jättänyt mainitsematta, että siihen aikaan yhdelläkään hänen mainitsemistaan lantalaisista ei ollut omia poroja, vain lainakoita, lappalaisilta lainattuja poroja. Lantalaisten tokka oli alkanut kasvaa vasta lappalaisten hävityksen jälkeen. (*Piritta*, 67–68.)

3.2.3. Kolonisoitu saamen kieli ja kulttuuri

Valtion saamelaisia kohtaan harjoittama kolonialismi ilmeni selkeimmin koulupolitiikassa, joka aikanaan pyrki kitkemään saamen kielen ja kulttuurin ja korvaamaan ne maan pääkielellä ja kulttuurilla. (Nickel 1970, 196–234.) Myös saamelaisten oma kiertokoulujärjestelmä lakkautettiin (Kuokkanen 2007, 151). Saamelaiset pakotettiin käyttämään saamen kielen sijasta suomen kieltä 1740-luvulta lähtien (Kitti) ja saamelaislasten opetuskielenä onkin ollut valtakulttuurin pääkieli viime vuosikymmeniin saakka (Pentikäinen 1995, 331). Vasta 1995 säädettiin (lakia muokattiin 2003) Saamen kielilaki (1086/ 2003, § 1), jonka ” [--] tarkoituksena on osaltaan turvata perustuslaissa säädetty saamelaisten oikeus ylläpitää ja kehittää omaa kieltään ja kulttuuriaan [--]” (Valtion säädöstietopankki 2003).

Saamen kielellä on näkyvä osansa *Pirittassa* ja saamelaisten oikeudesta kieleensä ja sen opettamisesta kouluissa käsitellään paljon, kuten seuraavista esimerkeistä käy ilmi:

Marja mietti, että niinä kaikkina vuosina joina hän oli asunut Enontekiöllä, suurin parannus saamelaisten asemassa oli hänen mielestään tapahtunut sinä päivänä, kun saamelaislapset alkoivat saada kouluissa opetusta omalla kielellään. (*Piritta*, 60–61.)

Aikaisemmin suomen kielen oppiminen ja osaaminen koulussa oli pakollinen perusedellytys, sillä koulussa saamen kieltä ei käytetty lainkaan. Toisaalta ajatus siitä, että saamelaiset osaisivat vain saamea, toteutuu nyky- tai edes tulevaisuuden Suomessa tuskin koskaan. Tänä päivänä, kun saamen kieltä on jälleen alettu opettaa kouluissa, ei suomen kieli sen rinnalta ole katoamassa mihinkään, käytännössä saamen kielen laillinen asema on parantunut ja se on hyväksytty osaksi suomalaista yhteiskuntaa ja kulttuuria. Saamen kielen aseman muutos muutaman vuosikymmenen takaa nykyiseen ilmenee myös *Pirittassa*:

Piritta muisti ala-asteelta, että hänen luokkatovereinaan oli ollut monia, jotka osasivat hyvin saamea, kun sitä puhuttiin kotona. Ketään ei kuitenkaan ollut sellaista, joka ei olisi ollenkaan ymmärtänyt suomea. Isä sanoi, että hänen aikanaan saamelaiset lapset eivät osanneet suomea lainkaan. (*Piritta*, 140.)

Vielä pieni hetki sitten oli siis saamelaisia, jotka puhuivat äidinkielenään saamea, eivätkä ymmärtäneet suomea lainkaan. Kun saamen kieltä alettiin opettaa kouluissa, oli se muutos parempaan päin, mutta muutokset *käytännössä* eivät kuitenkaan tapahdu yhtä selkeästi kuin lakipykälissä. Kun kieltä ja kulttuuria on väheksytty satoja vuosia ja sitä on aina pyritty kitkemään ja vähättelemään, ei asennemuutos tapahdu yhdessä yössä:

Toki Piritta oli aina tiennyt, että isä oli saamelainen ja hän oli saamelainen puoliksi, kun äiti oli suomalainen. Äiti oli puhunut hänelle saamen kieltä pienestä pitäen, joten molempien kielten oppiminen oli sujunut vaivattomasti. Koulussakin opetettiin saamen kieltä. Silti suurin osa opettajista meni vaikean näköiseksi, jos joku yritti vastata saameksi. Puhu suomea kun kerran osaat, oli tiukka komento. Oli kuin saamen kielen opetus olisi ollut koulun opettajaväelle ylimääräinen rangaistus. (*Piritta*, 140.)

Suurena ongelmana kielilain soveltamisessa ovat asenteet, jotka estävät saamen kielen käyttöä puolin ja toisin virallisissa yhteyksissä, koska saamelaisilla eikä suomalaisilla viranomaisilla ei ole saamen kielen virallista traditiota. Haluttomuus käyttää saamen kieltä selitetään kustannusten kalleudella tai vedotaan kaikkien suomen kielen taitoon. Mikäli saamen kieltä halutaan käyttää kokouksissa, on siitä ilmoitettava etukäteen, ja samoin saamenkielisiä palveluita on pyydettävä erikseen. (Aikio 1999, 60.)

- Meidänhän pitää täällä tarjota kuntalaisille samat yhteiskunnan palvelut kuin isompien kuntien. Ja vielä kahdella kielellä, suomeksi ja saameksi. Se maksaa.
- Minä sinuna jättäisin sen saamen kielen siitä luettelosta pois, tokaisi Marja. Ei saamen kielen ja kulttuurin hyväksi ole koskaan liikoja rahoja uhrattu.
- Mutta kai sinä myönnät, että ajat ovat muuttuneet niistä päivistä, kun itse tulit opettajaksi Enontekiölle. Nyt annetaan saamenkielistä opetusta ja saa puhua saamen kieltä.
- Ovat toki, sanoi Marja, mutta mietti itsekseen, olivatko sittenkään. (*Piritta*, 150.)

Monet suomalaiset ja saamelaiset ovat joutuneet taistelemaan saamen kielen puolesta, mutta siitä huolimatta suomen kielen arvostus ja osaaminen on monelle saamelaiselle ensiarvoisen tärkeää saamen kieleen verrattuna. Kyseessä tuskin on ainoastaan kielen käytön käytännöllisyys Suomessa, vaan jossain määrin monet saamelaiset ovat omaksuneet kolonisoijan ajatusmaailman kolonisoijan kielestä. Suomen kieli on avain sivistykseen ja parempaan elämään, kuten uskoo Kirstin saamelainen isoäiti, ahkku:

Omassa kodissa Lemmenjoella isoäiti, ahkku, oli pitänyt tärkeänä, että lapset oppivat suomen kielen.

– Suomen kielellä teistä tulee viisaita, hän oli väittänyt.

– Saamen kielellä pysytte poromiehinä ja poromiehen vaimoina. Ahkkulle suomen kielen oppiminen ja suomalaisuuden omaksuminen oli ollut sydämen asia. Alkuvuosina Enontekiöllä Kirsti oli joskus miettinyt, millä mitalla ahkku olisi mitannut Marjan, joka nosti saamen kielen arvoonsa. Ahkku olisi saattanut suhtautua asiaan yhtä ennakkoluuloisesti kuin Enontekiön suomalaiset. (*Piritta*, 18.)

Tekstikatkelma tuo esille myös sen ristiriidan, joka saamen ja suomen kielen opetukseen liittyy. Monet saamelaiset, kuten ahkku, kannattavat suomen kieltä ja väheksyvät saamea, kun taas vastaavasti suomalainen Marja ymmärtää saamen kielen osaamisen tärkeyden ja sen merkityksen saamen kulttuurille ja jopa identiteetin kehitykselle ja taistelee saamen kielen opetuksen puolesta. Kirsti epäilee, että ahkku olisi suhtautunut saamen kielen ja kulttuurin opetukseen yhtä ennakkoluuloisesti kuin suomalaiset, vaikka oli saamelainen.

Suomalaisten suhtautuminen ei ollut lainkaan suopea, kuten selviää seuraavista esimerkeistä Johanneksen ja äijin suhtautumisesta saamen kulttuurin opetukseen koulussa:

Kun äiji kuuli, että koulussa suomalaisillekin lapsille kerrottiin saamelaisista, hän raivostui ja hakkasi korjattavanaan olleet poronlänget kappaleiksi.

– Meidän pojalle ei lappalaisoppeja jaeta, hän nousi kiroten seisomaan.

– Saat sanoa opettajalle, että hän saa panna saamenkirjat roskakoriin, äiji karjui. (*Piritta*, 68.)

Kerran tunnilla opettaja oli ruvennut kertomaan saamelaisesta kulttuurista ja siitä, että saamelaiset muka olivat Suomen ensimmäinen kansa.

– Valehtelet akka, Johannes oli huutanut kimakalla äänellä.

– Saamelaiset on rosvoja, pohjasakkia. Opettaja oli pannut Johanneksen nurkkaan häpeämään, vaikka tämä oli kertonut vain sen, minkä äiji oli sanonut kotona. Eikä äiji voinut olla väärässä. (*Piritta*, 68.)

Johanneksen kotoa omaksutut asenteet ja saadut opit saamelaisista ja heidän kulttuuristaan eivät ole lainkaan positiivisia ja kertovat hyvin saamelaisia kohtaan luodusta kolonialistisesta katseesta. Johannes on kasvanut suorastaan saamelaisvihamielisessä ympäristössä. Mielenkiintoista onkin, että vaikka hän jatkuvasti pilkkaa ja vähättelee saamelaisia ja on saanut heitä kohtaan tiukan kasvatuksen, sattumalta hän murrosiässä ihastuu erääseen saamelaistyttöön korviaan myöten. Johannes

ajattelee, että hänen vanhempiaan asia tuskin häiritsee, jos hän esittää suhteen heille ”oikeassa” valossa:

Kuusitoistavuotiaana Johannes tapasi ikäisensä tytön, joka oli kaunis kuin kuva. [--] Tyttö oli saamelainen, mutta Johannes oli niin ihastunut, että arveli vanhempiensa taipuvan avioliittoon, kunhan hän asian oikeassa sävyssä esittelisi. Pitäisi sanoa isälle ja äijille, että saadaan yksi saamelainen oppimaan oikeiden ihmisten tavoille. (*Piritta*, 68–69.)

Johannes on hyvin tietoinen vanhempiensa asenteesta saamelaisiin, niinpä hän keksii, että koska perhe on pitänyt saamelaisia ala-arvoisina rosvoina, suostuvat he siihen, että Johannes ottaa vaimokseen saamelaisen ja niin saadaan ainakin yksi saamelainen koulutettua ”oikeiden ihmisten” eli toisin sanoen suomalaisten tavoille. Perheen saamelaisia kohtaan tuntema inho, on teinirakkautta suurempaa ja kosioretkien jälkeen ”poika oli saanut elämänsä kovimman selkäsaunan” (*Piritta*, 69).

3.2.4. Valtion osallisuus ja saamelaisia vastustavat reaktiot

Olennaista saamelaisten kohdalla on nostaa esiin heidän kirjoittamaton historiansa. Saamelaisten historiaa ovat lähes aina kirjoittaneet valtakulttuurin edustajat, valtakulttuurin näkökulmasta. Saamelaisten *oman* historian voidaan siis ajatella olevan pääosin kirjoittamatonta historiaa. Se on usein tullut kuvatuksi jääneiden lähteiden pohjalta. Nämä dokumentit on kerätty hengellisen tai maallisen oikeuslaitoksen (papit, verottajat, virkamiehet) asiakirjoista, jolloin saamelaisnäkökulma on noussut esiin vain esimerkiksi kiistan tai rikoksen yhteydessä. Myös tällaisissa tapauksissa tapahtuman on kirjoittanut muistiin toisen kulttuurin edustaja, eikä luku- ja kirjoitustaidottomalla alkuperäiskansan edustajalla ole ollut mahdollisuutta tarkistaa, mitä hänestä on kirjoitettu. Tunnetusti valtakulttuurin ja vähemmistön historiankirjoituksen suhde perustuu samaan asetelmaan kuin voittajien ja hävinneiden historian. Lisäksi vähemmistöjen historiankirjoitus pohjautuu yleensä niukkoihin lähteisiin ja tiedot ovat usein myös henkilökohtaisia. Ne kulkevat ihmisten muistissa, suullisessa perinteessä tai ovat muistitietoa omakohtaisista kokemuksista. (Pentikäinen 1995, 32–33.)

Kun valtio (mielenkiintoista kyllä, sortajana on aina Suomi tai Suomen valtio, ei suomalainen) on muuttanut kansan yhteiskunnallisen järjestelmän, kielen, kulttuurin, ”uskonnon” (maailmankatsomuksen) ja elintavan, miten voidaan ajatella, että sitä ei olisi kolonisoitu; Saamenmaata on kohdeltu aivan kuin siirtomaata. Valtion toiminnassa on myös hyvää, kun ajatellaan 1900-luvun loppupuolella tapahtunutta muutosta. Esimerkiksi vuonna 1996 hallitusmuotoon lisättiin pykälä turvaamaan saamelaisten kulttuuri-itsehallinto, jota toteuttaa saamelaiskäräjät (Kuokkanen 2007, 143–144) ja nyt kieli, kulttuuri ja perinteet ovat elpymässä (Seurujärvi-Kari 1994, 176). Toisaalta valtion toimet voidaan kuitenkin nähdä sellaisten jälkien siivouksena, joita ei pitäisi ollakaan. Alkuperäiskansat yrittävätkin saada valtiot tunnustamaan ne kollektiiviset oikeudet, jotka olivat olemassa ennen kolonialismia (Kuokkanen 2007, 145). Myös *Pirittassa* kiinnitettiin huomio tämän mielenkiintoisen tapahtuman mahdollisuuteen:

- Koskaan aikaisemmin Suomen historiassa ei ole suunniteltu maan palauttamista alkuperäiskansalle. Tähän meitä velvoittavat kansainväliset sopimukset, jotka koskevat alkuperäiskansoja kuten eskimoja, intiaaneja ja saamelaisia. [--]
- kansainväliset sopimukset määräävät, että alkuperäiskansalle on annettava omistusoikeus maihinsa ja oikeudet harjoittaa perinteisiä elinkeinojaan. (*Piritta*, 178-180.)

Muutokset tuovat mukanaan uusia haasteita. Nyt kun on alettu suojella ja uudelleen herätellä saamen kieltä ja kulttuuria sekä saamelaisten itsensä että Suomen valtion taholta, on vaarana samaan aikaan juuri suojeltavan kulttuurin hävittäminen, etenkin sen jääminen kaikkialle tunkeutuvan länsimaisen kulttuurin jalkoihin. On myös otettava huomioon, etteivät kaikki suinkaan hyväksy saamelaisten oikeuksien palauttamista. Saamelaisilla on paljon vastustajia, jotka uskovat saamelasisten saavan erikoiskohtelua ja -oikeuksia suomalaisten kustannuksella ja jatkavat toiseuttavien asenteiden ja ennakkoluulojen ylläpitämistä, kuten *Pirittassa* käy ilmi: ”eikö ihmisten asioita enää valtakunnassa hoidettukaan. Vain saamelaisille oltiin antamassa lisää.” (*Piritta*, 458.) Tässä nousee esiin vastakohtapariajattelu eli jos saamelaiset saavat jotain, se on pois suomalaisilta.

Seuraavasta tekstikatkelmasta ilmenee suomalaisten katkeruus saamelaisia ja heidän jo saavutettuja ja mahdollisia oikeuksia kohtaan:

- Ennen oli kaikki paljon paremmin, huokaisi Mäkimartti.
- Ei ollut riitoja ennen kuin saamelaiset saivat sen valtuuskuntansa. Sehän niillä on ollut jo kaksikymmentä vuotta. Sekin olisi joutanut romukoppaan, koko vanha laki, mutta vielä niiden piti hommata uusi. Vain saamelaisista etelässä olhaan kiinnostunheja. Niile on hommattu omat lait. Niillä pittää olla omakielinen opetus. Vishin niile annethan mejän porotkin. [--]
- Eikö meistä oikeista alkuperäisistä enontekiöläisistä kukhan ole kiinnostunut, jatkoi Kurki.
- Saamelaisista vain puhuthan. Milloin puhuthaan ihmisistäkin?
Kukaan ei viitsinyt sanoa, että Kurjen omat sukujuuret olivat aivan muualla kuin Enontekiöllä. (*Piritta*, 114.)

Mäkimartti myös mainitsee ääneen koko asian ytimen, huolen siitä että he joutuvat luovuttamaan poronsa saamelaisille. Myös Kurki kritisoi, ettei heistä ”alkuperäisistä enontekiöläisistä” ole kiinnostunut kukaan, vaikka hän ei itse asiassa ole alkuperäinen enontekiöläinen. Sillä, että hän on Muualta Tullut, ei kuitenkaan ole merkitystä, koska hänellä on paikallisten suomalaisten kanssa yhteinen vihollinen: saamalainen.

Sekä suomalaiset että Muulta tulleet tekevät saamelaisten oikeuksien palauttamisen mahdottomaksi ja pettymys niiden palautusta puolustaneiden suomalaisten ja saamelaisten reaktio on pettynyt: ”Hänestä oli alkanut tuntua siltä, etteivät saamelaiset ikinä saisi itselleen ikaikaista maataan. Tunturien kivitievat jäisivät ikuisiksi ajoiksi valtiolle. Vastustus saamelaisia kohtaan oli liian vahva.” (*Piritta*, 464.)

Saamelaisten vastustaminen ja heidän asioihinsa sekaantuminen tai osaa ottaminen menee usein niin pitkälle, että itse saamelaiset ja se mitä heillä kenties olisi sanottavanaan, unohdetaan kokonaan. Koska vastustajat pitävät niin kovaa ääntä, että huomio kiinnittyy heihin, ei saamelaisten ääni pääse kuuluviin. Saamelaiset eivät toiminnallaan hae riitaa: ”tällaista valtion aloitetta oli saamelaisten puolelta odotettu jo vuosia. Saamelaiset eivät halunneet riitaa. He halusivat vain oikeutta.” (*Piritta*, 184.) Oikeutta suomalaiset eivät kuitenkaan halua saamelaisille sallia, koska uskovat sen olevan itseltä pois. Kun kyse on vähemmistöistä, niihin liittyvät argumentit rakentuvat hyvin voimakkaasti binaariselle enemmistö–vähemmistö–vastakohtapariajattelulle. Toisin

sanoen jos vähemmistölle annetaan oikeuksia, niiden ajatellaan olevan pois enemmistöltä, joten oikeudet ovat keskenään vaihtoehtoisia. (Tuulentie 2001, 162–163.)

Sama malli toteutuu myös seuraavassa tekstikatkelmassa ja toimii myös hyvänä esimerkkinä siitä, kuinka suurta ääntä pitämällä varsinainen aihe unohdetaan. Tekstissä saamelainen Niila lukee lehteä, jonka sivut täyttyvät saamelaisotsikoista ja pohtii niiden vaikutusta valtaväestöön:

[--] saamelaisten ja ei-saamelaisten väleistä jaksettiin jatkuvasti puhua isoilla kirjaimilla. [- -] Kuukausikaupalla ylimmässä Lapissa oli pidetty kokouksia ja puhuttu paljon ja laajasti saamelaisista ilman, että yksikään varsinaisista asianosaisista, saamelaisista, oli ollut kutsuttuna paikalla.

– Jos olisin tavallinen lappilainen, enkä saamelainen, minäkin kohta uskoisin, että saamelainen vähemmistö sortaa suomalaista enemmistöä. (*Piritta*, 149.)

Median toiminnan voi nähdä jopa kasvattavan saamelaisten ja ei-saamelaisten välistä kuilua. Suhteista puhutaan mediassa ja niitä pohditaan sanomalehdissä. Usein enemmistön mielipiteet esitetään perusteluina, mutta todellisuudessa enemmistön mielipidettä ei kysytä. Siitä huolimatta uskotaan siihen, että mediassa tiedetään mitä *saamelaisten enemmistö* tai *suomalaisten enemmistö* ajattelee. Demokratiaa arvostavassa yhteiskunnassa, myös enemmistö-kategorian mielipiteeseen vetoaminen on tehokas vakuuttamisen keino (Tuulentie 2001, 163) ja päivästä toiseen lehdissä toisteltavat ”enemmistön mielipiteet” ja argumentit todella vaikuttavat kohderyhmän mielipiteisiin ja näin lukijalle luodaan mielikuva halutusta näkökulmasta ja pian kyseessä voi olla todellinen enemmistön mielipide etnisten ryhmien vastakkainasettelusta. Miksi saamelaisten ja ei-saamelaisten välit ovat niin merkittäviä?

3.2.5. Saamelaiset nykypäivän murroksessa

Yleensä ajatellaan, että etnisyys on sitä tärkeämpää, mitä suurempia kulttuurierot ovat. Siten etnisyys olisi seurausta siitä, että ryhmät olisivat eläneet ja kehittyneet eristyksissä toisistaan ja olisivat siksi sosiokulttuurisesti erilaisia. Tämä oletus on kuitenkin osoittautunut vääräksi. Itse asiassa etnisyys nousee useimmiten tärkeäksi päinvastaisissa

tilanteissa, joissa kyseessä ovat säännöllisesti toistensa kanssa tekemisissä ja kulttuurisesti toisiaan lähellä olevat ryhmät. Samaan aikaan kun esimerkiksi modernisaation myötä eri ryhmien väliset yhteydet lisääntyvät, kulttuurierot pienenevät, ja juuri silloin etnisen identiteetin merkitys kasvaa. Samankaltaistumisen vastareaktiona pyritään erottautumaan toisistaan. Toisaalta tällainen reagointi on looginen, koska kuten edellä olen esitellyt, ihmiset tulevat tietoisiksi omasta itsestään, siitä keitä he ovat, kohdatessaan muita. Ei ole olemassa eristäytyntä etnistä ryhmää – yhdellä kädellä taputtaminen on mahdottomuus. (Eriksen 2004, 339–341.)

Etnisyydessä ei ole kysymys olemassa olevista kulttuurieroista vaan sosiaalisista merkityksistä: ihmisten välisessä kanssakäymisessä kulttuurisista eroista tehdään merkityksellisiä. Kulttuurierojen kriteereinä voivat olla esimerkiksi fenotyyppi (”rotu”), kieli, uskonto tai pukeutuminen, mutta varsinaisesti kyseessä ei ole ryhmien kulttuuri, vaan ryhmien väliset sosiaaliset rajat. Sosiaalisella prosessilla on tärkeä osansa, kun etnisyyden ajatellaan johonkin suhteeseen kuuluvaksi, ei yksilön tai ryhmän ominaispiirteeksi. Etnisen ryhmän olemassaoloa vahvistaa sosiaalisesti ja ideologisesti se, että ryhmään kuuluvat ja kuulumattomat tiedostavat kyseisen ryhmän erot muihin kulttuurisiin ryhmiin. Tämä erottautuminen täytyy olla ilmeistä sosiaalisissa käytännöissä, esim. kielessä, uskonnossa tai työssä, unohtamatta yhteistä perinnettä ja historiaa, joka oikeuttaa kulttuurisen yhtenäisyyden, pitkäaikaisuuden ja mielikuvan ryhmästä ”sukuryhmänä”. (Eriksen 2004, 341–343.) Toisaalta jo arkiymmärrys kyseenalaistaa näin yksinkertaistavan mallin rajoja. Mikä on ihmisen etnisyys, kun usein ollaan tilanteessa, jossa arjen kulttuuriset käytännöt ja sosialisatio vetävät yhteen suuntaan ja alkuperä toiseen (Huttunen 2005, 127–128).

Etniseen ryhmään kuuluminen ei ole ainoastaan positiivinen asia. Kun kuuluu etniseen ryhmään, on erilainen ja kuuluu toisiin. Valtaväestöllä on usein myös hyvin vanha ja stereotyyppinen kuva etnisen ryhmän jäsenistä. Saamelaiset ovat hyväksyneet valtaväestön kuvan itsestään, tosin kenties alitajuisesti, ja jopa itse uusintavat näitä kolonisoivia asenteita itsestään ja kulttuuristaan turismin kautta. Suomessa on hyvin yleistä, että turisteille (yleensä väärissä) saamelaispuvuissa esiintyvät henkilöt eivät

välttämättä liity saamelaisiin lainkaan. Siitä huolimatta he tekevät turisteille suosittuja Lapin kasteita ja joikaavat heille. Toisin sanoen he hyväksikäyttävät yleensä suhteellisen näkymätöntä ja ei-sallittua saamelaisten kulttuuria ja perinteitä, kuten shamanismia, hyötyäkseen taloudellisesti. Tätä kulttuurin omavaltaista käyttöä, jota tapahtuu matkailun piirissä, kutsutaan etnografiseksi riistoksi (Aikio 1999, 61).

Myös monet saamelaiset ovat kiinnostuneita saamelaisuudestaan taloudellisen hyödyn takia, kuten Piritta, joka huomaa herättävänsä huomiota saamelaisvaatteissa, vaikka muutoin hän ei halua olla erilainen – saamelainen. Toisaalta hän on saamelainen, joten hänellä jos jollakin on oikeus hyötyä kulttuuristaan. Kaikki eivät silti suhtaudu tällaiseen toimintaan suopeasti, kuten esimerkiksi Pirittan pikkuveli, Juhani:

Piritta ei halunnut olla saamelainen, sillä saamelaisuus merkitsi erilaisuutta, erottumista muista. Vasta paluu Hettaan Kirstin hotelliin ja työskentely yrityksessä olivat saaneet hänet käytännöllisessä mielessään ajattelemaan, että saamelaisuudesta oli myös hyötyä. Kun hän puki lapinvaatteet päälleen ja ryhtyi joikaamaan, hän huomasi herättävänsä suurta ihastusta. [--] Kun he Kirstin kanssa lähtivät markkinoimaan hotelliaan Rovaniemelle ti etelämmäksi, Piritta varasi aina päälleen saamelaisvaatteet. Ne takasivat, että tuli huomatuksi. Juhani moitti sisartaan siitä, että tämä alisti koko oppimansa saamelaiskulttuurin pyörittämään hotellia. Piritta nauroi ja moitti Juhania vanhanaikaiseksi, mutta poika sanoi vakavasti, että hänelle saamelaisuus ei ollut tavara, jolla tehtiin rahaa. (*Piritta*, 236–237.)

Näin eri tavoin suhtautuvat saamelaisuuteensa myös saman perheen lapset, saman kasvatuksen samassa ympäristössä saaneet henkilöt. Toisaalta kyseessä voi olla myös ymmärtämättömyys asioita kohtaan, koska esimerkiksi Piritta ei ole koskaan kokenut elävänsä tilanteessa, jossa saamelaisia sorretaan, toisin kuin esimerkiksi hänen isänsä. On myös mahdollista, että asioiden jatkuvalla vatvomisella vain ylläpidetään ongelmaa ja tehdään itse tahallisesti eroa saamelaisten ja suomalaisten välillä. Raja sen välillä, että suojellaanko kulttuuria vai aiheutetaanko sille tuhoa, on häilyvä. Pirittan esiintyessä saamelaispuvussa hän pitää kulttuuria elossa, mutta toisaalta toiseuttaa sitä ja vieraannuttaa sen suomalaisuudesta. Jos pelkästään saamelaisten itsensä kulttuuristaan hyötyminen on näin monimutkaista, kuinka vaikeaa se onkaan, kun hyötyjänä ovat suomalaiset. Totuus on, että suomalaisten hallitsevat Lapin matkailua ja pyrkivät hyödyntämään saamelaiskulttuuria kaupallisesti (Aikio 1999, 61).

Matkailuesitteissä saamelaisuus on eksotisoitu ja stereotypisoitu. Ironista kyllä, samanlainen saamelaisuuden representaatio on valtaväestölle entuudestaan tuttu oppikirjoista, lauluista, televisiosta ja kirjoista. Matkailuesitteissä korostetaan saamelaisten ydinarvoja, omaperäisyyttä, erikoisuutta ja kulttuurin sitkeyttä luonnehtivien ilmiöiden ja esineiden kautta. Esitteissä luodaan stereotyyppinen kuva pohjoisesta, johon länsimainen kulttuuri ei ole ylettynyt turmelemaan saamelaisia, vaan saamelaisuus on pysähtyneessä ajassa ja kehityksessä ja jatkaa eloan käsitöiden ja porojen paimennuksen parissa. Matkaesitteissä kategorisoidaan ja yleistetään ja matkailijalle rakennetaan kuva yksisuuntaisesta maailmasta, jota on hyvä tarkastella ulkopuolelta. (Leppänen & Pietikäinen 2007, 178–188.) Sen sijaan esitteissä ei mainita kolonialismin vaikutuksista: menetetyistä oikeuksista, siitä kuinka saamen kieli ja kulttuuri lähes katosivat ja kuinka saamelaiset ovat toiminnallaan eheyttäneet kulttuuriaan viimeisten vuosikymmenten aikana.

Matkailuteollisuudesta puhuttaessa on tärkeää nostaa esiin saamelaispuvut. Saamelaiset eivät suinkaan pukeudu värikkäisiin asuihinsa päivittäin poroja ruokkiessaan, vaan kyseessä on heidän ”kansallispukunsa”, jota käytetään lähinnä juhlatilaisuuksissa ilmaisemaan kuulumistaan kansanryhmäänsä. Näin kuvataan eräissä häissä hääkansan vaatetusta:

Monisatapäisessä vierasjoukossa vallitsivat kirkkaiden lapintakkien värit. Oli enontekiöläisten runsaasti kirjaituja takkeja, Vuotson kapealla värinauhalla koristeltuja hameita, mustakeltaisia Inarin saamelaispukuja ja kolttanaisten korkeita päähineitä. (Piritta, 228.)

Saamelaispuku kuuluu saamelaiskulttuurin ydinarvoihin ja sen mallin koristelut vaihtelevat saamen kielirajojen, mutta myös sukujen ja perheiden mukaan. Saamelaispuvulla tunnustaudutaan ja tunnistetaan, se on osa identiteettiä ja sen tulisi kuulua vain saamelaisille. Matkailu hyödyntää saamelaiskulttuuria usein tavalla, joka loukkaa saamelaisidentiteettiä. (Saamelaispuku 2009.) Saamelaiskulttuuria noitarumpukuvioineen on käytetty vuosikymmenten ajan matkamunistoteollisuuden hyväksi ja osa ikivanhojen symbolien merkityksistä on kadonnut tai banalisoitunut (Lehtola 199, 27). Matkailussa ja television viihdeohjelmissa pukua, huiveja ja koruja

käytetään väärin, niitä pilkataan saattamalla niiden kantaja naurunalaiseksi. Saamelaiskulttuurin irvokas pilkkaaminen voi merkitä esimerkiksi herkässä iässä oleville saamelaisnuorille elinikäisiä hyvästejä omille saamelaisille juurilleen (Aikio 1999, 61).

Saamelaispukua tulisi käyttää vain henkilö, jonka identiteettiin puku kuuluu ja joka osaa kantaa pukunsa oikein ja *arvostaa* sitä. Saamelaispukua pitäisi arvostaa, mutta sen sijaan tällaisen reaktion saa saamelaispukuinen joukko aikaan Helsingin vierailullaan:

Kun kolmekymmenpäinen tokka saamenpukuista väkeä marssi Helsingin kaduilla, se herätti huomiota. Ihmiset pysähtyivät töllistelemään, mikä retkue oli kyseessä vai oliko peräti kulttuuriryhmä. [--]
– Joku siltarumpuporukka Lapista kerjuumatkalla, he päättelivät ja kiirehtivät työpaikoilleen. (*Piritta*, 96.)

Sen sijaan, että saamelaispuku herättäisi arvostusta ja kunnioitusta tai mielenkiintoa ja uteliaisuutta, se herättääkin vähättelevän reaktion saamelaisista. Viittaamalla heihin ”siltarumpuporukkana” osoitetaan, etteivät saamelaiset ole edes sanan tarkan määrittelyn arvoisia, sillä nimitys viittaa noitarumpuun, ei siltarumpuun. Johtopäätös, joka tekstissä syntyy on ajatus kerjuumatkalla olevista saamelaisista, avuttomista alkuperäiskansan jäsenistä, joilla ei ole muuta asiaa maansa pääkaupunkiin, kuin kerjääminen. Varsinaisesti sanalla *siltarumpuporukka* viitataan termiin *siltarumpupolitiikka*. *Siltarumpupolitiikan* tarkoituksena on, että poliitikko on äänestäjilleen hyödyksi näyttävällä tavalla tullakseen uudelleen valituksi vaalipiirissään. Usein kyseessä ovat pienet investoinnit ja siksi poliitikkoa, joka ajaa valtakunnallisesti paikallisia hankkeita, saatetaan kutsua pilkallisesti siltarumpupolitiikoksi. (*Siltarumpupolitiikka*.)

On mielenkiintoista tutkia, millä tavoin luodaan ja uusinnetaan etnistä identiteettiä. Tällöin huomio kiinnitetään ryhmien välisiin rajoihin sekä siihen miten rajat on tuotettu ja kuinka niitä ylläpidetään. On tärkeää, että etnisyys ymmärretään suhteeksi. (Huttunen 2005, 125.) Tärkeää on muistaa, että arjen käytännöissä ja valinnoissa sekä etnisyys että kulttuuri elävät, muuttuvat ja uusiutuvat. Ne muokkautuvat suhteessa etnisen ryhmän jäseniin ja sen ulkopuolisiin ihmisiin, ja kun kulttuuri nähdään muuttuvana ilmiönä, myös

etninen sosiaalinen organisaatio kulttuurisiin merkityksiin kytkeytyvänä on väistämättä muuttuva ja liikkuva. (Huttunen 2005, 135.)

Saamelaisuuden erikoisiin piirteisiin vielä nykypäivänä kuuluu, että sen kulttuurin kehitystä kritisoidaan luonnottomana. Saamelaisten ajatellaan luopuneen omasta kulttuuristaan, koska siihen vaikuttavat saamenkansalle ”vahingolliset” vaikutteet. Taustalla on ajatus saamelaisten alemmuudesta, siitä ettei alempi kulttuuri pysty sulautumaan korkeampaan, vaan saamelaisen kulttuurin uskotaan rappeutuvan tai saamelaisten luopuvan siitä ja suomalaistuvan. Näkemys kertoo suomalaisten tietämättömyydestä saamelaista kulttuuria ja historiaa kohtaan sekä uskomuksesta saamelaisten kyvyttömyyteen sopeutua nykyajan haasteisiin, vaikka saamelaiset nimenomaan ovat todistaneet kykynsä sopeutua menettämättä itseään. (Lehtola 1999, 20.)

Saamelaisten nykypäivänä jatkuva kolonisointi jatkuu edelleen ihmisen asenteissa ja käsityksissä. Usein julkisessa keskustelussa saamelaisuus esitetään suomalaisen kulttuurin resurssina ja rikkautena. Toisaalta kun saamelaisuudesta tehdään ”meidän” rikkautemme, saamelaisuus käsitteellistetään ja yksinkertaistetaan korostaen sen alkuperäisyyttä ja siitä tehdään suomalaisten omaisuutta, josta halutaan hyötyä. Näin päädytään tilanteeseen, jossa saamelaisuudella ei ole lupa muuttua, koska sen täytyy pystyä toimimaan turismin resurssina. Tällöin ongelmaksi muodostuu, että yhteiskunta ”tietää paremmin” mikä saamelaisille itselleen on parasta ja määrittelee saamelaisten elinkeinot, matkailun ja taidetuotannon hallinnollisen kontrollin mukaan. Toisin sanoen saamelaisten kulttuurinen erilaisuus muotoillaan, hyödynnetään ja hallinnoidaan enemmistön instituutioiden toimesta ja niiden tarpeen mukaan. Tämä muodostaa ristiriidan saamelaisuuden säilymisen ja autenttisuuden välille, sillä muutoksen vastustaminen ja samana pysymisen vaatimus voivat kadottaa sen autenttisuuden, joka halutaan säilyttää (Tuulentie 2001, 191–195.) Tällainen ajattelumalli noudattaa kolonisoivaa kaavaa.

On eri asia, perustuuko tieto saamelaisista ymmärrykseen ja heidän lähtökohdistaan hankittuun tietoon ja halutaanko elää rinta rinnan ja laajentaa näköaloja vai hallita toisia

ja hyötyä heidän kulttuuristaan ja alueistaan, kuten itse toisten ääniä huomioimatta parhaaksi nähdään (Said 2007, 30.) Matkailuteollisuus riistää saamelaisia ja hyväksikäyttää saamelaisten kulttuuria, heidän etnisyyttään, ja samalla se ahtaa sen valtaväestön silmissä sellaiseen muottiin, jota saamelaiset eivät hyväksy. Matkailuteollisuuden muokkaama ja ylläpitämä kuva saamelaisista voi saada saamelaiset vaikenemaan juuristaan ja kyseenalaistamaan identiteettinsä. Lapin matkailussa saamelainen kulttuuri yhdistetään usein joulupukkiin, mutta erona on, että joulupukki on fiktiivinen satuolento, saamelaiset taas ovat todellisia (Aikio 1999, 61).

3.2.6. Oman kulttuurin kyseenalaistaminen ja kolonisoivan asenteen omaksuminen

Tiettyyn muottiin mukautumisen syynä eivät ole ainoastaan ulkopuoliset, vaan määritelmiä luovat myös saamelaiset itse. Saamelaisen kulttuurin ongelmista kertoo se, että monet saamelaistaiteilijat eivät halua käyttää loppuun kaluttua symboliikkaa. Myös monet saamelaiset kieltäytyvät pukeutumasta saamelaispukuun eksotiikan vuoksi tai turistien huviksi. Useimmat eivät halua edes kuulla puhuttavan ”saamelaistaiteesta”, koska uskovat sen tarkoittavan tuntureiden ja porojen piirtämistä. Myös saamelaiskirjallisuuden kohdalla suurimpiin ongelmiin kuuluu edelleen elävä käsitys essentiaalisuudesta. (Lehtola 1999, 27.) Vaikka saamelaisen kulttuurin erityispiirteiden hyödyntäminen valtakulttuurin toimesta on laskenut jokseenkin niiden kulttuurista arvoa, ei niitä pitäisi kuitenkaan hylätä saamelaisten itsensä toimesta, vaan nostaa ne uuteen arvoonsa. Esimerkiksi edellisessä luvussa esitelty tapaus, kun Piritta alkoi uskoa saamelaisuudesta olevan jotakin hyötyä vasta ymmärtäessään sen taloudellisen hyödyn ja erityislaatuisuuden. Asiaa voi tarkastella siten, että Piritta käyttää kulttuuriaan hyväkseen, sortaa sitä ja altistaa alentamiselle ja stereotyyppisen pysähtyneen kuvan uusintamiselle *ainoastaan* hyötyäkseen siitä. Toisaalta näkökulmasta riippuen, voi Pirittan nähdä saamelaiskulttuurin elossa pitäjänä, koska hän esittelee sitä muille ihmisille.

Kun saamelaisten elämäntapaan halutaan puuttua tai arvostella sitä, tehdään se jättämällä ”romantisointi” keskustelun ulkopuolelle ja korvaamalla se ”kriittisellä realismilla”

(Tuulentie 2001, 91). Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että saamelaisiin ei suhtauduta ympäristöystävällistä ja luonnonmukaista elämäntapaa noudattavana kansana, vaan kansana, jotka rahan ja teknologian salliessa riistävät luontoa lyhytnäköisesti siinä missä muutkin. Siitä syystä Järvisen mukaan heihin on suhtauduttava kriittisesti, koska se on saamelaisten omien etujensa mukaista. (Järvinen 1994, 47.) Tuulentie kritisoi Järvisen näkemystä, jonka mukaan ”meidän’ tehtävänämme on määritellä, mikä on ’heidän’, siis alkuperäiskansojen, edun mukaista.” (Tuulentie 2001, 91). Mikäli luontoa riistetään ja sitä kritisoidaan, on se tehtävä luonnon näkökulmasta, ei kolonisoijan näkökulmasta saamelaisia kohtaan.

Saamelaisten elämäntapaa ja kulttuuria eivät kyseenalaista ainoastaan valtaväestön edustajat, vaan myös saamelaiset itse. Koska tietoisuus on nykypäivänä lisääntynyt, on myös saamelaisten itsetietoisuus ja -kriittisyys kasvanut. Varsinkin saamelaiset nuoret ovat alkaneet nähdä saamelaisen kulttuurin epäkohtia, kuten porotalouselinkeinon luontoa tuhoavana, kuten osoittavat seuraavat esimerkit, joissa Marja jatkuvasti ajautuu kiistoihin Helsingissä opiskelevan poikansa Nils Henrikin kanssa:

Päiväkaudet hän saarnasi äidilleenkin saamelaisten nykyaikaisen poronhoidon turmiollisuutta. Pojan mielestä poromiehillä oli liikaa moottorikelkkoja ja mönkijöitä. Niillä poromiehet tuhosivat poroiltaan laitumet ja haavoittivat ylimmän Lapin herkkiä kasveja. [--]

– Syytätkö sinä minua ja isää luonnon hävittämisestä, kimmastui Marja, joka omasta mielestään oli aina ollut luonnonsuojelija. Tuossa lattialla istuva pitkätukkainen nuorukainen, joka kertoi kärsivänsä puiden puolesta, oli hänen vanhin poikansa. (*Piritta*, 47.)

Jos saamelaiset saavat vallan määrätä Yliperän maankäytöstä, kyllä luonto siitä kärsii.

– Väitänkö sinä, että saamelaiset eivät osaa suojella luontoa?

– Väitän. Toki sinä äiti olet eri maata, mutta näethän sinä, miten täällä ajetaan moottorikelkoilla ja mönkijöillä luonnosta piittaamatta, syötetään maa paljaaksi jäkälästä poroille. Saamelaisten elinkeinot ovat jo etäännyneet kauas luonnosta. Niillä oli kuunnellut poikansa puhetta. Hän nousi ylös, pani lakin päähänsä ja sanoi lähtiessään että kaipa ne siellä Helsingissä parhaiten tietävät, miten meidän asiat ovat. (*Piritta*, 406.)

Nils-Henrik kritisoi saamelaisten nykyaikaisen poronhoidon turmiollisuutta, joka tuhoaa ylimmän Lapin luontoa. Hän väittää, etteivät saamelaiset osaa suojella luontoa, vaan saamelaiset elinkeinoineen ovat etäännyneet kauas luonnosta. Nils Henrikin asennetta voi tulkita useasta näkökulmasta. Ensinnäkin hän on lähtenyt opiskelemaan etelään ja kasvanut moderniksi ”city-ihmiseksi” ja alkanut nähdä kulttuurinsa ulkopuolisin silmin,

jolloin myös sen epäkohtia on helpompi tarkastella. Toiseksi voidaan ajatella, että hän on omaksunut valtaa pitävien ajattelumallin, etelän ajattelutavan, jolloin hänen saamelaisilla juurillaan ei ole vaikutusta siihen, kuinka hän näkee kulttuurin toiminnan. Toisaalta hän voi olla moderni saamelainen, jolle saamelaisuus ja kollektiivisuus eivät ole kaikki kaikessa, vaan yleismaailmallisten asioiden tärkeys jättää saamelaisten kulttuurin tärkeyden jalkoihinsa.

Vanhempiensa silmissä poika on kuitenkin etääntynyt juuristaan ja hylännyt heidät, koska arvostelee vanhempiensa elintapaa, joka on määrittänyt saamelaisia kautta aikojen. Nils Henrikistä on tullut pohjoisen asukkaan pahin vihollinen: etelässä asuva Lapin luonnon suojelija. Yliperäläisten asennetta luonnonsuojelijoita kohtaan kuvaa seuraava tekstinäyte, jossa etelästä tulleet luonnonsuojelijat saapuvat paikalle maalakia koskevaan kokoukseen:

Miehiä nousi ylös penkeistä. He rupesivat rähjäämään suojelijoille, sillä Yliperän asukkaille etelän suojelija oli pahin kaikesta. Suojelijoita oli haukuttu vuosikaudet, mutta harvoin kukaan oli niitä päässyt näkemään. Ne asuivat etelässä ja suojelivat sieltä käsin Lapin luontoa. (*Piritta*, 470.)

Paikallisen väestön on vaikea ymmärtää luonnonsuojelijoita, jotka asuvat etelässä, mutta ovat mielestään oikeassa kaikissa Lapin luontoon liittyvissä argumenteissa. Varsinkin Lapissa jo sana luonnonsuojelu aiheuttaa närkästystä, koska suuri osa ihmisistä saa toimeentulonsa luonnosta joko suoraan tai välillisesti. Siksi radikaalisti toteutettava luonnonsuojelu voisi tuhota monen ihmisen toimeentulon. Porotalous on niitä harvoja elinkeinoja, joita pohjoisessa voi harjoittaa. Poikansa luonnonsuojeluun Nils Henrikin isä Niila toteaa hiljaisesti pettymystä ja alentuneisuutta äänessään: ”kaipa ne siellä Helsingissä parhaiten tietävät, miten meidän asiat ovat” (*Piritta*, 406).

Oman kulttuurin kieltäminen tai arvostelu ainakin tietyiltä osin kuuluu monen saamelaisen elämään. Toisaalta oman perheensä ja kulttuurinsa arvosteleminen voi olla seurausta kolonisoijan eli valtaväestön asenteen ja näkökulman omaksumisesta – *jäljittelyä*. On todennäköistä, että Nils Henrikille on valinnut suomalaisen näkökulman. Tätä mahdollisuutta osoittavat hänen kriittinen suhtautuminen äitinsä mielipiteisiin, jotka Nils

Henrik näkee puolueellisina ja vanhoina, ei rationaalisina. Samoin hän käyttää saamelaisista, omasta kansastaan, vähättelevää ja yleistävää sanavalintaa *aslakit* (termistä lisää myöhemmin kappaleessa *Kielen kolonisoiva vaikutus*):

Poika oli sanonut vain, että äiti oli niin ihastuttavan puolueellinen, kun keskusteltiin saamelaisten oikeuksista. Eikö äidin mieleen ollut koskaan johtunut epäillä, ettei tämän perän aslakien toiminta luonnossa ollut suinkaan maankäytön kannalta kaikkein kestäväintä. [--] Vaikka Marjakin oli sitä mieltä, että [--] poromiesten luontosuhteessa oli ehkä korjattavaakin, hänestä tuntui pahalta, että oma poika [--] selvästi tuntui arvostelevan vanhempiensa elämäntapaa.

– Sinun isäsi syntyi talossa, mutta kaikki hänen vanhemmat sisaruksensa kodassa. Tosin heistä moni kyllä kuolikin kohta synnyttyään. Sinun isoäitisi vietti kiertävää paimentolaiselämää ja muutti kentältä toiselle. Aivan taatusti isovanhempasi elivät lähellä luontoa, mutta oliko se hyvää elämää, kun kodassa nukkumaan mennessä piti panna jalat säkkiin ja herätä aamulla pää jäätyneenä porontaljaan kiinni?

– Rauhoitu äiti, minähän vain yritin sanoa, että aika on täällä ylimmässä Lapissakin muuttunut. Marja katseli esikoistaan ja ajatteli, että nyt hän oli menettänyt poikansa lopullisesti maailmaan, johon hän ja Niila eivät kuuluneet. Marja tunsu, kuinka kyyneleet hiersivät jossakin silmäkulmien takana.

– Herra meidän Niilasta on tullut, Niila sanoi laittautuessaan nukkumaan. (*Piritta*, 449–450.)

Marja uskoo, että pojan tuomitseva asenne on lähtöisin tietämättömyydestä sitä kohtaan, mitä saamelaiset ovat joutuneet kokemaan, millaisia kärsimyksiä he ovat kohdanneet vanhoina aikoina, jolloin heidän luontosuhteensa oli kenties luontoa täysin riistämätön ja valistaa poikaansa tiukasti. Kulttuurissa tapahtunut muutos ei ehkä ole ollut täydellinen, mutta kuitenkin muutos parempaan päin. Nils Henrik on kuitenkin vakuuttunut asiastaan ja omien mielipiteidensä ehdottomasta paikkansa pitävyydestä. Aika on muuttunut pohjoisessa, mutta myös etelässä, jonka maailmaan vanhemmat kokevat poikansa menettäneen.

Nils Henrik uskoo saamelaisen porotalouden tuhoavan Lapin luonnon, mutta tekeekö se hänestä ”huonon” tai ”epätäydellisen” saamelaisen. Jos saamelaisuus on ehdotonta, eikä salli reunaehtoja, silloin Nils Henrikin voidaan ajatella pettäneen kulttuurinsa kieltämällä porotalous. Myös Nils Henrikin sisko Piritta on hyvä esimerkki saamelaisesta, joka ei näillä ehdoin ole ”täydellinen saamelainen”, koska yleisodotus on, että saamelaiset ovat kiinnostuneita saamelaisten asioista. Piritta ei kuitenkaan tunne maalakiasiaa omakseen vain siksi, että on saamelainen:

Lapsena hän oli kotona saanut tarpeekseen äidin ja isän loputtomista keskusteluista, joiden ainaisena aiheena oli saamelaisten asema. Siksi hän murrosikäisenä oli yrittänyt kokonaan kieltää saamelaisuutensa. Yhä Pirittasta tuntui vastenmieliseltä ottaa kantaan johonkin saamelaisten maalakiin. Eihän sellainen asia häntä missään tapauksessa koskenut. (*Piritta*, 237–238.)

Olisi kohtuutonta ja kolonisoivaa sanoa, että hänen täytyy olla kiinnostunut asiasta, koska on saamelainen. Ei ole itsestäänselvyys, että kaikki saamelaiset olisivat kiinnostuneita kaikista saamelaisten oikeuksista. Toisaalta yksittäisen saamelaisasian hylkääminen ei tarkoita ettei muutoin ole kiinnostunut saamelaisuudestaan, mutta kun kyseessä on niinkin pienen kansan asia, tulisi suhtautumisen olla kokonaisvaltaista eli kieltävä kanta tiettyihin asioihin tulisi mahdollisesti esittää varovaisesti. Suhtautumalla saamelaisten maalakiin totaalaisesti kieltäytyen, mutta taas saamelaista kulttuuria taloudellisessa hyötymismielessä hyväksikäyttäen, voi Pirittan ajatella olevan sulautunut Suomen valtaväestöön. Voidaankin kysyä, sortaako saamelainen kulttuuriaan, mikäli ei ole kiinnostunut sen puolustamisesta tai ei järjestelmällisesti erota sitä suomalaisesta kulttuurista?:

Koko ikänsä poika oli kuunnellut äitinsä puheita saamelaisten oikeuksista, mutta Pirittan tavoin ei Juhaniakaan kahdenkymmenenneljän elinvuotensa aikana ollut koskaan osoittanut erityistä mielenkiintoa vanhemmilleen niin tärkeitä saamelaisten oikeuksia kohtaan. Juhanielle oikeus saada saamenkielistä opetusta oli jo itsestäänselvyys [--]. (*Piritta*, 53.)

Suomalaisaamelaisen elinympäristön voi nähdä uudenaikaisena haasteena, joka edellyttää uusia käyttäytymismalleja vastaamaan sosiaalisia vaatimuksia. On etsittävä kanssaihminen (yleensä suomalaisten) hyväksyntää, jotta voidaan kokea tasapainoa ja yhteisyyden tunnetta itsen ja muiden kanssa. Muutoin yksilö voi jäädä marginaaliin, eikä kykene enää turvautumaan ja tukeutumaan mihinkään ympäristöön. Uudet ja vanhat arvot ja kulttuuriset perinteet voivat erota niin paljon toisistaan, että uuden ympäristön normien hyväksyminen voi tuntua mahdottomalta. Identiteetti on luotava suhteessa uuteen ympäristöön, ei ainoastaan uutta omaksuen, ja oman paikkansa löytäen erojen ja yhtäläisyyksien vertailun kautta. Tällöin seurauksena on uusi hybridinen identiteetti sosiaalisten todellisuuksien ja kulttuurien välissä. (Hybridi-identiteetti 2010.)

Eniten tasapainottelu näkyy nuorten elämässä, esimerkiksi Marja ja Niilan lapset eivät elä ainoastaan yhdessä kulttuurisessa välitilassa, koska ovat puoliksi saamelaisia ja puoliksi suomalaisia, vaan lisäksi he joutuvat tasapainottelemaan pohjoisen ja etelän kulttuurin välillä. He siis elävät jo moninkertaisessa kulttuurisessa välitilassa, mutta myös sukupolvien välisen eron vaikutuksen alaisena. Heidän vanhempiensa kokemukset ja muistot, esimerkiksi saamen kielen asemasta ja saamelaisten elämästä ja Marjan suvun reaktioista seka-avioliittoon, ovat vaikuttaneet ja vaikuttavat perhe-elämään jatkuvasti, vaikka nuorilla itsellään ei ole niistä omakohtaista kokemusta. Nuoret eivät ole olleet muutoksen prosessin alusta asti mukana, vaan ovat enemmän sen tuote, toisin kuin heidän vanhempansa. Vanhempien ja nuorten näkökulmat ja mielipiteet voivat olla ainakin osittain pitkälti ristiriidassa keskenään ja ymmärtämättömyyttä esiintyä puolin ja toisin.

Uuden sukupolven elämäntapa voi olla ristiriidassa etniseen kulttuuritraditioon kietoutuvan vanhan sukupolven elämäntavan kanssa. Vanhemmat pyrkivät vastustamaan tätä ja tuottamaan kasvatuksen kautta lapsilleen etnisen identiteetin, koska heidän kohdallaan juuri sitoutuminen vanhaan vastustaa juurettomuuden kokemusta. Nuorten kohdalla tilanne on toinen: nuorten onkin sopeuduttava ympäröivään maailmaan löytämällä tasapaino vanhemmilta opitun ja uusien sosiaalisten vaatimusten ja muuttuvien olosuhteiden väliltä (Hybridi-identiteetti 2010). Vanhemmat epäilevät nuorten etnistä identiteettiä, koska he eivät noudatakaan kulttuurisen tradition käyttäytymisnormeja odotuksenmukaisesti. Hybridi-identiteetti voi juuri olla ratkaisu juurettomuutta vastaan ja vaatimalla lapsiltaan etnistä absolutismia vanhemmat sulkevat pois hybridi-identiteetin tarjoaman ratkaisun mahdollisuuden.

4. KIELEN JA ASENTEN KOLONISOIVA VAIKUTUS

4.1. Toiseuttavat asenteet

Saamelaiset lapset siihen reagoivat ensiksi.

– Onko se vain saamelaisille tarkoitettu vai voivatko siihen osallistua muutkin? naapurin saamelaisnuoret kysyivät Niilalta. Kysymyksessä oli Enontekiön saamelaisyhdistyksen järjestämä retki Inariin.

– Jos se on vain saamelaisille, ei me lähdetä. Ei mikään pelota nuoria niin paljon kuin pelko saada erilaisen leima, ja saamelaisuus jos mikä oli leimattu erilaiseksi, suorastaan eriseuraiseksi. (*Piritta, 267.*)

Sosiaalista maailmaa koskevissa kuvauksissamme arvoillamme on väistämättä merkittävä osuus, joten kaikkein faktuaalisimmatkin lausumat sisältävät ideologisen ulottuvuuden (Hall 1999, 101). Arvojen voi ajatella toimivan perustana asenteillemme ja ohjaavan tiettyjä valintoja ja kielellisiä ilmauksia, vaikka monet niistä olisivatkin tiedostamattomia. Yksinkertaisuudessaan asenne tarkoittaa henkilön joko myönteistä tai kielteistä suhtautumista johonkin kohteeseen (Fishbein 1997,79). Tunteilla on asenteissa merkittävä rooli, sillä keskeisiä asenteen synnyttäjiä ja muokkaajia ovat yksilön tiedot ja uskomukset (Vesala & Rantanen 2007, 20). Asenteet eivät kuitenkaan välttämättä ole aina ilmeisiä yksilölle itselleenkaan, vaan ne voivat olla myös tiedostamattomia. Asenteita tarkastellessa täytyy huomioda, että niitä tutkittaessa erilaisilla konteksteilla on tärkeä merkityksensä. Jotta onnistuttaisiin löytämään asenteiden ja käyttäytymisen väliset yhteydet, tulisi huomio kiinnittää tilannesidonnaisesti määritettyyn käyttäytymiseen. Asenteiden tulkitsemisen tekee haastavaksi myös se, että puhuessaan ihmiset esittivät usein keskenään ristiriitaisia arvottavia argumentteja. Kommunikaation tasolla kyse on siis arvottavasta toiminnasta ja tunnistettavasta ilmiöstä, jota käytetään sosiaalisessa vuorovaikutuksessa viestimiseen. (Vesala & Rantanen 2007, 20–28.)

Tarkastelen tutkimuksessani jälkikoloniaalisen teorian mukaisesti ennen kaikkea asenteiden laatua jossakin asiayhteydessä. Ajattelen, että asenne muodostuu kokonaisuudesta, jossa on lauseen lisäksi mukana myös sen esittäjä ja kohde. Asenne siis muodostuu arvottamisen ilmaisusta kontekstissaan (Vesala & Rantanen 2007, 26).

Analyysissa kontekstin huomioiminen onkin erityisen tärkeää kuten myös jälkikoloniaalisessa teoriassa.

Yksi tutkimukseni lähtökohdista on oletus, että kielellä rakennetaan sosiaalista todellisuutta. Kun asenteet nähdään sosiaalisina ilmiöinä, on luontevaa ajatella, että kielellä rakennetaan myös asenteita, ei ainoastaan ilmaista niitä. Ne muuttuvat ja muotoutuvat sekä usein syntyvätkin kielenkäytössä. Asenteen ilmaiseminen tai rakentaminen voidaan nähdä sosiaalisena vaikuttimena, esimerkiksi kuulijoiden taivutteluna tai pyrkimyksenä antaa haluttu vaikutelma tai tietynlaisena identiteetin tuottamisena tai mahdollisesti sen vahvistamisena. Näin sosiaaliset representaatiot mahdollistavat sen, että osapuolet voivat luokitella yksilön ja siten muodostaa olettamuksia tulevasta käyttäytymisestä. Toisaalta vuorovaikutustilanteisiin ei useimmiten saavuta ”tyhjinä tauluina”, vaan erilaiset tiedot, taidot ja valmiudet määrittävät, minkälaiset asenteet vuorovaikutuksessa nousevat esiin. (Vesala & Rantanen 2007, 48–52.)

Asenteet ovat pitkälti ympäristöstä opittuja. Jokainen ryhmä (esim. perhe tai yhteiskunta) johon kuulumme, säätelee uskomuksia, asenteita ja käytöstä sosiaalisten palkkioiden ja rangaistusten avulla. Johannes esimerkiksi on saanut kotoaan vahvan kasvatuksen saamelaisuudesta, siitä että se ei ole hyväksyttävää ja kaikki saamelaiset ovat rosvoja. Lapsi omaksuu oman isänsä ja isoisänsä asenteen eikä epäile tai kyseenalaista sitä, varsinkaan kun se lapsena iskostetaan kirjaimellisesti selkänahkaan:

Toisinaan Johannes kuitenkin tunsi yhä selässään nahkaremmin kovat iskut, kun isä naama punaisena hakkasi häntä: lähteekö se lappalaisveri sinusta. Suuttuessaan häneen isä oli aina nimitellyt häntä lappalaiseksi. [--] Isä, miksi sinä aina minua moitit ja painat, haukut lappalaiseksi. Mehän olemme suomalaisia, emme lappalaisia. Silloin isä oli tullut paljastaneeksi, että isoäiti oli ollut saamelainen. (*Piritta*, 73.)

Lapsesta saakka Johannes oli kuullut, että saamelaiset olivat rosvoja. Saamelaiset olivat rikastuneet anastamalla toisten omaisuutta. Niin oli sanonut isä ja myös äiji, Johanneksen isoisä. Äiji oli juro mies, mutta pojanpojalleen hän oli selittänyt varsin perusteellisesti, miten saamelaiset olivat tulleet mistä lie Ruotsista tai Norjasta ja yrittäneet vallata heidän porolaitumensa. Sitkeät uudisasukkaat olivat kuitenkin pitäneet puolensa. Johannes oli ollut kuuden, kun ukko oli kertonut hänelle saamelaisista ensimmäiset tarinansa. Ne olivat uponneet syvälle Johanneksen mieleen. (*Piritta*, 67.)

Oman perheemme tai minkä tahansa ryhmän kautta voimme verrata ja arvioida omia reaktioitamme eri asioihin. Ryhmät siis vaikuttavat siihen, kuinka katsomme maailmaa. Henkilöt eivät kuitenkaan välttämättä kuulu juuri siihen ryhmään, jonka kautta itseämme peilaamme. (Bem 1970, 79–80.) Esimerkiksi saamelaiset peilaavat itseään usein suomalaisten ryhmän kautta, kuten Piritta:

Saamelaisuus ei Pirittalle ollut koskaan merkinnyt mitään ihmeellistä. Hän oli saamelainen, kun isä oli saamelainen. Minkä ihminen syntyperälleen mahtoi. Koulu ja opiskeluaikoina hän ei ollut koskaan tehnyt saamelaisuudesta mitään numeroa. Koulu ja opiskeluvuosiin mahtui aika, jolloin hän kiihkeästi halusi muuttua samanlaiseksi toisten suomalaisten nuorten kanssa. Hän ei halunnut edes pitää saamelaisvaatteita. Hänestä lapinpuku leimasi hänet erilaiseksi ja altisti hänet pilkanteolle ja väheksynnälle, vaikka kukaan ei häntä pilkannutkaan tai väheksynyt. Piritta ei halunnut olla saamelainen, sillä saamelaisuus merkitsi erilaisuutta, erottumista muista. (*Piritta*, 236.)

Meillä on siis taipumus omaksua niiden asenteita, joiden kanssa vietämme aikaamme, eli ottaa omaksemme heidän suhtautumis- ja lähestymistapojaan. Meitä ei kuitenkaan johdattele vain yksi vertaisryhmä. Eri ryhmät arvoineen ja asenteineen saattavat olla jopa ristiriidassa keskenään. Esimerkiksi saamelaisen nuoren ajatukset saamelaisuudestaan kotona tai suomalaisten joukossa koulussa voivat poiketa toisistaan merkittävästi. Toisaalta ristiriita voi aiheutua juuri ulkopuolisesta asenteesta, johon saamelaisnuori joutuu törmäämään. Kun oma identiteetti ja minä ovat kadoksissa tai selkiytymättömiä ja nuori kuulee koko ajan olevansa vähempiarvoinen tai joutuu kiusauksen kohteeksi vain koska on saamelainen, voi sillä olla lähtemätön vaikutus: ”Pirittaa ei ollut koskaan kiusattu hänen saamelaisesta perheestään. Sen sijaan Juhani joutui parin isomman pojan silmätikuksi.” (*Piritta*, 140.) Se, että saamelaisuus on jotain, josta voidaan kiusata, voi vakiintua kiusatun ajatusmaailmaan. Tällöin on mahdollista, että alkaa omaksua toisten näkemyksen ja suhtautua saamelaisuuteen kielteisesti oman saamelaisuutensa peittäen ja tietoisesti huomiotta jättäen esimerkiksi suomalaisten kavereiden seurassa.

Ylipäättään suhtautuminen saamelaisiin on alentavaa. Heitä määrittävät stereotypiat ja asenne heitä kohtaan on negatiivinen:

Joko valtion maita jaettaisiin kaikille tai sitten ei ollenkaan. Saamelaisille niitä ei missään tapauksessa pitänyt antaa. Johan siinä menisivät maailmankirjat sekaisin, jos saamelaiset rupeaisivat määräämään, kuka saa kalastaa ja metsästää tai hoitaa poroja. (*Piritta*, 317.)

Teksti implikoi, että kuka tahansa voi määrätä maista ja vesistä, kunhan kyseessä eivät ole saamelaiset. Tämä on ironista, koska kyseessä on saamelaisille kuuluvien oikeuksien palauttaminen ja alentava lausahdus ”Johan siinä menisivät maailmakirjat sekaisin, jos saamelaiset rupeaisivat määräämään” asettaa saamelaiset muita alempiarvoisiksi. Tilanteessa ei oteta lainkaan huomioon, että juuri näin suomalaiset ovat tehneet saamelaisille. Suomalaiset ovat tulleet ja päättäneet saamelaisten asioista, koska ovat pitäneet itseään oppineempina ja älykkäämpinä sekä uskoneet, että heillä on parempi tietämys kuin saamelaisilla itsellään siitä, mikä saamelaisille on hyväksi.

Asenteiden vaihtelun tai muuttumisen syynä ovat yleensä edellä mainitsemani ryhmän vaikutus ja sosiaalinen paine tai sitten tietoinen muutospyrkimys. Asenteet eivät ole pelkästään omia ja yksityisiä asioitamme siksi, että usein ne vaikuttavat käytökseemme ja käytöksemme vaikuttaa asenteisiin. Tästä syystä suhtautumistapamme eivät ole yhdentekeviä ja joitakin niistä voisi olla hyvä muuttaa. Ainoa keino muuttaa asioita on pyrkiä muuttamaan ihmisten ajattelutapoja. Laista ja rangaistuksista voi olla jotain apua mutta ei riittävää hyötyä, sillä ne eivät saa aikaan asennemuutosta. (Bem 1970, 54–55.) Sen sijaan asenteita voi muokata keskittymällä tietoon ja uskomuksiin asenteiden taustalla ja juuri tähän pyrkii jälkikolonialismin kritiikki. Sitä paitsi on hyvä ottaa huomioon, että monet ihmiset, joilla on esimerkiksi erilaisia asenteita ja ennakkoluuloja saamelaisia kohtaan, eivät olekaan koskaan kohdanneet ennakkoluulojensa kohteita, vaan tieto voi perustua ”yleistietoon”, matkaoppaisiin tai median antamaan kuvaan. Taustalla ovat myös perheeltä tai yhteiskunnalta omaksutut asenteet. Usein ihmiset eivät edes tiedä, mistä heidän ennakkoluulonsa ja toiseuttavat asenteet juontavat juurensa, eivätkä välttämättä osaa perustella miksi ajattelevat tai tuntevat siten kuin tuntevat.

Oikeastaan Marja ei ollut yllättynyt, kun hän yhtenä päivänä tajusi, että osa hänen naapureistaan, tuttavistaan ja entisistä työtovereistaan, ehkä suurin osa heistä, todella uskoi, että saamelaisuus oli jotenkin epäilyttävää. Silti hän oli järkyttynyt. Eikä hän ollut vain järkyttynyt, hän oli kauhuissaan. (*Piritta*, 267.)

Seuraavaksi esittelen ja analysoin jälkikoloniaalisia oireita, joita ovat esimerkiksi saamelainen stereotypia ja sana *lappalainen*.

4.2. Stereotypia

4.2.1. Saamelainen stereotypia

Edellä olen pohjustanut stereotyyppisiä käsityksiä saamelaisuudesta ja tässä kappaleessa keskityn niihin täysipainoisesti.

Miksi stereotypioita luodaan? Miksi ihmisiä luokitellaan? Kyseessä on yksinkertaisesti tarve luokitella ja jäsentää maailmaa. Tämä tapahtuu etsimällä ryhmiä yhdistäviä piirteitä jonkinlaisen yleiskuvan luomiseksi ja erottaa sitten ryhmät toisistaan niiden avulla. Toisin sanoen tartutaan ihmisten muutamiin yksinkertaisiin ominaispiirteisiin, minkä jälkeen näitä piirteitä liioitellaan ja yksinkertaistetaan ja lopulta niistä tulee muuttumattomia, pysyviä, ilman kehityksen mahdollisuutta. (Hall 1999, 189–192.) Pienestä otoksesta luodaan yksi kaikkia ryhmän jäseniä edustava kuvitteellinen edustus. Koska on kuitenkin mahdotonta luoda todenmukainen, paikkaansa pitävä stereotypia, yleensä päädytään liioitteluun tai yleistämiseen (Eriksen 2001, 264).

Vieraaksi tekemisen strategiaan ja oman identiteetin vahvistamiseen kuuluu voimakas vastakohtaistaminen. Vastakohta-ajattelu onkin keskeinen piirre inhimillisessä ajattelussa, mutta samaan aikaan se tuottaa väistämättä valta-asetelmia (Lehtola 1999, 18). Luokitellessa ihmisiä tyyppeihin painotetaan samankaltaisuutta ja eroavaisuudet jätetään huomiotta, jolloin päädytään stereotyyppioihin. Stereotypia on yksinkertaistava määritelmä jonkin ryhmän kulttuuripiirteistä, *joihin uskotaan*. Ihmisillä on pääsääntöisesti uskomuksia lähes kaikista erilaisista ryhmistä: naisista, rikkaista, homoista ja niin myös etnisistä ryhmistä, kuten saamelaisista. Useimmat etniset stereotypiat ovat moraalisesti tuomitsevia, kuten käy ilmi aikaisemmin esittelemästani stereotyyppisestä ajatuksesta, että kaikki saamelaiset ovat rosvoja. Useimmiten toisista

ryhmistä negatiivisten mielikuvien luomisen tarkoituksena on oman ryhmän itsenäisyyden, rajojen ja yksilöiden käsityksen omasta itsestä vahvistaminen. On vaikea määritellä, kuinka todenperäisiä stereotyypit ovat. (Eriksen 2004, 344.) Toisaalta taas todenperäisyydellä ei ole merkitystä, koska se on saanut todenmukaisuuden leiman ajan myötä. Siitä huolimatta on epäloogista, että omaa identiteettiään vahvistetaan vertaamalla sitä ja asettamalla se vastakohtaksi jollekin sellaiselle, jota ei ole olemassa.

Stereotypiat voivat toimia myös itseään toteuttavina ennustuksina (Eriksen 2001, 265). Esimerkiksi seuraavat stereotypiat ovat useimmille tuttuja: naiset ovat hoivaavia ja suojelevaisia, miehet eivät itke, romanialaiset ovat epäluotettavia, ranskalaiset intohimoisia, tytöt ovat hyviä koulussa ja pojat osaavat käsitellä teknisiä laitteita. Kun esimerkiksi pojille taotaan järjestelmällisesti päähän, että he ovat huonoja äidinkielessä synnynnäisesti, näin voidaan täysin väärällä tiedolla heikentää yksilön koulumenestystä. On mahdollista että henkilöt, jotka ovat tietoisia oletuksista, saattavat orientoitua niiden mukaisesti ja näin stereotyypit muuttuvat todeksi. (Eriksen 2004, 344.) Mielestäni tämä toimii kahdella tasolla. Ensinnäkin siten, että henkilö joka on stereotypian kohteena, omaksuu käsityksen itsestään ja alkaa käyttäytyä sen mukaisesti. Esimerkiksi pojat, joille kerrotaan poikien olevan huonoja äidinkielessä, laskevat suoriutumistasoaan. Toiseksi stereotypian ulkopuoliset ihmiset omaksuvat stereotypian ja suhtautuvat stereotypian kohteeseen stereotypian luoman ajatuksen mukaisesti. Esimerkiksi opettaja ei usko poikien suoriutumiseen ja kenties kirjaimellisesti aliarvioi heitä. Toisaalta samaan aikaan molemmissa tapauksissa mahdollinen heikko suoriutuminen on seurausta siitä, että sille annetaan mahdollisuus. Siitä tehdään hyväksyttävää, koska se on odotuksenmukaista.

Saamelaiset nähdään usein hyvin stereotyyppisesti. ”Tavallinen” saamelainen pukeutuu värikkääseen saamelaispukuun, ajelee poroilla tuntureissa kaukana pohjoisessa, asuu kodassa lumen keskellä ja ”joikhaa” iltaisin nuotion ääressä noitarumpua takoen. Erityisesti matkailu- ja matkamuistoteollisuus pyrkii pitämään kiinni tästä stereotypiasta, utopiasta, vaikka kokemus osoittaa, ettei sillä juuri ole tekemistä todellisuuden kanssa. Saamelaiset halutaan esittää myyttisinä ja eksoottisina, koska näin eksoottisesta toiseudesta päästään hyötymään taloudellisesti. Koko matkailuteollisuus rakentuu

viehtymyksestä eroon ja toiseuteen, siis utopioiden keskuuteen tehtävistä matkoista, siten myös saamelaisten kiinnostavuus matkailun saralla perustuu saamelaiseen utopiaan ja stereotypiaan. Saamelaiskulttuurin alkuperäisyys ja luonnonmukaisuus ihannoidaan ja erotetaan se rappeutuneesta nykyajasta (Lehtola 1999, 19).

Saamelaisiin yhdistettävä stereotyyppinen erityispiirre on käsitys saamelaisista luonnonkansana. Kaikki saamelaiset siis luokitellaan automaattisesti luontoihmisiksi, kuten seuraavat tekstinäytteet osoittavat:

Aviomies Niila ymmärsi Marjaa tämän puhuessa luonnosta. Miksi ei olisi ymmärtänyt, saamelainen joka oli lapsesta saakka tottunut elämään luonnon kanssa. (*Piritta*, 40.)

Yli puolet elämästään Marja oli asunut Enontekiöllä. Harva enää muisti, että hän oli lannanriuku, etelästä tullut, nainut saamelaisen poromiehen ja muuttanut saamelaiseksi elämäntavoiltaan itsekin. Vai oliko muutos lopultakaan hänestä kovin suuri. Olihan hän jo nuoresta työstä lähtien tottunut liikkumaan luonnossa. (*Piritta*, 41.)

Tekstinäytteiden ajatus ”luontoihmisyydestä” perustuu saamelaisten historiaan luonnon kansana, jotka ovat syntyneet ”erämieheksi”, saavat elantonsa luonnosta, eivät tiedä eivätkä ole kiinnostuneita mistään muusta. Myös ajatus saamelaisten kulttuurista nojaa vahvasti saamelaiseen luontosuhteeseen. Teksti korostaa saamelaisuutta yhteydessä luonnon ymmärtämiseen ja sen kanssa elämiseen, vaikka todellisuudessa kuka tahansa, joka on kasvanut ja elänyt luonnon yhteydessä, on tottunut siihen. Tällä ei ole tekemistä saamelaisuuden kanssa ja ajatus saamelaisesta, joka ymmärtää luontoa vain koska on saamelainen, tuntuu melko absurdilta. Samoin jälkimmäinen teksti näyte implikoi, että ollakseen saamelainan ei tarvitse kuin olla ”tottunut liikkumaan luonnossa”. Seija Tuulentien (2001, 90–91) mukaan *suhdetta luontoon* pidetään keskeisenä eronteon välineenä suomalaisten ja saamelaisten välillä. Suomalaiset siis esitetään sivistyneinä ja länsimaisina, kun taas saamelaiset kuvataan luonnonkansana, periferian erämaiden salaperäisenä kansana.

Saamelaiset ovat tarpeeksi erilaisia ja toisia, mutta kuitenkin tarpeeksi lähellä ja tuttuja. Saamelaisten kulttuuriin suhtaudutaan kuten muihinkin matkakohteisiin: ketään ei varsinaisesti kiinnosta miten asiat siellä oikeasti ovat, tärkeintä on, että turistien

saapuessa seisotaan hienoissa ja värikkäissä puvuissa iloisina porojen vierellä kuvattavana ja suoritetaan lapinkasteita. Saamelaisen elämä tuotetaan *erilaiseksi* ja se halutaan nähdä eksoottisena, sen seurauksena stereotypia jatkaa olemistaan pysähtyneessä tilassa ilman sitä totuutta, että suuri osa saamelaisista asuu nykyään kaupungeissa, pukeutuu ”tavallisiin” vaatteisiin, ajaa poron sijasta autolla ja tekee työtä, jolla ei ole mitään tekemistä käsitöiden tai porojen kanssa. Kaupunki- ja ulkosaamelaisuus osoittaa, että saamelaisuus ja saamelainen identiteetti ovat muuttuneet (Lehtola 1999, 21), eivätkä noudata stereotypiaa.

Matkailuteollisuuden ”kiiltokuvastereotypiasaamelaisuuden” rinnalla on myös toisenlainen stereotypia saamelaisista, mikä ei ole kiinnostunut ainoastaan saamelaisten alkuperäisyyden olemuksesta. Tämä stereotypia ilmenee erityisesti kirjallisuudessa. *Pirittan* saamelaiskuvassa toteutuvat monet ainekset, jotka Edward Said on liittänyt orientalismiin: Lapilla ja saamelaisuudella on kirjallisuudessa oma historiansa ja traditionsa, joiden olemassaolo on perustunut etelän tarpeille. Kirjallisuuden saamelainen ei ole täysin mielivaltainen luomus, mutta todellisuus johon se perustuu, on lähtöisin keskiajan myytistä, joka heijasti ja peilasi ulkopuolisten maailmaa. Kaikista kärkkäimmissä stereotyypeissä jo vuosisatojen takaa, saamelaiset on kuvattu köyhinä, sivistymättöminä, vailla pysyvää asutusta ja sen mukanaan tuomaa puhtautta, hienostuneisuutta ja sivistystä, (Lehtola 1997, 50–51) moraalittomina, alkukantaisina ja viinalle persoina villeinä. Saamelaisilla ei kuitenkaan ole ollut pois pääsyä kyseisestä mielikuvasta nykyaikanakaan:

Saamelaiset olivat mediasodassa jääneet surkeasti alakynteen. Saamelaiset oli vuosikymmenien mittaan totuttu julkisessa sanassa leimaamaan laiskoiksi ja saamattomiksi. Lappalainen oli perso viinalle ja odotti aina, että valtio tuli avustuksillaan hoitamaan hänen asioitaan. (*Piritta*, 406.)

Tämä kuva ”siltarumpusaamelaisuudesta” on säilynyt tekstistä toiseen ja muuttunut fantasiaksi, joka on säilynyt myös aikana jolloin tieto on lisääntynyt räjähdysmäisesti (Lehtola 1997, 47–48). Tästä kertoo esimerkiksi se, että vielä 1950-luvulla käytettiin saamelaisalueillakin koulukirjoina Topeliuksen kuvauksia ”pönkkäposkisista lappalaisista” (Lehtola 1997, 52).

Valtaväestölle on tärkeämpää saamelaisista erottautuminen toiseuttamalla oman identiteetin vahvistamiseksi. Vastakohtaparien luominen ja erojen korostaminen kuuluvat Saidin mukaan orientalismin haltuunoton ja hallitsemisen strategiaan (Lehtola 1997, 165). Perinteinen suomalaisuus on sitä hyveellisempää, järkevää, turvatumppaa ja hallitumpaa, mitä enemmän saamelaiset kuvataan toiseuden kautta eksoottisina, epärationaalisina ja vieraina, utopistisina. (Lehtola 1997, 165; Leppänen & Pietikäinen 2007, 178–188.) Stereotyyppioidessa ihmiset siis luokitellaan normin mukaan ja määritellään ulkopuolelle suljetut *toisiksi* eli suomalaisten enemmistö muodostaa normin ja saamelaiset jäävät orientin ulkopuolelle.

Saamelaisessa stereotyyppiassa kaikki saamelaiset ovat samasta muotista valettuja, mutta sinänsä stereotyypit eivät ole oikeita tai vääriä. Sen sijaan ne perustuvat johonkin tavalliseen stereotyypin kannalta näkyvään ominaisuuteen. Mutta sen sijaan selitys, joka kohdekulttuurin ilmiölle on annettu, on mahdollisesti väärä kohteen näkökulmasta katsottuna. Toisin sanoen usein käyttäytymiset, joihin stereotyypit pohjautuvat, ovat usein todellisia, mutta niille annetut merkitykset vääriä. (Lehtonen 1994, 51.) Saamelaisten tavat ja uskomukset aiheuttavat ristiriitoja saamelaisten ja ulkopuolisten näkökulmasta todennäköisimmin siksi, etteivät ulkopuoliset tunne saamelaisten elämää ja ajattelutapaa (Lehtola 1997, 53). Sama koskee myös myyttejä, joista monet ovat syntyneet tietämättömyyden seurauksena. Tosiassialliset havainnot saatetaan tulkita väärin, jolloin niistä syntyy myyttejä, jotka taas johtavat toisiin myytteihin (Lehtola 1997, 48) ja siten esimerkiksi yötön yö voi saada aivan toisenlaisen merkityksen kuin mistä ilmiöstä todellisuudessa on kyse.

Samalla tavalla porovarkain syytettyjen saamelaisten taustalla on mahdollisesti tarina, joka perustuu siihen, että he hakivat takaisin suomalaisten heiltä viemiä poroja. Myös saamelaisten viinankäyttö voi juontaa juurensa historiasta, jolloin kaukaa ostettu alkoholi oli aina parhaiten säilyvää ja joka ei jäänyt, koska ei ollut kannattavaa raahata pakkasessa esimerkiksi viiniä tunturiin:

Se on vanhaa hapatusta, ettei poromies osaa juoda muuta kuin raakaa viinaa, totesi Antti. – Ennen oli pakko, kun viinakaupat olivat kaukana. Kuka sitä olisi jaksanut viinipulloja tunturiin Rovaniemeltä asti kuljettaa. (*Piritta*, 160.)

Stereotyypisesti saamelaisia pidetään usein laiskoina ja viinaan menevinä, ja *Pirittassa* he joutuvat jopa itse rauhoittelemaan toistensa viinan juontia, kun ovat junassa matkalla eduskuntaan:

Kokoontuttiin ravintolavaunuun, jossa Niila luki porukalle säännöt. Sääntöjä oli vain kaksi: porukan vetäjän ohjeita tuli noudattaa, eikä kukaan saanut ottaa viinaa niin kauan kuin tehtävä eli päättäjien puheilla käynti oli hoitamatta. (*Piritta*, 96.)

Ainoa tarvittava sääntö koskee alkoholin nauttimista. Samalla tullaan kuitenkin sanoneeksi, että viinan juonti on jokseenkin luonnollinen tilanne ja säännön luominen on tarpeen, jotta luodaan poikkeus normaaliin tilanteeseen. Mielenkiintoista kiellossa on se oletus, että mikäli alkoholin nauttimista ei kielletä, ei saamelaisten oma arvostelukyky ja järki estä nauttimasta sitä ennen tärkeää tilaisuutta. Lisäksi teksti osoittaa, että saamelaiset joutuvat pidättelemään itseään ja juominen alkaa välittömästi tapaamisen jälkeen, siitä ei ole epäilystäkään. Itse asiassa alkoholi olisi ollut toivottua jo tapaamisen aikana: ”Hyvät oli evhät ja komia oli eduskunnan emäntä, mutta olis se saanu koskenkorvaa tarijota, sanoivat Lapin miehet” (*Piritta*, 100).

Pienikin hetki ilman on liikaa. Mikäli lausahdukseen ei suhtaudu huumorilla, voi sen tulkita juuri ymmärtämättömyydeksi ja saamelaisten vastuuttomuudeksi. Vaikka pohjoisen peräkylien epävirallisissa kokouksissa pullo kiertääkin, osaavat ihmiset varmasti erottaa tilanteen vakavuuden, kun kyse on vierailusta eduskuntaan ja heidän omien oikeuksiensa puolustamisesta. Siitä huolimatta julkisessa sanassa saamelaiset leimataan juupoiksi ja laiskoiksi. Lähemmäksi totuutta osuu kuitenkin Marja:

Marja oli Yliperällä asuessaan tavannut viinalle persoja sekä suomalaisia että saamelaisia. Eroa ei siinä juuri ollut, ja kumpikin tottui vuosikymmenien mittaan siihen, että valtion tukimarkkoja liikeni Yliperän asioitten hoitamiseen, Marja oli tavannut ahkeria ja työteliäitä saamelaisia ja suomalaisia samoin kuin laiskoja ja aikaansaamattomia. (*Piritta* 406–407.)

Henkilöillä on usein stereotyyppisiä käsityksiä myös itsestään ja ryhmistä, johon he kuuluvat (Eriksen 2001, 264). Yleensä nämä stereotypiat ovat positiivisia. Esimerkiksi suomalaiset pitävät itseään usein rehellisinä ja ahkerina. Vastaavasti voidaan ajatella, että nämä samat piirteet näyttäytyvät erilaisina ulkopuolisen katsojan silmin esimerkiksi siten, että suomalaisilla ei ole hienotunteisuutta ja he eivät ole lainkaan perhekeskeisiä, vaan uhraavat elämänsä työlle. Ei pelkästään stereotypisoinnissa vaan muussakin kielenkäytössä on tyyppillistä, että *me*, meidän ryhmä, esitetään jollain tavoin *muuta* parempana.

Stereotypioilla oikeutetaan myös absoluuttiset etniset raja-aidat (”älä mene tuollaisen kanssa naimisiin”) (Eriksen 2004, 345.) Näin suhtautui Marjan veli *Pirittassa* Niilan ja Marjan avioliittoon:

Hän ei ollut tavannut veljeään viiteentoista vuoteen, koska veli ei ollut hyväksynyt hänen avioliittoaan saamelaisen kanssa. [--] veli oli antanut ymmärtää, ettei hän ymmärtänyt sisarensa epäsäätyistä avioliittoa. Marja puolestaan ei ymmärtänyt veljen tuomitsevaa asennetta. Vierailuja ei sen koommin oltu tehty puolin eikä toisin. (*Piritta*, 88.)

Samoin suhtautuivat seka-avioliittoon myös paikkakunnan suomalaiset ja halveksivat Marjan valintaa mennä naimisiin *muuta* ala-arvoisemman saamelaisen kanssa:

[--] Niilalla oli jo vaimo, etelästä tullut sivistynyt maisterisihminen, jota paikkakunnan väki vieroksui, koska hän paikkakunnan suomalaisten mielestä eli väärin. Marja oli tehnyt emämunauksen menemällä naimisiin tavallisen saamelaisen poromiehen kanssa. Hyvänen aika, maisteri otti poromiehen, joka vielä jokin aika sitten asui haisevassa kodassa ja peseytyi ties koska, kylällä puhuttiin. (*Piritta*, 18.)

Marja siis teki väärin, koska suomalaisena ja korkeasti koulutettuna meni naimisiin alempiarvoisen ja ”erirotuisen” saamelaisen kanssa, joka mielletään stereotyyppisesti likaiseksi alkuasukkaaksi. Kun Marja on valinnut puolisoikseen Niilan, on hän tehnyt itsestään paikkakunnan suomalaisten mielestä ”väärin eläjän” ja häntä vieroksutaan sen takia. Marjan ”käyttäytyminen” häiritsee hänen veljeään ja muita suomalaisia, koska hän valitsee vastoin omaa kulttuuriaan etnisesti heterogeenisen avioliiton Niilan kanssa. Paikkakunnan suomalaiset pitävät tätä vastenmielisenä erityisesti siksi, että kyseessä on likainen *saamelainen* poromies eli yhteiskunnallisesti suomalaista Marjaa alempi henkilö.

Toisaalta suomalaisten suhtautumisen taustalla voi olla ajatus suomalaisuuden ”puhtauden” saastumisesta.

4.2.2. Saamelaisten fyysinen olemus

Stereotypiat eivät rajoitu ainoastaan ihmisten toimintaan tai kulttuuriin, vaan myös ulkonäköön. Miltä näyttävät suomalaiset? Millainen on heidän olemuksensa ja miltä he vaikuttavat? Jos tätä kysyy ulkomaalaiselta saa taatusti vastaukseksi kuvailun vaaleahiuksisista ja -ihoisista, sinisilmäisistä ja aika pitkistä ihmisistä, jotka ovat ujoja, mutta ulkokuoren alta löytyy usein sydämellisiä ja rehellisiä ihmisiä. On mielenkiintoista, että viisimiljoonaisen kansan voi tiivistää näin, tosin virheellisesti, sillä eiväthän kaikki suomalaiset mahdu kyseiseen määritelmään, jotkut lainkaan. Samalla tavalla saamelaisten ulkonäöstä on olemassa stereotypia, johon törmää usein kirjallisuudessa ja ihmisten puheissa.

Romaanissa Pirittan ulkonäköä ihmettelee muun muassa eräs etelästä tullut toimittaja: ”Miten Lapin tytöstä on tullut noin vaalea?” (*Piritta*, 13), ”Onko Kirsti palkannut etelästä uuden piian?” (*Piritta*, 12) Ensimmäisenä mieleen nousee ajatus, että koska Piritta on vereltään puoliksi suomalainen, vaikka tällä ei ole mitään tekemistä vaaleuden kanssa. Sama reaktio tapahtuu Johanneksen isoäidin kohdalla: ”Johannes muisti hämärästi jo aikaa kuolleen isoäitinsä. Tämä oli ollut kookas vaalea nainen. – Mutta isoäitihän oli vaalea kuin suomalaiset.” (*Piritta*, 73.) Tämä on Johanneksen reaktio, kun hänelle, hyvin saamelaisvihamielisessä perheessä kasvaneelle miehelle, kerrotaan hänen isoäitinsä olleen saamelainen. Ajatus tuntuu Johanneksesta uskomattomalta koska kyseessä oli vaalea ja kookas, ei siis lainkaan saamelaisen näköinen nainen. Saatu tieto isoäidistä on ristiriidassa stereotyyppisen käsityksen kanssa saamelaisten ulkonäöstä ja tuntuu siitä syystä epäuskottavalta.

Pirittassa törmää ns. saamelaiseen ulkonäköön ja olemukseen usein: ”Piritta oli yhtä vaalea kuin äitinsä ja isänsä tummia. Saamelaiseksi häntä ei monikaan luullut. Tytär oli

valkotukkainen kuin lantalaiset.” (Piritta, 51.) Saamelaisten mielletään siis usein olevan pieniä, tummahiuksisia ja ruskeasilmäisiä – suomalaisen stereotypian vastakohtia. Ulkonäön lisäksi heihin myös liitetään erikoisempia, suomalaisesta normaalista poikkeavia piirteitä kuten ominaishaju, joka on lähtöisin poroista, metsästä ja peseytymättömyydestä:

Maastopuvut ja lippalakit hallitsivat näkymää. Lapintakkia näkyi vain siellä täällä. Tämän kokouksen miehet panivat puvun päälle vain häihin tai hautajaisiin. He olivat tulleet niissä kampeissa, missä muutoinkin kulkivat hillajängillään, kalajärvillään, porotöissä, viettämässä työttömiä päiviään tai oloaan eläkeläisenä. Tuossa ne istuivat ja olivat tuoneet ominaishajunsa mukanaan porotilojensa tupakeittiöistä, kalakämpiltä, jängänreunoilta. [--] Edessään olevaa joukkoa katsellessa Saarisesta alkoi tuntua, että paidankaulus kiristi ja solmio oli liian tiukalla. (Piritta, 465.)

Stereotypia ei salli tavallista siistiä pukeutumista saamelaisille, vaan mahdolliset vaihtoehdot rajoittuvat lapinpukuun tai haiseviin metsävaatteisiin. Kaikkien saamelaisten ajatellaan olevan epäsiistejä, näyttävän tietynlaiselta sekä ulkonäöllisesti että tyyliiltään. Tämä selviää myös seuraavasta tekstistä, jossa Maija-Liisa keskustelee Niilan pojan kanssa:

- Sie ko panet liituraitapuvun ja mustat kengät ja ravatin, niin ei kukhan usko, että olet Jussan Niilan poika.
- Onko sillä väliä, vaikka kaikki tietäisivät, että olen saamelainen, kysäisi Nils Henrik sävyisästi.
- Iliman muuta sillä on väliä. Johan sinun se pitäis uloski tietää. Saamelaiset on juoppoja ja laiskoja. Net ei tunne kellua eikä ossaa tehdä työtä.
- Kyllä sinulla on Maija-Liisa nyt vahvat ennakkoluulot siitä, mitä ihmiset etelässä ajattelevat.
- Ei mulla mithän ennakkoluuloja ole. Mie tiän. Olen mie niin monet käristyksyet ja kiusauksyet täälä laittanu etelän herroile, ko net tullee tänne ruskaretkilhen ryyppämhän ja talavela hihtamhan ja ryyppämhän. (Piritta, 388.)

Maija-Liisa pitää tärkeänä, että Nils Henrik pukeutuu kuin sivistynyt eteläläinen ja peittää saamelaisuutensa, jotta ei aktivoi stereotyyppisen ulkonäön mukana muita saamelaisiin liitettäviä ominaispiirteitä kuten laiskuutta ja juoppoutta. Nils Henrik kuitenkin asuu ja opiskelee etelässä ja yrittää sovittelun sanoa, etteivät kaikki etelässä ole yhtä ennakkoluuloisia kuin yliperäläiset vaikuttavat olevan. Maija-Liisa ei kuitenkaan luovu näkökannastaan, koska on joutunut näkemään ja kuulemaan niin paljon ennakkoluuloja työskennellessään turistien kanssa hotellissa.

4.2.3. Stereotypian paikkansapitävyys

Perinteinen stereotyyppinen käsitys saamelaisista on noudattanut muinaista käsitystä, jonka mukaan he elivät omissa oloissaan, kaukana pohjoisessa sivistyksen ulottumattomissa. Vaikka kokemukset ovat osoittaneet täysin muuta, pidetään käsityksestä lujasti kiinni. Saamelaisiin on liitetty vanhakantaisuus, jonka vastakohta toimivat moderni ja nykyaikaisuus. Kuvaa on pyritty vahvistamaan korostamalla saamelaisen kulttuurin arkaaisiin piirteisiin ja sulkemalla nykyaika saamelaisuuden ulkopuolelle. Saamelainen tutkimus osoittaa selkeästi, ettei moderni ole saamelaisille niin uusi asia kuin annettu ymmärtää. Päinvastoin saamelaiset ovat rikkoneet stereotyyppiä ja myyttejä – usein tiedostamattaan. Jo vuosikymmeniä saamelaisuutta on kehitelty suuntaan, jossa perinne ja nykyaika on yhdistetty. Sen myötä on syntynyt muun muassa uudenlainen saamelaispolitiikka ja kansallistunne sekä lisäksi ulkopuolisen näkemyksen sijasta julkisuudessa on yhä enempi saamelaisten omat käsitykset itsestään ja kulttuuristaan. Tavoitteena ei ole ollut saamelaisen kulttuurin säilyttäminen, koska se edellyttäisi kulttuurilta stereotyyppisen pysähtyneisyyden tilaa, kuolemaa. Sen sijaan elävää kulttuuria ei pitäisi tappaa, vaan mahdollistaa sen elinvoimaisuus mahdollistamalla uusien vaikutteiden sulauttamisen ja saamelaisen kulttuurin nousun sitä kautta. (Lehtola 1999, 15–16.)

Stereotyyppisiä käsityksiä saamelaisista on rakennettu vuosisatoja ja niiden kuvaama saamelainen on vaihdellut laidasta laitaan. Viattomina voidaan pitää käsityksiä, jotka ovat satunnaisten ulkopuolisten kävijöiden tekemiä, joissa saamelaisuus on esittäytynyt oman kulttuurin peilinä, mielenkiintoisena vertailukohtana. Tilanne ei kuitenkaan ole samanlainen, kun kyseessä ovat saamelaisia lähellä elävät kansat, koska silloin stereotyyppiset käsitykset saamelaisista kietoutuvat yhteen hyödyntämisen ja kanssakäymisen sekä kolonialististen intressien kanssa. Sain mukaan olisi naiivia otaksua, etteivät kuvaukset olisi yhteydessä kolonialistiseen valtaan, mutta toisaalta olisi yksinkertaistettua väittää, että sen taustalla ei ole lainkaan todenperäisyyttä. (Lehtola 1999, 17.)

Suomalaisen valtavirran näkökulmassa saamelaisuuteen on monia kolonialistisen diskurssin tapoja kuvata kolonisoitua kolonisoijan eli valtion ja valtaväestön etuoikeutetusta näkökulmasta, mutta esittää kuvaus universaalina totuutena. Se, että saamelaiset identifioituvat tiettyihin tunnusmerkkeihin, joita pidetään yllä esimerkiksi nimeämällä saamelaisten oikeuksia koskevat neuvottelut *kiistoiksi*, joissa vastakkain asetetaan homogeeninen saamelaisryhmä ja virallinen Suomi. Tällainen representaatioiden yksipuolisuus mahdollisesti jatkaa ja vahvistaa saamelaisuuden kolonisaatiota. Valtayhteiskunnan ja valtaväestön stereotyyppisellä tavalla määrittelemä saamelaisuus on saamelaisnäkökulmasta hyvin rajoittunut näkemys ja kulttuurisen kolonialismin uusintamista. Toisaalta saamelaisten instituutioiden representaatiotkaan eivät aina poikkea ratkaisevasti valtavirran vastaavista, vaan päinvastoin ne usein toistuvat (Valkonen 2009, 121.)

Ongelmallinen stereotyyppiä koskeva kysymys on: voiko kansallisia identiteettejä hahmottaa muutoin kuin stereotyyppiä kautta? Toisaalta stereotyyppien tutkimus valmiin asentein ja epätarkoin käsittein saattaa päätyä vain kertaamaan niitä. (Lehtola 1997, 164–165.) Stereotyyppiä eivät ole päätyneet toisentamaan vain suomalaiset, vaan myös saamelaiset itse ovat syyllistyneet samaan ja alkaneet nähdä itsensä ulkopuolisin, Stuart Hallin mukaan ”valkoisen miehen silmin.” Saamelaiset ovat siis kollektiivina oppineet näkemään itsensä stereotyyppisempinä mitä he todellisuudessa ovat. Vaarana on, että idealisoitu ja romantisoitu identiteetti kaventaa mahdollisuutta identifioitua saamelaiseksi. Käytännössä tämä tarkoittaa, että myös saamelaiset alkavat pitää todellisena ihannesaamelaisena henkilöä, jonka vanhemmat ovat saamelaisia, joka puhuu saamea, on naimisissa saamelaisen kanssa ja asuu saamelaisalueella. (Stoor 1999, 70–71.) Tällöin voidaan puhua myös ylistämällä alistamisesta. Toisin sanoen ideaalisaamelaisuus on kohotettu niin korkeaksi, ettei kukaan siihen yllä.

Stereotyyppinen saamelaiskuva on vähättelevä ja vaikka annettu kuva ei ole todenmukainen, on kuitenkin otettava huomioon, että stereotyypit heijastavat maailmaa, joka kuvaa yleistä ajattelutapaa, jonkinlaista sopimatonta (puoli)totuutta, jota kukaan ei

vakavissaan sano ääneen – ainakaan julkisesti tai ilman huumorin suoja. Kukaan ei myönnä ajattelevansa saamelaisista stereotyypin tapaan. Mutta säilyäkseen ajasta toiseen, täytyy stereotyypin noudattaa keskivertosuomalaiselle entuudestaan tuttuja ajatusmalleja (Leppänen & Pietikäinen 2007, 175). Saamelainen stereotypia kertoo, mitä keskivertosuomalainen ajattelee saamelaisista, heidän laiskuudestaan, älykkyystään ja alkoholin käytöstään ja näin yleistää ja toiseuttaa sekä uudentaa ajattelumalleja.

Toisaalta mielestäni stereotypisoinnissa on kysymys vain kulttuurisesta rajanvedosta. Mielenkiintoiseksi kyseisen eronteon tekee se, että suomalaisuus ei ole selkeästi kulttuurisesti rajautunut kuten ei ole saamelaisuuskaan. Tästä huolimatta suomalaisuuden määrittelyn vaatimusta ei ole, eikä suomalaisten toisaalta vaadita täyttävän mahdollisia määritelmiä. Päinvastoin on saamelaisuuden kohdalla, sillä heidän pitäisi olla ”aitoja” kulttuurinsa edustajia ja täyttää vaadittavat piirteet, kuten esimerkiksi asua saamelaisalueella ja harjoittaa poronhoitoa. (Tuulentie 2001, 204.)

Loppujen lopuksi stereotyypit ovat pohjimmiltaan hyvin vaikeita muuttaa. Vaikka tieto lisääntyy, stereotyypit eivät vähene, mutta pitkäaikaiset mielikuvat saattavatkin muuttua jonkin verran. Saamelaiset ovat pyrkineet tuomaan omaan kantaansa esiin esimerkiksi tiedottamalla omista lähtökohdistaan. Tässä vaiheessa on tärkeää huomioida ja pohtia stereotyyppisten mielikuvien vaikutusta saamelaiseen itsekuvaan ja unohtaa liiallinen into kytkeä stereotyyppiä, jotta ei päädytä kieltämään arkaluontoisia tosiasioita tai näkemästä perinteisten stereotyyppien taakse. (Lehtola 1999, 26–28.)

4.3. Kielen kolonisoiva vaikutus

Kulttuurin keskeisimpiin käytäntöihin kuuluu kieli, jota käytämme merkityksiä muodostaessamme ja kommunikoidessamme niitä toisillemme. Sanojen merkitys on lähinnä sopimuksenvarainen, niillä ei ole ehdottomia merkityksiä, joita kieleemme vain heijastelisi. Kyse on enemmänkin siitä, että kielen avulla me *annamme maailmalle merkityksen*. Esimerkiksi sana *lumi* määrittää tuon tietynlaisen aineksen *lumeksi*, jolla erotamme sen muista: sana erottaa ja määrittelee. Kaikki kulttuurit muodostuvat

kielijärjestelmistä, joiden avulla maailma luokitellaan *mielekkäästi*. Yksilöt eivät kykene muuttamaan sanojen merkityksiä mielivaltaisesti, kuitenkin kieli on jatkuvassa muutoksessa. Toisin sanoen kieli on kollektiivinen sosiaalinen konstruktio, jota jokainen käyttää kyetäkseen sanomaan ja ilmaisemaan mitä tarkoittaa. (Hall 2003, 87–89.)

Merkitysjärjestelmien lukitseminen on kuitenkin mahdotonta. Esimerkiksi eri tapahtumien, käytäntöjen ja suhteiden merkitysjärjestelmät voivat merkitä useita eri asioita eri tilanteissa, saada uusia merkityksiä ja ajan kuluessa kielen käyttö voi muuttaa niitä tai niiden suuntaa siten, että uudet merkitykset tai vivahteet vakiintuvat yleiseen kielenkäyttöön. Uusia merkityksiä voi syntyä vanhoja yhdistelemällä, osa niistä yksinkertaisesti katoaa ajan myötä tai ne vain ”vanhentuvat” kontekstin muuttumisen tai käytön vähäisyyden myötä. Tiedämme, että ilmaisumme muuttuu aina, kun viestinnän toinen osapuoli tulkintakehyksensä mukaisesti omaksuu ja tulkitsee sanomamme (sanoma: uutinen ja sanoma: sanottu asia). Merkitykset ovat siis aina kiinni niiden ilmaisijasta, mutta myös niiden tulkitsijasta, näin samaa kieltä puhuvat kommunikoimalla merkityksellistävät maailmaa toisilleen. (Hall 2003, 89–90.)

Yksi tärkeimmistä kieltä koskettavista seikoista koskee sen asemaa kolonialistisen alistuksen välineenä. Monien jälkikolonialismin teoreetikkojen mukaan on ensiarvoisen tärkeää kyseenalaistaa tietyt peruslähtökohdat kielenkäytössä ja yrittää hahmotella vaihtoehtoisia malleja ja taistella siten hegemoniaa vastaan (Lehtola 1997, 29). Kuten aikaisemminkin olen esitellyt luvussa 3.2.4., millaisia ongelmia syntyy, kun valloittajien kieltä käytetään kirjoittamaan jälkikolonialistista kirjallisuutta. Kieli on vallankäytön väline, joten jälkikoloniaalisen kirjoituksen täytyy määritellä itsensä ottamalla valloittajan kieli haltuunsa ja uudelleen sijoittamalla se jälkikoloniaaliseen kontekstiin sekä lisäksi muokkaamalla kieli omiin tarpeisiin soveltuvaksi. Tällaista lähestymistapaa kutsutaan vastakirjoitukseksi, -katseeksi tai -puheeksi. Tavoitteena on kuunnella niiden ihmisten ääntä, jotka määrittyvät valtakulttuurissa marginaaliryhmään kuuluviksi, ja selvittää, kuinka he suhteessa valtakulttuurin hegemonisiin määritteisiin heidän paikastaan ja identiteetistään asemoivat itsensä. (Löytty 2005, 171–172.) Pyrkimyksenä on etsiä ja pohtia kulttuurisia käytäntöjä ja tekstuaalisia strategioita, joiden avulla on

mahdollistettu institutionaalinen unohtaminen eli se historiallisen kontrolloimisen muoto, joka on tärkeimpiä hallitsemisen välineitä alistettujen kansojen suhteen (Lehtola 1997, 29–30).

Jälkikoloniaalinen teoria pyrkii haastamaan, purkamaan ja määrittelemään eri tavalla eurosentrisen maailmakuvan synnyttämän toiseuden, kun se esiintyy vaikka kielessä. (Löytty 2005, 171–172.) Monet kolonialismin aikoihin syntyneet mielikuvat ja stereotyyppiset esitystavat elävät yhä edelleen esimerkiksi mediassa ja siksi yksi tärkeimpiä tutkimuksen kohteita on kielen asema kolonialistisen alistuksen välineenä. Jälkikoloniaalisen kirjoituksen on otettava vallankäytön väline, kieli, haltuunsa ja muokata se omiin tarpeisiin soveltuvaksi. Tätä ilmiötä kutsutaan vastakirjoitukseksi (Löytty 2005, 170–171.)

4.3.1. Toiseuden representaatio: *lappalainen*

Suhtautuminen sanaan *lappalainen* tuntuu yleisessä käytössä olevan neutraali ja arkipuheessa sanan käyttö on yleistä. Silti se sisältää loukkaavan leiman, josta monet sanaa käyttävät, ei-saamelaiset eivät ole tietoisia. Sanan käyttöön sisältyy epämääräisyyksiä ja monesti sana esimerkiksi sekoitetaan sanaan *lappilainen*, joka tarkoittaa Lapissa asuvaa henkilöä. Useimmat saamelaiset eivät halua itseään kutsuttavan *lappalaisiksi*, mikä johtunee siitä, että käyttö mahdollisesti tuottaa eriarvoisuutta. Jotain kyseisen sanan luonteesta kertoo se, että se on alkanut kadota 1970-luvun jälkeen julkisesta kielenkäytöstä. Samoin myös saamelaisia koskevassa uudemmassa tutkimuskirjallisuudessa sana *lappalainen* ei useinkaan käytetä sellaisenaan, vaan se on esimerkiksi lainausmerkeissä. Lainausmerkeillä pyritään lieventämään sanan käyttöä tai halutaan kertoa, että sitä ei käytetä ”tosissaan” tai loukkaavassa merkityksessä (ks. esim. Carpelan 1994, 16–17). Sana *lappalainen* on alettu korvata kansan itsensä käyttämällä termillä saamelainen poliittisen ja etnisen tiedostamisen myötä (Pentikäinen 1995, 21).

Viime vuosina, etenkin saamelaisten taholta, on asetettu termien *saamelainen* ja *lappalainen* keskinäinen suhde keskustelun alaiseksi (Pentikäinen 1995, 21). Juha Pentikäisen (1995, 21–22) mielestä sana *lappalainen* tulisi palauttaa sen alkuperäiseen, historialliseen merkitykseensä, jolloin lappalainen on ollut lapinkylän jäsen, harjoittanut ns. lappalaiselinkeinoja ja osallistunut ns. lapinveron maksuun eli toisin sanoen tarkoittamaan perinteistä pyyntikulttuurin elämäntapaa ja talousjärjestelmää. Tällöin sanaa *saamelainen* käytettäisiin viittaamaan kieleen ja identiteettiin. Lisäksi Pentikäinen asettaisi sanan lappalainen vastakodaksi *lantalaisen*, joka tarkoittaa ei-saamelaista. Mielestäni tällainen sanan merkityksen palauttaminen on mahdotonta, koska siihen liitettävät merkitykset ovat saaneet negatiivisen ja loukkaavan leiman. Esittelenkin seuraavaksi sanan lappalainen nykypäiväistä merkitystä.

Sanan *lappalainen* käytöllä voidaan nähdä yhteyksiä esimerkiksi sanaan *neekeri*. Neekeri-sanana tavoin sana lappalainen kuvaa hyvin ilmiötä, jota Lehtonen & Löytty (2007, 113) kutsuvat ”kielen kolonisoivaksi vaikutukseksi.” Sananvalinnat eivät ainoastaan luokittele, vaan myös toiseuttavat. Sanan käyttäjä kytkeytyy kolonisoivaan puheeseen ja tavoittaa koloniaalisen puhuja-aseman (Lehtonen & Löytty 2007, 113). Sananvalinnoillaan puhuja siis kohoaa nimeämisen kohteen yläpuolelle. Neekeri-sanaa ei käytetä enää lakiteksteissä, viranomaiset ja journalistit välttävät sitä, eikä sanaa käytetä asiateksteissä eikä virkakielessä, vaikka aikaisemmin se on niissä esiintynyt (Rastas 2007, 130). Sama näyttää tapahtuneen myös sanalle lappalainen viimeisten vuosikymmenten aikana.

Enontekiöllä on ollut lappalaisia paljon ennen kuin nämä, jotka kutsuvat itseään saamelaisiksi, tulivat tänne asumaan. [--]. – Minä kun olen aina luullut, että lappalainen on ollut saamelaisten haukkumanimi, mietti Marja puoliääneen penkissään. – Niinhän se onkin, sanoi Niila, mutta tämä itseoppinut tutkija taitaa tehdä aivan muunlaiset johtopäätökset. (*Piritta*, 183.)

Ymmärtääksemme sanojen merkitysten muuttumista historiallisessa valossa, täytyy huomioida niiden sosiaalinen arvottaminen (Rastas 2007, 121). Siksi voidaankin miettiä, että vaikka sana on joskus ollut neutraali, onko se enää sitä tänä päivänä. Kuka voi päättää, onko sana lappalainen neutraali, harmiton ja hyväksyttävä? Yleensä ne, joista

käytetään sanaa lappalainen, eivät nimitä itseään tuolla sanalla. Lisäksi he pitävät sitä loukkaavana ja arvottavana. Kuinka joku muu kuin saamelainen itse voi määrätä, miltä tuntuu kun hänestä käytetään sanaa lappalainen? *Saamelainen* on siis nykysaamelaisten itsestään johdonmukaisesti käyttämä nimitys (Pentikäinen 1995, 22), mutta mitään selkeää selitystä ei ole, miksi termi lappalainen, jolla saamelaisia aikaisemmin nimitettiin, on katoamassa. Kiistämättä sana *lappalainen* on tutkimushistoriallisen painolastin pölyttämä (Pentikäinen 1995, 22) ja siksi se on esimerkiksi Lapin historiaa koskevilla tieteellisillä julkaisuilla 1970-luvulta lähtien korvattu termillä saamelainen (Kitti).

Pieni osa saamelaisista ei koe sanan käytössä mitään ongelmia, mutta kuitenkin nimityksen taakse kätkeytyy jotakin, joka useimmiten satuttaa nimeämisen kohdetta. Tutkiessani käsitettä lappalainen olen tullut siihen tulokseen, että sana koetaan yleensä loukkaavaksi, ”haukkumasanaksi”, koska se on saanut kulttuurisesti ja yhteiskunnallisesti ala-arvoisen leiman erilaisten tilanteiden ja käyttöyhteyksien (mm. vitsien) kautta. Sillä on nykyään vähättelevä, toiseuttava ja alentava vivahde samoin kuin sanoissa ”hurri” tai ”ryssä”. Vastaavasti taas sana saamelainen on neutraali samoin kuin ruotsalainen tai venäläinen, eikä sisällä poliittista tai yhteiskunnallista latausta. Huolimatta siitä, että sana on joskus ollut neutraali, nykyään se on luonteeltaan halventava ja rasistinen.

Samoin saamelaisia kutsutaan usein alentavalla yleisnimellä *Aslakit*, jolla luodaan mielikuva heinäkenkäisestä Lapin äijästä ja vitsien Naima-Aslakista:

Vaan tällaisia ne tämän perän aslakit ovat. Mitään ei tunnusteta, jos luonnosta on jotakin laittomasti otettu tai toisen poroja varastettu. (*Piritta*, 83–84.)

[--] häntä ärsytti, että aslakit nykyään eivät koskaan tyytyneet tuomioihinsa vaan aina valittivat hoviin ja siitäkkin eteenpäin. (*Piritta*, 85).

Lähes luonnollisilta tuntuvien sanavalintojen kautta kuitenkin luodaan ja ylläpidetään sellaista kuvaa saamelaisista ja saamelaisuudesta, että se eroaa arvoineen muusta suomalaisesta yhteiskunnasta ja kulttuurista. Tämä on tyypillinen kolonialistinen keino, jolla eurooppalaiset tai ”etelän miehet” ovat satojen vuosien ajan määritelleet ja alistaneet. Jälkikolonialistisessa ajattelussa kieli ja valta ovat kietoutuneet toisiinsa.

Kielellä voidaan vahvistaa ihmisten yhteenkuuluvuutta, mutta myös hallita, alistaa, luokitella ja toiseuttaa heidän toimintakykyään tai heitä ihmisinä. Kielenkäytöllä rakennetaan tai puretaan toiseutta, sillä mitkään ilmaisut eivät ole viattomia, vaan ne kertovat aina jotain maailmasta, jossa elämme. (Leppänen & Pietikäinen 2007, 176–177.)

Mietin käyttäisinkö tutkimuksessani sanaa *lappalainen* laisinkaan, mutta päädyin käyttämään sanaa sen historiallisen menneisyyden ja selvyuden vuoksi. Tarkoitukseni ei ole loukata ketään, joka kokee termin halventavana eikä toiseuttaa tai uusintaa valtasuhteita, vaan suhtautua siihen tutkimuksen kohteena. Olen aikaisemmin todennut, että asioiden esiin nostaminen vaikuttaa aluksi kolonialismia uusintavalta noidankehältä, mutta kolonialismin purkaminen ja esimerkiksi termin käytön muuttamisprosessi ei voi alkaa ennen kuin näin tehdään.

Uuslappalainen

- Met rupiama kaikki lappalaisiksi. Siinä on etelän kansanevustajila sormi suussa, kun net miettiin, mikä ero on saamelaisila ja lappalaisila. Vaaithan, että meilä pittää olla samanlaiset oikeudet ko saamelaisila, ko molhan alakuperäsiä Yliperän asukhaja.
- Mutta silloinhan pitäisi pystyä todistamaan, että on lappalainen, Kurki yritti.
- Met ei tojisteta mithän, met vaaithan, Kainulainen jyrisi.
- Heti huomispäivänä saat lähtiä minun ja Mäkimartin kansa kiertämhän taloja. Otethan nimet paperhin kaikilta, jotka halvaa lappalaisiksi. (*Piritta*, 116.)

Käsite *uuslappalainen* syntyi 1990-luvulla saamelaislakiesityksen yhteydessä. Lakiesityksellä oli tarkoitus palauttaa saamelaisväestölle heidän oikeutensa maahan ja veteen sekä turvata heidän kielensä ja kulttuurinsa asema. Tämä kuitenkin aiheutti raivokasta vastarintaa pohjoisimman Lapin suomalaisissa ja epäselvyydet saamelaismäärittelyssä aiheuttivat erimielisyyksiä saamelaisten ja suomalaisten välillä. Saamelaiset pelkäsivät, että jo edeltäneissä sukupolvissa saamelaisuudesta irtautuneet pääväestöön kuuluvat henkilöt päätyisivät päättämään saamelaisten asioista, jopa valtaamaan vihamielisesti heidän itsehallintoelimensä. Tapahtuneiden uudistusten myötä saamelaislakia aiemmin vastustaneet suomalaiset muuttivat toimintalinjaansa siten, että sitä voidaan luonnehtia pyrkimykseksi muuttaa ja määritellä uudelleen identiteetti. Aiemmin suomalaiseksi identifioitunut väestönosa päätti alkaa saamelaiksi ja

määrittelivät itsensä uuslappalaisiksi. (Pääkkönen 1999, 39.) Seuraavassa tekstinäytteessä suomalaiset keskustelevat tilanteestaan:

- Ei meillä taida olla oikein aseita, Kurki sanoi alistuneena.
- Meinaan, kun ne saamelaiset ovat täällä kuitenkin olleet ennen suomalaisia ja heillä on vanhoja oikeuksia.
- Sie et ymmärrä näitä asioita [--] Met rupiama kaikki lappalaisiksi. [--] Jos kerran alakuperäiskansale tehän omat lait, ruvethan kaikki alakuasukhaiksi. (*Piritta*, 116.)

- Met tarkoittama sitä, että met uuslappalaiset emmä hyväksy minkhäänlaista saamelaisten suosimista. [--] Toimittaja innostui uuslappalainen-sanaan. [--] Ennen kuin puoliyö oli käsillä, etelän toimittajalla oli omasta mielestään käsillä mehevä jatkojuttu. ”Ylä-Lapissa muhii voimakas kansanliike. Uuslappalaiset eivät hyväksy oikeuksiensa polkemista.” (*Piritta*, 120.)

Näin suomalaiset siis päättävät alkaa uuslappalaisiksi ja alkavat kehittää vaatimuksen tueksi tieteellistä taustaa, kuten sukututkimusta, jolla haluavat osoittaa itsensä saamelaisiksi ja sitä myötä oikeutetuiksi oletettuihin saamelaisten erikoisoikeuksiin:

[--] ”uuslappalainen” oli havaittu hyväksi sanaksi. Uuslappalaisia oli ylimmäinen Lappi täynnä. Uuslappalaisia syntyi sinä talvena Yliperälle Kittilää, Sodankylää ja Savukoskea myöten [--]. Uuslappalainen katsoi olevansa ainoa oikea Yläperän alkuasukas. Myös Johannes kutsui itseään uuslappalaiseksi, kun kaikki muutkin niin tekivät. [--] Jokainen heistä oli innokkaasti tutkinut sukuaan osoittaakseen, että suvun kantaisä oli tullut paikkakunnalle jo kauan sitten. (*Piritta*, 262.)

Joidenkin suomalaisten toiminnan voidaan katsoa olevaan aitoa ja vilpittöntä, sillä usein heillä on lappalaiselinkeinoja harjoittaneita ja myös saamelaisia esi-isiä aikaisemmissa sukupolvissa. Yhdestä näkökulmasta voidaan ajatella kyseessä olevan ”väliväestön” ongelmasta, jota olen aikaisemmin esitellyt. Perimmiltään lappalais-identiteetin vaatimisessa lienee kuitenkin kysymys vakavasti otettavista pohjoisen Lapin paikalliskulttuuriin liittyvistä taloudellisista intresseistä. (Pääkkönen 1999, 40–41.)

4.4. Kolonisoijan kielen haltuunotto

Jälkikoloniaalisen teorian mukaan kaikki teksti on yhteiskunnallista, joten (kauno)kirjallisuus ei eroa muiden yleisten tekstien lukemisesta. C. G. Spivak sanoo tekstin olevan aina sidoksissa yhteiskunnallisiin ja kulttuurillisiin eli tekstin ulkopuolisiin

tekijöihin. Monet teoreetikot ovat korostaneet, että jälkikoloniaalisessa taistelussa hegemoniaa vastaan on ensiarvoisen tärkeätä kyseenalaistaa tietyt eurooppalaisen kielenkäytön peruslähtökohdat ja hahmotella niille omia vaihtoehtoisia malleja. Tavoitteena on löytää ja pohtia uudelleen niitä tekstuaalisia strategioita ja kulttuurisia käytäntöjä, jotka ovat jatkuvasti (olleet) ”institutionaalisen unohtamisen” kohteina. Tällä tarkoitetaan muistin ja historian kontrolloimisen muotoa, joka on yksi tärkeimmistä hallitsemisvälineistä vähemmistökuulttuurin suhteen. Jälkikoloniaalisen kritiikin tavoitteisiin on sisällettävä jonkinlainen kaksoisnäkemys ja sellainen suhde kieleen ja sen käyttöön, että se sallii moniselitteisyyden, kyseenalaistaa yksinkertaisuudet. Kun kyse on marginaalisuudesta, on yleispätevät selitykset asetettava aina kyseenalaisiksi. (Lehtola 1997, 28–30.)

Uuden saamelaisidentiteetin kehitys on tapahtunut vaiheittain, mutta se vastaa esimerkiksi kirjallisuuden osalta yllättävän hyvin lainalaisuuksia, joita jälkikoloniaalinen kirjallisuus noudattelee. Saamelaiset ovat toimineet kolonialistiseen käytäntöön yhteydessä olevan *jäljittelyn* (BHABHASTA JA JÄLJITTELYSTÄ TÄHÄN LISÄÄ?) ilmiön tavalla. He ovat ottaneet haltuunsa valtakulttuurin kielen, mutta hyödyntävät sitä saamelaisen elämänpiirin kuvaamiseen sisältä päin. Hyvin merkittävä eteenpäin vievä askel on myös omalla kielellä kirjoittaminen. Se edellyttää myös uudenlaista lukijakuntaa, joskin uuden yleisön enemmistöön kuuluvat mahdollisesti valtaväestön edustajat. Saamelaiset myös haluavat määritellä itse oman kuvansa ja tällöin vastakohtaistamisen taso säilyy, mutta sen painopiste, valta ja oikeudet siirtyvät saamelaisille. Siten he pystyvät osoittamaan oman kulttuuripoliittisen ja kirjallisen toiminnan merkityksensä ja myös osoittamaan räikeimmät stereotypiat. Lisäksi saamelaisten omat strategiat ja toimintatavat alkavat painottua, jonka seurauksena saamelaisuutta voi peilata muutoinkin kuin vastakohta-asetelmasta ulkopuolisiin. Samoin saamelaisuuden ja identiteetin ongelman jatkuva korostaminen voidaan unohtaa. (Lehtola 1999, 23–24.)

Romaanissa *Piritta* saamelainen Kirsti on oivaltanut oman kielen ja kulttuurin tarkastelemisen ulkopuolelta ja kolonisoijan kielen haltuunoton sekä sen hyödyntämisen omiin tarkoituksiinsa:

– Minusta tulee tämän perän kovin hotelliyrittäjä. Nyt minulla on baari, ja mie vien turisteja porola tunturihin. Sitte mie joikaan niille. [--] Kirsti osasi vallan hyvin puhua kirjakieltä, mutta hän päätti puhua murteella etelän toimittajalle. Hän oli huomannut, että murre teki etelän ihmisiin vaikutuksen. (*Piritta*, 125.)

Kirsti osaa puhua pohjoisen murretta ja kirjakieltä. Markkinoidessaan hotelliyritystään eteläsuomalaiselle toimittajalle, hän tekee strategisen päätöksen puhua murretta, koska on huomannut sen tekevän vaikutuksen etelän ihmisiin. Päätöksessä on riskinsä, koska useimmiten kirjakieli yhdistetään sivistyneeseen liikemaaailmaan ja murre maalaiseen hölmöyteen, mutta mikäli tarkoituksena on markkinoida luonnonläheistä ja eksoottista pohjoista, on lähestymistapa huomattavan ovela. Samaan aikaan, kun toimittaja saa kuvan viattomasta pohjoisen neitokaisesta ja ajattelee hänen puhtauttaan, jopa murteen suhteen. Kaikki on kuitenkin tarkasti harkittua ja Kirsti osoittaa älykkyytensä kiinnittäessään toimittajan huomion ja aikaisten itsellensä portin mahdollisille liikekeskusteluille. Tällaisen tietoisesti itseään määrittelevien diskurssien yläpuolelle asettumisen voi kääntää dekonstruktiviseksi työkaluksi, jolla purkaa alistaisuutta (Ridanpää 2005, 2).

Edellä mainittu tekstinäyte toimii mainiosti reartikulaation käsitteen esimerkkinä. Kirsti (toisin)jäljittelee (Löytty 2009) ja käyttäytyy ja puhuu toimittajan odottamalla tavalla, mutta kääntääkin samalla itsensä kohteesta tilanteen kontrolloijaksi ja etelän toimittajan kontrolloitavaksi. Toisinpuhuminen on jälkikolonialisessa yhteisössä yksi tapa saada valtaa itselle. Kun otetaan kolonisoijan kieli omaksi ja muokataan sitä omiin tarkoituksiin, voidaan kielellä jäsentää maailma omaksi. Mikäli Kirsti ei puhuisi kirjakieltä, hänellä ei olisi vaihtoehtoja taktikoida tapahtumien kulkua haluamansa suuntaan, joten kielellä merkittävä osuus hänen strategiassaan. Toisinjäljittelemällä Kirsti työstää suhdettaan tilanteeseen ja voi siten tunnistaa, eritellä ja arvioida tapahtuman rakenteita ja niiden luomia vaikutelmia. Toisinkirjoittaminen ja hybriditeetti ovat tärkeitä tilanteessa, jossa yksilöt ja ryhmät kuuluvat useisiin kulttuureihin

samanaikaisesti. Saamelaisilla on siis hybridinen identiteetti, jossa ei ole joko–tai-asetelmaa, vaan ainoastaan sekä–että. Tällainen tilanne ei yleensä ole vapaaehtoinen valinta, mutta jos sen hyväksyy itsessä olevana erilaisuutena, sitä on mahdollista hyödyntää esimerkiksi muokkaamalla kolonisoijan kieltä omiin tarkoituksiin. (Kuorti 2007b, 155.)

Saamelaisista kertovassa kirjallisuudessa on uutta, että saamelainen ”huijaa” tai on suomalaisista älykkäämpi. Uusissa saamelaiskuvauksissa ja -teksteissä olennaista on essentialistisen lähtökohdan kyseenalaistaminen. Tärkeintä on, että saamelaisuutta kuvatessa kirjallisuudessa luovutaan perinteisistä käsityksistä, joissa korostetaan saamelaisuuden pysyvää olemusta tai kuvataan ”vain” saamelaisia aiheita. Saamelaiskirjallisuus on liukunut yhä enemmän kuvaamaan muita kuin saamelaispoliittiseen todellisuuteen liittyviä aiheita. (Lehtola 1999,24.)

5. VASTAKKAINASETTELU

5.1. Pohjoisen ja Etelän vastakkainasettelu: toista hallitsee luonto, toista ihminen

Saamelaisuuden lisäksi myös heidän asuinalueensa koetaan oudoksi ja Lappi nähdään tietyssä mielessä Suomen ulkopuolisena alueena. Vaikka Lappi sijaitsee valtion rajojen sisäpuolella, suomalaisten mentaalaisella kartalla se on vieras maa. Monelle Lappi on vieras alue, jonne mennään kalastamaan ja hiihtämään ja matkailemaan, mutta samalla se on paikka, jossa ”todellinen suomalainen” ei haluaisi asua. (Tuulentie 2001, 98–99.)

Rami oli Yliperän-veteraani. Hän oli tehnyt kymmeniä ellei satoja kuvausmatkoja milloin kullankaivajien luo, milloin matkailuyrityksiin, mautiloille, kelokämpille, jokien varsille. Rami oli siitä outo etelän lintu, että hän oli aina innokas lähtemään Lappiin. [--]
– Eläkeläisenä menen asumaan sinne, hän sanoi. (*Piritta*, 430–431.)

Ramia voidaan pitää outona lintuna, koska hän pitää Lapissa käymisestä ja haluaisi sinne myöhemmin jopa asumaan. Vaihtoehtoisesti Lappi on paikka, joka erilainen ja seksuaalisesti latautunut ja jonka eksoottisuudesta halutaan hyötyä:

Kun Santa oli reppuineen käynyt toimituksessa moikkaamassa ennen lähtöään ylämaihin, päätoimittaja oli varta vasten tullut sanomaan, että poika voisi tehdä juttuja samalla kun siellä vaelteli.
– Sellaista kunnon eksotiikkaa, ota kuvia näteistä Lapin tytöistä vaikka, oli hekotellut. (*Piritta*, 125.)

Lappia voidaan siis pitää kolonisoituna maana valtaväestön asenteen ja Lappia kohtaan osoittamien intressien perusteella.

Usein ei kuitenkaan puhuta Lapista, vaan pohjoisesta. Mikä määritellään pohjoiseksi? Mikä eteläksi? ”Etelästä me olemme, myönsi pitkä nuorukainen, joka näytti olevan porukan johtaja. Vastauksen kuultuaan Unto päätteli porukan tulleen Rovaniemeltä. Etelässähän sekin oli Enontekiöltä katsottuna.” (*Piritta*, 395.) Pohjoisesta katsottuna siis Rovaniemikin on etelää, vaikka se sijaitsee napapiirillä ja Helsingistä katsottuna taas Jyväskylä pohjoista. Yksi tapa määritellä pohjoinen ja etelä on tehdä se identiteettien näkökulmasta, jolloin lappilainen identiteetti asetetaan Lapin ulkopuolisen Suomen

vastakohtaksi. Lappilaisilla on oma identiteettinsä, joka ei liity verenperintöön tai kansalliseen perintöön, vaan kyseessä on lähinnä yhtenäinen kulttuuri- ja kokemustausta, joka on muodostunut tietyn erilaisuuden kokemisesta erilaisissa, etelästä poikkeavista olosuhteissa (Lehtola 1997, 21).

Kyseessä on siis jonkinlainen saamelais-suomalainen-kulttuurimuoto, joka eroaa muusta Suomesta sekä elinkeinoiltaan ja elämäntavaltaan että murteeltaan (Lehtola 1997, 41). Tuskin kukaan kykenee kieltämään, että pohjoisen ja etelän elämämenot ovat täysin toisistaan poikkeavat maailmat. Ovathan Suomen maantieteelliset ääripäät niin kaukana toisistaan, että kulttuuriset ja maantieteelliset erot jotka mahtuvat näiden kilometrien väliin, ovat täysin ymmärrettäviä: ”Enontekiöltä lähdettäessä oli ollut kipakka pakkaneen, mutta Helsingissä sää oli suojainen. [--] Täällähän on kesä”. (Piritta, 96.) Maantieteellinen perifeerisyys tuo elämään myös omat haasteensa kaikista arkipäiväisimpienkin asioiden, kuten palveluiden, hoitoon ja järjestämiseen, joista etelässä varttuneilla nuorilla ei ole tietoaakaan: ”Nuoret [--] olivat toivoneet, että nimismies olisi tuonut poliisit paikalle raahaamaan heitä putkaan. Jos nimismies olisi sanonut heille, että lähin poliisipartio oli Kittilässä, jonne oli Enontekiöltä matkaa enemmän kuin Helsingistä Lahteen, he olisivat ihmetelleet.” (Piritta, 473)

Yhteydet ovat aina olleet heikot, välimatkat pitkät ja vaikeakulkuiset, maisemaa pohjoisessa riittää silmäkantamattomiin ja sen yli (Lehtola 1997, 14). Luonnolla on Lappi-kirjallisuudessa järkkymätön asema, koska se täyttää ihmisen elämyspiirin:

Kesken matkanteon Marja oli pysähtynyt katselemaan joutsenparvea, joka lensi toivottaen etelään. Tunturin rinteellä porotokka kulki pää maata vasten. Ne haistoivat sieniä ja kulkivat rinnettä tätä herkkuaan etsien. Ympäröivää luontoa silmällessään Marjalle tuli melkein hyvä olo. Äskeiset levottomat ajatukset haihtuivat ja tilalle tuli tyyni rauha. Miksi hän suri ja murehti sellaista, mikä ei ollut lopulta tärkeää. (Piritta, 464.)

Hiljaisuus ja yksinäisyys hallitsevat, ihmisellä ei ole pakoreittiä, vaan hän joutuu keskittymään itseensä: hänen osakseen jää olla osa luontoa, sen sivustakatsoja tai uhri. Luonto esitetään usein vihollisena, jota vastaan on taisteltava tai hävittävä: siinä missä ihminen hallitsee etelässä, luonto on herra pohjoisessa. (Lehtola 1997, 14, 110, 122.)

Lappi-kirjallisuutta luonnehtii myös vieraus suhteessa etelän tuttuuteen ja sen arvoihin. Etelä on historiallisesti ja maantieteellisesti kaukana, jolloin erilaisuus ja vastakohtaisuus pohjoisen ja etelän välillä korostuvat. Lähtökohtana kirjallisuudessa on ottaa tämä vieras ja outo maa haltuunsa, toisaalta se voi olla myös tutkimusmatka kiinnostavaan vierauteen. Romaaneissa tämä näkyy siten, että ihanteena ovat aitous ja alkuperäisyys, ja outoutta suorastaan korostetaan. Pohjoisessa elää se todellisuus, joka Etelässä on jo hämärtynyt ja kadonnut. (Lehtola 1997, 98–99.) Tällaista luontokuvaus on ”luonnollinen” eikä siihen juurikaan siksi kiinnitetä huomiota, vaikka selkeämpää olisi puhua ”luonnollisena pidetystä” tai ”luonnolliseksi määritellystä” kuvaksesta (Ridanpää 2005, 2).

Historiansa alusta lähtien Lapin kirjallisuudessa ovat sekoittuneet ja kasautuneet tietous ja myytit (Lehtola 1995, 48). Tapa jolla *Piritassa* luodaan kuvaa pohjoisesta, saa aineksensa Lapin ympäristöstä, luonnosta, sen ominaislaatuisuudesta perinteiseen ja arkipäiviseen. Se sekoittaa saamelaisia myyttejä ja arkipäivän havaintoja luoden kuvan kahdesta erilaisesta maailmasta, jotka yhdessä luovat kuvan Lapin ankarasta satumaasta, jossa todellisuus ja taru kietoutuvat yhteen siten, että niiden välinen raja hämärtyy:

Iso valkokarvainen hirvasporo seurasi poliisimiesten kulkuetta Saarijärvelle saakka. Väliin se tuli juoksemaan melkein ruumisreen perään. Nimismies katseli poroa ja mietti, että Antilla tuntui olevan oma saattoväki matkassa. Nuori konstaapeli sen sijaan katseli perässä juoksevaa poroa pelokkaana.

– Maanalainen väkikin vielä mukana, hän mutisi. (*Piritta*, 251.)

Nuorempana Marja oli joskus hymähdellyt maahisille ja etiäisille. Nykyään ei koskaan. Hänestä tuntui, että näkymätön maailma oli todella olemassa. Jokaisella purolla, kivikkorakalla ja hiekkatievalla oli oma salattu elämänsä, jota ihminen ei saanut nähdä. Se vain oli. (*Piritta*, 40.)

Tällainen eksotiikan värittävä ja korostettu ulkopuolisuus myyttien siivittämänä kuuluvat vuosisataiseen perinteeseen Lapin kuvauksessa (Lehtola 1997, 47). Samoin monet teemat ovat toistuneet jo satoja vuosia, esimerkiksi yötön yö, pakkaset, peräpohjalainen ystävällisyys, vieraanvaraisuus sekä tietysti saamelaiset (Lehtola 1997, 48), ja toistuvat *Piritassa* edelleen:

- Tulehan peremmälle. Keitetään kahvit, sanoi Marja.
- Saat kertoa kaikki Helsingin kuulumiset.
- Isäkin aina sanoo, että Yliperällä keitetään ensimmäiseksi kahvit.
- Isäsi ei ole koskaan käynyt Enontekiöllä, vain Rovaniemellä [–]
- Isälle taitaa Rovaniemi ja Enontekiö olla yhtä kaukana. (*Piritta*, 89.)

Marja kutsuu pojanpoikansa ensimmäisenä kahville pohjoisen tavan mukaisesti. Poika kertookin kuulleen isältään, että Yliperällä ollaan vieraanvaraisia ja vieraille keitetään ensimmäisenä kahvit. Marja kuitenkin oikaisee, ettei hänen veljensä ole koskaan käynyt Rovaniemen yläpuolella. Marjan veli on kuitenkin maininnut pojalleen tavasta, joten vaikka hän ei ole sitä koskaan itse kokenut, hänelle myytti peräpohjalaisesta vieraanvaraisuudesta on tuttu.

Yksi elävistä myyteistä on myös se, että Lapissa aika pysähtyy, siellä ei tarvitse kelloa. Pohjoisen rentous ja elämän verkkaisuus viehättää ja se hyväksytään matkailun yhteydessä osaksi lappilaista kulttuuria. Usein sitä todellisuudessa kuitenkin halveksitaan ja ajatellaan, ettei pohjoisen väki *tunne* kelloa. Etelässä kunnon ihmiset nousevat ja lähtevät töihin, toista se on pohjoisessa, jossa aito lappilainen valvoo myöhään yöttömän yön auringon alla ja nukutaan aamupäivällä pitkään. Siihen etelästä kotoisin Marja ei ole tottunut koskaan:

- Marja oli noussut tapansa mukaan aikaisin.
- Siinä asiassa minusta ei ole kolmessakymmenessä vuodessakaan tullut aitoa Yliperän asukasta, hän hymähti itsekseen. Hänen olisi pitänyt nukkua aamupäivään niin kuin Niilakin, kun ei kerran ollut hoppu mihinkään. (*Piritta*, 165.)

On paljon suomalaisia, jotka eivät ole koskaan elämänsä aikana käyneet Lapissa, mutta ovet todennäköisesti törmänneet Lapin ja lappilaisten representaatioihin mediassa ja erityisesti kirjallisuudessa. Varsinkin lappilaisiin miehiin liittyy paljon erilaisia mielikuvia, joista yksi yleisimmistä lienee kaikkien naisten sydäntenvalloittajasta, maskuliinisesta ja komeasta eränkävijästä: ”Rupean myymään Lappia naisille, naisturisteille. Komeapiirteinen Lapin mies mainokseen ja teksti, että tunturissa saa ikimuistaisen hoidon.” (*Piritta*, 36.) Toisaalta stereotyyppinen Lapin miehen kuva vastaa stereotyyppistä epäsiistiä ja laiskaa saamelaismiestä, kuten seuraavat tekstit epäsiisteydestä ja laiskuudesta osoittavat: ”Yliperän asukkaat kävivät niin harvoin

kampaajalla, että asiakkaita odotellessa tulisi nälkä” (*Piritta, 75*) ” – Miksi mie töitä haluaisin, hän oli tokaissut työvoimatoimiston tytölle. – Nyt mie saan valtiolta rahaa ja voin mettästä, kalastaa ja ajjaa kelekala aina ko mie haluan. Saan nukkua niin pitkhän ko mie haluan.” (*Piritta, 113.*) Toisin sanoen etelässä parturi-kampaamot menestyvät, koska ihmiset huolehtivat ulkonäöstään toisin kuin pohjoisessa. Samoin teksti implikoi, että moraalitöitä kohtaan etelässä on korkeampi ja pohjoisen mies elää tukien varassa ja on ylpeä ja onnellinen siitä.

Etelässä pohjoisen naisen arvostus on suurempaa kuin etelän naisten. Varsinkin nuoria pohjoisen naisia implikoidaan ainutlaatuisina ja ahkerina ja etelän tyttöjä itsekkeisinä hempukoina:

Tässä työssä oli jotakin ainutlaatuista, hän mielti poltellessaan marlboroaan ja katsellessaan tytön nopeita liikkeitä. Valiorotua, hän ajatteli laiskasti. Nuorten tyttöjen jahtaaminen, ei enää huvittanut Santalaa. Hän oli mielestään sen vaiheen yli. Nuoret tytöt, varsinkin kauniit tytöt olivat itseään täynnä. Ne istuivat peilin ääressä ja kuvittelivat olevansa ties mitä mallitähhtiä. Ainakin pääkaupungissa. [--] Tässä työssä oli kuitenkin sellaista puhdasta ja suoraa luontevuutta, että päätoimittaja huomasi flirttailevansa hänen kanssaan kuin koulupoika. (*Piritta, 30.*)

Lisäksi varttuneemmat naiset kuvataan fiksuina ja tilanteen tasalla olevina, huolimatta siitä, että aviomiehet heitä alistavat ja jatkuvasti puheissaan vähättelevät:

Mies luuli hänen päättään tyhjäksi, mutta tyhjä se ei ollut. Saara seurasi asioita ja osasi ajatella omalla päällään. [--] Hän yritti arasti kysyä mieheltään, mitä tämä oli tarkoittanut, mutta Johannes ärähti, etteivät akat ymmärtäneet yhteiskunnallisia asioita, joten niitä ei kannattanut selittää. Saara oli ymmällään, sillä naisena joka oli jalat vahvasti maassa, hänestä tuntui, että Johannesta käytettiin hyväksi. (*Piritta, 75.*)

Pohjoisessa myös vanhat sukupuoliroolit ovat vallitsevampia kuin etelässä. Tämän selittää mahdollisesti se, että suurin osa elinkeinoista on edelleenkin pitkälti samoja kuin menneisyydessä, joten miehet saattavat viettää päiviä tunturissa käymättä kotona. Kotonaan ollessaankin he juovat, kaveeraavat ja piereksivät. Tällöin naisen rooliksi jää mukautuminen halutun laiseksi, miehen palvelu, kodinhoito ja lasten kasvatusta. Useimmiten naisen ihanne on kodinhengetär, jolla ei ole mielipiteitä ja jolle mies on päätöksentekijä talossa: ”Eeva huokaisi itsekseen [--] mutta ääneen hän ei sanonut

sanaakaan. Kainulainen ei tykännyt, että naiset puuttuivat miesten hoidossa oleviin asioihin.” (Piritta, 115.)

Vaimokin oli ajan mittaan muuttunut sellaiseksi kuin Kainulainen halusi akkansa olevan (Piritta, 109).

Kainulaisen tuvassa Eeva-emäntä keitti kahvia ja liikkui vikkelästi hellan ja tuvan pöydän väliä. Naisesta ei ollut kenelläkään pahaa sanottavaa: uskovainen ihminen, joka piti talonsa siistissä kunnossa ja ukkonsa puhtaissa vaatteissa. Lapsetkin olivat kaikki päässeet hyviin ammatteihin. (Piritta, 112.)

Kun lapset olivat pieniä, Kainulainen kielsi vaimoltaan seuramatkat. [--] Koska raamatussa kehoitetaan olemaan alamainen miehelleen, Eeva ei pannut hanttiin. (Piritta, 109–110.)

Pohjoisessa vaimon tehtävä on pitää miehensä puhtaissa vaatteissa, mutta siististi miehet eivät pukeudu juuri koskaan, toisin kuin etelän miehet: ”Miehellä oli puku ja solmio, mikä jo erotti hänet Yliperän asukkaista.” (Piritta, 87) Yliperän miehet, eivät juuri koskaan pukeudu pukuun ja siksi etelästä tulleen erottaa hetkessä:

Sillä oli suorat housut ja villapaita päällään. Villapuseron alla oli kauluspaita ja solmio. [--] Kädet olivat valkeat ja pitkäsormiset kuin pianonsoittajalla. Se haisi jollekin miesten partavedelle. Ainahan Piritta oli tiennyt, että äidin sukulaiset olivat herroja. (Piritta, 153.)

Siistin pukeutumisen lisäksi, mies tuoksuu ”herralta”, koska hänellä on partavettä. Pohjoisen miehen partavetenä taas toimii mies itse sekä luonnosta ja töistä ihmiseen tarttuva haju. Ulkona kovissa oloissa työskentelevien miesten kädet ovat kylmästä ja pakkasesta parkkiintuneet, ne ovat ruskettuneet ja koppuraiset ympäri vuoden: ”Naama oli ahavoitunut ja uurteinen niin kuin sellaisella, joka tekee työtä ulkosalla. Kädet olivat niin ikään ruskeat, vaikka oli sydäntalvi.” (Piritta, 63.) Toisenlaiset ovat etelän toimistotyöhön tottuneen miehen, jonka kädet ovat valkeat ja hienostuneet kuin pianonsoittajalla.

Pohjoisen ihmisiä pidetään etelässä kieroina, heitä ei hyväksytä täysivaltaisina jäseninä siihen rehellisten ja vastuuntuntoisten suomalaisten joukkoon, jollaisina suomalaiset stereotyyppisesti itsensä näkevät. Lappilaiset esitetään kieroina, mutta etelästä tullut auskultantti on kuitenkin poromiestä ovelampi:

- Ei minulla ole tuloja, Samperi sanoi.
- Kyllä nimismies tietää. Mistä minulla tuloja olisi? Auskultantti hoksasi, että hän oli istumassa käräjiä pohjoisimmassa Lapissa ja syytettynä oli poromies. Niinpä hän jatkoi sukkelasti:
- Muutetaan kysymystä sitten. Paljonko teillä on poroja? (*Piritta*, 216.)

Pohjoisessa omaisuus ja varallisuus on usein määriteltävissä porojen määrällä. Lukumäärää suojellaankin henkeen ja vereen. Kysyttäessä poromieheltä porojen määrää, saa useimmiten vastaukseksi ”kahen puolen puuta juoksee”, mutta ei tarkempaa vastausta, koska kysymys on verrattavissa kysymykseen ”Paljonko sinulla on rahaa?” Samoin Kirstin hakiessa lainaa pankista kysyy pankinjohtaja, mitä hänellä on tarjota vakuudeksi: ”Ei meillä ole muuta kuin talo ja porot. – Onhan sitä siinäkin, sanoi Remes, joka tiesi tarkkaan, että Omman Antilla oli aika tokka tunturissa.” (*Piritta*, 22.)

Vaikka toisaalta usein pohjoisen ihmisiä kuvataan kieroiksi, ovat he paradoksaalisesti vielä kuuluisampia ystävällisyydestään ja välittömyydestään. Välittömyydellä voidaan viitata sekä negatiiviseen että positiiviseen välittömyyteen. Välitön ihminen on ystävällinen, mutta ei kenties ”etiketin mukainen”. Yleensä kun ihmisiä kuvaillaan välittöminä, ajatellaan heidän olevan avoimia ja helposti lähestyttäviä ja ovat sellaisia kuin oikeasti ovat. He eivät esitä mitään eivätkä mieti miltä näyttävät tai pitäisi näyttää muiden silmissä, eivätkä siksi pelottele tunteitaan ja reaktioitaan, vaan elävät siinä hetkessä, jossa ollaan ilman estoja ja turhia monimutkaisuuksia. Toisaalta tämä voidaan tulkita myös jokseenkin niin kutsutuksi ”junttiudeksi” tai maalaisuudeksi, viattomaksi hölmöydeksi ja typeryydeksi.

Vastaavasti pohjoisessa etelän ihmisten ajatellaan olevan epärehellisiä, varsinkin Marja-Liisa antaa etelän lehden toimittajasta kovan tuomion: ”Ukkohan on ihan sutkipulukkisen olonen, olkohon vaikka kuinka hienosta työpaikasta tulis. [--] Sillä nimikkeellä hän kutsui kaikkia miehiä, jotka hänen mielestään eivät olleet rehtejä eivätkä rehellisiä”. (*Piritta*, 14–15.) Piritta on samaa mieltä: ”Varmaankin miehellä oli pääkaupungissa perhe, vaimo ja lapsia, mikä tuskin kuitenkaan esti miestä katselemasta muita naisia.” (*Piritta*, 15.)

Toimittaja Tero Santala oli flirttaillut ja iskenyt silmää Pirittalle: ”Vieras mies oli epäilemättä ollut ylimielisen oloinen ja katsellut Pirittaa niin kuin helsinkiläinen katsoo maalaisia” (*Piritta*, 14) ja lisäksi mies aliarvioi hänen älykkyyttään: ”Sinä sitten varmasti osaat valistaa minua saamelaisriidasta, [--] mies ilmoitti hyväntahtoisesti niin kuin lapselle” (*Piritta*, 13). Hotellin kokki Maija-Liisakin tuo oman mielipiteensä julki etelän vieraasta: ”Pysy sie tytär visustu erossa tuommoisista äijistä. Net on hyät essiintymähän täällä tunturin takana niinkö kuninkhaat. Se voi yrittää sinua. Mie näin ko se killasi ja killasi siinä sinun vieresä, Hyvä ettei pysthyn yrittäny naia.” (*Piritta*, 14.) Näin vastaavasti etelän miehen luonne ei saa arvostusta ja pohjoisessa etelän ihmisen ajatellaan olevan jotenkin epäilyttävä ja kiero siinä missä etelässä pohjoisen ihmisellä on samanlainen leima.

Ihmiset pohjoisessa ja etelässä suhtautuvat toisiinsa hyvin samalla tavalla: huijattavissa olevina hölmöinä, jotka eivät ymmärrä tulevansa hyväksikäytetyiksi: ”Isot rattaat oli näemmä pantu pyörimään, kun Santala oli kiinnostunut saamelaisten maista, tai sitten Santala tapansa mukaan lähettää tänne toimittajan tekemään kohujutun, jossa Yliperän asukkaat leimataan pöljiksi” (*Piritta*, 31). Santala uskoo Kirstin kertovan hänelle kaiken ajattelemattomuuttaan ja uskoen Santalan kysyvän ilman tarkoitusperiä. Kirsti on kuitenkin Santalaa ovelampi, ja esittää täysin tietämätöntä, vaikka on jo tehnyt suuria suunnitelmia, mikäli tulee uusi maanjako: ”Ääneen hän sanoi Santalalle, ettei tiennyt asiasta sen enempää kuin lehdissä oli ollut” (*Piritta* 33).

Representaatioilla luodaan *Piritassa* kuva pohjoisesta ja etelästä. Pohjoisen kuvauksessa korostuu luonto stereotyyppien eksoottisena kaukomaana, sen vaikutus pohjoisen ihmisen arkipäivään ja etelän ihmisen haavemaailmaan. Pohjoisen ja etelän ihmiset kuvataan toisilleen vastakkaisina sekä ulkoiselta olemukseltaan, että sisäiseltä minältään. Siinä missä etelän ihminen näyttää hyvältä ulkoisesti, on pohjoisen ihminen homssuinen. Vastaavasti pohjoisen ihmisen sisin rakennetaan yleensä vanhasta ja hyvästä vieraanvaraisuudesta, kun taas etelän ihmisen ydin koostuu taloudellisten tai seksuaalisten intressien hallitsemasta moderniuudesta. Luotuihin käsityksiin tulee suhtautua varovasti, koska niillä rakennetaan maailmaa, jota joku voi pitää hyvin

todellisena. Monet käsitykset muodostuvat itsestään selviksi, vaikka loppujen lopuksi ovat niin kuvitteellisia, etelän sivistyksen ja kulttuurin vastakohtia. Kaikki kulttuuriset tekstit ovat aktiivisesti vaikuttavia tekijöitä, kun ajatellaan maailmaa ja myös itseämme koskevien käsitysten muotoutumista (Lehtola 1997, 23).

Poliittiset instituutiot, media, arjen toiminnat ja kaunokirjallisuus muodostavat diskursiivisten käytäntöjen verkoston. Sen kautta sekä yhteiskunnallinen että kulttuurinen verkosto todellisuus on muodostettu tulkitsemalla ja tuottamalla se sellaiseksi kuin se nykypäivänä on. (Ridanpää 2005, 2–3.) ”Representaatiot, todellisuuden esitystavat, eivät – ole viattomia kohteisiinsa nähden. Kulttuuriset tekstit ovat keskeisiä välineitä, joilla tuotetaan käsityksiä itsestä, yhteiskunnasta, koko todellisuudesta.” (Lehtonen 1995, 46.) Näin representaatiot eivät siis pelkästään kuvaa olemassa olevaa, vaan myös rakentavat ja tuottavat sitä kaiken aikaa, jolloin kyseessä on jatkuva prosessi, jossa yhdistyvät annettu ja liikkuva todellisuus. Kulttuuriset tekstit siis heijastavat ja luovat identiteettinäkemystä. (Lehtola 1997, 23–24.) Asetelma itsessään on kuitenkin usein täysin etelän tuottama, jolloin pohjoinen voidaan nähdä sekä henkisesti että kulttuurisesti kolonisoituna. Pohjoisen määrittäminen ainoastaan luonnon kannalta on yhteydessä kulttuurisen vallankäytön yhteiskunnalliseen prosessiin, jossa etelän sivistys ja kulttuuri oikeuttavat olemassaolonsa erottautumalla pohjoisesta. (Ridanpää 2005, 1.)

5.2. Pohjoisen sisäinen hierarkia

Hänen mielestään pitäjällä valitsi normaali peräkylän meininki: haukuttiin valtiota ja poliitikkoja, kun ei tullut tukiaisia, riideltiin tien kunnossapidosta ja muista pikkuasioista. (Piritta, 213).

Pienellä paikkakunnalla ja harvojen ihmisten keskuudessa on omat ongelmansa. Yleensä haukutaan valtiota ja valitetaan pienistä asioista. Muiden asiat kiinnostavat ja toisilta kaikki tietävät tai ovat tietävinään kaikkien asiat. Paikalliset myös tuntevat toisensa, jopa sukupolvien ja maan rajojen taaksen:

Piritta samoin kuin muutkin Yläperän saamelaisnuoret tunsivat naapurimaan kylien väen melkein yhtä hyvin kuin omat naapurinsa. Sellainen tunteminen on mahdollinen, kun vuosia ja vuosikymmeniä, niin, oikeastaan vuosisatoja perheet ja suvut ovat olleet tekemisissä toistensa kanssa. (*Piritta*, 7.)

Nimitykset ”paikallinen asukas” tai ”paikallinen väestö” artikuloituvat yleensä tarkoittamaan suomalaisia tai ei-saamelaisia. Paikkakuntalaisuuden pitäisi tarkoittaa kaikkia paikkakunnalla asuvia, mutta aina näin ei ole, vaan paikkakuntalaisuus tuotetaan saamelaisuudelle vastakkaisena. Esimerkiksi paikallisen väestön asema asettuu vastakohtaksi saamelaisten asemalle. Tämä on yllättävää, koska se on selkeästi ristiriidassa esimerkiksi sen ajatuksen kanssa, että saamelaiset ovat alkuperäiskansa eli heidän oletetaan asuttaneen paikka ensimmäisenä. Sen sijaan saamelaisuus on jotakin ei-paikallista, kun taas paikallisia ovat etnisesti suomalaiset. (Tuulentie 2001, 154–155.) Jälkikolonialistisen teorian hyödyntäminen kirjallisuudessa ei sovellu täysin paikalliskulttuurin tutkimiseen, koska keskusta–marginalia-suhde on monimutkaisempi kuin mihin teoria alun perin on keskittynyt (Lehtola 1997, 26).

Romaanissa *Piritta* paikallissuhteet viedään vieläkin pidemmälle. Yläperällä ajatellaan olevan kolmenlaisia ihmisiä: suomalaisia ja saamelaisia, sekä Muualta Tulleita. Muualta Tulleet ovat suomalaisia, jotka eivät ole syntyperäisiä paikkakuntalaisia.

Se Marjaa pisti vihaksi eniten, että aina kun saamelaisasiat nousivat tavalla tai toisella julkiseen keskusteluun valtakunnassa, paikkakunnalla ruvettiin ensiksi syynäämään, oliko keskusteluun antanut aihetta joku paikkakunnan saamelaisista vai Muualta Tullut, johon luokkaan paikkakunnan suomalaiset yhä Marjan mieluusti niputtivat. Välistä asenne suututti Marjaa, välistä vain nauratti. Yläperäläiset eivät tuntuneet pääsevän vanhoista luokituksistaan. Paikkakunnan väen mielestä Yläperällä asui kolmen kastin väkeä: suomalaisia, saamelaisia ja Muualta Tulleita. (*Piritta*, 43.)

Paikkakuntalaisiksi hyväksytään siis ainoastaan syntyperäiset suomalaiset. Toisaalta puhutaan paikkakunnan saamelaisista, jolloin osoitetaan myös heidän olevan paikallisia, mutta siitä huolimatta halutaan painottaa heidän olevan saamelaisia. Vaikka saamelaiset jossain määrin hyväksytään paikkakunnan asukkaiksi, silti heidät ja Muualta Tulleet nähdään paikallisten suomalaisten vastakohtana. Syntyperällä vaikuttaa olevan hyvin painava merkitys, kun kyse on asukkaiden luokittelusta. Jos olet syntynyt muualla, olet

aina Muualta Tullut, vaikka koko elämäsi asuisit Yliperällä; Kerran ulkopuolinen, aina ulkopuolinen.

Mielenkiintoista pienen kyläyhteisön asukkaiden suhteissa on, että vakinaisesti paikkakunnalla asuvien luokittelu katsotaan tarpeelliseksi ja sitä halutaan pitää yllä. Kun tehdään luokituksia, ajatellaan, että omaan luokkaansa kuuluvat pitävät yhtä ja puolustavat asioitaan yhdessä. Kaikista suurimpia ristiriitoja ja hämmennystä aiheuttavat ihmiset, jotka eivät käyttäydy sen odotuksen mukaisesti, johon luokitteluun he kuuluvat. Tällainen henkilö on esimerkiksi Marja, joka on Muualta Tullut, mutta naimisissa saamelaisen kanssa ja puolustaa saamelaisten kieltä ja kulttuuria ja on lisäksi ottanut sen omakseen.

Vaikka hän oli asunut Enontekiöllä puolet elämästään, paikkakunnan väelle, niille jotka kutsuivat itseään alkuperäisiksi enontekiöläisiksi, hän oli yhä Jussan Niilan omituinen lantalainen vaimo, joka oli tullessaan herättänyt suurta pahennusta vaatimalla saamenkielistä opetusta kunnan saamelaisille lapsille. (*Piritta*, 41–41.)

Romaanista ei käy ilmi, millaiset ovat yleisesti ajatellen suomalaisten ja saamelaisten väliset suhteet Muualta Tulleiden kanssa. Mutta sen sijaan varsin selkeästi tuodaan esille suomalaisten saamelaisia ja heidän kulttuuriaan kohtaan osoittama vastustus:

Jos mies siihen saakka oli kiroillut ukko valtiota ja Metsähallituksen herrojen jäärpäisyyttä, kun heidän piti omastaan joustaa yksityisten porotilallisten hyväksi, nyt hän ei nähnyt Metsähallituksessa mitään vikaa tai vääryyttä. Hänen mielestään oli sata kertaa, tuhat kertaa parempi, että Yliperän maista yli yhdeksänkymmentä prosenttia omisti valtio eivätkä saamelaiset. (*Piritta* 70.)

Kun suomalainen joutuu luopumaan omastaan Valtion tai Metsähallituksen takia, on kyseessä suoranaista vääryyttä. Kun taas Valtion tai Metsähallituksen toiminnan tai seurauksien kohteena ovat saamelaiset, eivät suomalaiset näe asiassa minkäänlaista vääryyttä tai vikaa. Itse asiassa silloin suomalaisen mielestä toiminta on suorastaan oikeutettua, sillä saamelaiset ovat jotain, jotka sijoitetaan suomalaisten, Valtion ja Metsähallituksen alapuolelle. Saamelaiset nähdään suurempana vihollisena kuin Valtio tai Metsähallitus, jotka ”normaalitilanteessa” koetaan vihollisiksi.

He olivat yhdistyksensä nimissä lähettäneet Suomalaista vastaan oikein kantelukirjelmän, jossa häntä syytettiin rasismista. Minkä mies sille voi, että hänen mielestään muut kuin saamelaiset olivat oikeassa. (*Piritta*, 430.)

Loppujen lopuksi pohjoisessa pidetään yhtä, mutta siihen tarvitaan yhteinen vihollinen. Viholliseksi hyväksytään esimerkiksi helsinkiläinen luonnonsuojelija, joka ei tee eroa saamelaisen, suomalaisen tai Muualta tulleen välille. Tällöin myöskään paikalliset eivät tee eroa keskenään, vaan yhdistyvät yhdeksi linjaksi ja tekevät eron *muihin*, luonnonsuojelijoihin. Yhdistävät tekijät löytyvät aina erojen kautta. Asiaa voisikin verrata Anthony P. Cohenin toteamukseen: ”Ihmiset tulevat tietoisiksi kulttuuristaan ollessaan sen rajamailla: kohdatessaan toisia kulttuureita, oppiessaan uusia tapoja tehdä asioita tai huomattaessaan ristiriitoja omaan kulttuuriinsa nähden” (Eriksen 2004, 339).

6. PÄÄTÄNTÖ

Olen keskittynyt analyysissäni teoksessa *Piritta* tuotettuun saamelaiskuvaan ja esiintyviin jälkikoloniaalisiin oireisiin, niiden taustoihin, syihin, nykypäivän tilanteeseen ja tulevaisuuden mahdollisuuksiin. Olen pyrkinyt selvittämään millainen kuva saamelaisista, heidän kulttuuristaan ja asuinalueestaan on. Läpi tutkielman kulkevat teoreettiset käsitteet ja ajatukset jälkikoloniaalisuus, toiseus ja identiteetti. Olen pyrkinyt näkemään sekä selkeät että huomaamattomat kolonialismin seuraukset *Pirittassa* suhteessa kulttuuriin ja valtaväestön käsityksiin ja asenteisiin ja tuomaan ne esiin. Toisaalta kirjallisuuteen ja esimerkiksi saamelaiseen stereotypiaan kohdistuvalla jälkikoloniaalisella kritiikillä voidaan päätyä vahvistamaan ja uusintamaan käsityksiä, vaikka stereotyyppisen jaottelun ja analyysin funktiona onkin tiedon tuottamisen funktio. Toisin sanoen jälkikoloniaalisia representaatioita toistavan kritiikin kautta periferia määritellään *uudelleen* periferiaksi. Niin kauan kuin tutkimus lähestyy saamelaisia ja pohjoista erilaisina ja eksoottisina *toisina*, vahvistaa se eriarvoisuutta tuottavaa hegemonista ideologiaa.

On selvää, että saamelaisia on kolonisoitu ja kolonisointi jatkuu edelleen. Esimerkeissäni ja pohdinnoissani tulee selkeästi esiin, että saamelaiset kuvataan pohjoiseen paikantuvasti, stereotyyppisesti ja toiseuttavasti. Usein heidät kuvataan turmeltuneina, viinaanmenevinä, haisevina, alkukantaisina hölmöinä, jotka rikkovat länsimaisia normeja ja moraalikäsitteitä. Saamelaisuus halutaan selkeästi erottaa muusta suomalaisuudesta ja samalla korostaa omaa identiteettiämme. Valtaväestölle suunnatut jokapäiväiset asiat eksotisoivat ja kolonisoivat saamelaisia, esittävät heidät hyvin harhaan johtavin representaatioin, lapsenomaisina ja sivistymättöminä, joille suomalaisen järjen ja länsimaisen sivistyksen tuominen olisi pelastus ”kulttuurittomuudelta”.

Toisenlainen vaihtoehto on esittää saamelaisuus ”kiiltokuvasaamelaisuutena”, ihanteena turmeltumattomista ja luonnon ehdoilla elävästä kansasta, joiden alkuperäinen ja eksoottinen kulttuuri taiteinen, tapoisen ja elinkeinoisen on raha-Sampo Lappalainen matkailuteollisuudelle.

Tällaiset representaatiot eivät anna oikeaa ja nykyaikaista kuvaa saamelaisuudesta, vaan toiseuttavat ja uusintavat niitä yksipuolisia kolonisoivia arvoja ja asenteita saamelaisista, joilla ei ole juurikaan tekemistä todellisuuden kanssa. Saamelaisidentiteetti ja kulttuuri ovat muuttamassa muotoaan ja myös suomalaisten on ymmärrettävä, ettei muutos uhkaa saamelaiskulttuuria, koska saamen kielelle ja kulttuurille on ominainen vahva menneisyyden, nykyhetken ja tulevaisuuden taju suojelevat olemassaoloaan. Representaatioiden tulee antaa kokonaisvaltainen kuva saamelaisista, heidän yhteiskunnastaan, elintavoistaan ja kulttuuristaan. Saamelaisten representaatioiden ei tule olla eivätkä ne saa olla toiseuttavia ja alistavia, edes tiedostamattomasti. On aika oppia tiedostamaan menneisyys ja nykypäivä, osata erottaa ja yhdistää ne ja toimia syntyneen kokonaistiedon pohjalta. Jos jatkamme kielellä kolonisoimista ja stereotyyppien eksotisointia, vaarana on saamelaisten identiteetin, kulttuurin ja elintapojen katoaminen, koska yhteiskunta ja kantaväestö saavat toiminnallaan myös saamelaiset itse saattamaan kulttuurinsa näkymättömäksi tai vääristämään jähmettämällä sen pysähtyneisyyden tilaan ilman kehityksen mahdollisuutta. Tärkeää on huomioda, että sillä miten ihmiset esitetään, on vaikutusta heidän elämäänsä ja asemaansa yhteiskunnassa.

Olen tietoisesti etsinyt toiseuttavia ja alistavia representaatioita ja etsinyt ja löytänyt merkityksiä sellaisista yhteyksistä, joista kaikki eivät niitä näe. Tutkimukseni perustuu kuitenkin subjektiiviseen hermeneuttiseen luentaan, enkä väitä että kaikki tulkintani olisivat ainoita oikeita tapoja tulkita valtaväestön asenteita ja saamelaisten asemaa. Toisaalta eihän tulkinta olekaan tietämistä. Jälkikoloniaalinen teoria kulkee läpi tutkimukseni punaisena lankana ja erityinen yhteys on esiin tuomillani asioilla ja jälkikoloniaalisella kritiikillä. Tekemällä näkyviksi sellaiset representaatiot romaanissa *Piritta*, jotka vääristävät kuvaa saamelaisista ja heidän kulttuuristaan, mahdollistetaan ajatus muutoksesta. Asiat voitaisiin esittää ja kuvata toisin kuin tällä hetkellä tehdään. Muutos ei välttämättä ala uusien lakien säätämällä, vaan tavallisten suomalaisten ja saamelaisten elämästä esimerkiksi kiinnittämällä huomiota omaan kielenkäyttöön ja kritisoidulla median ja matkailun saamelaista tuottamaa kuvaa.

Jälkikoloniaalisen teorian soveltamista Suomeen on epäilty, mutta teorian avulla on mahdollista kriittisesti tutkia ja tulkita niitä rakenteita ja toimintaa, jotka esiintyvät suomalaisessa yhteiskunnassa ja kulttuurissa. Mielestäni teorian hyödyntäminen antoi tutkimukselleni selkeämmän näkökulman ja helpotti sen rajaamista. Siitä huolimatta jälkikoloniaalisen teorian soveltaminen tuntui välillä mahdottomalta tehtävältä sen laajuuden, epämääräisen luonteen ja moninaisuuden takia. Samoin saamelaisiin heidän kulttuuriinsa kohdistuvat koloniaaliset ”oireet” ovat luonteeltaan niin erilaisia, että niiden niiden esittelemisen ja rakentaminen jonkinlaiseksi eheäksi kokonaisuudeksi, tuntui mahdottomalta. Lopulta päädyin esittelemään menneisyydessä tapahtunutta kolonisointia ja antamaan sen kautta sellaisia jälkikoloniaalisia esimerkkejä, joihin törmää kirjallisuudessa jatkuvasti.

Saamelaisten kolonisointi siis jatkuu nykypäivänä edelleen ihmisen asenteissa ja käsityksissä. Usein julkisessa keskustelussa saamelaisuus esitetään suomalaisen kulttuurin resurssina ja rikkautena. Toisaalta kun saamelaisuudesta tehdään ”meidän” rikkautemme, saamelaisuus käsitteellistetään ja yksinkertaistetaan korostaen sen alkuperäisyyttä ja siitä tehdään suomalaisten omaisuutta, josta halutaan hyötyä. Näin päädytään tilanteeseen, jossa saamelaisuudella ei ole lupa muuttua, koska sen täytyy pystyä toimimaan turismin resurssina. Tällöin ongelmaksi muodostuu, että yhteiskunta ”tietää paremmin” mikä saamelaisille itselleen on parasta ja määrittelee saamelaisten elinkeinot, matkailun ja taidetuotannon hallinnollisen kontrollin mukaan. Toisin sanoen saamelaisten kulttuurinen erilaisuus muotoillaan, hyödynnetään ja hallinnoidaan enemmistön instituutioiden toimesta ja niiden tarpeen mukaan. Tämä muodostaa ristiriidan saamelaisuuden säilymisen ja autenttisuuden välille, sillä muutoksen vastustaminen ja samana pysymisen vaatimus voivat kadottaa sen autenttisuuden, joka halutaan säilyttää.

Kulttuuriset erot ja yhtäläisyydet ovat keskeisessä asemassa saamelaisten ja suomalaisten välisessä keskustelussa. Saamelaisten kulttuuriset symbolit, esimerkiksi heidän saamenpuku, toimivat saamelaisille itselleen oman etnisyyden suomalaisesta erottavana tekijänä. Toisaalta myös suomalaiset odottavat saamelaisten täyttävän tietyt piirteet

koskien kulttuuriaan ja etnisyyttään ja tuovan erot selkeästi esiin. Hyväksyttäväksi koetaan saamelaisten oikeudet omaan kieleensä, sillä eivät ole nostattaneet vastustusta valtaväestön keskuudessa, mutta toisaalta samaan aikaan on selvää, että pelkällä saamen kielellä ei suomalaisessa yhteiskunnassa selviä. Kun taas halutaan etsiä yhtäläisyyksiä suomalaisten ja saamelaisten välillä, keskitytään yleensä yhteiseen historiaan ja elinkeinoihin ja korostetaan muun muassa kalastuksen ja metsästyksen merkitystä osana suomalaista kansallista identiteettiä

Tutkimukseni on katsanto saamelaisten kolonisointiin nykypäivänä. Tietämättömyyden jatkamisella ja silmien ummistamisella tosiasioille on monenlaisia seurauksia sekä saamelaisille että suomalaiselle yhteiskunnalle. Saamelaisten uusiin yhteiskunnallisiin ja kulttuurisiin olosuhteisiin on suhtauduttava uudella tavalla. Heidän on yritettävä sopeutua hylkäämättä kuitenkaan kokonaan kaikkea vanhaa ja näin luoda jatkuvuuden tunnetta nopeasti muuttuvassa maailmassa. Korostan sopeutumisen merkitystä kulttuurin jähmettämisen tai sen sulautumisen vaihtoehtojen rinnalla. Se että aiheeseen on alettu tarttua, on tulevaisuuden kannalta ensiarvoisen tärkeä.

VIITTEET

¹ Kolonialismi/ dekolonisaatio: siirtomaavallan ja sitä seuranneen siirtomaiden vapautuksen aikakaudet (Kuortti 2007b, 165).

² Uuskolonisaatio (neocolonialism): kolonialismin jälkeen jatkuva maapalloistuvan maailman taloudellinen ja kulttuurinen riippuvuus entisistä siirtomaavalloista (Kuortti 2007b, 166).

³ Saamenmaa: ” Saamelaisten asuinalue, Saamenmaa, ulottuu Keski-Norjasta ja -Ruotsista yli Suomen pohjoisosan Kuolan niemimaalle saakka.” (Saamenmaa, www-sivut).

⁴ Strateginen essentialismi: essentialistisen käsityksen strateginen omaksuminen, joka voi auttaa omavoimaistamisessa (empowerment) ja helpottaa vastarintaa (Kuortti 2007b, 166).

⁵ Hybriditeetti (hybridity): sekä-että –asetelma, joka vastustaa binaarisia oppositioita (Kuortti 2007b, 166). Binaarinen oppositio: ”Kahden asian, ilmiön tai periaatteen asettaminen toistensa vastakohdiksi” (Hosiaiasluoma 2003, 102).

⁶ Jäljittely (mimicry): kolonisoidun tapa jäljitellä kolonisoijaa (Kuortti 2007b, 166).

⁷ Ambivalenssi: epävarmuusperiaate, joka jättää asiat avoimiksi, ratkaisemattomiksi (Kuortti 2007b, 166).

⁸ Orientalistinen/ orientalismi: näkemys, jonka mukaan eurooppalaiset pitävät omaa kulttuuriaan muita parempana (Hosiaiasluoma 2003, 662).

LÄHTEET

Primaarilähde:

Pokka, Hannele (2000) *Piritta*. Helsinki: WSOY.

Sekundaarilähteet:

Aikio, Marjut (1999) Saamelaiskulttuurin renessanssi ja ryöstöviljely. Teoksessa Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola & Mervi Autti (toim.), *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit, osa 1: Outamaalta tunturiin*. Rovaniemi: Lapin yliopisto.

Bem, Daryl J. (1970) *Beliefs, attitudes and human affairs*. Belmont: Brooks/ Cole Publishing Company.

Carpelan, Christian (1994) Katsaus saamelaistumisen vaiheisiin. Teoksessa Ulla-Maija Kulonen, Juha Pentikäinen & Sari Pietikäinen (toim.), *Johdatus saamentutkimukseen*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Eriksen, Thomas Hylland (2001) *Small places, large issues: an introduction to social and cultural anthropology*. London: Pluto Press.

Eriksen, Thomas Hylland (2004) *Toista maata? Johdatus antropologiaan*. Tampere: Tammer-Paino.

Fishbein, Martin (1997) Predicting, Understanding, and Changing Socially Relevant Behaviors: Lesson Learned. Teoksessa Craig McGarty & Alexander S. Haslam (toim.): *The Message of Social Psychology*. Cambridge: Blackwell, 77-91.

Hall, Stuart (1999) *Identiteetti*. Tampere: Vastapaino.

Hall, Stuart (2003) Kulttuuri, paikka ja identiteetti. Teoksessa Mikko Lehtonen & Olli Löytty (toim.), *Erilaisuus*. Tampere: Vastapaino.

Honko, Lauri & Pentikäinen, Juha (1975) *Kulttuuriantropologia*. Helsinki: WSOY.

Hosiaislouma, Yrjö (2003) *Kirjallisuuden sanakirja*. Helsinki: WSOY.

Huttunen, Laura (2005) Etnisyys. Luokittelusysteemejä ja elettyä yhteisöllisyyttä. Teoksessa Anna Rastas, Laura Huttunen & Olli Löytty (toim.), *Suomalainen vieraskirja: kuinka käsitellä monikulttuurisuutta*. Tampere: Vastapaino.

Hägg, Samuli; Lehtimäki, Markku & Steinby, Liisa (toim.) (2009) *Näkökulmia kertomuksen tutkimukseen*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Järvinen, Antero (1994) Pohjoinen ekologia ja ympäristön muutokset. Teoksessa Ulla-Maija Kulonen, Juha Pentikäinen & Sari Pietikäinen (toim.), *Johdatus saamentutkimukseen*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Kunnas, Tarmo (1983) Yhteiskunnallisesti suuntautunut kirjallisuudentutkimus. Teoksessa Nevala Maria-Liisa (toim.), *Kirjallisuudentutkimuksen menetelmiä*. Helsinki: WSOY.

Korpijaakko-Labba, Kaisa (1994) Katsaus saamelaisten maanomistusoloihin. Teoksessa Ulla-Maija Kulonen, Juha Pentikäinen & Sari Pietikäinen (toim.), *Johdatus saamentutkimukseen*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Kuokkanen, Rauna (2007) Saamelaiset ja kolonialismin vaikutukset nykypäivänä. Teoksessa Joel Kuortti, Mikko Lehtonen & Olli Löytty (toim.), *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi*. Helsinki: Gaudeamus.

Kuortti, Joel (2007a) Jälkikoloniaalisia käännöksiä. Teoksessa Joel Kuortti, Mikko Lehtonen & Olli Löytty (toim.), *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi*. Helsinki: Gaudeamus.

Kuortti, Joel (2007b) Jälkikoloniaalisen teorian mahdollisuuksista. Teoksessa Erkki Vainikkala & Henna Mikkola (toim.), *Nyky aika kulttuurintutkimuksessa*. Jyväskylä: Gummerus.

Kuortti, Joel; Lehtonen, Mikko & Löytty, Olli (toim.), *Kolonialismin jäljet: keskustat, periferiat ja Suomi*. Helsinki: Gaudeamus.

Kylmänen, Marjo (toim.) (1994) Johdanto. *Me ja muut: kulttuuri, identiteetti ja toiseus*. Tampere: Vastapaino.

Lehtola, Veli-Pekka (1997) *Rajamaan identiteetti. Lappilaisuuden rakentuminen 1920- ja 1930-luvun kirjallisuudessa*. Helsinki: SKS.

Lehtola, Veli-Pekka (1999) Aito lappalainen ei syö haarukalla ja veitsellä. Stereotypiat ja saamelainen kulttuurintutkimus. Teoksessa Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola & Mervi Autti (toim.), *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit, osa 1: Outamaalta tunturiin*. Rovaniemi: Lapin yliopisto.

Lehtonen Jaakko (1996) Omakuva ja vieraskuva. Teoksessa Olli Alho, Jaakko Lehtonen, Aino Raunio & Matti Virtanen, *Ihminen ja kulttuuri: Suomalainen kansainvälistyvässä maailmassa*. Helsinki: Kansainvälisen kaupan koulutuskeskus.

Lehtonen, Mikko (1995) *Pikkujättiläisiä: Maskuliinisuuden kulttuurinen rakentuminen*. Tampere: Vastapaino.

Lehtonen, Mikko & Löytty, Olli (2007) Suomiko toista maata? Teoksessa Joel Kuortti, Mikko Lehtonen & Olli Löytty (toim.), *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi*. Helsinki: Gaudeamus.

Leppänen, Sirpa & Pietikäinen, Sari (2007) Saamelaiset toisin sanoen. Teoksessa Joel Kuortti, Mikko Lehtonen & Olli Löytty (toim.), *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi*. Helsinki: Gaudeamus.

Länsman, Anni-Siiri (2004) *Väärtisuhteet Lapin matkailussa: kulttuurianalyysi suomalaisten ja saamelaisten kohtaamisesta*. Inari: Kustannus Puntsi.

Löytty, Olli (2005) Toiseus – kuinka tutkia kohtaamista ja valtaa. Teoksessa Anna Rastas, Laura Huttunen & Olli Löytty (toim.), *Suomalainen vieraskirja: kuinka käsitellä monikulttuurisuutta*. Tampere: Vastapaino.

Nickul, Karl (1970) *Saamelaiset kansana ja kansalaisina*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Penikäinen, Juha (1995) *Saamelaiset. Pohjoisen kansan mytologia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Pääkkönen, Erkki (1999) Etnisyys ja saamelaisyhteisö. Teoksessa Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola & Mervi Autti (toim.), *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit, osa 1: Outamaalta tunturiin*. Rovaniemi: Lapin yliopisto.

Rastas, Anna (2007) Neutraalisti rasistinen? Erään sanan politiikkaa. Teoksessa Joel Kuortti, Mikko Lehtonen & Olli Löytty (toim.), *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi*. Helsinki: Gaudeamus.

Ridanpää, Juha (2005) *Kuvitteellinen pohjoinen: Maantiede, kirjallisuus ja postkoloniaalinen kritiikki*. Oulu: Oulun yliopisto.

Said, Edward W. (2007) Mikään ei tapahdu eristyksissä. . Teoksessa Joel Kuortti, Mikko Lehtonen & Olli Löytty (toim.), *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi*. Helsinki: Gaudeamus.

Said, Edward W. (2003 [1978]) *Orientalism*. 2 uud. 1. London: Penguin.

Scheinin, Martin (2001) Saamelaisten ihmisoikeudet, kulttuuri ja maankäyttö. Teoksessa Martin Scheinin & Taina Dahlgren (toim.), *Toteutuvatko saamelaisten ihmisoikeudet?* Helsinki: Yliopistopaino, 38–91.

Seurujärvi-Kari, Irja (1994) Saamelaiset alkuperäiskansojen yhteisössä. Teoksessa Ulla-Maija Kulonen, Juha Pentikäinen & Sari Pietikäinen (toim.), *Johdatus saamentutkimukseen*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Stoor, Maritta (1999) ”Enkohän mie itte tiä parhaiten, kuka mie olen”: Suomea puhuvien saamelaisten ja nk. lappalaisten etnisyys. Teoksessa Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola & Mervi Autti (toim.), *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit, osa 1: Outamaalta tunturiin*. Rovaniemi: Lapin yliopisto.

Suomen kielen perussanakirja (2001) Helsinki: Edita.

Talib, Mirja-Tytti (2002) *Monikulttuurinen koulu: Haaste ja mahdollisuus*. Helsinki: Kirjapaja Oy.

Tuulentie, Seija (2001) *Meidän vähemmistöimme: valtaväestön retoriikat saamelaisten oikeuksista käydyissä keskusteluissa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Valkonen, Sanna (2009) *Poliittinen saamelaisuus*. Tampere: Vastapaino.

Valpola, Veli (2003) *Sivistyssanakirja*. Helsinki: WSOY.

Vesala, Kari Mikko & Rantanen, Teemu (toim.) (2007) *Argumentaatio ja tulkinta: Laadullisen asennetutkimuksen lähestymistapa*. Helsinki: Gaudeamus.

Young, Robert J. C. (2001) *Postcolonialism: an historical introduction*. Oxford: Blackwell.

Painamattomat lähteet:

Haahti, Antti & Väärälä, Hannu (2001) *Suomen saamelaisalueen matkailuyrittäjyyden lähtökohdista ja tulevaisuudesta*. Rovaniemi: Lapin yliopisto.

Hannele Pokka. URL http://fi.wikipedia.org/wiki/Hannele_Pokka (linkki tarkistettu joulukuussa 2010)

Hirvonen, Sanna (2001) *Ylälapin mahdoton yhtälö: lappalaisidentiteetti poliittisena strategiana ja Lapin Kansan rooli vallankäyttäjänä*. Pro gradu -työ. Jyväskylän yliopisto.

Hybridi-identiteetti. URL <http://herkules oulu.fi/isbn9514268075/html/x588.html> (linkki tarkistettu joulukuussa 2010)

Seppälä, Aila (2007) *"Haukkuivat Leuhka-Läskiksi": Lapin maaherra Hannele Pokka kasvoi köyhässä talossa riuskaksi työhmiseksi, joka ei lapsena välittänyt leikkimisestä*. Iltalehden haastattelu (1.10.2007). URL http://www.iltalehti.fi/perhe/200710016599034_ms.shtml (linkki tarkistettu joulukuussa 2010)

Junikka, Jussi (2009) *Autenttisuuden indeksaaliset merkit Saamenmaan matkailumarkkinoinnissa*. Pro gradu -työ. Jyväskylän yliopisto.

Kitti, Jouni. Ylä-Lapin maa-alueet. URL
<http://www.elisanet.fi/kitit/jkitti/kirjoituksia1.html> (linkki tarkistettu joulukuussa 2010)

Kyläniemi, Hanna (1998) *Lantalaiskuva: Suomalsien kulttuurin kuva 1900-luvun alkupuolen kansatieteilijöiden Lappi-kirjoissa*. Pro gradu -työ. Jyväskylän yliopisto.

Lüthje, Monika (1995) *Matkailun vaikutukset saamelaisalueella: näkökulmana alueen kantokyky ja saamelaiskulttuuri*. Pro gradu -työ. Helsingin yliopisto.

Löytty, Olli (2009) Jälkikoloniaaliset representaatiot. Toiseus ja erot -vierailuluentosarja 6.3.2009. Jyväskylän yliopisto.

Niinimäki, Katri (2004) *Aurinko minussa aina on: Lapin tytön identiteetti Paula Siepin romaanissa Aurinko maassa*. Pro gradu -työ. Jyväskylän yliopisto.

Paaso-Leppäjärvi, Elina (2002) ”Siellä oli toinen maailma ja täällä toinen”: Annikki Kariniemen ja Annikki Setälän välittämä kuva Lapista ja Lapin naisesta sekä saamelaisten mytologian esiintyminen teoksissa *Pikka ja Pikkunoita*. Pro gradu -työ. Jyväskylän yliopisto.

Saamelaispuku. URL http://www.arktikum.fi/kanta/l3_1139563290.pdf (linkki tarkistettu joulukuussa 2010)

Saamenmaa. URL <http://www.galdu.org/web/index.php?sladja=25&vuolitsladja=15&giella1=spa> (linkki tarkistettu joulukuussa 2010)

Siltarumpupolitiikka. URL <http://fi.wikipedia.org/wiki/Siltarumpupolitiikka> (linkki tarkistettu joulukuussa 2010)

Valtion säädöstietopankki. Saamen kielilaki. URL
[http://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/2003/20031086?search\[type\]=pika&search\[pika\]=kielilaki](http://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/2003/20031086?search[type]=pika&search[pika]=kielilaki) (linkki tarkistettu huhtikuussa 2009)

Valtion säädöstietopankki. Saamelaismääritelmä. URL
<http://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1995/19950974> (linkki tarkistettu joulukuussa 2010)

Varanka, Piia (2001) *Lappi matkailun näyttämöllä: saamelaiskulttuuri ja luonto matkailun kulisseina*. Pro gradu -työ. Lapin yliopisto.