

# **APINOISTA YSTÄVIIN**

**Saamelaisten 'toiseus' 1800-luvun lopun valokuvissa**

Anu Kähkönen

Pro gradu -tutkielma

Valtio-oppi / Kulttuuripolitiikan maisteriohjelma

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Kevät 2012

## TIIVISTELMÄ

### APINOISTA YSTÄVIIN

#### Saamelaisten 'toiseus' 1800-luvun lopun valokuvissa

Anu Kähkönen

Valtio-oppi / Kulttuuripolitiikan maisteriohjelma

Pro gradu -tutkielma

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Ohjaaja: Miikka Pyykkönen

Kevät 2012

sivumäärä: 94 sivua + liitteet 7 sivua

Tutkimukseni tarkastelee saamelaisista 1800-luvun lopussa otettuja valokuvia ja niihin kätkeytyviä merkityksiä. Tutkimukseni taustalla on kaksi erilaista tieteellistä diskurssia, joiden pohjalta valokuvia lähestyn. Ensimmäinen on keskieurooppalainen rotututkimukseen ja fyysiseen antropologiaan pohjautuva saamelaistutkimus. Toinen on suomalainen lappologia, joka etsii perusteluja saamelaisten 'toiseuteen' historiasta ja kielitutkimuksesta. Myös valokuva-aineistoni ovat keskieurooppalaisia ja suomalaisia. Keskieurooppalaiseen diskurssiin pohjautuva aineisto koostuu ranskalaisen prinssi Roland Bonaparten matkaseurueen ottamista saamelaiskuvista, jotka suurimmalta osin on potrettikuvia. Suomalaisena aineisto-osana on Suomen polaariretkikunnan ottamia kuvia, jossa on sekä saamelaisista että heidän asumuksistaan ja ympäristöstä otettuja kuvia.

Metodina käytän visuaalista järjestystä. Visuaalinen järjestys kiinnittää katsojan huomion kuvassa ei vain selvästi näkyvään mutta myös kuvien ja niiden merkitysten taakse. Teoriapohjana minulla on identiteettipolitiikka ja erityisesti 'toiseus'. Hypoteesini oli tieteellisiin diskurssien pohjalta, että saamelaiset nähdään negatiivisina 'toisina'. Tutkimuksella haluan muun muassa selvittää, näkyvätkö nämä kaksi tutkimussuuntaa valokuvissa ja millaisia 'toiseuden' muotoja kuvista on luettavissa.

Analyysin olen jakanut osioihin, joita ovat esimerkiksi saamelaisten asento, fyysiset piirteet ja tunnistettavuus kuvissa. Analyysissä käyn läpi valokuvia: katson, mitä niissä konkreettisesti näkyy, mutta myös huomioiden sen, mitä kuvien taustalla on. Peilaan omia huomioitani 1800-luvun lopun tutkijoiden ja tieteilijöiden mielipiteisiin ja tutkimuksiin saamelaisista.

Pro gradu -tutkimukseni tuloksena on, että 1800-luvun lopun saamelaisia rajustikin arvottavat tieteelliset diskurssit eivät näy kuvissa niin jyrkkinä ja yksinkertaistettuina kuin tekstien perusteella olisi voinut olettaa. Valokuvissa luodaan saamelaisten 'toiseutta' ja saamelaisten erilaisuus halutaan tuoda valokuvissa esiin, mutta 'toiseuden' negatiivisuus on huomattavasti kevyempi kuin hypoteesini antoi olettaa. Jopa positiivista 'toiseutta', eli ystävyyttä, on kuvissa havaittavissa.

**Avainsanat:** identiteetti, lappologia, saamelaisuus, representaatio, rodullistaminen, visuaalinen järjestys

## Sisällysluettelo

<b>1. Johdanto .....</b>	<b>4</b>
<b>2. Tutkimuksen taustalla .....</b>	<b>7</b>
2.1 Aikaisempi tutkimus .....	7
2.2 Lappologia Keski-Euroopassa .....	8
2.3 Lappologia Suomessa .....	16
<b>3. Käsitteitä .....</b>	<b>21</b>
3.1 Identiteetti ja 'toiseuden' käsite .....	22
3.2 Rotu ja rodullistaminen .....	26
3.3 Representaatio ja stereotypia .....	31
<b>4. Aineiston esittely .....</b>	<b>35</b>
4.1 Suomen polaariretkikunta .....	35
4.2 Prinssi Roland Bonaparte .....	38
<b>5. Metodi .....</b>	<b>41</b>
5.1 Mikä valokuva on? .....	41
5.2 Visuaalinen järjestys ja sen tutkimus yhteiskuntatieteissä .....	44
<b>6. Analyysi .....</b>	<b>50</b>
6.1 Suomen polaariretkikunnan ja Bonaparten matkojen tieteelliset diskurssit .....	50
6.2 Saamelaisten asento ja tausta .....	55
6.3 Saamelaisten ilmeet ja fyysiset piirteet .....	60
6.4 Kuvien henkilökohtaisuus ja tunnistettavuus .....	69
6.5 Kuvien rakennukset ja ympäristö .....	72
6.5 Analyysin yhteenveto .....	81
<b>7. Lopuksi .....</b>	<b>86</b>

**Lähteet**

**Liitteet**

# 1. Johdanto

Saamelaisten yhteiskunnallinen asema 1800-luvun lopussa oli pääsääntöisesti alistettu. He joutuivat huomion kohteeksi sekä kotimaastaan että Keski-Euroopasta tulevan paineen alla. ”Saamelaiset olivat eurooppalaisia rotuja koskevan keskustelun ytimessä, johon tiivistyivät kysymykset fyysisestä, psyykkisestä ja kulttuurisesta kehitystasosta, valloittajista ja valloitetuista, voittajista ja sukupuuttoon tuomituista, hallitsemaan tarkoitetuista arjalaisesta eliitistä ja alamaisiksi tuomituista roduista.” (Isaksson 2001, 67). Keskieurooppalaiset pitivät omaa vaaleaa sekä pitkää rotuaan rotuluokittelun kärjessä ja suomalaisilla oli kova tarve päästä mukaan tähän eliittiryhmään. Suomalaisten kompastuskivenä matkalla huipulle olivat saamelaiset, joihin suomalaiset välillä yhdistettiin ja joiden rodullinen asema kuului jonkin apinoiden ja alkukantaisten ihmisten tienoille. (ks. mm. Kemiläinen 1993, 59–60; Isaksson 2001, 44.) Ranskalaisilla ja saksalaisilla oli omat kärhämänsä, joiden seurauksena saamelaiset vedettiin mukaan 1800-luvun rotututkimuksiin.

Pro gradu -tutkimuksessani käsittelen saamelaisia ja saamelaisuutta 1800-luvun lopussa. Saamelaiset ovat alkuperäiskansa Pohjois-Euroopassa ja heidän asuttamaansa aluetta kutsutaan Saamenmaaksi. Saamelaisilla ei ole yhtä yhtenäistä kieltä, vaan heillä on useita kieliä ja murteita eivätkä eri kieliryhmiin kuuluvat välttämättä ymmärrä toisiaan. Tällä hetkellä saamelaiset ovat Euroopan unionin alueen ainoa alkuperäiskansaksi luokiteltu etninen ryhmä. (Lehtola 1997, 7–8.)

Pro gradu -tutkimukseni käsittelee saamelaisista 1800-luvun lopussa otettuja valokuvia. Aineistoni koostuu sekä keskieurooppalaisista että suomalaisista valokuvista. Metodina käytän visuaalista järjestystä, jonka tulkintaan olen suurimmalta osin käyttänyt Janne Seppäsen teoksia. Teoriapohjana on identiteettipolitiikka ja erityisesti ’toiseus’. Tutkimusaineistonani on kaksi tieteellistä diskurssia: Ensimmäinen on keskieurooppalainen rotututkimukseen ja fyysiseen antropologiaan pohjautuva saamelaistutkimus. Toinen on suomalainen lappologia, joka etsii perusteluja saamelaisten ’toiseuteen’ historiasta ja kielitutkimuksesta.

Tutkimuskysymykseni ovat: Miten kaksi erilaista tieteellistä diskurssia näkyy valokuva-aineistossani? Antavatko valokuva-aineistot ja diskurssit samanlaiset lopputulokset vai löytyykö eroja? Mitä identiteetin ja 'toiseuden' muotoja näistä on luettavissa tieteellisten diskurssien ja valokuvien pohjalta? Toisin sanoen, haluan selvittää, poikkeavatko valokuva-aineistoni kuvat toisistaan huomioon ottaen niiden taustalla vaikuttavat erilaiset diskurssit sekä kuinka niissä luodaan saamelaiden 'toiseutta' suhteessa Keski-Eurooppaan ja suomalaisiin.

Kiinnostukseni saamelaisia kohtaan heräsi 2000-luvun alussa opiskellessani Lapin yliopistossa. Suoritin osana valtio-opin opintoja pohjoisen politiikka -kokonaisuuden, jossa käsiteltiin muun muassa saamelaisia monelta kantilta. Juuri heidän alistettu asemansa suhteessa suomalaisiin sai mielenkiintoni osakseen. Toivon, että voin omalta osaltani levittää tietoisuutta saamelaisista ja heidän asemastaan sekä avata uutta näkökulmaa visuaaliseen eriarvoistamiseen ja kanssakäymisen historiaan.

Jo varhaisimmissakin teksteissä Lapin asukkaista käytetään nimityksenä sekä lappalaista että saamelaista. Lukemassani kirjallisuudessa näistä kahdesta nimityksestä on esiintynyt toisistaan poikkeavia käyttötapoja ja -merkityksiä. Teuvo Lehtolan (1996, 58) mukaan jo vanhat asiakirjat todistavat, etteivät nimitykset tarkoita edes samaa asiaa. Saamelainen kertoo ihminen kansallisuuden ja etnisen taustan. Lappalainen sen sijaan on ammattinimike luontaistaloutta harjoittavalle henkilölle. Lehtolan näkökulmasta poiketen tulkitseen, että muun muassa Yrjö-Sakari Yrjö-Koskisen *Oppikirja Suomen kansan historiasta* -kirjassa (1869, 2–3) näitä kahta nimitystä on käytetty synonyymeina. Erkki Pääkkönen tekee väitöskirjassaan päätelmän, että saamelainen on sanana ollut olemassa suomen kielen kirjallisen käytön vakiintumisen alusta asti. (Pääkkönen 2008, 189) Rotututkijat sen sijaan käyttivät alkuperäiskansasta nimitystä lappalainen. Sanoilla on kuitenkin iso ero itse Lapin asukkaiden kannalta. He kokivat ja kokevat edelleen sanan lappalainen loukkaavana ja jopa rasistisena. Saamelainen -sanana on johdannainen saamen kielestä ja on vakiinnuttanut paikkansa kielessä. Saamelaiset ovat myös itse virallisesti hyväksyneet itsestään käytettäväksi saamelainen-nimikettä. (Puuronen 2011, 143.) Saamelaisista on käytetty tieteellisissä piireissä osittain vielä ainakin 1940-luvulla nimitystä lappalainen. Kaksiosainen T. I. Itkosen (1948) tietokirja saamelaisista on nimetty ”*Suomen lappalaiset I ja II*”. Saamelaiset eivät ole ainoa kansanryhmä, joita on rodullistettu ja alistettu rasistisilla nimityksillä. Usein juuri etniset vähemmistöt ovat saaneet kontolleen lisänimityksiä.

Tutkimuksessani käytän nimitystä saamelainen, suorat lainaukset ovat tietenkin asia erikseen.

Tutkimukseni kulku on seuraavanlainen. Luvussa kaksi taustoitan tutkimustani käymällä lyhyesti läpi sekä Keski-Euroopassa että Suomessa 1800-luvulla harjoitettua lappologiaa. Esiintuomani lappologia antaa viitteitä sille tieteelliselle diskurssille, jolle tutkimukseni pohjaan. Seuraavaksi esittelen tutkimukseni kannalta tärkeitä käsitteitä siinä suhteessa, kun tunnen sen olevan relevanttia tutkimukseeni nähden. Aukaisen identiteetin ja 'toiseuden' määritelmää yksilöstä kollektiiviseen. Kerron rodun, rodullistamisen ja rasismien käsitteistä sekä niiden suhteesta toisiinsa. Myös representaatio ja stereotypia ovat myös tutkimukseni kannalta keskeisiä käsitteitä.

Luvussa neljä esittelen aineistoni. Kerron muun muassa Suomen polaariretkikunnan sekä prinssi Roland Bonaparten matkaseurueista ja syyt, miksi he matkoilleen lähtivät. Luvussa viisi perehdyn (valo)kuvaan: mikä valokuva on ja sen rooli yhteiskuntatieteissä. Tässä luvussa taustoitan myös tutkimukseni metodia eli visuaalista järjestystä. Luku kuusi on analyysiluku. Analyysiosion aluksi tuon aikaisemmin esiteltyt taustoitukset enemmän saamelaisia koskevaan kontekstiin. Valokuviani tutkimalla analysoin tieteellisiä diskursseja ja etsin niistä 'toiseuden' muotoja. Loppukappaleessa kerron, kuinka saamelaistutkimus jatkui 1800-luvun lopusta eteenpäin ja mikä on saamelaisten asema 2000-luvun yhteiskunnassa. Tutkimukseni lopussa on kaikki Suomen polaariretkikunnan saamelaisvalokuvat ja osa Bonaparten valokuvista.

## 2. Tutkimukseni taustalla

Tässä kappaleessa kerron taustoitusta tutkimukselleni. Aluksi esittelen aikaisempaa tutkimusta, jota saamelaisvalokuvista on tehty. Tämän jälkeen kerron ensin Keski-Euroopassa ja sen jälkeen Suomessa tehtyä lappologian tutkimusta. Taustoitatan, kuinka saamelaisia on tutkittu ja erityisesti rodullistettu ennen 1800-lukua.

### 2.1 Aikaisempi tutkimus

Saamelaisvalokuvia on toki tutkittu aikaisemminkin, mutta kovin laajalle tämä tutkimus ei ole edennyt. Itseni kanssa osin samoja valokuvia on katsonut norjalainen mediatutkimuksen professori Peter Larsen. Hänen tutkimusaineistonaan on ollut tanskalaisen Sophus Tromholtin ottamia saamelaiskuvia. Myös Tromholt osallistui Kansainväliseen polaarivuoteen, mutta eri tutkimusryhmässä kuin oman aineistoni kuvaaja. Rotututkijoista hänellä on Bonaparten sekä Galtonin ottamia kuvia. Larsen on tutkinut, kuinka näissä 1800-luvun lopussa otetuissa etnografisissa valokuvissa on tullut esiin yksilön ja ihmistyyppien ero sekä yksilön omat piirteet ja ryhmän yleisyys. (Larsen 2006.)

Miikka Pyykkönen on tutkinut aktiivisten Lapin matkailijoiden ottamia saamelaisvalokuvia. Hänen aineistonsa vanhimmat kuvat ovat 1900-luvun alusta, mutta suurin osa sijoittuu kuitenkin vuosituhannen loppupuolelle. Kuvia on yhteensä noin 200 kappaletta. Pyykkösen tutkimuskysymyksenä on, kuinka valokuvaajat identifioivat ja näkevät saamelaiset ja heidän kulttuurinsa. Hän katsoo, onko kuvissa nähtävissä niitä piirteitä, joita Lapin matkailun esitteet ja vanhat suomalaiset matkakertomukset saamelaisista ovat rakentaneet. (Pyykkönen 2007, 169.)

Haluan nostaa esiin myös Saara Kiviluodon, Jarkko Saarisen ja Anja Tuohinon tutkimuksen ulkomaisten matkanjärjestäjien matkaesitteissään käyttämistä Suomi-kuvista. Kirjoittajat haluavat selvittää, millaisen suomalaisen kulttuurin kuvan matkailuesitteet luovat. Mielenkiintoisen tästä tekee se, että kuvat ovat ulkomaalaisten toimijoiden valitsemia. Tutkimusaineistona heillä oli vajaat 7 000 esitekuvaa. Tästä määrästä vain

kaksi prosenttia oli saamelaiskuvia. Saamelaista kulttuuria markkinoidaan etupäässä saamenpukujen kautta. (Kiviluoto ym. 2008.)

Oman tutkimukseni kannalta mielenkiintoinen tutkimus on Jorma Lehtolan *Lailasta Lailaan* (2000). Valokuvien sijasta Lehtola tutkii saamelaisten esiintymistä elokuvissa. Lehtolan kirja ”on ensimmäinen yleisesitys saamelaisaiheisten elokuvien historiasta, niin pohjoismaisesta pitkästä kuin kotimaisesta lyhytelokuvasta” (kirjan takakansi). Lehtola (2000, 10) haluaa kirjallaan antaa tunnustusta myös niille saamelaisille, jotka tekivät elokuvia, mutta eivät koskaan saaneet tunnustusta työstään. *Lailasta Lailaan* on kiintoisa, koska sen tutkimuskysymykset ja osin tuloksetkin ovat lähellä pro graduani.

## **2.2 Lappologia Keski-Euroopassa**

Lappologia tutkii saamelaisia ja heidän kulttuuriaan. Monet tutkimukset ovat lähestyneet saamelaisia neutraalisti tai positiivisesti, mutta silti lappologiasta on negatiivinen mielikuva erityisesti saamelaisilla, mutta myös nykytutkijoilla. Syynä tähän on nähty se, että lappologian tuloksia on käytetty väärin ja otettu annettuna ilman kritiikkiä. (Nousiainen 2008.) Yksioikoisimmillaan ja negatiivisesti tarkoitettuna lappologialla tarkoitetaan tiedettä, jota kuvataan ”ennakkoluulojen vesittämäksi evolutionistis-romanttiseksi eksoottisen ihmisen etsimiseksi” (Lukin 2007, 1).

Tutkimusta saamelaisista ja heistä kertovaa kirjallisuutta on paljon. Jo vuonna 1948 T. I. Itkonen arvioi saamelaisia käsitteleviä kirjoja, tutkimuksia ja julkaisuja olevan julkaistu tuhansia kappaleita alkaen Johannes Schefferuksen *Laponia*-teoksesta vuonna 1673 (Itkonen 1948, V). Tässä osiossa keskityn kuitenkin vain kirjallisuuteen ja tutkimuksiin, jotka näen relevantteina tutkimukseni tieteellisen rotututkimuksen diskurssin kannalta.

Tutkimukseni ajankohta sijoittuu 1800-luvun loppuun. Saamelaisia käsittelevä rotututkimus on alkanut kuitenkin jo vuosisatoja aikaisemmin. Nykytietojen valossa varsinaista saamelaistutkimusta ei ole ollut vielä keskiajalla. Tuolloin saamelaiset ja suomalaiset oli niputettu samaan kastiin, jota kuvasi alkukantaisuus, joka johtui turkiksiin pukeutumisesta ja liikkuvasta elämäntavasta. (Isaksson 2001, 41.)



Ensimmäinen maininta saamelaisista on nykytiedon mukaan roomalaisen Cornelius Tacituksen *Germania* -kirjassa vuodelta 98. Tacitus kertoi saamelaisten pyyntielinkeinosta, siidoista ja vuotuisierrosta. Hän nosti esille myös naisten aseman miehen rinnalla tasa-arvoisena kumppanina. Tacituksen jälkeisinä vuosisatoina käsitykset saamelaisista olivat verrattain harmittomia. Tuon ajan matkalaisille saamelaiset olivat oman elämäntavan mielenkiintoinen vertauskohta. 1500-luvun puolivälissä ruotsalainen historioitsija, kirjailija ja kartografi Olaus Magnus Gothus kirjoitti *Pohjoisten kansojen historia* -teoksen. Veli-Pekka Lehtola kuvailee kirjan antia vallankumoukselliseksi sen Lappi-tietoisuuden vuoksi. Gothus kuvasi kirjassaan laaja-alaisesti saamelaisten noituutta, mikä osaltaan innosti Johannes Schefferusta *Lapponian* kirjoittamisessa. (Lehtola 1997, 14 ja 22; Lehtola 1999, 17.)

Saamelaiset nousivat sivistyneen maailman tietoisuuteen viimeistään vuonna 1673, jolloin itävaltalainen, Uppsalan yliopiston runouden professori Johannes Schefferus julkaisi *Lapponia* -teoksensa. Juuri *Lapponian* julkaisua pidetään saamelaistarinan alkuna maailmalla (mm. Isaksson 2001, 41, Itkonen 1948a, V; Lehtola 1997, 14). Pian kirjan julkaisun jälkeen se käännettiin englanniksi, ranskaksi ja saksaksi. Vallalla oli ollut väite, että saamelaisilla olisi ollut suuri rooli Ruotsin menestyksekkäässä 30-vuotisessa sodassa. *Lapponian* tarkoitus oli osoittaa tämä väite vääräksi. Schefferuksen mukaan saamelaiset eivät edes kelvanneet Ruotsin kruunun armeijaan, koska he olivat liian pelkurimaisia ja pieniä sekä kaiken lisäksi he eivät myöskään tunnustaneet kristinuskoa. Professori tuli kirjassaan myös suomalaisten kannalta pahimpaan mahdolliseen tulokseen: kerta saamelaiset eivät ole venäläisiä eivätkä norjalaisia, ainoaksi mahdollisuudeksi jäi heidän olevan suomalaisia. (Harle & Moisio 2000, 121.) Schefferus kuvasi Lapponiassa saamelaisia suuripäisiksi, leveäotsaisiksi sekä litteä- ja lyhytneäisiksi. Lisäksi saamelaisille tunnusomaista oli harmaansiniset, vetistävät ja syvällä päässä olevat silmät, saamelaisten suu kuvattiin leveäksi ja ulkonevaksi. Saamelaiset olivat myös huomattavan pienikokoisia. (Schefferus 1979, 48.) Tästä Schefferuksen antamasta kuvauksesta syntyi stereotypia, josta tuli kaavamainen tapa kuvata saamelaisia (Isaksson 2001, 42).

1600-luvulla oli Schefferuksen lisäksi myös muita, jotka olivat kiinnostuneita saamelaisten rodullisista ominaisuuksista. Ranskalainen lääkäri ja orientalisti Francois Bernier on maininnut saamelaiset kirjoittamassaan artikkelissaan vuonna 1684. Bernier oli julkaistussa tekstissään arvioinut saamelaisten rotustatusta ja hahmotellut heidän rodullisia

ominaisuuksiaan. Bernierin kirjoitusta pidetään ensimmäisenä julkaisuna, jossa esitetään nykyaikainen luonnontieteellinen rotujako, joka pohjaa tuloksensa fyysisiin ominaisuuksiin. Ihmiset jaettiin neljään eri rotuun: eurooppalaisiin, afrikkalaisiin, aasialaisiin sekä lappalaisiin. (Isaksson 2001, 40; Kemiläinen 1993, 57.) Isakssonin kirjasta ei käy ilmi, ketä kaikkia Bernier lappalaisiin lukee. Kuuluvatko heihin myös Grönlannissa asuvat eskimot, Pohjois-Venäjän kansat ja muut pohjoista asuttavat ihmiset? Mielestäni on nimittäin merkillistä, että lappalaiset luetaan yhdeksi roduksi eurooppalaisten, afrikkalaisten ja aasialaisten, isojen kansakokonaisuuksien, rinnalle. Tämä myös kertonee lappalaisten, ja täten myös saamelaisten, suuresta roolista sen ajan rotututkimuksessa. Bernierin jälkeisissä klassisissa rotuluokituksissa saamelaisille osoitetun lokeron nimi vaihteli mongolisen rodun, erityisen lappalaisrodun sekä epämuotoisen rodun välillä, mutta arvoltaan tämä lokero oli kaikissa alinta kastia (Isaksson 2001, 46–47).

Bernierin tekemässä rotujaossa huomattavaa on se, että Bernier ei itse ollut käynyt Lapissa. Hän oli nähnyt kaksi saamelaista Danzigissa ja tämän lisäksi hän kertoo tutustuneensa Lapissa käymiensä tuttavien raportteihin sekä kertomuksiin alueesta. Tästä huolimatta hän oli valmis kuvaamaan saamelaisia hyvin rumiksi eläimiksi, joilla oli paksut jalat, leveät olkapäät, lyhyt niska ja suunnattomasti pidentyneet kasvot. (Isaksson 2001, 40.) Jo tuolloin, mutta erityisesti 1800-luvun lopulla saamelaisia oli esillä Euroopan kaupungeissa. Saamelaisten kuljettaminen ulkomaille luentotilaisuuksiin, eläinpuistoihin ja muihin julkisiin esiintymisiin lisääntyi juuri 1800-luvulla. Tietävästi viimeiset tällaiset matkat tehtiin 1930-luvulla. (Isaksson 2001, 94–95.) Saamelaisia kuljetettiin muun muassa Lontoon Alexandran palatsiin sekä sirkuksiin Hampurissa ja Berliinissä. Yleisö pääsi tutustumaan alkuperäiskansaan sen suorittaessa jokapäiväisiä toimiaan sille rajatussa tilassa. (Puranen 1999, 42.) Tosin kuinka autenttisia jokapäiväiset askareet ovat voineet olla, kun ympäristö oli kaukana luonnosta, jossa saamelaiset olivat tottuneet elämään?

1600-luvulla Lappiin alkoi rotututkijoiden lisäksi virrata muuta väkeä. Oli matkailijoita, mutta myös byrokraatteja, jotka kävivät matkaan Ruotsin kruunun käskystä. Virkavallan oli tarkoitus saada saamelaiset verolle ja ruotuun. Matkailijat sen sijaan halusivat nähdä omin silmin tämän paljonpuhutun kansan sen omassa luonnollisessa ympäristössään. (Lehtola 2004, 16.)

Kiinnostus saamelaisia kohtaan kasvoi koko 1700-luvun ajan ja heidät mainittiin jokaisessa huomattavassa tuon ajan rotuteoriassa ja -luokittelussa (Isaksson 2001, 12). Mielestäni tämä kertoo paljon saamelaisiin kohdistuvan mielenkiinnon mittasuhteista. Tutkijat vaivautuivat pohjoiseen asti tutkimaan kansaa. Matka ei varmasti ollut helppo ja jo pohjoiseen pääseminen kesti useita päiviä. Olot perilläkään eivät olleet mairittelevia. ”Lapissa tutkijoita oli pitkien välimatkojen, hankalien majoitusolosuhteiden, sääskien, stipendien pienuuden ja muun epämukavuuden ohella vaivannut tutkittavien vastentahtoisuus alistua mitattaviksi ja kuvattaviksi.” (Isaksson 2001, 12).

1700-luvun muita saamelaistutkijoita olivat muun muassa Johann Friedrich Blumenbach, George Louis Leclerc de Buffon sekä Georgette Cuvier. Saamelaisten osuudesta tuon ajan tutkimuksessa kertoo myös Buffonin ihmisroduista kertova kirja, joka alkaa nimenomaan lappalaisista kertovalla määrittelyllä. Veli-Pekka Lehtolan mukaan lappalaisten fyysiset piirteet olivat Buffonin mukaan pitkälle samat kuin aikaisemminkin tutkijoilla. Lappalaisten silmien väristä on tosin tutkijoiden kesken ristiriitaa. Buffon kuvaa silmät kellertävän ruskeiksi tai mustiksi (Buffon 1812, 302–302 Lehtolan 2004, 48 mukaan). Scheffuksella väri oli siniharmaa. Buffon kuvasi lappalaiset vähä-älyisiksi sekä taipuvaisiksi taikauskoon. Lisäksi kansa oli hyvin ronskia, sillä lappalaiset eivät osoittaneet minkäänlaista kunnollisuutta, vaan kaikki kylpivät yhdessä ilman vaatteita. (Lehtola 2004, 48.)

Ranska oli 1800-luvulla johtava maa fyysisen antropologian ja rotututkimuksen tieteenaloilla. Erityisesti ranskalainen aatelisto oli hyvin innokas tässä keskustelussa Ranskan vallankumouksen jälkeen. Rotujen välisillä eroilla haluttiin luoda sosiaalisia eroja sekä käyttää käsitettä demokratiaa ja tasa-arvoa vastustavien vastaisessa taistelussa. (Isaksson 2001, 78.) Positivisti Auguste Comte julisti 1800-luvulla, että ranskalainen sivistys ja ihmisyyden aate tulee viedä koko maailman tietoisuuteen (Rantonen 1999, 149). Ranskan tilannetta kuvaakin hyvin filosofi Hannah Arendtin toteamus teoksessaan *The Origins of Totalitarianism*: ”Kuitenkin tämä kansaa luova vuosisata (1700-luku) ja ihmiskuntaa rakastava maa (Ranska) on se, johon meidän tulee jäljittää idut, jotka myöhemmin osoittautuivat kansaa tuhoaviksi ja ihmiskuntaa hajottaviksi rasismin voimaksi” (Ardent 1951, 162 Isakssonin 2001, 78 mukaan). Ranskalainen poliisi ja biometrikko Alphonse Bertillon kritisoi maamiehiään luottamasta liialliseen ihmisten luonteenpiirteiden määrittelyyn pelkkiä fysiologisia ominaisuuksia katsomalla. Ihmisen

keho ei hänen mukaansa kertonut ihmisen henkisistä kyvyistä. Ranskalainen koulukunta nojasi kuitenkin vahvasti käsitykseen, että ympäristö vaikutti merkittävimmin henkilön kehitykseen, kun taas esimerkiksi italialaiset pitivät perinnöllisyyttä tärkeämpänä. (Bertillon 1893 Onnelan 1995, 157 mukaan.)

Yleisen historian professori Aira Kemiläinen pitää ranskalaista kreivi Joseph Arthur de Gobineuata yhtenä tunnetuimmista 1800-luvun rotuajatteliijoista. Rotututkijalla oli käsitys myös alakastiin kuuluvista suomalaisista: suomalaiset olivat muinoin hallinneet koko Eurooppaa ja heidän perimää oli vieläkin nähtävissä ympäri maanosaa. Euroopassa tavatut epätavallisen rumat ja epämiellyttävät henkilöt sanottiin olevan peruja suomalaisista. de Gobineua on tutkimuksillaan sekä henkilönä inspiroinut monia tutkijoita tähän päivään asti. (Kemiläinen 1993, 139–144; Kemiläinen 1985, 53.)

1700-luvulla saamelaiset saivat osakseen myös myötätuntoa. Carl Linné vältti matkoillaan ennakkoluulot ja suhtautui alkuperäiskansaansa kunnioituksella. Kirjassaan *Lapinmatka* (1732) Linné pahoitteli, etteivät saamelaiset voineet luottaa esivallan apuun ja siksi piileskelivät virkamiehiä. Saamelaiset pitivät virkamiehiä jopa pilkkanaan piiloutuessaan ovelasti. Sekä Linné että Schefferus arvelivat, että saamelaiset halusivat antaa esivallalle opetuksen käytöksellään. (Linné 1993, 64; Schefferus 1979, 54.)

1800-luvulla elettiin rotututkimuksen kulta-aikaa. Antropologia löysi oman tehtäväkenttensä ja vakiintui omaksi oppialakseen. Ensi alkuun antropologia suuntautui siirtomaavaltujen haltuunottamiin maihin, mutta nopeasti tieteenala levisi tutkimaan myös eurooppalaisia rotuja ja syrjäseutuja. (Onnela 1995, 141.) ”Antropologia tarjosi tieteellisen selityksen rodullisille ja nationalistisille etuoikeuksille. Sen avulla rationalisoitiin ja oikeutettiin kolonialismi ja eurooppalaisten rodullinen, kulttuurinen ja moraalinen paremmuus.” (mt., 140).

Vuosisadan puolivälin jälkeen Lappiin saapui rotututkijoita, sillä saamelaiset olivat hyvin hedelmällinen tutkimuskohde. Alkuperäiskansa alistettiin kasvavan antropologisoinnin kohteeksi ja heitä tutkittiin tieteen nimissä. Saamelaisille haluttiin löytää oma paikkansa tieteen diskursseissa. (Puranen 1999, 42.) Rotututkimukseen kuuluu olennaisena osana esimerkiksi tutkittavan joukon ruumiinrakenteen mittaaminen. Vuonna 1803 Grape suoritti ensimmäisenä henkilönä saamelaisten mittauksen. Vuosisadan aikana saamelaiset mitattiin

kauttaaltaan. Tilastoihin kirjattiin niin kansan pituus, hartioiden leveys, kallon ympäryys, alaraajojen pituus, rinnan ympäryys, lantion leveys kuin sierainten koko. Myös korvannipukka ja erityisesti sen puuttuminen 14,6 % saamelaisnaisista merkittiin kirjoihin, nämä vain muutama mittauskohde mainitakseni. (Itkonen 1948, 138–146.) Tutkijoiden mukaan kaikki viittasi siihen, että saamelaiset olivat mongoleita (Isaksson 2001, 94).

Radikaaleimmat rotututkijat rinnastivat saamelaiset eläimiin tai ainakin ihmisen ja apinan välimaastoon. Muun muassa englantilainen minerologi Edward Daniel Clarke huomautti, että jos saamelaisia vietäisiin villieläinnäyttelyyn, olisi mahdollista, että saamelaisia luultaisiin aikoja sitten hävinneeksi yhdyssiteeksi ihmisen ja apinan välillä. Blumenbach jätti apinat rauhaan, mutta näki sen sijaan saamelaisissa karhun piirteitä. (Clarke 1997, 280; Isaksson 2001, 61.)

Ulkomaalaisten rotututkijoiden lisäksi myös suomalaiset vertasivat saamelaisia eläimiin rotututkimuksen yleistyttyä maassa. Suomalainen arkeologian edelläkävijä J. R. Aspelin sanoi saamelaisten olevan peruja kivikaudelta. Aspelin piti saamelaisia elävinä fossiileina, joiden tätä päivää saattoi verrata kivikauden elämään. (Isaksson 2001, 217.)

Ironista saamelaisten viemisessä näytille Eurooppaan oli se, että matkoilla alkuperäiskansa sai vaikutteita siitä, mitä keskieurooppalaiset pitivät sivistyksenä. Veli-Pekka Lehtola (1999, 15) kertoo artikkelissaan tarinan, joka sattui vuonna 1920. Suomalainen kirjailija Ernst Lampen oli Inarissa opintomatalla ja hänellä oli oppaina Lampenin mielestä ”oikeita vääräsäärisiä lapinmiehiä” (mt., 15). Matkan taittuessa eräs kirjailijan oppaista lauleskeli pätkiä opereteista, jotka olivat kaukana Lapin korpimaisemista. Syyksi tällaisten laulujen tietämiselle Lampen sai sen, että opas oli viettänyt lapsuutensa näyttelykierroksilla Euroopassa.

On myös kaksi olennaista asiaa, joita pidettiin merkittävänä perusteluina 1800-luvun rotuajattelussa ja saamelaisten arvottamisessa: uskonto ja nomadismi. Molemmat näistä oli liitettävissä saamelaisuuteen ja ne esiintyivät sekä keskieurooppalaisissa että suomalaisissa tieteellisissä diskursseissa taustaoletuksena..

1800-luvulla saamelaiset liitettiin vahvasti taikauskoa harjoittaviin kansoihin. Tämä sama päti sekä keskieurooppalaiseen että suomalaiseen tiedeyhteisöön. Saamelaisten kohdalla

puhuttiin shamanismista. Veli-Pekka Lehtolan (2012) mukaan on kuitenkin hyvin vaikea saada luotettavaa tietoa saamelaisten shamanismista ja muista esikristillisistä uskonnoista. Käännytystyö saamelaisten keskuudessa alkoi 1600- ja 1700-luvuilla ja näin ollen tutkimukseni aineiston ottoaikana saamelaiset olivat jo kristittyjä. Saamelaisten kristillisyyttä ei tule kuitenkin esiin tieteellisissä diskursseissa, vaan saamelaiset luokitellaan pakanoiksi ja taikauskaisiksi.

Shamanismi kuuluu luonnonuskontoihin. Perinteisesti shamanismi yhdistettiin pyyntikulttuuriin. Shamanismissa päähahmona on ollut shamaani, jota myös kutsuttiin noaidiksi ja erikoismieheksi. Vanhemmissa teoksissa puhuttiin myös lappalaisyksinä ja uhripapeista. Perustana shamanismissa oli kaksi elämisen tasoa: tämän- ja tuonpuoleinen. Shamaanin tehtävänä oli toimia välittäjänä näiden kahden maailman välillä. (Lehtola 2012; Yrjö-Koskinen 1869, 10.) Shamaanilla oli kyky irtautua omasta ruumiistaan ja päästä sielunsa vapaaseen tilaan. Juuri tämä itsestään irtautuminen oli kristityille ja muille itseään oikeaoppisiksi pitävälle punainen vaate ja merkki shamanismin noituudesta.

Uskonnon lisäksi nomadismi oli omiaan arvottamaan saamelaisia alempiin rotuihin. 1800-luvulla liikkuvaa elämäntapaa ei arvostettu, vaan se nähtiin levottomuutena ja kyvyttömyytenä asettua yhteen paikkaan. Kieli- ja kansantieteilijä A. J. Sjögren kritisoi saamelaisten nomadismia myös siitä, ettei se anna mahdollisuutta ajatusten ja mielen pysyvyyteen. Sjögrenin mukaan esimerkiksi maanviljelys vaatii säännöllisyyttä sekä taitoa katsoa menneeseen ja tulevaan yhtä aikaa. Tässä hetkessä elämisen hän sanoi olevan osoituksena alhaisesta kulttuuriasteesta. Sjögren teki myös kausaalisen johtopäätöksen, että nomadismi ja siitä seuraava huono sivistys ovat syynä saamelaisten holtittomaan alkoholin käyttöön. Erityisesti tunturilappalaisia hän piti paloviinalle heikkoina. (Isaksson 2001, 204.) Myös pakanallisuuden nähtiin ajavan saamelaisia runsaaseen alkoholin käyttöön. Pakanallisuuden alkukantaisuus johti epämoraaalisuuteen, josta seurasi ahneus sekä himo viinaan. Viittaukset alkoholin suuren käyttöön ovat tulleet esille muun muassa Aubrey de la Motrayen ja Giuseppe Acerbin Lappi-aiheisissa teoksissa. (Lehtola 1999, 17.) Käsitteet saamelaisten innosta käyttää alkoholia eläneet vielä tänä päivänäkin. Saamelaisista tehdyt vitsit ja sketsit pohjaavat ideansa juuri tälle olettamukselle. (ks. Lehtola 2000, 16.)

Nomadismi nähtiin myös luonnonrikkauksien haaskauksena. Saamelaisten liikkuva elämäntapa ei mahdollistanut luonnon systemaattista ja maksimaalista käyttöä.

Ruotsalainen rotubiologi Herman Lundborg halusi hyödyntää Lapin alueen luonnon ja näki ratkaisuksi ”oikeiden” ruotsalaisten muuttamisen pohjoiseen. Suomalaisista Yrjö Koskinen oli samoilla linjoilla. Koskinen kirjoitti saamelaisten karkottamisesta ja valloitushistoriasta, joille syynä oli yksiselitteisesti saamelaisten heikkous. (Isaksson 2001, 167 ja 192.) Saamelaisten elämäntapa nähtiin skandinavismien valossa alkuperäiskansan suurena heikkoutena. Nomadismien takia heillä ei ollut mahdollista kehittää ja hyödyntää alueen luonnonvarojen käyttöä.

Suomalaiseen keskusteluun saamelaisten liikkumisesta pontta antoi myös Jäämeren politiikka. Suomelta vietiin yhteys Jäämereen vuonna 1826, kun Norjalle ja Venäjälle tuli erimielisyyksiä pohjoisten alueiden rajoista. Vaikka Suomi menetti kulkuoikeutensa Jäämerelle, saamelaisilla tämä oikeus säilyi ja heillä oli edelleen mahdollisuus liikkua sisämaan sekä rannikon välillä. (Isaksson 2001, 193.) Venäjä sulki rajan saamelaisilta vuonna 1852. Tämä johti nopeasti porotalouden huomattavaan vähenemiseen ja pienempien talouksien kohdalla jutamismatkojen rajoittumiseen, sillä tilaa ei enää ollut. (Lehtola 2005, 309.) Liikkuva elämäntapa oli yksi niistä perusteista, joiden nojalla suomalaiset katsoivat, että heillä oli oikeus ottaa saamelaisten asuttamat ja elämässään käyttämät maa-alat haltuunsa. Saamelaiset eivät pystyneet osoittamaan, että heillä oli omistusoikeus käyttämillensä maille. Hegel-snellmanilaisen historiankäsityksen mukaan saamelaiset eivät olleet nousseet heimoyhteisöstään valtiotasolle kelpaavaksi kansaksi, toisin sanoen luonnonkansasta kulttuurikansaksi. Saamelaisilla ei ollut rakennettuja kaupunkeja eikä kirjoitettua historiaa. (Lehtola 1999, 18–19.)

Nomadismi antoi kritikoille aihetta syyttää saamelaisia kulttuurittomaksi ja historiattomaksi kansaksi. Jatkuva liikkeelläolo ei mahdollistanut maanviljelystä, joka tuohon aikaan nähtiin ehtona kehitykselle. Maanviljelyksen puuttumisen lisäksi toinen merkittävä peruste saamelaisten alemmuudelle oli se, ettei kansalle ollut muodostunut omaa kansallishenkeä ja kansallista tietoutta itsestään. (Puuronen 2011, 126–127.) Saamelaisilla ei ollut suuria tarinoita yhteisestä menneisyydestään, jonka varaan he olisivat voineet itsensä identifioida. Hall (2002, 47) liittyy juuri nämä suuret tarinat identiteetin rakentamiseen: kansakunnista kertovat tarinat yhdistävät historian nykyhetkeen ja luovat jatkumoa, kertomusta jostain suuresta. Benedict Anderson onkin sanonut, että kansallinen identiteetti on ”kuvitteellinen yhteisö” (Benedict Anderson 1983 Hallin 2002, 47 mukaan).

Vuosituhanne loppua kohti mennessä myös ulkomaalaisille tutkijoille alkoi olla selvää, että suomalaiset ja saamelaiset edustivat kahta eri rotua. Alkuaikoina nämä kaksi olivat kuuluneet samaan heimoon, mutta suomalaiset olivat olleet viisaampia ja hakeutuneet pysyvään asutukseen ja maanviljelykseen. Juuri saamelaisten liikkuva elämäntapa on ollut rotututkijoiden suuren kritiikin kohteena. Nomadismi nähtiin pahana. Tästä johtui esimerkiksi saamelaisille kehkeytynyt vinoneliön muotoiset kasvot. Viisautensa vuoksi suomalaiset olivat myös päässeet muuttamaan leudommille asuinalueille, kun taas saamelaiset olivat jääneet pohjoiseen. Nämä arktiset olosuhteet olivat omiaan lisäämään alkuperäiskansan tyhmyyttä. (Isaksson 2001, 99.)

### **2.3 Lappologia Suomessa**

Lappi tuli osaksi Suomea vasta vuonna 1809 Suomen emämaan muututtua Ruotsista Venäjäksi. Vuosituhannen alussa ei suomalaista kansakuntaa ollut yhtenä kokonaisuutena olemassa, minkä lisäksi myös maantieteelliset rajoista Lapissa ei ollut täyttä varmuutta. Suomen maakunnat muodostivat suuruhtinaskunnan, mutta sisäisesti alue oli epäyhtenäinen: taloudelliset ja sosiaaliset olosuhteet vaihtelivat, lisäksi osat olivat erilaiset kulttuurisesti ja tavoiltaan. Kieli teki omaa jakoaan, sillä se erotti maakuntia toisistaan, mutta myös sosiaaliryhmiä. Ruotsia puhuivat oppineet, oikeuslaitos ja hallinto, kun taas valtaosa kansasta osasi vain suomea. Saamelaiset kuitenkin laskettiin suomalaisten kanssa samaksi kansaksi ja määriteltiin 'meihin' juuri suomensukuisuuden ja myös kielisukulaisuuden kautta. Tästä huolimatta myös näiden kahden kansan erot tiedostettiin. (Isaksson 2001, 190–191; Sulkunen 2004, 11.)

Suomi ja suomenmieliset ryhtyivät rakentamaan kansallista identiteettiä. Tätä liikettä kutsutaan fennomaniaksi. Hanke oli yhtäältä kansainvälinen, mutta sillä oli myös maan sisäinen ulottuvuus. ”Kansallinen identiteetti-projekti on perustunut selvään ja ratkaisevaan valintaan negatiivisen Toisen, eli Venäjän ja venäläisten sekä yleensä slaavien, ja positiivisen Toisen, eli ruotsalaisten ja yleensä germaanien, välillä. Venäjä on saanut kansallisessa identiteetti-projektissa Vihollisen roolin, länsi puolestaan Ystävän aseman.” (Harle & Moisio 2000, 134). Venäjän vihollisuutta ei peitelty. Yrjö-Koskinen tuo kirjassaan suurin sanoin ilmi ystävyys-suhteet Ruotsiin ja kolmesti sadan vuoden aikana



Suomen valloittaneen Venäjän vihollisuuden Suomelle. (Yrjö-Koskinen 1869, 510–511.) Venäjä yhdistettiin alempiarvoisiin slaaveihin ruotsalaisten ollessa germaanien sukua.

Maan sisäiseksi negatiiviseksi 'toiseksi' nousivat saamelaiset. Saamelaisvähemmistön olemassaolo sai suomalaisenemmistön määrittelemään 'itsensä' suhteessa alkuperäiskansaan. ”Saamelaiset saivat tahtomattaan keskeisen aseman kansallisessa identiteettiprojektissa. Elämäntapa, uskonto, ruumiilliset piirteet ja jopa kieli itse todistivat suomalaisten ja saamelaisten eron. Uskontoa koskeva ero oli oleellisin: Porthanin mielestä noitarumpu oli saamelaisten tuntema väline, joka edusti todellisia pakanamenoja ja siten haastoi todellisen kristinuskon.” (Harle & Moisio 2000, 123–124). Vaikka saamelaisuuden väheksyminen ei ollut Suomen kansallisen identiteettiprojektin ja fennomanian päätarkoituksena, joutui alkuperäiskansa osaksi sitä.

1800-luvulla suomalaiset halusivat palavasti olla eurooppalainen kansa, mutta eurooppalaisten tutkimukset suomalaisista eivät mairitelleet kansaa. Sen aikaisissa tutkimuksissaan rotututkijat tulivat siihen tulokseen, että Suomen alueella asui kansa, joka on sukua vähempiarvoisten mongoleiden ja jopa villieläinten kanssa. Suomalaisten oli siis erotuttava tästä kansasta. Eroa alettiin tehdä niin kielen, uskonnon, alkuperän ja käytöstapojen perusteella. Pohjoinen alkuperäiskansalaiset nähtiin primitiivisinä, alkoholiin taipuvaisina nomadeina. (Harle & Moisio 2000, 123–124.) Tämä saattoi suomalaiset huonoon valoon eurooppalaisten sivistysvaltioiden valokeilassa. Suomalaiset seurasivat tutkimustöitä huolestuneena, sillä aina välillä tuli tuloksia suomalaisten ja saamelaisten samanlaisesta kallonmuodosta, mikä tarkoittaisi heidän olevan samaa rotua. Suomalaiset tekivät myös omia rotututkimuksiaan itsestään, joiden tarkoituksena oli osoittaa kansan kuuluvan pitkäkasvuisten kansojen joukkoon. Esimerkiksi Suomen Kuvalehti järjesti tutkimusprojektin, johon kansalaisia pyydettiin lähettämään omia kuviaan tutkittavaksi. Tarkoituksena oli löytää erityisesti suomalainen naistyyppi osoituksena kansan kauneudesta ja erosta lyhytkasvuisiin kansoihin. (Onnela 1995, 159.)

Suomalaiset tieteentekijät eivät olleet kiinnostuneita keskieuropalaisesta fyysisestä antropologiasta ja rotututkimuksesta 1800- ja 1900-lukujen vaihdetta. Suomalaisen kielitieteen sen aikainen johtava nimi Matias Aleksanteri Castrén totesi, että kranologia on ”niin arvotonta ja valheellista, että se ei vaadi minkäänlaista kumoamistakaan” (Castrén 1853–1871, 11–13 Isakssonin 2001, 207–208 mukaan). Isakssonin mukaan

keskieurooppalaisille ja ruotsalaisille rotututkijoille jopa naureskeltiin ja lehdistö pilaili asian kustannuksella (Isaksson 2001, 211; ks. myös Kemiläinen 1985, 502). Suomalaiset pitivät tutkimustuloksia silti huolestuttavina, mutta niihin suhtauduttiin rauhallisesti.

Suomalaisten rauhallisuus ulkomailta tulevia rotuluokituksia kohtaan johtui siitä, että suomalainen sivistyneistö katsoi suomalaisten kuuluvan germaaniseen rotuun. Suomalaisen sivistyneistön mielipiteestä huolimatta rotuteorioita ei lähdetty haastamaan. Syynä tähän oli, että myös suomalaiset itse olivat rotuteorioiden kohteena saamelaisten rinnalla. Yhteydestä haluttiin vaieta ja lähestyä asiaa toiselta kannalta. Lukeneiden käsitys suomalaisuudesta ei johtanut kansaa pelkoon omasta alkuperästään, mutta päämääräksi asetettiin kuitenkin oikeamman tiedon aikaansaaminen. (Kemiläinen 1985, 502; Kemiläinen 1993, 100 ja 293.)

Suomalaisten käsitys Lapista ja saamelaisista ryhtyi hahmottumaan suomalaisessa kirjallisuudessa 1800-luvulla. Keskusteluissa alkoi esiintyä yhä useammin muun muassa Johannes Schefferuksen huomiot suomalaisten ja saamelaisten epäsopuisista väleistä. Myös sen hetkiset poliittiset olot vaikuttivat suhtautumiseen saamelaisia kohtaan. Vuonna 1852 suljettiin Norjan ja Venäjän raja pohjoisessa. Maat olivat piirtäneet rajan melkein kolmekymmentä vuotta aikaisemmin, mutta ajautuneet nyt kiistaan. Ennen vuotta 1852 saamelaisilla oli oikeus kulkea rajojen yli Jäämerelle asti, suomalaisilta oikeus oli sen sijaan evätty. Uuden rajanvedon myötä myös saamelaiset joutuivat alkaa kunnioittaa valtion rajoja. (Isaksson 2001, 192–193.)

Suomalaiset oppineet olivat karsastaneet muualla virinneitä rotuteoriallisia keskustelujä. Jäämeren politiikka ja kasvava skandinavismi kuitenkin saivat suomalaiset suhtautumaan asiaan toiselta kantilta ja kiinnostumaan myös rotuteorioista. Kahta edellistä merkittävämpänä syy kiinnostuksen kasvamiseen oli suomenmielisten suomalaisten keskuudessa kasvanut fennomania eli suomalainen nationalismi. Fennomanialla oli nationalistiset pyrkimykset, mutta käsitteenä nationalismi ei ole suomalaisen historiankirjoitukseen juurtunut (Liikanen 2005, 223). Suomalaisuutta pyrittiin nostattamaan fennomanialiikkeen voimin. Fennomanian tehtävänä oli suomen kielen arvon nostaminen ja saaminen sivistyskieleksi, kansallisen historian rakentaminen sekä kansakunnan yhdistäminen. Liike erotti suomalaiset ruotsalaisista ja venäläisistä sekä nosti suomalaisen kansakunnan muiden kansakuntien rinnalle. (Harle & Moisio 2000, 77;

Isaksson 2001, 195; Sulkunen 2004, 11.) Fennomanian syntyessä ja voimistuessa saamelaiset alettiin nähdä mitä enenevässä määrin eri kansana kuin suomalaiset. Suomen ja saamen välinen kielikysymys nousi suomalaisessa keskustelussa huomion keskiöön. Harle ja Moisio (2000, 120) pitävätkin juuri suomen ja saamen kieliyhteyden väheksymistä kansallisen identiteettiprojektin erikoisuutena.

Suomen ja saamen mahdollisesta yhteisestä historiasta käytiin 1800-luvun suomalaisen sivistyneistön kesken laajoja keskusteluja ja erimielisyyksiäkin syntyi. Muun muassa Matias Aleksanteri Castrén ja Henrik Gabriel Porthan olivat sitä mieltä, että suomi ja saame ovat kielisukulaisia. Kielten lähisukulaisuus kuitenkin kiellettiin. Vuosituhannen loppuun mennessä mielipiteet tästä yhtäläisyydestä muuttuivat, sillä kielisukulaisuus kiellettiin kokonaan. (Kemiläinen 1985, 169; Isaksson 2001, 185 ja 199.)

Fennomanian keskeisimpiä hahmoja olivat muun muassa Yrjö-Sakari Yrjö-Koskinen, Matias Aleksanteri Castrén ja Elias Lönnrot. Yrjö-Koskinen aloitti suomalaisia koskeva historiankirjoituksen. Castrénin ja Lönnrotin Lapista kirjoittamat matkakertomukset antoivat suuntaa ja näkökulmia 1800-luvun lopun suomalaisille yleisteoksille. Esimerkiksi Elias Lönnrot keräsi matkoillaan tietoa suomalaisesta kansanluonteesta. Hän sanoi kansanluonteen syntyneen ja muovautuneen luonnon sekä poliittisten olojen vaikutuksessa. Lönnrot painotti kansan rehellisyyttä, rehtiyttä ja maanpuolustustahtoa. Leimallisiksi piirteiksi nousivat myös surumielisyys, paheeton elämä sekä vieraanvaraisuus. Suomalaisten taidoista erityismaininnan saivat lukeminen, kirjoittaminen, runous ja puhuminen. Kansanluonne seurasi sukupolvelta toiselle: se sekä opittiin että perittiin. (Harle & Moisio 2000, 76; Kemiläinen 1993, 88–89 ja 360; Lehtola 1997, 15.) Muun muassa näitä kohtia peilaten fennomania lähestyi saamelaisia ja heitä arvotettiin verraten heidän ominaisuuksiaan suomalaisten piirteisiin.

Fyysinen rotututkimus alkoi Suomessa aivan 1800-luvun lopussa. Jo vuonna 1845 lääkäri Carl von Haartman oli tuonut julki joitain tekemiään kraniologisia mittauksia, mutta ne jätettiin omaan arvoonsa epäuskottavuuden vuoksi. Rotututkimus alkoi vuosisadan lopussa lähinnä ruotsinkielisten lääkärien alulle panemana. Pioneereja olivat muun muassa F. W. Westerlund ja Robert Tigerstedt. (Kemiläinen 1993, 204.) Rotututkimus ei koskaan kerinnyt saada Suomessa merkittävää huomiota, vaikka siihen oli pyrkimys ja tiedemaailma antoi sille tukensa. Suurimpana syynä tieteen kuihtumiseen sen

alkutaipaleella oli muualla maailmassa alkanut keskustelu rotututkimuksen epätieteellisyydestä sekä ihmisarvoa alentavasta ja arvottavasta tarkoituksesta. (Isaksson 2012.)

### 3. Käsitteitä

Tässä luvussa esittelen tutkimukseni käsitteitä. Annan niille merkityksen siinä määrin, joka on mielestäni tutkimukseni kannalta relevanttia.

Identiteetti tuo esiin omistajansa erityispiirteitä, jotka kuvaavat häntä sekä hänen omasta mielestään että muiden tunnustamana. Identiteetti on sosiaalinen prosessi, jota rakennetaan suhteessa 'toiseen'. 'Toinen' on itsestään poikkeava, ja tämä ero on tärkeä muodostettaessa kuvaa 'itsestä'. 'Toinen' ei koskaan ole yhtä hyvä kuin 'itse', mutta voi silti luoda uhkan 'itsen' olemassaololle. 'Itse' on aina 'toisia' parempi. Identiteetti ei ole olemassa vain yksilötasolla, vaan myös esimerkiksi ihmisryhmät identifioituvat suuremmiksi ryhmiksi.

Rotu on yksi esimerkki suuremmista identiteettikokonaisuuksista. Rotu voidaan nähdä biologisena määreenä, mutta tieteellisissä keskusteluissa asia ei ole ollut näin yksioikoinen. Robert Miles (1994, 106) on jopa todennut, että rotuja ei ole olemassa vaan ne ovat yhteiskunnan mielikuvituksen tuotetta. Rotu kuitenkin nousi 1700-luvulla alkunsa saaneen antropologian peruskäsitteeksi ja tutkimuskohteeksi. Ihmisroduille etsittiin perusolemusta ja eroja niiden välille. Rodulliset ominaisuudet johtivat rodullistamiseen. Rodullistamisessa ihmisten biologiset ja yleensä ulkoiset piirteet määrittävät heidät kuulumaan tiettyihin ryhmiin. Näiden piirteiden nähtiin vaikuttavan myös ihmisten ja laajemmin rotujen sivistykseen sekä kulttuuriseen kehitykseen.

Rodullistaminen johtaa helposti ihmisryhmistä luotaviin mielikuviin ja uskomuksiin. Näitä kutsutaan representaatioiksi. Representaatioiden avulla hahmotetaan ja tuotetaan merkityksiä, jotka perustuvat kulttuurissa yhteisesti jaettuihin käsityksiin kohteesta. Representaatiot ovat näin ollen kulttuurisidonnaisia. Representaatiot voivat johtaa stereotypiaan, jolla tarkoitetaan yleistystä jostain asiasta. Stereotypisointi niputtaa esimerkiksi ihmisiä yhteen heidän samankaltaisten ominaisuuksien perusteella.

### 3.1 Identiteetti ja 'toiseuden' käsite

Identiteetti käsitteenä ilmaisee sitä, kuka kukin on ja millainen kukin on. Identiteetti kertoo sellaiset omistajansa ominaispiirteet, joilla on huomattavissa myös pitkän ajan jatkuvuus. Jatkuvuudella tarkoitetaan, että nämä ominaislaadut ovat osa häntä, vaikka tilanteet ja ajat ympärillä muuttuvat. Ei riitä, että minun omasta mielestäni tietyt piirteet kuuluvat identiteettiini, vaan myös ympärilläni olevien ihmisten tulee tunnistaa ja tunnustaa ne. (Harle 2003, 105.) Stuart Hall (2002, 39 ja 250) pitää identiteettiä jatkuvana, mutta osin tiedostamattomana prosessina. Tässä jatkumossa ei ole kyse siitä, keitä olemme tai mistä tulemme, vaan identiteetti on pikemminkin joksikin tulemista ja sitä, kuinka identiteettikokonaisuudet esittävät toisensa.

Tutkimuksessani yksilöidentiteetit eivät niinkään nouse esiin, vaan keskiössä ovat kollektiiviset identiteetit. Kollektiivisella identiteetillä tarkoitetaan monen ihmisen tuntemaa samuutta jonkun asian suhteen. Iver B. Neumann (1999, 36) kuvailee kollektiivista identiteettiä yksilöiden sulautumisena toisiinsa ja jonkun erityisen kokonaisuuden muodostamisena. Neumann kuitenkin painottaa muistamaan, että jokainen kollektiivinen identiteetti on loppujen lopuksi monimuotoinen, sillä ne muodostuvat yksilöistä, joista jokainen on sekä 'itse' että 'toinen' toinen toiselleen. Kollektiivinen identiteetti on nähtävissä lojaalisuutena omaa sosiaalista ryhmää kohtaan. Lojaalisuus syntyy ryhmän jäsenten välisestä yhteisymmärryksestä, joka saa elinvoimansa eronteolla toisiin ryhmiin. (Daniel Druckman Hallin 1998, 37 mukaan.)

Kollektiiviset identiteetit voivat muodostua monen asian ympärille. Moderneissa yhteiskunnissa identifikaation ensisijainen kohde oli kansallinen taso. Kansallisvaltio ja sen kulttuuri muodostivat poliittisen kokonaisuuden, josta tuli huomattava itsemäärittelyn lähde. Hall kuitenkin kritisoi modernia ajattelua, sillä kansallisia identiteettikokonaisuuksia ei tule ottaa annettuina. Ne eivät ole osa meitä syntymästä lähtien. Näin ollen, kansalliset kulttuuri-identiteetit ovat elämän aikana meihin liittyviä ja liitettyjä aivan kuten muutkin identifikaatiopinnat. (Hall 2002, 45–46.)

Stuart Hallin mukaan antropologian tieteenala pitää erojen tekoa eri toimijoiden välille tärkeänä. Kulttuuri-identiteettien syntyminen riippuu siitä, että sen edustamille asioille ja ilmiöille syntyy merkityksiä suhteessa toisiin samanlaisiin kokonaisuuksiin.

Antropologiassa, kuten myös erityisesti psykologiassa, oli tärkeää saada asiat ja ilmiöt asettumaan paikoilleen. Tämän helpottamiseksi luotiin luokittelujärjestelmiä, joihin asiat ja ilmiöt kategorisoitiin. (Hall 2002, 155–156.) Tämä tulee todennettua myös tutkimuksessani: fyysisen antropologian tutkijat hakivat saamelaisista vastinpareja itselleen. Käsiteparit olivat muun muassa sivilisoitunut-barbaarinen, rationaalinen-taikauskoinen ja kristillinen-pakanallinen. Arvottaminen oli hyvin kaksinapaista. 'Toisuus' edustaa kaksinapaisuuden toista puolta. Hall (2002, 153–154) painottaa, että binaariset käsiteparit ja niiden ääripäät ovat merkittäviä, koska ne auttavat käsittelemään maailman moninaisuutta. ”Siksi ne ovat myös jokseenkin tyly ja yksinkertaistava merkitysten tuottamisen tapa.” (Hall 2002, 153–154).

Hall (2002, 154) jatkaa: ”Vaikka emme siis näytä tulevan toimeen ilman binaarisia vastakohtapareja, niitä kuormittaa pelkistämisen ja yksinkertaistamisen taakka. Ne nielaisevat kaikki erottelut jokseenkin jäykkiin kaksinapaisiin rakenteisiinsa. Kaiken lisäksi, kuten filosofi Jacques Derrida huomauttaa, on olemassa vain harvoja neutraaleja binaarisia vastakohtia.”

Oma identiteetti, oli kyseessä sitten yksilö tai suurempi ryhmä, rakentuu 'toisen' olemassaolon pohjalle. Itseen ei voi tunnistaa ilman 'toista', sillä omaa olemassaoloa ja olemusta peilataan aina johonkin, joka on itsestään poikkeavaa. Tämä 'toisen' erilaisuus ja eronteko siihen ovat elintärkeitä muodostettaessa kuvaa 'itsestä' tai omasta ryhmästään eli 'meistä'. Tämä huomioon ottaen, identiteetti on sosiaalinen rakennelma, joka syntyy vain ja ainoastaan 'itsensä' suhteessa muihin. (Harle 2003, 105–107.)

Eri identiteettikokonaisuuksien arvottamisesta ja arvioimisesta on monia mielipiteitä. Tutkijat eivät ole päässeet yhteisymmärrykseen, onko 'toinen' aina ja automaattisesti paha, vai voiko 'toinen' olla myös neutraali 'toinen'. Peruskysymyksenä on, luoko 'toinen' uhkan 'itsen' olemassaololle. (Harle 2003, 108.) Hall (2002, 160) mainitsee, että erilaisuus on ambivalenttia, koska se voi olla sekä myönteistä että kielteistä. Tulkiten Hallin kommentin, että myönteinen puoli tässä asiayhteydessä tarkoittaa lähinnä samaa kuin tarpeellinen. Toisin sanoen, erilaisuus on tarpeellista oman 'itsensä' kannalta.

Vihollinen on 'toisuuden' äärimmäisin muoto. 'Toinen' ei siis suoraan ole minulle itselle vihollinen, vaan 'toisesta' voi muodostua vihollinen. Vihollisuutta tulee myös pitää koko

ajan yllä (esimerkiksi teksteissä, kuvissa ja teoissa), jos ei haluta vihollissuhteen kuihtuvan kokoon. (Harle 1994, 233.) Saamelaiset olivat 1800-luvun loppuun mennessä monien rotututkimusten kohteena. Heidät tuotettiin joka tutkimuksessa uudestaan ja melkein poikkeuksetta päästiin samaan lopputulokseen saamelaisten 'toiseudesta', mutta heidän 'vihollisuudestaan' ei ollut yksimielisyyttä. Saamelaisten suhteuttaminen neutraalin ja negatiivisen 'toisen' janalle oli vaihtelevaa.

Usein 'toinen' kuitenkin nähdään vihollisena 'itselle'. Vihollinen luodaan poliittisia tarkoituksia varten, yleensä sen kohteena ovat joko valtiot tai henkilöt. Toivottavaa olisi, että vihollisuudelle löytyisi myös perusteita, mutta aivan hyvin perusteluksi riittää myös pelkkä mielikuva. (Harle 1991, 11.) Vihollisuuskuva syntyy, kun 'itseä' ja 'toista' sekä 'meitä' ja 'heitä' aletaan pitää perustavanlaatuisesti erilaisina ja niihin liitetään kriteerinä hyvä ja paha (Harle 1991, 18). Saamelaisista oli luotu 1800-luvun loppuun mennessä stereotypia, jota tieteellisissä diskursseissa ja muissa puheissa toistettiin. Mielestäni hyvä esimerkki tästä on jo aiemmin mainittu Bernier. Bernier teki rotujaottelunsa ja kuvaili saamelaisia koskaan itse edes käymättä Lapissa.

Neuvostoliitto ja Yhdysvallat olivat kylmän sodan aikaan vihollissuhteessa toistensa kanssa. 'Toinen' nähtiin konkreettisenä uhkana 'itsen' olemassa ololle. Vilho Harlen tulkinnan mukaan yhdysvaltalainen diplomaatti George F. Kennan on kuitenkin toista mieltä näiden valtioiden välisestä suhteesta. Hänelle Neuvostoliitto ei ollut paha vihollinen, joka ansaitsisi tuhon. Diplomaatti piti Neuvostoliittoa merkittävänä tutkimuskohteena ja tarpeellisenä 'toisena'. (Harle 1991, 112) Näen saamelaisten tilanteen samanlaisena kuin Kennan näki Neuvostoliiton aseman. Saamelaiset eivät olleet tuhoon tuomittavia vihollisia, vaan enemmänkin lievempiä negatiivisia 'toisia' ja tärkeää tutkimusaineistoa siihen, mitä 'me', suomalaiset ja eurooppalaiset, olimme.

Isaksson ja Jokisalo (2005, 28) ovat Kennanin kanssa samoilla linjoilla siitä, ettei 'toiseen' tarvitse aina liittää negatiivisyyttä. 'Toiselle' annettu arvottaminen riippuu aina 'toisen' ja 'itsen' välisestä suhteesta, mutta myös 'itsen' oma käsitys hänen omasta yhteisöstään ja sen säännöistä. He kuitenkin palaavat käsitykseen siitä, että 'toinen' ei koskaan ole yhtä hyvä ja eheä kuin 'itse', mutta sen ei silti tarvitse automaattisesti muodostua negatiiviseksi suhteeksi.



Järjestäen kaikki identiteettiä käsittelevät kirjat pitävät 'toista' elintärkeänä vastinparina 'itselle'. Melkein yhtä usein 'toista' myös pidetään negatiivisena. Tämä herättää kysymyksen, miksi hyvää tai edes neutraalista 'toista' ei tuoda tutkimuksissa esiin. Suomen kansallisessa identiteettiprojektissa suhtauduttiin pääsääntöisesti positiivisesti Ruotsiin, joten kuningaskunta oli positiivinen 'toinen'. Muun muassa Tanskaa ei tässä projektissa mainita, joten oletan valtion olleen Suomelle neutraali ja tasa-arvoinen 'toinen'. (ks. Harle&Moisio 2000).

Stuart Hall (2002, 46–47) puhuu kansallisesta kulttuurista. Kansallinen kulttuuri muodostuu merkityksistä ja diskursseista sekä tarinoista ja historiasta, jotka rakentavan tietyn kansakunnan olemassaoloa. Kansallisen kulttuurin ympärille rakennetaan yleisen lukutaidon normisto ja se kohottaa yhden puhekielen muodon johtavaksi viestintävälineeksi koko kansakunnan keskuudessa. Lisäksi kansallinen kulttuuri yhtenäistää kansakunnan sisällä olevat kulttuurit yhdeksi, yhtenäiseksi kulttuurikonaisuudeksi. Kansallinen kulttuuri myös luo henkistä perustaa ja vahvistaa kulttuurisia instituutioita, esimerkiksi koululaitosta.

Hall (2002, 53–54) kuitenkin näkee, että kansallinen kulttuuri joutuu haastetuksi myös sisältä päin. Kulttuurit eivät koskaan ole täysin homogeenisia ja näin ollen niiden sisällä voi olla tekijöitä, jotka aiheuttavan epävakautta ja kyseenalaistamista. Hall antaa kolme kohtaa, jotka haastavat kansakunnan sisäisen eheyden. Ensimmäiseksi hän mainitsee kansakunnan koostuvan toisiinsa nähden ristiriitaisista kulttuureista. Kulttuurit on sulautettu toisiinsa usein väkivaltaisinkin keinoin. Toisena kohtana ovat kansakunnan eri yhteiskuntaluokat sekä sukupuoli- ja etniset ryhmät. En näe, että sukupuolella olisi ollut kovinkaan suurta merkitystä keskustelussa saamelaisista vielä 1800-luvulla. Sen sijaan saamelaiset asetettiin alempiin yhteiskuntaluokkiin sekä erilliseen etniseen ryhmään, joka haastoi Suomen kansakunnan eheyttä. Kolmanneksi seikaksi Hall nostaa kolonialisaation. Läntiset imperiumit harjoittivat kulttuurivientiä siirtomaihinsa, joiden olemassa oleva kulttuuri saattoi olla hyvinkin erilainen. Siirtomaiden tehtävänä oli integroida kohdemaan kulttuuri omaansa.

Koen, että saamelaisia pidettiin juuri 1800-luvun lopun Suomessa tällaisena ambivalenttina tekijänä Suomen sisäisen kansallisen kulttuurin ja identiteetin rakentamisprojektissa. Suomalaisuutta rakennettiin ulkoisesti suhteessa Venäjään ja Ruotsiin, ja oli tärkeää pystyä

esiintymään yhtenä ja yhtenäisenä kansakuntana. Harle ja Moisio (2000, 123) toteavatkin, että rotujaottelussa ei ollut niinkään kyse suomalaisten ja saamelaisten suhteesta, vaan suomalaisten ja eurooppalaisten yhteydestä. Saamelaiset olivat kiusallinen ryhmittymä, joka heikensi Suomen pyrkimystä asemoitua eurooppalaisiksi. Saamelaisilla oli näin ollen tärkeä rooli Suomen kansallisen identiteettiprojektin valtion sisäisenä 'toisena'. Samantapaiseen johtopäätökseen pääsen myös Veli-Pekka Lehtolan *Aito lappalainen ei syö haarukalla ja veitsellä* -artikkelista (1999). Artikkelista on luettavissa, että kaikki eivät halunneet saamelaisten muuttuvan sivistyneeksi kansaksi, vaan heidän haluttiin pysyvän alkukantaisina, luonnon ihmisinä. Ei myöskään ollut tulkittavissa, että saamelaiset olisi haluttu assimiloida tai "hävittää" kokonaan. Saamelaisille oli tilaus Suomen identiteettiprojektissa (vrt. Harle & Moisio 2000).

1800-luvulla saamelaiset olivat Suomen kansalaisia siinä, missä muutkin suomalaiset. Kansalaisuus on hallinnollisesti ja laillisesti määritelty normi, joka takaa tietyn valtion asukkaiden oikeudet. Saamelaisten poliittisia ja juridisia oikeuksia ei pyritty supistamaan tai kieltämään Suomessa, mutta perinteisen saamelaisyhteiskunnan toimintamallin piti väistyä pohjoismaisen hallinnon tieltä. Saamelaiset ottivat osaa muun muassa kunnallishallintoon sekä poronhoitolakien määrittelyyn. (Lehtola 1997, 42.) Sen sijaan kulttuurisesti, sosiaalisesti ja rodullisesti saamelaiset suljettiin kansalaisuuden ulkopuolelle. Edellä mainitut perustuvat enemmänkin identiteetteihin kuin lakeihin ja määräyksiin. Näin ollen saamelaisia pystyttiin juuri näiden piirteiden kautta representoimaan 'toisina', vaikkei se laillisin perustein ollut mahdollista. (ks. Isin & Wood 1999, 19–20.)

### **3.2 Rotu ja rodullistaminen**

Rotu on "suuri ryhmä rakenteellisilta ominaisuuksiltaan toistensa kaltaisia yksilöitä, jotka saavat samanlaisia jälkeläisiä" (Suomisanakirja 2012). Rotu on näin tulkittuna biologinen käsite, joka määrittää jokaista ihmistä perimästä saatujen geneettisten ominaisuuksien mukaan. Biologisesti ajateltuna rotu on syntymässä annettu eikä siitä voi päästä eroon. Tieteellisessä keskustelussa asia sen sijaan ei ole näin yksioikoinen. Robert Miles nostaa tieteellisestä keskustelusta esiin erityisesti Huxleyn ja Huddonin. Huxleyn ja Huddonin mukaan tieteelliset todisteet eivät anna perusteita puhua erillisistä 'roduista'. Lisäksi he

sanovat rotubiologian olevan valetiedettä. Heidän lopputuloksensa on, että tieteessä rotusana pitäisi jättää kokonaan käyttämättä ja puhua etnisistä ryhmistä. (Huxley & Huddon 1935, 108 ja 268 Milesin 1995, 68 mukaan) Miles itse on tutkinut, kuinka tällainen oletettava rotu muotoutuu yhteiskunnallisessa rodullistamisen keskustelussa ja projektissa. Hän muun muassa toteaa, että ”rodut ovat yhteiskunnallisesti kuviteltuja eivätkä biologisia realiteetteja” (Miles 1994, 106).

Rotu on 1700- ja 1800-luvulla syntyneen ihmistä käsittelevän antropologian ja ihmisiä luokittelevan tutkimussuuntauksen peruskäsite sekä sen merkittävä tutkimuskohde. Tutkimuksen tavoitteena on ollut saada selville ihmisen perusolemus ja tehdä eroja eri ihmistyyppien välille. Keinoina on ollut muun muassa tarkkailla rotujen suhdetta luontoon sekä tutkia rodun fyysisiä ja henkisiä kapasiteetteja. Tutkimustulosten perusteella oli mahdollista jakaa ihmisryhmät ylempiin ja alempiin rotuihin. (Kemiläinen 1993, 15.) Rodusta tuli 1800-luvulla keskipiste, jossa toisensa kohtasivat ja ottivat yhteen ”poliittiset väitteet ja tieteelliset teoriat Euroopan ja yleisemmin maapallon menneisyydestä sekä sen asukkaiden biologisesta kehityksestä, sosiaalisesta elämästä ja yhteiskunnallisista valtasuhteista.” (Isaksson 2001, 67).

Rotututkija Armand de Quatrefages kritisoi 1870-luvulla kollegojaan heidän mieltymyksestään pitää oman rodun saavutuksia ja mahdollisuuksia muita rotuja parempana. Quatrefages kutsui tätä ilmiötä rodun itserakkaudeksi. (Isaksson & Jokisalo 2005, 18.) Isakssonin mukaan väitteitä, katsomuksia ja asenteita on voitu pitää rasistisina, jos ne täyttävät kolme ehtoa: on olemassa eri rotuja, nämä rodut ovat erilaisia ja rodut ovat eriarvoisia toisiinsa nähden. Ehdoista viimeisen on katsottu olevan tärkein. Viimeisen kohdan täytteeksi on joissain katsomuksissa lisätty väite, että nimenomaan rotu määrää yksilön ja/tai ryhmän henkiset ominaisuuden, käyttäytymisen ja kulttuuriset kyvyt. (Isaksson 2001, 28.)

Alkujaan rotu-käsite ei ollut arvottava. Sanaa käytti ensimmäisenä skotlantilainen runoilija William Dunbarin vuonna 1508. Tuolloin sanaa käytettiin merkitsemään yhteistä alkuperää ja historiaa. Sanalle ei kuitenkaan annettu biologista luonnetta. 1700-luvulla luonnontieteen kehittyessä rotu-käsitettä alettiin käyttää ihmisen biologiseen tyyppiin viitaten ja tällöin se sai myös arvottavan ja ihmisiä hierarkisoivan kaiun. (Miles 1994, 52.) 1900-luvun ensimmäisille vuosikymmenille saakka oli itsestäänselvää, että ihmiskunta

jakaantuu fyysisten ja psyykkisten ominaisuuksien perusteella toisistaan eroaviin rotuihin. Rotu oli hyvin keskeinen tekijä ihmisen elämänalueilla, koska rotu arvotti ihmisen ja osoitti hänen paikkansa hierarkiassa. Ennen 1900-luvun alkua rotuhierarkiat olivat lähinnä siirtomaavallan aikaansaannosta. Vuosisadan alun ja puolenvälin aikoihin rotujen eriarvoisuudesta tuli myös Euroopan sisäinen ongelma. Vasta tällöin syntyi rasismin käsite. (Isaksson & Jokisalo 2005, 18–19)

Rotu ja rotututkimus johtavat eri ihmisrotujen rodullistamiseen. Robert Miles on yksi tutkijoista, jotka ovat miettineet käsitteen sisältöä. Milesin mukaan ”rodullistamisen käsitteellä viitataan sellaiseen representatiiviseen prosessiin, jossa yhteiskunnallisesti tärkeiksi nousevat ihmisten tietyt biologiset (tavallisesti ilmiasun) piirteet, joiden perusteella ihmiset luokitellaan erillisiksi ryhmiksi” (Miles 1994, 110). Miles käyttää rodullistamisen käsitteen rinnalla synonyymina ’rodullisen luokittelun’ käsitettä, jota hän pitää ideologisena toimintana (mt.). Rodullinen luokittelu on sekä hierarkkista että arvottavaa. Toisin sanoen, ihmisen fyysiset ja jo syntyessä saamat piirteet vaikuttavat suoraan hänen sosiaalisiin mahdollisuuksiinsa ja yksilöllisiin ominaisuuksiinsa. Tämä on hyvin olennaista tutkimukseni kannalta, sillä tutkimani 1800-luvun lopun keskieuropalainen ja suomalainen tieteellinen diskurssi pohjasivat tietonsa suurelta osin pelkästään saamelaisten ulkoisen olemuksen pohjalle. Oletettiin, että saamelaisten ulkonäkö kertoi myös heidän sivistyksen ja kulttuurisen tasonsa.

Rotututkimukseen eivät osallistuneet vain fyysisen antropologian tutkijat, vaan rotukysymys oli ulottanut tutkimusongelmansa 1800-luvun loppuun mennessä useille tieteenaloille. Muun muassa filosofia, taiteet ja talous pyrkivät selvittämään samaa ongelmaa. (Rantonen 1996, 42.) Oma tutkimuskirjallisuuteni kertoo, että Suomessa rotukysymyksen tutkinta oli aktiivisinta historia- ja kielitutkimuksessa. Tieteenalasta riippumatta eurooppalaiset oppineet olivat omaksuneet ja sisäistäneet tiedon hyvin. Lisäksi rotututkimukseen pohjaavaa ”faktaa”, eli ihmisten jakaantumista ryhmiin fyysisten ja psyykkisten erojen myötä, pidettiin itsestäänselvyytinä (Isaksson & Jokisalo 1998, 10).

1700- ja 1800-luvulla eri tieteenalojen ammattilaiset pyrkivät tuottamaan yleisteorian ihmisestä. Vertauskohdaksi nousi eurooppalainen valkoinen ihminen. Tämä tehtiin osittain jopa tarpeesta löytää oikeutus siirtomaiden alkuperäiskansoihin kohdistuvalle julmuudelle ja sorrolle. (Isaksson & Jokisalo 2005, 176–177; Rantonen 1996, 43.) Rotututkimuksella

oli selkeä päämäärä ja sen saavuttamiseksi oltiin valmiita tyytymään vähäiseen tutkimusaineistoon, josta tehtiin myös liian nopeita johtopäätöksiä. Lisäksi kysymyksenasettelut olivat harvoin neutraaleja ja objektiivisia. Kemiläinen kritisoi rotututkimuksen heppoisuutta ja kutsuu sitä jopa valetieteeksi. (Kemiläinen 1993, 108–109.) Rantonen on samoilla linjoilla Kemiläisen kanssa ja kritisoi länsimaisen tieteen halua kategorisoida kaikki. Rotututkimus haluttiin systematisoida ja saada jokainen ihminen asettumaan johonkin luoduista tieteellisistä kategorioista. (Rantonen 1996, 43.) Kemiläinen jatkaa vielä kritiikkiään toteamalla, että 1800-luvulla oli kiire saada ihmiset asettumaan rotumuotteihin. Samaan aikaan toisaalla vasta pohdittiin, mitkä olisivat niitä piirteitä ja ominaisuuksia, joiden mukaan rodut määriteltäisiin. (Kemiläinen 1993, 107.)

Rodullistaminen on tiiviissä yhteydessä rasismiin. Molemmat kannattelevat ja pitävät hengissä rotujärjestelmää sekä siihen liitettävää ihmisryhmien valta-asetelmaa. (Puuronen 2011, 8.) Rasismien klassisen määritelmän mukaan se koostuu sarjoista kuvitelmia ja mielikuvia, joiden mukaan jokin ihmisryhmä on toista ryhmää moraalisesti, kulttuurisesti ja älyllisesti etevämpi. (Liebkind 1994, 39.) Pekka Isaksson ja Jouko Jokisalo (1999, 7) ovat Liebkindin kanssa samoilla linjoilla todetessaan, että rasismi on ”aina perustunut käsitykselle ”roduiksi” nimitettyjen ihmisryhmien sosiaalisesta eriarvoisuudesta, jonka on väitetty perustuvan synnynnäisiin fyysisiin, henkisiin ja kulttuurisiin ominaisuuksiin ja niiden eroihin”. Molemmassa määritelmässä tulee esille se lähtökohta, että rasismien ideologia on tekijän toimesta tietoisesti rakennettua ja aktiivisesti ylläpidettävää toimintaa.

Rasismien syntymiselle on päivättävissä eri vuosikymmeniä. Ilmiönä rasismia lienee esiintynyt aina, mutta sanana, käsitteenä ja tutkimusalana se on tullut tietoisuuteen myöhemmin. Isaksson ja Jokisalo (2005, 51) ovat päivänneet rasismien syntymän vuoteen 1492, jolloin Euroopan siirtomaaherruus alkoi. Alkuperäiskansat joutuivat sorron alle ja tuhoon heidän edustaessa eurooppalaisista poikkeavaa rotua. Aira Kemiläinen on eri linjoilla Isakssonin ja Jokisalon mielipiteen kanssa heidän sanoessa rasismien syntyneen vasta 1400-luvulla. Hän sanoo, että rasismia on ollut olemassa aina. Tämän hän perustelee sillä, että ihmisrodut ovat aina pyrkineet hallitsemaan toisiaan. (Kemiläinen 1994, 99–100.) Jokisalo itsekin tosin toisaalla myöntää, että rasisminkaltaista käyttäytymistä on ollut koko ihmiskunnan olemassaolon ajan. Hän kuitenkin puolustaa vuotta 1492, sillä että tuolloin alkunsa sai niin sanottu moderni rasismi. (Jokisalo 1999, 25 ja 28.)

1800-luvun rasistinen rotututkimus sai alkunsa jo 1700-luvulla. Länsimailla oli tuolloin tarve saada tieteellisiä todisteita rasististen väitteidensä ja uskomustensa tueksi lähinnä siirtomaissaan toimimisensa oikeutetuksi. (Lehtola 2005, 181–182.) Tällöin ryhdyttiin puhumaan tieteellisestä rasismista. Juuri rasismin tieteellistymisen ja samalla sen systematisoimisen on sanottu erottavan länsimaisen rasismin muun maailman vastaavasta (Rantonen 1999, 151). Tieteellisessä rasismissa kansoja arvottaville mielipiteille ja käsitykselle etsittiin ja kehiteltiin tieteellisesti todistettavia menetelmiä.

Käsitteenä rasismi syntyi vasta 1900-luvun alun Euroopassa. Tuolloin Eurooppa alkoi kohdata maanosan ja maiden sisäisiä rodullisia ongelmia, joista syntyi vastareaktio saksalaista fasismia vastaan. (Isaksson & Jokisalo 2005, 19.) Toinen maailmansota toi lopun ”viralliselle” rasismille Länsi-Euroopassa. Rotuteoriat ja rasistinen politiikka katosivat melkein tyystin teollistuneiden eurooppalaisten valtioiden agendalta. (Jokisalo 1999, 54.) Sodan aikana koettu ihmisryhmien alistaminen ja tappaminen jättivät suuren trauman kansoihin. Sodan jälkeen vuonna 1945 perustettiin Yhdistyneet kansakunnat, jonka yhtenä tehtävänä oli edistää universaaleja ihmisoikeuksia ja kitkeä rasismiä.

Vesa Puuronen vertaa suomalaisten ja saamelaisten yhteistä menneisyyttä valkoisten ja alkuperäisasukkaiden kohtaamiseen Pohjois-Amerikassa sekä Australiassa. Saamenmaata on pidetty jopa Suomen siirtomaana. Suomen Lapissa kolonialistinen suhde syntyi, kun vallassa ollut ryhmä työntyivät heikomman ryhmän elinalueelle. Suomalainen kolonialismi tarkoitti saamelaisten pakottamista yhä pohjoisemmaksi sekä alkuperäisväestön kulttuurista, poliittista ja taloudellista alistamista. Prosessin aikana käytettiin myös avointa väkivaltaa kristinuskon levittämisen ja juurruttamisen turvaamiseksi. Puuronen tosin toteaa, että jokaiseen vähemmistöön kohdistuvalla rasismilla on omat lähtökohtansa ja historiansa. (Puuronen 2011, 7–8, 112 ja 125.) Myös Robert Miles on aikaisemmin todennut samaa sanoessaan, että on olemassa eri tavalla esiintyviä rasismeja. Jokainen yhteiskunta muokkaa itselleen sopivat rasismin muodot. (Miles 1994, 120.)

Mielestäni saamelaisiin kohdistuva rasismi ei ole ollut aktiivista verrattuna esimerkiksi tämän päivän maahanmuuttajiin. Maahanmuuttajista keskustellaan medioissa, heille huudellaan kaduilla ja heitä nimitellään. Saamelaisille tällainen aktiivisen rasismin kohtaaminen alkoi viimeistään silloin, kun saamelaislapset joutuivat lähtemään kouluihin

kauemmas kotoaan. 1800-luvun rasismi saamelaisia kohtaan oli heidän olemassa olonsa passivointia. Heidät marginalisoitiin.

### **3.3 Representaatio ja stereotypia**

Stuart Hall (1997, 17) sanoo representaation olevan merkitysten tuottamista mielessämme olevien käsitteiden avulla. Representaatiota tutkimalla vastataan kysymykseen, miten joku asia esitetään ja millaisia mielikuvia joku meidän itsemme ulkopuolella oleva asia mielessämme saa. Representaatio syntyy yksilöiden ja ryhmien kohdatessa toisiaan. Osapuolet muodostavat toisistaan mielikuvia ja uskomuksia, representaatioita. Representaatiolla myös tehdään kohde uudelleen läsnä olevaksi. Toisin sanoen, esityksen kohde tuotetaan joka kerta uudelleen. (Isaksson & Jokisalo 2005, 27–28; Seppälä 2002, 189.) Representaatiot eivät kuitenkaan ole vain mielensisäisiä kuvia, vaan ne myös konkretisoituvat muun muassa kuvina, teksteinä ja puheena. Hallin mukaan representaatio on merkitysten tuottamista mentaalisista mielikuvista kielen avulla. (Hall 1997, 17–18.) Tämä konkretisoituminen ja materialisoituminen tulevat esiin esimerkiksi siinä, että valitessamme valokuvia edustamaan jotain asiaa nojautumme kulttuurissamme yhteisesti jaettuihin käsityksiin ja mielikuviin kohteesta.

Representaatio koostuu merkeistä, joiden avulla hahmotetaan ympärillä olevia asioita. Asioille ja ilmiöille annetaan sanallinen merkitys. Merkitykset muodostuvat niistä käsitteistä, jotka ovat katsojalle jo ennestään tuttuja. Uutta hahmotetaan siis opitun merkkikielen avulla. Tämä tarkoittaa esimerkiksi mainos- tai valokuvista keskustelemista ja niiden sisällön tarkastelemista mielessä olevien sanojen ja merkitysten avulla. Seppäsen (2005, 80) mukaan tällainen kielellinen kuvien analysointi kohtaa usein kritiikkiä siitä, että keskustelu latistaa kuvan merkityksiä. Kritisoijat ovat sitä mieltä, että visuaalisuutta ei ole mahdollista muuttaa kielelliseen muotoon. Seppänen vastaa kritiikkiin toteamalla, että kirjoitettu tai puhuttu kieli on ainoa keino keskustella kuvista ja niiden merkityksistä.

Representaatiot ovat kulttuurisidonnaisia. Saman kulttuurin sisällä olevilla toimijoilla on kutakuinkin samanlaiset representaatiot ja merkit niiden muodostamiseen. Kulttuurin mukana opitaan kulttuurin oma merkkikieli, joka on ainakin suurelle osalle kulttuurissa

elävälle tuttua. (Seppänen 2005, 86–87.) Representaation merkkikieli on ikään kuin ”inhimillisen kulttuurin yhteisesti jaettu rakennusaine” (Seppänen 2005, 86–87).

Representaatiot eivät ole vain passiivisia ja muuttumattomia kulttuurissa eläviä sekä sukupolvilta toisille perittyjä merkkikieliä. Representaatiot ovat aktiivisia ja toiminnallisia. Niitä tuotetaan koko ajan uudelleen ja uudelleen. Käytössä ja ajassa ne myös saattavat muuttaa muotoaan ja niin usein tapahtuukin. Harva representaatio, jos mikään, on pysynyt muuttumattomana iän kaiken. Representaatioita tulkitaan jokaisen omasta lähtökohdasta käsin ja vallitsevien merkkijärjestelmien puitteissa. Representaatiot on mahdollista ottaa vastaan annettuina mutta myös kyseenalaistaa niiden merkitys. (Seppänen 2005, 88–89) Kyseenalaistamisessa on kyse asian uudestaan tulkitsemisesta. Vanha haastetaan ja tuodaan asiaan uutta tietoa. Aina representaatiot eivät tosin perustu tiedolle.

Stuart Hall (1997, 24–26) nostaa esiin representaation kolme tulkinnan tasoa, jotka kaikki linkittyvät toisiinsa. Ensimmäinen on refleksiivinen. Tämä taso kysyy, vastaako representaatio todellisuutta. Toisin sanoen asiaa lähestytään katsoen, onko esitykselle todistettua tietopohjaa vai pohjaako se käsityksensä mielikuville tai niin sanotusti toivomukselle, että joku asia olisi niin kuin se esitetään olevan. Intentionaalinen tulkinta sen sijaan tutkii, mitä toimija haluaa representaatiollaan sanoa ja tuoda ilmi. Kysytään, mitkä ovat tekijän tarkoitusperät. Mielestäni tässä kuuluu ottaa huomioon myös se, lähestyykö esittelijä asiaa täysin objektiivisesti vai onko hänellä kenties halua saada asia esitettyä tietyssä valossa ja tietyltä näkökannalta. Vastaanottajan tulee aina säilyttää tietynlainen kritiikki. Vaikka representaatiot ja niitä kuvaavat merkit ovat pitkälti kulttuurisidonnaisia, jokainen puhuja ja kirjoittaja käyttää niitä kuitenkin omalla tavallaan. Kolmantena kohtana Hallilla on konstruktiiivinen lähestymistapa. Tämä taso rakentaa todellisuutta tehtyjen esitysten pohjalta. Tässä tasossa tarkastellaan, millaisen todellisuuden esitys saa aikaan sekä millaisilla keinoilla ja vaikuttimilla tähän on päästy. On otettava huomioon, etteivät esitykset välttämättä vastaa asioiden todellista tilannetta. Muun muassa tieteen ja tiedon kehittyessä representaatiot asiasta eivät välttämättä pysy perässä. ”Väärä” esitys voi mielestäni olla siis joko tahallista tai tahatonta.

Representaatiot antavat kehyksiä ihmisten väliselle kanssakäymiselle ja ’itsen’ identiteetin muodostukselle. ’Toisesta’ tehdyt representaatiot vaihtelevat paljonkin, mutta yhteisenä piirteenä näille mielikuville ja uskomukselle on niiden esittäminen vajavaisena ’itsenä’ tai



'itsen' vastakohtana, mutta kuitenkin aina 'itselle' tärkeänä. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että vastapuoli kuvattaisiin aina negatiivisesti, sillä vajavainen 'itse' voi olla myös neutraali tai jopa hyvä. Kuvaukseen vaikuttavaa ensisijaisesti kuvaajan ja kuvattavan suhde sekä kuvaajan oma näkemys omista yhteiskunnallisista ja kulttuurisista lähtökohdistaan sekä sen säännöistä. Nämä kaikki huomioon ottaen, 'toisen' määrittäminen voi olla joko vihamielistä, neutraalia tai ystävällistä. (Isaksson & Jokisalo 2005, 27–28 ja 56.)

Yksi representaation mahdollisista tuloksista on stereotypia. Representaatio antaa stereotypialle kohteen merkit, joiden avulla se pystyy rakentamaan oman käsityksensä asiasta. Stereotypisoinnilla tarkoitetaan yleistystä, jonka tarkoituksena on joidenkin yksittäisten asioiden tai ilmiöiden niputtaminen ryhmäksi. Niputtaminen tapahtuu ryhmän samankaltaisten piirteiden perusteella. Ryhmän jäsenet siis jakavat keskenään kulttuurisia, fyysisiä ja/tai henkisiä ominaisuuksia. Stereotypisointi on muodossa tai toisessa aina läsnä kaikessa eri ryhmien välisessä kanssakäymisessä. (Pääkkönen 2008, 132.)

Stuart Hall (1997, 258) on määrittänyt stereotypialle kolme ominaisuutta. Ensimmäinen on stereotypian taipumus karrikoida sen kohteita. Kohteen piirteet yksinkertaistetaan ja liioitellaan. Stereotypisointi ei myöskään anna kohteelleen mahdollisuutta vapautua tälle kerran annetusta leimasta, vaikka kohteen piirteet eivät (enää) vastaisi määritelmää. Kategorisointi tehdään yleensä vain muutaman esimerkin pohjalta ja sen tuloksena kaikki, kenellä on samankaltainen piirre, leimataan samaksi ryhmäksi. Toisena ominaisuutena stereotypisoinnilla on rooli määrittäjänä, mikä on normaalia tai pikemminkin mikä on epänormaalia. Se, mikä ei ole tekijän mielestä normaalia, suljetaan ulkopuolelle. Kolmanneksi stereotypisoinnin avulla luodaan kuvitteellisia rajoja, joiden avulla arvotamme olemassa olevaa maailmaa: sisäpuolelle jää kaikki hyvä ja kaunis, ulkopuolelle jätetään pahuus ja rumuus. Hall kuitenkin muistuttaa, että stereotyypittely ei ole pelkästään kielteistä (Hall 2002, 160). Veli-Pekka Lehtola (1999, 26) on Hallin kanssa samaa mieltä siitä, että stereotypiat ovat pitkäikäisiä ja hankalia muuttaa tai päästä niistä eroon. Tiedon lisääntyminen ei niitä vähennä, vaikka lisätieto saattaa muuttaa käsitystä tietystä ryhmästä jonkun verran. Saamelaiset haihduttavat heitä ympäröiviä mielikuvia muun muassa jakamalla tietoa omista juuristaan ja elämästään.

Stereotypiassa on kyse vallasta, vallan käytöstä ja hierarkiasta. Stereotypisointi kohdistuu yleensä hierarkiassa ylhäältä alaspäin, jolloin vallassa olevat pääsevät määrittämään muita.

Normeina toimivat heidän omat arvojärjestelmänsä, ideologiansa sekä maailmankatsomuksensa. Määrittelemisellä he myös vahvistavat omaa asemaansa hierarkian huipulla. (Hall 1997, 258.) Isaksson ja Jokisalo (2005, 55) ovat samoilla linjoilla Hallin kanssa heidän todetessa kohteen joutuvan poissuljetuksi tai vähintään arvotetuksi alemmalle tasolle. On siis todettavissa, että stereotypisointi on pääsääntöisesti negatiivista.

Negatiivisuus tulee esiin myös saamelaisiin kohdistuvassa stereotypisoinnissa. Saamelaisten yleistäminen ryhmänä alkoi viimeistään 1600-luvulla ja alusta lähtien kansaa on kuvattu epäedullisin termein. Saamelainen on ollut muun muassa apina, juoppo, seksuaalisesti moraaliton ja iljettävän näköinen. Negatiivinen stereotypisointi ei esiintynyt vain kansalaisten keskuudessa, vaan myös tiedemaailma tuki suoranaisesti tätä ajatusmallia aina 1900-luvulle asti. (Pääkkönen 2008, 132; Isaksson 2001, 43.)

## 4. Aineiston esittely

Tutkimukseni aineistona on 1800-luvun lopussa otettuja valokuvia saamelaisista. Kuvien ottajina on ollut kaksi toisistaan riippumatonta tahoa. Aineistolähteillä ei myöskään ollut saamelaiskuville samaa käyttötarkoitusta: Suomen polaariretkikunta otti kuvia matkamuistoksi ja Roland Bonaparte keräsi valokuvia käyttääkseen niitä tutkimusaineistona työssään. Aikataulullisesti kuvat on otettu kolmen vuoden sisällä toisistaan. Tämä antaa merkittävää etua ja luotettavuutta kuvien vertailulle: Kuvaustekniikka oli samoissa asemissaan. Molemmat tieteelliset diskurssit ovat samalta ajalta, joten vaikka ne eria ovatkin, niin toisella ei ole kehittyneempää tietoa kuin toisella. Lisäksi saamelaisten oma käsitys itsestään oli samanlainen kuvaushetkillä.

Aineistoni tutkimisessa olen käyttänyt sekundaarilähteitä: Suomen polaariretkikunnan esittelyssä käytän Tutkijoiden Lappi -internetsivustoa (Tutkijoiden Lappi) ja Roland Bonaparten kuvissa Jorma Purasen (1999) kirjaa *Kuvitteellinen kotiinpaluu*. Jorma Purasen kuvat *Kuvitteellinen kotiinpaluu* -kirjassa ovat tekijänoikeuden alaisia, mutta sain häneltä luvan käyttää niitä pro gradu -tutkimukseni liitteenä (Puranen 2012). Kaikki käyttämäni Suomen polaariretkikunnan valokuvat ja osa Bonaparten kuvista löytyvät tutkimukseni liitteenä.

### 4.1 Suomen polaariretkikunta

Suomen polaariretkikunta teki Lapin matkansa vuosina 1882–1884. Retkikunta ei suinkaan suunnannut pohjoiseen saamelaisten perässä, vaan heidän tarkoituksenaan oli luonnontieteellinen tutkimus. Ilmastotutkijoiden mielenkiinto laajeni napaseuduille 1800-luvun lopussa, ja kansainvälinen napaseutujen tutkimuskomissio julisti kesäkuun 1882 ja vuoden 1883 syyskuun välisen ajan Kansainväliseksi Polaarivuodeksi. Nimityksen tarkoituksena oli rakentaa perusta pohjoiselle ilmatieteelle ja koota havaintomateriaalia arktisen alueen säätilojen tarkempaa tutkimusta varten. Projektiin osallistui 11 maata, joiden joukossa olivat kaikki Pohjoismaat. (Tutkijoiden Lappi; Hirn 1977, 46.)

Suomen suurruhtinaskunta pääsi mukaan hankkeeseen ja sai senaatilta 100 000 markan määrärahan tutkimuksen toteuttamiseen. Suomen Tiedeseura myös tuki tutkijoita matkan järjestelyissä sekä antoi puitteet tutkimuksille. Suomi perusti oman polaariaseman Sodankylään ja Inarin Kultalaan. Suomalaisen retkikunnan tehtävänä oli tehdä magneettisia ja meteorologisia tutkimuksia. Tieteellisen tiedon lisäksi Suomi sai hankkeen myötä paljon positiivista kansainvälistä huomiota tiedemaailmalta. Maailmanlaajuinen huomio oli tärkeä myös 1800-luvun lopun suomalaisen kansallishengen rakentamisen kannalta. (Tutkijoiden Lappi; Hirn 1977, 46.)

Retkikunta koostui kahdeksasta tutkijasta: hankkeen moottori Selim Lemström, Sodankylän aseman johtaja Ernst Biese, tähtitieteen paikka- ja aikavastaava ylioppilas Alfred Petrelius, insinööri ja valokuvaaja Karl Granit sekä valokuvaaja Santeri Dahlström. Ensimmäisenä vuotena mukana olivat lisäksi E.W. Blom, Uno B. Roos sekä Axel Heinrichs. Kaikki viisi ensiksi mainittua olivat saaneet koulutuksensa Fysiikan keskusobservatoriossa Pietarissa. Suomen polaariretkikunta asettui aloilleen Sodankylän kirkonkylälle ja aloitti tutkimuksensa. Havainnoitsijat olivat hyvin työllistettyjä, sillä yhden päivän aikana ylös merkattiin 4 175 havaintoa. Yhteensä havaintojakson aikana merkittiin ylös 363 682 tapahtumaa. Töitä tehtiin vuorossa yötä päivää. (Tutkijoiden Lappi.)

Matkalaiset lähtivät pohjoiseen mielessään käsitys siitä, mitä he tulisivat perillä kohtaamaan: ”Lähtiessämme matkalle olivat useimmat meistä kuvitelleet mielessään kurjaa lappalaiskylää, jossa useimmat asunnot olivat nokisia kotia ja niitten asukkaat pieniä, likaisia, rumia ja vinosilmäisiä lappalaisia. Seudun vähälukuista herrasväkeä luulimme ainoaksi seurustelupiiriksi, joka tuottaisi meille huvia ja virkistystä. – Että olimme kuitenkin perin pohjin erehtyneet, saimme jo heti nähdä lähestyessämme kirkonkylää.” (Petrelius 1885, 64). Huolimatta ennakkoluuloista pohjoisen väkeä kohtaan arkielämä tukikohdassa sujui. He kehuivat ystävällisiksi ja seurallisiksi tavallista kansaa, johon lukeutuivat talonpojat, työmiehet ja saamelaiset. Paikalliset olivat hyvin kiinnostuneita vieraista. Tutkijat pitivät tavan kansalaisille jopa luentotilaisuuksia, joissa he muun muassa esittelivät omaa tutkimustaan. Jos tavallinen kansa sai tutkijoilta kehuja, alueen ylempi väki joutui moitteiden kohteeksi retkikunnan keskuudessa. Herrasväki ei antautunut kommunikointiin vieraiden kanssa, vaan pitäytyi omissa oloissaan. (Tutkijoiden Lappi; Hirn 1977, 46.)

Lähtiessään Lappiin Suomen polaariretkikunnan tarkoituksena oli valokuvata revontulia ja pohjoisen taivaanrannan valaistusolosuhteita. Suunnitelma kuitenkin kariutui tekniikan kehittymättömyyteen. Sen sijaan valokuvauksesta vastannut Granit apulaisineen ottivat valokuvia omaksi ilokseen. Tutkijoiden Lappi -internetsivuilla on 30 heidän ottamaansa valokuvaa. Valokuvissa on kuvattuna muun muassa Lapin maisemia, rakennuksia, itse tutkijoita ja paikallisia ihmisiä. Granitin ottamat kuvat ovatkin ilmeisesti Suomen vanhimpia saamelaisista otettuja valokuvia. (Tutkijoiden Lappi.) Retkikunnan mukaan oli lähtiessä pakattu ”riittävä määrä” valokuvaukseen käytettäviä kuivalevyjä revontulien ja taivaanrannan taltioimista varten. Huolimatta siitä, että varsinainen kuvauskohde epäonnistui, olivat kaikki kuivalevyt täynnä heidän palatessaan kotiin. Valotetut levyt kehitettiin valokuviksi vasta Helsingissä Daniel Nyblinin kehittämössä. (Hirn 1977, 46.)

Kuopiolainen Karl Granit ei ollut mikä tahansa valokuvaaja, mikä selviää Pirjo Jantusen Granitista tekemästä väitöskirjasta. Myöhemmin tehtyjen arvioiden mukaan hän oli yksi 1800-luvun lopun merkittävimpiä valokuvaajia ja erikoistunut eritoten maisemakuvaukseen. Pääasiallisesti Granit kuvasi Savossa, mutta hänen Lapin matkallaan ottamansa talvivalokuvat ovat herättäneet ihastusta asiantuntijoiden keskuudessa: ”Granitin varhaiset Lapin talviotokset nousevat selvästi aikansa keskiverron suomalaisen maisemavalokuvan yläpuolelle” ja kuvat olivat tunnettuja ”Granitin pitsisen pikkutarkoista ja koristeellisista vaaranäkymistä” (Jantunen 2006 Lintosen 2007 mukaan). Jantunen nostaa valokuvaajan yhdeksi oman aikakautensa kansallisromanttisen valokuvauksen edelläkävijäksi. Granitin töitä on tällä hetkellä nähtävissä muun muassa Kuopion kulttuurihistoriallisessa museossa sekä Turun maakuntamuseossa. (Jantunen 2006 Lintosen 2007 mukaan.)

Kansainvälinen polaarivuosi vei Lappiin muitakin kuin suomalaisia tieteenedustajia. Muun muassa tanskalainen opettaja Sophus Tromholt matkasi Kautokeinoon tarkoituksenaan mitata revontulien esiintymiskorkeutta. Granitin tapaan myös Tromholt oli innokas valokuvaaja, ja hänen kokoelmansa karttui Lapin komennuksen aikana noin 300 valokuvalla rakennuksista, maisemista, eläimistä sekä ihmisistä. Kotiin palattuaan Tromholt lahjoitti suuren osan kuvista Bergenin museolle ja muille tahoille. Mielestäni Tromholtin ottamat kuvat ovat todella kauniita ja niissä saamelaiset näyttävät olevan täydellisen omia itseään. Hän myös kirjoitti matkastaan *Under the Rays of the Aurora*

*Borealis* -kirjan (1885), jossa otoksia käytettiin kuvituksena. (Larsen 2006.) Suomen polaariretkikunnasta ainakin Alex Heinrichs kirjoitti matkakokemuksistaan muistelmat osana koko retkikunnan kirjoittamaa Lapin-matka kuvaelmaa (Heinrichs 1885).

Polaariretkikunnan erään kuvan kuvatekstistä käy ilmi, että heidän ottamansa kuvat kohtasivat suurta kiinnostusta myöhemmin. Tarina ei tosin kerro, tulivatko kuvat ajankohtaiseksi 1800-luvun lopussa ja 1900-luvun alussa, jolloin rotututkimus sai Suomessakin pontta ja myös suomalaiset alkoivat tutkia, kuvata ja mitata saamelaisia. (Isaksson 2001, 213.)

Olen poiminut Suomen polaariretkikunnan kuva-arkiston valokuvista kuusi kuvaa itselleni tutkimusaineistokseni. Nämä kuusi valokuvaa valikoituivat sen takia, että niistä on kuvatekstein todistettavasti saamelaisia.

## **4.2 Prinssi Roland Bonaparte**

Toisena aineistokokonaisuutena minulla on ranskalaisen prinssi Roland Bonaparten (1858–1924) Lapin matkalla ottamia valokuvia. Prinssi kuului Bonapartejen hallitsijasukuun hänen ollessa Napoleon Bonaparten veljenpoika. Bonaparte oli antropologi ja alana antropometria eli ihmismittaustiede. Antropometrian tarkoituksena on tuottaa systemaattista tietoa roduista ja muista ihmisryhmistä. Metodina on mitata suuria määriä ihmisiä ja laskea tilastollisia keskiarvoja saaduista mitoista.

Roland Bonaparte lähti Lapin matkalleen vuonna 1884. Matkan pääkohteena oli Finnmarkenin lääni nykyisen Norjan puolella. Tavoitteenaan hänellä oli kerätä saamelaisista rodullisia tietoja muun muassa ottamalla heidän vartaloistaan numeerisia mittoja. Hänen tutkimuskuntansa koostui hänen itsensä lisäksi ainakin yhdestä lääkäristä, kolmesta assistentista ja valokuvaajasta. Lääkäri suoritti muun muassa näkötestejä, ja apulaiset tekivät saamelaisista muistiinpanoja. (Larsen 2006.) Bonaparte ei itse valokuvannut, vaan kuvat otti valokuvaaja G. Roche. Tutkimusaineistoni kuvia niinkään tutkinut Jorma Puranen (1999, 11) onkin todennut, että ”Ilmeisen taitava potrettokuvaaja oli ottanut nuo poikkeuksellisen kauniit valokuvat...”.

Aikalaistensa tiedemiesten tavoin myös Bonaparte piti valokuvia tieteellisesti pätevinä tutkimusaineistoina. Valokuvia Lapin matkalta kertyi ainakin 400 kappaletta ja tällä hetkellä ne ovat Pariisin Musee de L'Homme'n kuva-arkistossa. Näistä 400 valokuvasta 250 on otettu potrettimuotoon tarkoittaen, että kohde on kuvattu sekä edestä että sivulta. (Larsen 2006; Puranen 1999, 11.) Bonaparte organisoivat valokuvansa juoksevan numeroinnin avulla. Osissa kuvia saamelainen pitää itse kädessään numerokylttiä ja osassa tämä numerokyltti on kuvan reunassa muulla tavalla sijoitettuna. Tämän lisäksi hänen tutkimusryhmänsä teki tutkittavista hyvin tarkat muistiinpanot. Ylös merkittiin muun muassa saamelaisen nimi, sukupuoli, ikä, hiusten ja silmien väri, pituus sekä kallonympäryys. Suurimmaksi osaksi potrettikuvissa on aina yksi saamelainen kerrallaan, mutta osassa on myös useampi. Tulkintani mukaan kyseessä saattaa tällöin olla esimerkiksi yksi perhe tai äiti ja tytär.

Pohjoiseen suuntautuneen matkan jälkeen Bonaparte matkasi Lontooseen, jossa Alexandra Palacessa pidettiin alkuperäiskansoja käsittelevä tapaaminen. Näytteillä oli myös saamelaisperhe koirineen sekä muuta heidän elämäänsä kuuluvaa irtaimistoa. Bonaparte piti tapaamisessa puheen, jossa hän esitteli matkansa tuloksia. Hän kertoi 200 saamelaisesta mittaamansa keskipituuden sekä antoi keskiarvoja saamelaisten nenästä, suusta ja ylipäättäen mitoista. Bonaparte taustoitti myös käytettyä kuvaustapaa kertomalla, kuinka jokaisesta saamelaisesta on sekä edestä että sivulta otettu kuva ja kuinka molemmissa kuvattavan sijoittelu on täysin sama. Näin ollen kaikki kuvat ovat keskenään vertailukelpoisia. Bonaparten mielenkiinto ei suuntautunut vain Lappiin ja saamelaisiin. Pohjoisen lisäksi hän teki matkojaan myös muun muassa tutkimaan intiaaneja sekä hottentotteja. Lisäksi hän oli aktiivisesti mukana, kun Keski-Euroopassa järjestettiin alkukantaisten ihmisten näyttelyitä. (Larsen 2006.)

Samaisia Bonaparten kuvia on käyttänyt myös Nils-Aslak Valkeapää *Aurinko, isäni* -kirjassaan (1992). Lisää Bonaparten kuvista voi lukea myös Robert A. Sobieszekin (1999) *Ghost in the Shell: Photography and the Human Soul 1850-2000: Essays on Camera Portraiture* -kirjasta. Mielenkiintoista on myös, että juuri näitä samaisia Bonaparten kuvia on mahdollisuus ostaa. Christopher Wahren Fine Photographs -galleria myy kuvia internetsivuillaan (Wahren 2006).

Purasen kirjassa on arviolta kahden sadan saamelaisen kuvat. Hän sommittelunsa vuoksi kaikkia näitä kuvia ei ole mahdollista tutkia, sillä kuvat ovat esimerkiksi joko niin pieniä tai niin kaukana, jotta niiden tarkempi tarkastelu olisi muodostunut liian haasteelliseksi. Kopion itselleni tutkimusaineistokseni Purasen kirjasta neljä aukeamaa, joissa mielestäni on kattava esitys kirjan kuvista.

Kritiikkinä Jorma Purasen *Kuvitteellinen kotiinpaluu* -kirjaa kohtaan nostan esiin päällekkäisyyden, jonka huomasin hänen käyttämiensä kuvien sekä Suomen polaariretkikunnan ja Sophus Tromholtin kuvien kanssa. Havaitsin, että Purasen kirjassa on ainakin kaksi valokuvaa, jotka ovat Suomen polaariretkikunnan ja Tromholtin ottamia. Puranen ei missään vaiheessa kirjaa tuo esille seikkaa, että nämä kuvat eivät ole Bonaparten matkakunnan ottamia. Todennäköisempää tosin on se, että kuvat ovat menneet ”sekaisin” jo Pariisissa. Tutkimukseni uskottavuuden kannalta todettakoon, ettei tutkimusaineistooni Bonaparten osalta kuulu kumpikaan näistä kuvista.



## 5. Metodi

Valokuva ja sen tulkitseminen on moniulotteinen prosessi. Tässä kappaleessa kerron muun muassa, kuinka valokuva syntyi ja kehittyi siihen muotoon kuin se oli 1800-luvun lopulla. Kappaleen toisessa osassa avaan visuaalisen järjestyksen käsitettä ja valokuvan tutkimusta yhteiskuntatieteissä.

### 5.1 Mikä valokuva on?

Valokuva on konkretisoitunut mielikuva ja visualisoitunut käsitys jostain. Se on nähtävissä oleva käsitys jostain aineellisesta. (Simpson & Weiner 1989, 784–785.) ”Kuva on merkki, joka viittaa siihen oloon, tapahtumaan tai ajatukseen, jota se kuvaa.” (Siitonen 2009, 300). Valokuvalla on materiaallinen ja konkreettinen yhteys esittämäänsä kohteeseen, millä tarkoitetaan suoraa, todellista ja kausaalista yhteyttä kuvan kohteeseen. Kuvan esittäessä saamelaisten asuttamaa kotaa kameran objektin edessä on ollut fyysinen kota, joka on tallennettu. Konkreettisen yhteyden lisäksi valokuvan ja sen kohteen välillä on myös mielikuviin perustuva suhde. Tällöin valokuva muistuttaa esittämäänsä kohdetta. Ymmärrän tämän niin, että valokuva lähinnä esittää kohteensa vakiintunutta representaatiota sen välttämättä olematta totuudenmukainen. Toisin sanoen valokuva on symbolinen siksi, että se muistuttaa kohdettaan, mutta myös konkreettinen osoitin ja ilmaisin valon filmille jättämien jälkien vuoksi. (Seppänen 2001, 93 ja 95; Seppänen 2002, 178–180.)

Kuva liittyy näkemiseen ja tiedon lähteenä juuri näkökykyä pidetään aisteistamme objektiivisimpana. Sanotaan, että ihminen uskoo, kun se näkee. Veijo Hietalan ja Leena Sarasteen mukaan valokuva onkin perinteisesti nähty totuudenmukaisena, sillä kamera tallioi todellisuuden juuri sellaisena kuin se on. Valokuvalla tarkastellaan ja selvitetään todellisuutta. Kuvan merkittävänä arvosteluperusteena pidetään monesti sitä, kuinka helposti kuvasta on tunnistettavissa sen esittämät ihmiset ja objektit. (Hietala 1993, 22, 53; Saraste 1996, 107.) Myös Seppänen (2001, 93) kumoaa Hietalan ja Sarasteen väitteen kuvan suorasta todistusvoimasta. Ei kaikkea, mitä kuvissa on, uskota. Samaan päätyy myös Joanna C. Scherer (1992, 33) todetessaan, että sanat ja kirjoitukset on nähty yleensä

totuudenmukaisina ja rationaalisina, kun vastakohtaisesti kuvat on tulkittu irrationaalisiksi. Loch Nessin hirviöstä on kuvia moneen lähtöön, mutta kuinka moni todella uskoo hirviön todella olevan olemassa. Mikä on se kriteeri, joka tekee valokuvasta toden? Tänä päivänä tähän kysymykseen on entistä haasteellisempi löytää vastausta, koska kaikkine kuvankäsittelyohjelmineen pystyy tekemään todenmukaisennäköistä jälkeä. Myös Jorma Puranen on *Kuvitteellinen kotiinpahuu* -kirjassaan (1999) käyttänyt ainakin osittain kuvankäsittelyä. Puranen on lisännyt joidenkin potrettikuvien päälle hehkulamppuja. Mielestäni tämä on ideana toimiva, koska hehkulamput lisäävät kuvien hämyisyyttä ja lisäävät salaperäisyyden ja ehkäpä jopa jonkinlaisen pahuuden tuntua. Omassa analyysissäni pitää kuitenkin jättää hehkulamppujen tuoma vaikutus huomioimatta ja päästä niiden ohi katsomaan kuvaa sellaisenaan kuin Bonaparte sen otatti.

Kuvat, valokuvat mukaan lukien, vaikuttavat aluksi verrattain harmittomilta. Usein ne nähdään viihteenä tai mukavana lisänä kirjoitetulle tai puhutulle tekstille. Monet kuvat toki ovatkin suurelta osin vain viihdettä, mutta myös niillä saattaa olla merkityksellinen toinen puoli. Kuvat julistavat usein myös omanlaistaan sanomaa ajamansa asian puolesta. Kuvat usein vain vahvistavat tiettyä mielikuvaa jostain asiasta, vaikka sen todenperäisyys ei välttämättä vastaa todellisuutta. Jorma Lehtola on tutkinut saamelaisista tehtyjä elokuvia. Hänen tutkimansa elokuvat ovat järjestään tuottaneet saamelaisista mielikuvaa, joka kertoo muun muassa heidän olevan viinaan meneviä ja pelkästään poronhoitajia. (2000, 15–16.) Vanhan kaavan toistamisen lisäksi kaikki kuvat myös luovat uusia mielikuvia ja haastavat vanhoja käsityksiä. Kuten tutkimuksessani olen huomannut, Suomen polaariretkikunnan kuvat eivät suinkaan suoraan myötäile Suomessa 1800-luvun lopussa vallinnutta tieteellistä diskurssia saamelaisista. Sen sijaan ne antavat uutta ajattelemisen näkökulmaa.

Valokuvaus eli läpimurtokauttaan 1800-luvun alussa. Tällöin tehtiin lukuisia keksintöjä, jotka antoivat perusteita ja menetelmiä lukuisille tieteenhaaroille. ”Valokuvaus oli osa edistystä, joka parin sukupolven aikana muutti maailmaa enemmän kuin koko siihenastinen historia.” (Saraste 1996, 11).

Valokuvan virallisena syntymäpäivänä pidetään vuoden 1839 elokuun 19. päivää. Kyseisenä päivänä julkaistiin dagerrotypiäkeksintö, joka perustui ranskalaisten Joseph Nicéphore Niépce ja Louis Jacques Mande Daguerren kehittelylle. Etuna aikaisempiin kuvaustekniikoihin dagerrotypialla oli se, että se lyhensi valotusajan jopa vain muutamaan

kymmeneen minuuttiin sekä oli teknisesti edeltäjiään tarkempi. (Saraste 1996, 19–25; Tutkijoiden Lappi.)

Suomessa dagerrotypia esiteltiin ensimmäisen kerran vuoden 1840 tammikuussa Turussa. Parin vuoden päästä tästä turkulainen piirilääkäri Henrik Cajander aloitti dagerrotypioiden ottamisen. Cajanderin on sanottu olevan ensimmäinen tunnettu suomalainen valokuvaaja. Muutoin suomalainen valokuvaus oli pitkältä ulkomaalaisten vierailijoiden käsissä. (Saraste 1996, 31–32.)

1850-luvulla märkälevyteknikka syrjäytti muut valokuvaustekniikat. Märkälevyteknikka vaati käyttäjältään kärsivällisyyttä ja rajoitti työskentelyn ateljeen tiloihin. Kuivalevyt saapuivat markkinoille 1880-luvulla. Uusin tekniikka oli aimo harppaus eteenpäin, sillä levyjä ei tarvinnut herkistää ennen kuvausta ja valotetun levyn saattoi kehittää vasta paljon myöhemmin. Myös valotusaika laski sekunnin murto-osiin. Tämä toi valokuviiin ennen kokematon todellisuudentuntua. Uusin tekniikka mahdollisti valokuvauksen myös Bonaparten ja Suomen polaariretkikunnan matkoilla. (Saraste 1996, 32–40; Tutkijoiden Lappi.) ”Vihdoin voitiin näyttää, miltä pyramidit todella näyttivät, miten kummallisen näköisiä ihmisiä muualla maailmassa on. Osa arkkitehtuurin ja matkojen kuvauksesta tuotti taiteellisestikin korkeatasoisia tuloksia ja palveli eri tieteenaloja, osalla oli pelkkä sensaatio- ja myyntiarvo.” (Saraste 1996, 40). Lainauksen viimeisen lause näkyy pätevän kaikilta osin aineistoni kuviin. 1800-luvun lopussa eritoten Bonaparten kuvilla oli sekä tieteenalaa edistävä että myös sensaationhakuinen puoli. 2000-luvulla samaiset kuvat ovat saaneet myös taiteellisen aspektin sekä rahallisen arvon ainakin Christopher Wahrenin taidegalleriassa.

Valokuvien tutkiminen vaatii monia asioita. On lähdettävä liikkeelle valokuvan historian ymmärtämisestä ja muun muassa valokuvan ottoajan teknologisista edellytyksistä. Jokaista historian hetkeä ei siis voi tutkia samalta viivalta. Jo 1840-luvulla huomattiin, että valokuvalla tulisi olemaan merkittävä rooli tieteiden edistämisessä. Erityisenä kohteena nähtiin tähtitiede, mutta valokuva lunasti nopeasti asemansa myös muun muassa psykiatriassa ja antropologiassa. Myös yhteiskunnan kehittyessä kohti teollistumista valokuvalla oli oma paikkansa. Kehityksen mukana syntyi esimerkiksi kurinpidollisia laitoksia, joissa kansalaiset haluttiin saada valvontaan ja valokuvasta tuli olennainen osa tätä kehitystä. (Onnela 1995, 137.)

Valokuvaamisen historian lisäksi tulkitsijan täytyy olla tietoinen muista historiallisesti relevanteista asioista sekä olla kyvykäs soveltamaan ja ymmärtämään niiden merkitystä oman aineistonsa puitteissa. (Scherer 1992, 32.) Tämä minun on otettava huomioon myös oman aineistoni kuvia tutkiessa. Mielestäni kaikki kuvat ovat asettelultaan jäykkiä. Tämä ei kuitenkaan välttämättä tarkoita, että niistä on ehdoin tahdoin tehty sellaisia, vaan 1800-luvun lopun kuvaustekniikka ei ole antanut mahdollisuuksia muunlaisiin kuviin. Joanna C. Scherer (1992, 32) jatkaa, että on tärkeää tietää valokuvaajan omat tarkoitusperät: miksi hän on ottanut juuri nämä valokuvat?

Elisabeth Edwardsin (1992) toimittama *Anthropology & Photography 1860–1920* -kirja antaa hyvän ja mielenkiintoisen leikkauksen 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun kuvan käyttöön tutkimuksessa. Kirjassa kerrotaan valokuvan tulosta tieteellisen tutkimuksen aineistoksi, mutta kuten kirjan otsikosta on mahdollista, päätellä pääpaino on antropologiassa. Valokuvaus tuli mukaan antropologiseen tutkimukseen vuonna 1852, kun British Association for the Advancement of Science julkaisi *The Manual of Ethnological Inquiry* -kirjan. Teos käsitteli muun muassa ihmisrotua. Valokuvan käyttö tieteen aineistona aiheutti alkuun epäilyjä, mutta 1800-luvun loppuun mennessä se oli vakiinnuttanut paikkansa. (Spencer 1992, 99 ja 106.)

## **5.2 Visuaalinen järjestys ja sen tutkimus yhteiskuntatieteissä**

Visuaalisella järjestyksellä tarkoitetaan merkityksiä, jotka piiloutuvat kaiken visuaalisuuden taakse. Visuaaliset järjestykset eivät ole konkreettisesti esillä, vaan ne on osattava lukea kuvan antamien vihjeiden takaa. Nämä vihjeet voivat olla hyvinkin selviä, mutta ne voivat olla myös piiloutuneina monien merkitysten taakse. Tuntematta kyseistä yhteiskuntaa ja kulttuuria visuaalinen järjestys voi jäädä suurelta osin tai jopa kokonaan peittoon. (Hietala 1993, 54; Järvi 2005, 29.)

Janne Seppänen (2001, 8) ja Outi Järvi (2005, 29) toteavat, ettei yleismaailmallista ja yleispätevää valokuvaa ole olemassa eikä tulkintaa siitä. Valokuvilla ei myöskään ole olemassa syvintä olemusta, joka olisi kaikille katsojille samanlainen. Sen sijaan valokuvat ja niiden merkitykset rakentuvat kulttuureissa, joissa niitä katsotaan, käytetään ja tulkitaan.

Kulttuurit antavat kuviin yhteisiä koodeja, jotka mahdollistavat ja säätelevät yhteiskunnan kuvatulkinnoita. Jokainen valokuva saa oman tarinansa ja merkityksensä jokaisessa kulttuurissa ja vieläpä niin, että jokainen katsoja antaa jokaiselle katsomalleen kuvalleen oman merkityksensä ja katsomistavan. Valokuvan tulkinta ja lukeminen on näin ollen monivaiheinen ja monikerroksinen prosessi, jossa jokainen tulkinnantaso tuo siihen oman lisänsä.

Valokuvan ollessa tutkimuskohteena, aineisto ei rajoitu vain ja ainoastaan pelkkään valokuvaan. Mielenkiinto pitää suunnata kuvan ulkopuolelle: kuvattavan, kuvaajan sekä mahdollisten kolmansien osapuolien välisiin sosiaalisiin suhteisiin sekä kontekstiin, jossa kuva on otettu. (Tuomisto & Uusikylä 1995, 12.) Mietittäviä kysymyksiä ovat muun muassa: Missä ja milloin kuva on otettu? Ketkä ja mitä kuva esittää? Mitä on tapahtunut juuri ennen kuvanottoa? Entä mitä tapahtuu kuvanoton jälkeen? Onko kuvassa havaittavissa valtasuhteita? Miksi kuva on julkaistu? Kaikki kuvat eivät toki anna vastausta kaikkiin edellä esitettyihin kysymyksiin eikä niin ole tarkoituskaan

Visuaalisen järjestyksen tulkintaan kuuluu myös tietoisuus siitä, että visuaalisuus on melkein aina jonkun tuottamaa. Tällä tuottajalla on tietty viesti, jonka hän haluaa visuaalisuuden kautta välittää ja myös syy sille, miksi hän haluaa viedä tätä viestiä eteenpäin. Edes valokuva ei ole täydellisen riippumaton ja objektiivinen representaatio kuvattavasta kohteesta. Aina on valittu joku rajausta ja kuvakulma, jotta haluttu viesti saadaan parhaiten esiin. (Seppänen 2002, 42–43.) Näyttämisen on silti sanottu olevan todellisempaa ja luotettavampaa kuin sanoilla kertomisen. Usein jonkin asian toden näyttämiseen liittykin näkemisen avulla todistaminen. (Mikkonen 2005, 17.) Myös Roland Bonaparte otti todistusaineistoksi kuvia saamelaisista. Vaikka hänellä primääriaineistona tutkimuksissaan olikin saamelaisista otettuja fysiologisia mittoja, halusi hän myös kuvauttaa alkuperäiskansaa kirjallisen tietonsa todistusaineistoksi. Lapin matkansa jälkeen Bonaparte matkasi Lontooseen pitämään matkastaan esitelmää. Täällä hän käytti otattamiensa saamelaisvalokuvia juuri todistusaineistona puhutun ja kirjallisen kielen rinnalla.

Visuaaliset järjestykset tulevat esiin muun muassa mainoksissa, uutisoinnissa, elokuvissa ja ihmisten pukeutumisessa. Ne ovat sekä toiminnallisia että materiaalisia järjestyksiä ja myös osa erilaisten instituutioiden toimintaa. Visuaalinen järjestys viittaa visuaalisen

todellisuuden säännönmukaisuuksiin ja niihin kätkeytyviin merkityksiin. Se sisältää arvoja, asenteita ja näkökulmia. Nämä kaikki pohjaavat alkuperänsä ympäröivään kulttuuriin ja sen historiaan. Kulttuuriset normit ja historia antavat kehykset kuhunkin yhteiskuntaan sopivalle olemiselle. (Seppänen 2001, 139.) Muun muassa yritykset uudistavat ja päivittävät imagoaan aika-ajoin. Tarkoituksena on vastata kulloisenkin yhteiskunnan tarpeisiin ja paineisiin sekä olla niin sanotusti ajan hermolla. Mielestäni esimerkiksi tähän käy oikein hyvin makeisteollisuudesta tuttujen Brunbergin suukkoihin ja Fazerin lakritsiin kohdistunut kansalaiskeskustelu sekä niistä seuranneet nimenmuutokset. Aikaisemmat nimensä Neekerinsuukko ja Musta-Pekka- tai Laku-Pekka-karkit saivat jo 1920-luvulla, jolloin suomalainen makeisteollisuus toimi aivan erilaisessa visuaalisen järjestyksen maailmassa kuin 2000-luvulla. Enää ei ollut sopivaa käyttää tuotteissaan nimityksiä, jotka viittasivat johonkin kansanryhmään ja jotka saatettiin kokea loukkaavana. (ks. mm. Cloetta Fazer 2007.) Suomalaisia vähemmistöjä arvotettiin alaspäin ja osin jopa ironisoitiin. Jos tänä päivänä saamelaisista tehtäisiin liian stereotyyppinen ja/tai halventava mainos, uskoisin sen herättävän keskustelua samalla tavalla kuin edellä mainitut makeiset. Tällä viittaan muun muassa 1990-luvun nukkukanukkuka-tyyppisiin karikatyyreihin saamelaisista.

Seppäsen (2001, 139 ja 143) mukaan monet kuvat tuntuvat avautuvan katsojalle luonnostaan, ilman suurempaa tarvetta tulkita sitä. Seppänen kuitenkin nostaa esiin näkökulman, että tulkinta on aina olemassa, mutta sen mekanismit ja prosessi sekä suhde visuaalisiin järjestyksiin jäävät usein kokonaan huomaamatta. Joitain kuvia otamme annettuna ja itsestään selvinä. Kai Mikkonen (2005, 25) on Seppäsen kanssa samoilla linjoilla kysymyksestä visuaalisen järjestyksen lukemisen oppimisesta. Mikkosen mukaan ihmiset käsittelevät kuvia paljolti automaattisesti ja riippumattomasti muuta maailmaa koskevista tiedoistaan. Katsomista ei tarvitse opetella samalla tavalla kuin lukemista tai puhumista. Katsomisen opimme osana muita ihmiselämän taitoja. Mutta katsominen ja katseen kohteen ymmärtäminen ovat myös kulttuurisidonnaisia. Länsimaalainen ihminen osaa katsoa esimerkiksi yhdysvaltalaisista elokuvaa ja tulkita siinä olevia merkkejä. Tilanne saattaa olla toinen, jos katsottavaksi tulee Bollywood-elokuva, sillä intialaisen visuaalisen järjestyksen ja tulkinnan opetteleminen ei ole kasvanut länsimaalaisille sisäiseen koodistoon elämän aikana. Se, mikä on meille realistista ja tuttua, ei ole sitä kaikille muille.

Visuaalisen järjestyksen lukuoppi on kulttuuri- ja aikasidonnaista. Jokaisella kulttuurilla ja jokaisella aikakaudella on omat näkemisen ehtonsa. (Seppänen 2002, 46.) Prinssi Bonaparte sai keskieurooppalaisesta kulttuurista omat vaikutteensa saamelaisten katsomiseen, mutta kulttuurin lisäksi hänen lähtökohtiinsa vaikutti vahvasti myös tiede. Samanlaiset lähtökohdat olivat myös suomalaisilla. Sen lisäksi näen suomalaisiin vaikuttaneen vahvasti myös valtion kansallinen identiteettiprojektin, jossa etsittiin kansakunnan sisintä ja olemusta, ja jossa saamelaisilla oli pieni, mutta sitäkin merkittävämpi rooli 'toisena'.

Visuaalisuuden tulkitsemiseen sisältyy katsojan kyky ymmärtää annettuun informaatioon (mahdollisesti) piiloutuvat valtaproessit. Niin kuin monissa muissakin asioissa, myös visuaalisissa järjestyksissä on kyse vallasta. Valokuvalla osana visuaalisuutta on osansa tässä valtamittelössä. Valokuva ei ole koskaan ollut neutraali todellisuuden peili, vaan se on monin tavoin ollut osallisena vallan, politiikan ja esittämisen kamppailuissa. (Seppänen 2001, 139.) Kamppailua käydään siitä, mikä ja kenen luoma visuaalinen järjestelmä on hallitseva. Kenen arvot ja merkitykset nostetaan esiin? Visuaalinen järjestys ei ole riippumaton, vaan ihminen ja yhteiskunta rakentavat ja muokkaavat sitä jatkuvasti vastaamaan omia tarkoituksiaan ja ympäröivää asiantilaa. Visuaalinen järjestys voi siis muuttua. Se ei ole siis muuttumaton tila, vaan kuten todettua, siinä pitää taistella olemassaolostaan. Tämän kamppailun osapuolena ei ole vain tilan kritisoija, vaan myös olemassa oleva hallitseva järjestelmä joutuu koko ajan perustelemaan ja puolustelemaan paikkaansa. Esimerkiksi johtavat yritykset ja ajattelijat voivat muuttaa yhteiskunnassa vallitsevaa visuaalista järjestystä hyvinkin nopealla tempolla.

Seppänen (2005, 253) lainaa Michel Foucault'n tunnettua kohtaa *Seksuaalisuuden historiassa* (Foucault 1998, 70): ”Valta ei ole instituutio, valta ei ole rakenne, se ei ole kyky, joka joillekuille on annettu, vaan se on nimi, joka annetaan tietyssä yhteiskunnassa vallitsevalle monimutkaiselle strategiselle tilanteelle.” Mielestäni visuaalinen järjestys on osa Foucault'n puhumaa strategista tilannetta yhteiskunnassa. Visuaalinen järjestys kuuluu osana tuohon kamppailuun siitä, kuka luo normit katsonnalle. Tutkimukseni sijoittuu 1800-luvun loppuun, jolloin yliopistot ja sivistyneistö olivat suuressa roolissa ihmisten ajatusten ohjaamisessa. Sivistyneistö hallitsi kansallista heräämistä. Tavallisilla kansalaisilla oli rajoitetut kyvyt ja mahdollisuudet saada tietoa tai ainakaan kyseenalaistaa informaatiota. Tämä varmasti vaikutti myös kansalaisten saamelaisista saamaan kuvaan.

Alkuperäiskansan ympärille rakennettu visuaalinen järjestys oli sivistyneistön tahdon mukaan tehty.

Visuaalinen järjestys ei käytä valtaansa vain siinä, mitä se tekee näkyväksi. Vähintään yhtä tärkeää on se, mitä ei näytetä tai mitä katsojat eivät halua nähdä. Katseen kohteet voidaan sulkea pois visuaalisen järjestyksen piiristä tekemällä ne näkymättömiksi. (Seppänen 2005, 15; Seppänen 2002, 44; Rose 2005, 2.) Saamelaiset ovat kulkeneet pitkän ja vaiherikkaan tien siinä, kuinka heidät on milloinkin kuvattu tai jätetty kuvaamatta. Kuten Tapio Onnela (1995, 142–143) toteaa: ”Valokuvaus, näkeminen, tietäminen ja valta yhdistyivät antropologisessa valokuvauksessa hyvin konkreettisella tavalla.”

Kuvatutkimus on kohdannut kritiikkiä eikä sen arvostus ole ollut suurta. Kuvien tutkiminen on nähty feminiininä tieteenä. Naiset ovat tutkineet kuvia mielihien keskittyessä sanojen ja tekstien tutkimiseen. (Scherer 1992, 32.) Kuva on mielletty myös kielelle ja tekstille alisteisena ja vähempiarvoisena. Kuvat nähdään usein tekstien kuvittajana. Kuvat eivät itsessään avaa olemassaolonsa ydintä ja niiden tulkintaan tarvitaan aina kieltä. Laura Jauhola ja Outi Järvi myöntävät tämän olevan totta: Ei ole olemassa mitään metakuvaa, joka selittäisi pienemmän kuvan sisällön. Kuvan selittämiseen tarvitaan sanallista ilmaisua, jotta sen sisältö tulee ymmärretyksi oikein. (Jauhola 2002, 109–110; Järvi 2005, 16.) Toki myös valokuvan huomattavan lyhyt historia tekstiin nähden on vaikuttanut valokuvatutkimuksen vähäisempään määrään.

Valokuva itsessään tutkimuskohteena on verrattain uusi yhteiskuntatieteissä. Valokuvaa on sen sijaan käytetty pitkään tutkimuksen apuvälineenä muun muassa sosiaaliantropologiassa ja visuaalisessa sosiologiassa. Valokuva otettiin konkreettisena kuvana ja tutkittiin sellaisenaan. 1970-luvulla tapahtui kuitenkin lähestymistavan muutos ja valokuvaa ei otettukaan enää vain todellisuuden peilinä, vaan ryhdyttiin lähestymään niiden kokonaisvaltaisempaa visuaalista järjestystä. 1990-luvulla valokuva jäi murto-osaksi laajaa visuaalisuutta. Janne Seppäsen tulkinnan mukaan valokuvatutkimus ei ole koskaan saanut omaa paikkaansa kulttuurin- ja viestinnätutkimuksen kentällä. (Seppänen 2001, 60–61 ja 75–76.)

Visuaalisuus on viime vuosina raivannut tilaa tieteiden piirissä. Tämä sama suuntaus on havaittavissa myös kulttuurintutkimuksessa. Kuvat, niiden kaikissa muodoissaan, ovat



alkaneet kiinnostaa tutkijoita ja kuvien asemaa aineistona on ryhdytty kunnioittamaan joko itsenäisenä aineistona tai tekstin rinnalla. (Heikkilä 2003, 124). Siltikään valokuvatutkimuksen ja visuaalinen kulttuurin ylipäättään ei uskota yltävän omaksi tieteenalaksi tai oppiaineeksi. Visuaalisuuden nähdään kuitenkin toimivan tärkeänä välittäjänä eri tieteenalojen välillä ja olevan näin ollen poikkitieteellisyuden mahdollistajana. (Seppänen 2005, 20 ja 30.) Valokuvatutkimus ei ole yhteiskuntatieteiden alalla vielä tänäkään päivänä isossa asemassa. Sen sijaan taidehistorian, yhteiskuntatieteellisen taiteentutkimuksen ja humanistisen tutkimuksen puolella, sekä erityisesti mediatutkimuksessa, aihetta on lähestytty paljonkin. Usein tutkimus on ollut poikkitieteellistä ja tutkimusaineistona on ollut sekä liikkuvaa- että printtikuva. Kattavan kuvauksen aiheesta saa muun muassa artikkelikokoelmasta *Valtamedia/Vastamedia* (Karkulehto & Valjus 2005).

## 6. Analyysi

Analyysiosiossa lähestyn tutkimusaineistoani. Ensimmäiseksi kartoitan sekä prinssi Roland Bonaparten että Suomen polaariretkikunnan visuaalisia järjestyksiä. Kerron, millaisista lähtökohdista käsin molemmat osapuolet omille tutkimusmatkoilleen lähtivät. Sen jälkeen tutkin itse kuvia. Katson ja tarkastelen, mitä kuvissa on nähtävissä ja miten nämä merkit liittyvät visuaalisiin järjestyksiin. Liitän analyysin myös laajempaan teoreettiseen keskusteluun identiteetistä ja toiseudesta. Tarkastelen, mitä toiseuden muotoja valokuvista ja niiden tulkinnasta on löydettävissä. Erityisen mielenkiinnon kohdistan siihen, vastaavatko tekemäni tulkinnat valokuvista niiden ottajien oletettua visuaalista järjestystä. Lopuksi teen yhteenvetoa sitomalla teoriaa, metodia ja empiiristä aineistoa yhteen.

Tutkimukseni lähtökohtana on kaksi erilaista tieteellistä diskurssia: suomalainen ja keskieurooppalainen. ”Suomalaisten oppineiden saamelaisia koskevista tutkimuksista ja yleisesityksistä löytyy 1800-luvulta suhteellisen vähän rodullistavia, siis ulkonäköön ja fyysisiin ominaisuuksiin perustuvia luokittelevia kuvauksia. Saamelaisten ero suomalaisiin kuvattiin pikemminkin kansanluonteen kuin fyysisen tyypin vuoksi.” (Isaksson 2001, 200). Bonaparte perusteli asiaa tuon ajan keskieurooppalaisen tavan mukaan fyysisellä antropologialla ja rotututkimuksella. Suomalaisen tiedeyhteisön visuaalisen järjestyksen ovat luoneet pääasiassa kielitieteilijät ja osin historioitsijat. Mielestäni voi sanoa, että molemmilla tieteellisillä diskursseilla oli sama tarkoitus ja päämäärä, joka oli saamelaisen rodun arvottaminen, mutta keinona molemmilla oli oma tieteenala ja sen tutkimusmenetelmät.

### 6.1 Suomen polaariretkikunnan ja Bonaparten matkojen tieteelliset diskurssit

Valokuvan ollessa tutkimuskohteena, aineisto ei rajoitu vain ja ainoastaan pelkkään valokuvaan. Mielenkiinto pitää suunnata kuvan ulkopuolelle, kuvattavan sekä mahdollisten kolmansien osapuolien välisiin sosiaalisiin suhteisiin sekä kontekstiin, jossa kuva on otettu. (Tuomisto & Uusikylä 1995, 12.) Kuvatutkimuksessa tulee siis miettiä kuvien

taustaoletuksia, niiden tarkoitusta sekä kuvaajan asemaa kuvattaviin nähden. Visuaalisen järjestyksen taustalla on myös tärkeänä ajatus siitä, kenelle kuva on otettu. Kenen sitä halutaan katsovan? Millaisia tulkintoja siitä tehdään tai halutaan katsojan tekevän?

Jo taustoitulusuvussa kävin läpi Suomen polaariretkikunnan ja prinssi Roland Bonaparten visuaalisia järjestyksiä. Nyt kuitenkin hieman syvennän ymmärrystä siitä, millaisista yhteiskunnallisista ja tieteellisistä lähtökohdista käsin he matkoillensa lähtivät. Erityisesti tuon tässä luvussa esille keskustelua siltä osin, kun se saamelaisiin liitettiin.

Bonaparten vaikuttimena on rotututkimus ja fyysinen antropologia, jotka molemmat olivat keskeisiä tieteenaloja Keski-Euroopassa. Ranskassa ja muualla Keski-Euroopassa rotututkimuksella oli vankka asema jo 1800-luvun loppuun mennessä. Ranska oli rotukeskustelun johtava maa. (Isaksson 2001, 78.) Oletan, että aatelissukuun kuuluvana ja antropologina myös prinssi Roland Bonaparte on ollut osallisena Ranskassa tuona aikana käytyyn keskusteluun tai ainakin hyvin tietoinen siitä.

Suomen polaariretkikunnan taustalla sen sijaan oli suomalainen kieli- ja historiatutkimus, joiden merkitys suomalaisissa tiedepiireissä 1800-luvulla oli suuri. Näin ollen Bonaparten ja Suomen polaariretkikunnan takana vaikuttavat tieteelliset diskurssit poikkeavat toisistaan. Lähtökohdat, joilla he saamelaiskysymystä lähestyvät, ovat erilaiset.

Keskieurooppalainen kiinnostus saamelaisia kohtaan kasvoi rajusti 1870-luvulla. Lisääntynyt mielenkiinto sai tuolloin alkunsa Ranskan ja Saksan välisestä sodasta vuonna 1871. Sodan seurauksena syntyi niin sanottu suomalaiskysymys, Finnenfrage. Käsitteen alullepanija oli ranskalainen antropologi Armand de Quatrefages. Preussilaiset saivat Quatrefagesin vihat niskoilleen pommittamalla hänen laitostaan yliopistolla. Laitoksensa tuhoutumisesta tuhtuneena Quatrefages lähti omalle ristiretkelleen preussilaisia vastaan. Loukkauksena ja häpäisynä preussilaisia kohtaan hän nimitti heitä primitiivisten suomalaisten sukulaisiksi. Antropologin mukaan preussilaisten barbarismiin oli syynä se, että he olivat sukua lyhytkalloisiin ja tummiin mongolisiin suomalaisiin. Tätä Quatrefagesin väitettä julkaistiin useissa lehtiartikkeleissa ja kirjoissa. (Kemiläinen 1993, 98.)

Saksalaiset suuttuivat Quatrefagesin heidän mielestään perusteettomista väitteistä. Saksalaisten vastatoimet organisoisi saksalainen patologi ja solutieteilijä Rudolf Virchow. Virchow kokosi oman tiedeyhteisönsä ja ryhtyi tutkimaan oman kansansa sisällä, keitä saksalaiset todella olivat. Mukana olivat Saksan lisäksi myös Belgia, Itävalta ja Sveitsi. Huomattavaa oli kuitenkin se, että tutkimusryhmään kuului näiden Keski-Euroopan maiden lisäksi myös Suomi. (Isaksson 2001, 109.) Virchowin oli saatava selville saksalaisuuden olemuksen lisäksi myös suomalaisuuden ydin, jotta eron tekeminen oli mahdollista.

Näin ollen Suomi ja suomalaisuus joutuivat keskelle poliittista sanaharkkaa Ranskan ja Saksan välisen sodan jälkimainingeissa. Molemmilla osapuolilla oli tavoitteena osoittaa toisen kuuluvan alempiarvoiseen suomalais-ugrilaiseen sukuryhmään. Vähitellen kyseessä oleva kiista laimeni ja jäljelle jäi aito mielenkiinto siitä, keitä suomalaiset todella olivat. (Kilpeläinen 1985, 175 ja 180.) Virchow teki Suomen matkallaan kaksi merkittävää tutkimustulosta. Ensimmäinen oli se, mitä oli lähdettykin hakemaan, eli saksalaisilla ei ollut rodullisesti yhteyttä suomalaisiin. Toinen huomio oli tutkijalle yllätys, sillä rodullisen yhteyden puuttumisesta huolimatta, Virchow totesi suomalaisten olevan etupäässä kuitenkin vaaleita. (Kemiläinen 1993, 98.) Keski-Euroopan suomalaisuuskysymys koitui täten kohtaloksi saamelaisille. Suomalaisiin kohdistuva rotututkimus laajeni nopeasti koskemaan saamelaisia. Jos Armand de Quatrefagesin laitosta ei olisi vuonna 1871 pommitettu, olisiko saamelaisten asema jopa tälläkin hetkellä erilainen? Miten tämä historian sotien ja tapahtumien valossa pieneltä tuntuva asia on vaikuttanut Suomen alkuperäisväestön tilaan ja heihin suhtautumiseen? Tähän kysymykseen sen koko laajuudessaan ei vastausta ole tiedossa. Edellä annetut todisteet kuitenkin viittaavat siihen, että tutkimuksen ovat kuitenkin osaltaan vaikuttaneet saamelaisia koskevaan tieteelliseen ymmärtämiseen ja tiedollistamiseen.

Bonaparte lähti Lapin matkalleen suomalaisuuskysymys mielessään ja Bonapartella oli selkeänä tavoitteena Lapin matkallaan tutkia saamelaisia. Hänen lähtökohtanaan jo ennen matkaa oli tietty mielikuva saamelaisista ja matka tehtiin tämän kuvan tieteelliseksi todistamiseksi.

Suomen polaariretkikunnalla sen sijaan eivät olleet saamelaiset tutkimuskohteena, vaan heidän ensisijainen tutkimusmielenkiintonsa kohdistui luonnontieteisiin. Näin ollen voinee

todeta, että kuvat saamelaisista tulivat heille niin sanotusti matkamunistona. Suomen polaariretkikuntalaiset olivat kuitenkin ennen lähtöään varustautuneet matkaan ennakkoluuloilla saamelaisia kohtaan. He odottivat kohtaavansa kurjan ja epäsiistin Lapin, jonka asukkaat olisivat juroja ja omiin oloihinsa vetäytyviä sivistyksen ulkopuolella eläviä saamelaisia. (Tutkijoiden Lappi.) Ajan myötä retkikuntalaisten asenne saamelaisia kohtaan lientyi ja eräästä kuvatekstistä käykin ilmi retkikuntalaisten lämmin suhtautuminen alkuperäiskansaan: ”Sodankylässä seudun asukkaisiin muodostui läheiset välit ja valokuvat saamelaisista ja heidän elintavoistaan herättivät myöhemmin suurta kiinnostusta.” (Tutkijoiden Lappi). Saamelaisten lisäksi he kuvasivat myös Lapin luontoa ja maisemia. Mielestäni juuri Suomen polaariretkikunnan ennakoasenteet ennen matkaa ovat perusteluina sille tieteelliselle diskurssille, jonka heille tässä tutkimuksessani annan. Retkikuntalaiset olettivat, kuten suurelta osin koko Suomen sivistyneistö, saamelaisten olevan muun muassa rumia, sivistymättömiä ja epäsiistejä. Tältä tietopohjalta he matkasivat Lappiin.

Suomessa vallitsi saamelaisuudesta pääasiassa kielitieteilijöiden ja osin historioitsijoiden luoma tieteellinen diskurssi. Kielitieteen tarkoituksena oli vaikuttaa kansan omakuvaan ja luoda kansalle identiteettiä suhteessa toisiin kansoihin. Näin ollen kielitieteellä on myös poliittinen puolensa kansojen ja valtioiden sisällä. (Kemiläinen 1993, 11.) 1800-luvulla ja erityisesti vuosisadan loppupuolella kielitieteilijät alkoivat kuitenkin kumota väitteitä, että suomalaiset ja saamelaiset olisivat samaa perimää. Tai jos tämä kielten yhteys myönnettiin, niin ainakin kansojen eroaminen oli tapahtunut kauan sitten, ja lähisukulaisuus kiellettiin.

Vaikka kielitiede ei alistanut saamelaisia suoraan fyysisiä mittauksia käyttäen, sen tarkoitusperät olivat kuitenkin samat: suomalaiset haluttiin erottaa saamelaisista kahdeksi eri identiteettiryhmäkseen. Kemiläinen (mt.; Kemiläinen 1985, 189) jatkaa, että M.A. Castrénin kielitutkimusta voidaan sanoa suomalaiseksi rotututkimukseksi. Castrén on muun muassa kuvannut saamelaisia ”halveksittujen mongolien sikiöinä” (Kemiläinen 1985, 189). Tästä saamelaisia halventavasta nimityksestä huolimatta Kemiläinen ei ole valmis tuomitsemaan Castrénia saamelaisvihaajaksi, vaan uskoo hänen lähipiirissään olleen tämän suuntaisia ajatuksia.

Fennomania lähti tekemään erotusta suomalaisten ja saamelaisten välille juuri kielikysymyksellä, mutta myös näiden kansojen kansanluonteesta löydettiin

perustavanlaatuisia eroja. Castrén ja Zacharias Topelius olivat kuitenkin huolissaan, ettei käsitteitä kansanluonne ja kansallishenki sekoiteta keskenään (Isaksson 2005, 201). Kielellä ja kansanluonteella päästiin samanlaisiin perusteluihin, joilla keskieurooppalaiset fyysiset antropologit ja rotututkijat erottivat saamelaiset alemmaksi roduksi.

Suomen polaariretkikunta koostui luonnontieteilijöistä ja fyysikoista. Kuvien ottoaikaan Suomen tiedeyhteisössä elettiin fyysisen antropologiaan suuntautuvan kasvavan kiinnostuksen aikaa. Kielitieteilijät ja historian tutkijat eivät olleet enää monopoliasemassa tutkimassa saamelaisten perimää. Rotututkijoiden lisäksi antropologiaan mieltyivät monet lääkärit ja jopa maantieteilijät. (Isaksson 2001, 226.) Tietävästi Suomen polaariretkikuntaan kuuluvilla jäsenillä ei kuitenkaan ollut yhteyksiä fyysisen antropologian tutkimukseen. Koska myös Suomen polaariretkikunnan jäsenet kuuluivat suurempaan suomalaiseen tiedeyhteisöön, joka seisoo kielitieteilijöiden, historioitsijoiden ja kasvavan fyysisen antropologien joukon takana koskien saamelaistutkimusta, niin voidaan olettaa, että he ovat olleet tietoisia aikansa rotututkijoiden ajatuksista niin yleisemmin kuin juuri saamelaisia koskien. Tähän viittaa myös aineiston esittelyluvussa esiin tullut ennakkoluulo, joka retkikuntalaisilla oli matkaan lähtiessään saamelaisista.

Aikaisemman taustoitulusun ja tämän luvun perusteella teen johtopäätöksen, että sekä Roland Bonapartella että Suomen polaariretkikunnan tieteellisen diskurssin takana on käsitys siitä, että saamelaiset ovat alempiarvoisia heidän omaan rotuunsa ja kansaansa nähden. Molemmilla diskursseilla on omat syynsä uskoa näin.

Tekemäni analyysi on hyvin subjektiivista, sillä voin katsoa ja tulkita valokuvia vain omista lähtökohdistani. Kaikkea en voi perustella tieteellisillä lähteillä. ”Hän ei yritä esittää absoluuttisia väitteitä. Kenen tai minkä tahansa edustamisesta on nykyaikana tullut kompleksista ja syvästi problemaattista”, Elisabeth Edwards kuvaa Jorma Purasen lähestymistapaa saamelaiskuviin *Kuvitteellinen kotiinpaluu* -kirjassa (Puranen 1999, 17). Puranen haluaa nostaa esiin mielikuvia kuvista eikä niinkään toimia totuudentuojana. ”Muut äänet kertoisivat tarinan ja kirjoittaisivat sen maisemat aivan toisin – mutta se kuuluu niin taiteen kuin historian luonteeseen.” (mt.) Nämä sanat mielessäni lähden tekemään omaa tulkintaani.

## 6.2 Saamelaisten asento ja tausta

Ihmisen asettautuessa kuvattavaksi hän yleensä hakee itselleen edullisimman asennon ja kuvakulman. Jos mahdollista, valokuvaan pukeudutaan parhaimpiin, mitä vaatekaapista löytyy. Janne Seppänen kutsuu tätä käyttäytymismallia valokuvan voimaksi. (Seppänen 2001, 8.) Ihmiset haluavat hallita ja muokata tietoisesti sitä kuvaa, joka heistä ulospäin annetaan. Aina kuvattava ei kuitenkaan voi tähän vaikuttaa, mikä käy esiin myös ainakin osasta aineistoni valokuvista. Kysymys kuuluukin, kuinka tämä vaikuttaa minun aineistoni tieteellisiin diskursseihin.

Roland Bonaparten potrettikuvissa toistuu tietty kaava, jonka mukaan saamelaiset on kuvattaviksi asetettu. Saamelaiset kuvattiin suoraan edestä ja sivulta niin, että kuvassa näkyi vain kasvot tai yläruumis kokonaisuudessaan. Potrettikuvilla saatiin lähikuvaa siitä fyysisestä tunnusmerkistä, josta saamelaiset ovat tunnistettavissa ja erotettavissa muista: kallosta. Fyysiset antropologit ja kraniologit olivat vakuuttuneita kallon tärkeydestä puhuttaessa roduista. Kasvokuvien avulla esitettiin saamelaisten fyysisiä piirteitä, joiden avulla tehtiin tieteellisiä luokitteluja. Tutkijat näkivät, että pään muodosta ja piirteistä on kerrottavissa, mitä rotua ihminen edustaa. Tämän lisäksi pään koosta oli luettavissa aivojen tilavuus, paino ja rakenne, jotka olivat suoraan verrannollisia kuvattavan henkisiin ominaisuuksiin ja kykyihin. Ulkoiset tunnuspiirteet ja erityisesti kallo kertoivat tutkijoille kuvattavan kohteen kulttuurisesta kehityksestä. Kalloja pidettiin jopa ihonväriä luotettavampana rodun kertojana. (Isaksson 2001, 68–70; Puranen 1999, 42.)

Kasvojen kulmien merkitys juontaa juurensa jo 1700-luvun loppuun. Vuonna 1780-luvulla hollantilainen taiteellisen koulutuksen saanut anatomi Pieter Camper loi fysionomiset kasvokulmat, joiden pohjalta tutkimusta tehtiin seuraavat yli sata vuotta. Ruotsalaisista rotututkijoista Gustaf Retzius ja Carl M. Furst mittasivat aidon germaanisen tyyppin, jonka kriteerinä olivat pienempi kalloindeksi kuin 74, 170 senttimetrin tai yli pituus sekä vaaleat silmät ja hiukset. (Isaksson 2001, 68 ja 148–149.) Jokainen aikakausi luo oman kauneusihanteensa, mutta tutkimuksissa on saatu selville, että on olemassa tiettyjä universaaleja ja ajasta riippumattomia kauneuden mittareita. Kauneus ja ihanteellinen ulkonäkö voidaan ilmoittaa numeerisesti. Kultainen leikkauksen on todettu pätevän matematiikkaan, mutta myös ihmisen kehoon. Sama matemaattinen kaava on

todennettavissa muun muassa kuningatar Nefertitin, Mona Lisan ja Marilyn Monroen kasvoista. (Laine 2006; Torretta 2010.)

Saamelaisten alistaminen ei kuitenkaan ollut mennyt niin pitkälle, että heidät olisi kuvausta varten puettu samanlaisiin vaatteisiin, vaan he saivat esiintyä omissa puvuissaan. Tämä kuitenkin herättää ihmetystä, sillä useilla heistä on päähine päässä. Miksi Bonaparte antoi hattujen olla päässä? Kuvittelen, että olisi helpompi tulkita muun muassa pään muotoa, jos hattu ei olisi peittona. Kenties Bonapartelle riitti hänen mittaustuloksensa ja sen rinnalle valokuva vain tukemaan numeerista tietoa, joka oli hänelle kuitenkin tutkimuksensa primääri aineisto. Valokuvien selvä sekundaari asema herättää kysymään, onko kallon mittaus ja muoto ollutkaan Bonaparten valokuvissa oleellista ja onko hän antanut saamelaisten itsensä päättää mahdollisesta hatun käytöstä. Kallot mitattiin toisaalla, mutta ehkä kuvissa ei muiden kuin kasvojen osalta ollut sen tähdellisempää merkitystä.

Myös Suomen polaariretkikunnan kuvat ovat asetelmaltaan jäykkiä. Varsinkin kuvat lapsista ja saamelaisherrasta istumassa reessä ovat hyvin muodollisia eikä mielestäni kuvista voida sanoa, että ne olisivat kovinkaan luonnollisia tai hetkessä otettuja. Varsinkin lapsista otetut kuvat luovat samanlaista tunnelmaa kuin Bonaparten profiilikuvissa on, sillä niin samankaltaisia ne keskenään ovat. Toisin sanoen, molempien kuvälähteiden valokuvat ovat aseteltuja ja sivuprofiileja lukuun ottamatta kuvattavat katsovat suoraan kameraan.

Polaariretkikunnan ottamissa muissa kuvissa on luettavissa myös poseeraamista, vaikka kuvaustilanteet ja -olosuhteet lienevät olleet hieman luonnollisemmat kuin prinssi Bonaparten ottamissa kuvissa. Vanhempien ja lapsen perhepotretissa isä ja äiti lapsi sylissään seisovat talon nurkalla ja kaiketi omassa elinympäristössään. Mukaan taustalle on otettu myös kaksi heidän poroistaan. Koko kuva-aineistossani tämä on ainut kuva, jossa on liikettä havaittavissa. Kuvassa äiti heiluttaa lastaan sillä seurauksella, että lapsen kasvot ovat liikkeen vuoksi tärähtäneet. Lapsen tuudittaminen on toki aivan luonnollinen asia, mutta mitä tämä kertoo kaikista muista kuvista, jotka kuitenkin ovat selviä ja teräväpiirteisiä? Mielestäni tähän on kaksi tulkintatapaa: Kuvauskohteet on määrätty olemaan liikkumatta paikallaan, kunnes valokuva on otettu. Tämä tulkinta lisää mielikuvaani siitä, että Suomen polaariretkikunnan kuvat ovat otettu hyvässä hengessä ja tällaiset ”kauneusvirheet” ovat olleen sallittuja. Toinen ja kenties todennäköisempi syy on



se, että kuvalevy on ollut tuohon aikaan hyvin kallista ja kuvat on kehitetty vasta kotona. Näin ollen ei ole ollut mahdollista ottaa uutta kuvaa.

Elina Heikkilä (2003, 126) painottaa visuaalisten representaatioiden tulkinnessa katsojaa kiinnittämään erityisesti huomiota kuvan sommitteluun. ”Kuvan ja katsojan vuorovaikutusta säätelevät muun muassa kuvan rajaus ja vertikaalinen kuvakulma sammakkoperspektiivistä lintuperspektiiviin. Sommittelusta tarkastellaan esimerkiksi sellaisia ulottuvuuksia kuin vasen-oikea, ylhäällä-alhaalla sekä keskellä-reunassa.” (Heikkilä 2003, 126). Erityisesti Bonaparten potrettikuvissa on nähtävissä tällaista kaavamaista ja systemaattista asettelua, mutta myös Suomen polaariretkikunnan kuvissa kuvauskohteet on aseteltu keskelle kuvaa. Molemmilla on kuitenkin havaittavissa pieniä variaatioita tiukasta sommittelusta.

Kuva-aineistossani on eroja kuvanottokulmien suhteen. Suomen polaariretkikunnan kaikki kuusi kuvaa on otettu samalta tasolta kuvattavien kanssa ja yhtä kuvaa lukuun ottamatta suoraan heidän edestä. Näin ollen saamelaisilla on ollut mahdollisuus katsoa suoraan kameraan nostamatta tai laskematta katsettaan. Retkikunnan kuvissa on myös kaksi sellaista kuvaa, joissa saamelaiset ovat olleet seisovaa kuvaajaa huomattavasti matalammalla tasolla. Tällöin valokuvaaja on asettunut kohteensa tasalle ja näin ollen reessä istuva saamelaisherra on kuvattu aivan maan pinnasta ja lapsikatras istuvien lasten tasolta. Tämä luo tasa-arvoista tunnelmaa kuvaajan ja kohteen välille.

Suurin osa Bonapartekin kuvista on otettu kohtisuoraan edestä. Hänellä on kuitenkin enemmän variaatioita kuvakulmista, toki myös enemmän kuvia. Ottaen huomioon tieteellisen diskurssin, jonka varassa Bonaparte kuvia otti, olisi luontevaa ajatella hänen kuvakulmien olevan joko vaakatasosta tai lintuperspektiivistä. Sen takia onkin yllättävää huomata, että useat hänen kuvistaan on otettu alhaalta ylöspäin. Nykytulkin mukaan tällaisessa sammakkoperspektiivissä kuvauksen kohde esiintyy voimakkaana ja hallitsevana kuvaajaan nähden. Tieteellinen diskurssi sen sijaan mielestäni suosisi enemmän ylhäältä alaspäin kuvausta, sillä sen tarkoituksena on esittää kohde heikkona ja alisteisena. Asia ei tosin käytännössä ole ihan näin yksinkertaisesti ymmärrettävissä, mutta kuvakulmilla on kuitenkin mahdollisuus luoda piilomerkityksiä ja luoda valokuvakerrontaa. (Internetix 2012.)

Bonaparten saamelaisiin käyttämä kuvaustapa on tänä päivänä tuttu eritoten epäillyistä ja rikollisista otetuista tunnistuskuvista. Näillä kahdella onkin yhteys, sillä vankilakuvat ovat seuraus juuri rotubiologioiden ottamista kuvista. Ranskan poliisi käytti samantapaisia kuvia 1880-luvulla, mutta antropologit ja etnografit käyttivät kyseistä kuvausmallia jo 1840-luvulta lähtien. Fysionomisissa piirustuksissa tapa tuli tutuksi jo 1700-luvulla. (Larsen, 2006.) Myös tämän päivän passikuvat lienevät saaneet vaikutteita tältä ajalta. Ympäri maailmaa noudatetaan samoja normeja, joiden mukaan kuvat otetaan. Tämä helpottaa ihmisten nopeaa tunnistamista, sillä kaikki ylimääräinen on riisuttu kuvista pois. (ks. Poliisi.)

Kuvauskulmat ja -tavat olisivat omiaan antamaan saamelaisille heikon kansan leiman. Omista alkuoletuksistani poiketen valokuvat eivät luokaan saamelaisista alistetun 'toisen' tuntua, vaan saamelaiset esiintyvät niissä vahvoina. Erityisesti yhdessä Bonaparten kuvassa, jossa alhaaltapäin kuvattu saamelaisrouva seisoo kädet puuskassa, tunnelma heikosta 'toisesta' on kaukana. Päinvastoin, nainen näyttää jopa siltä, että hän vähättelee kuvaajaa ja nostaa omaa itseään hänestä ylöspäin. Stuart Hall (1992, 281) puhuu alkuperäiskansan perusimagosta, joka heistä viihdeteollisuudessa luodaan ja näytetään. Alkuperäiskansan hyviksi piirteiksi annetaan usein primitiivinen jalous ja koruton arvokkuus. Hallin mielipiteeseen on helppo yhtyä katsoessa Bonaparten saamelaiskuvia.

Molemmissa kuva-aineistoissa suurin osa on kuvia, joiden taustaksi on valittu tasainen ja yksi värinen kangas tai vaihtoehtoisesti puuseinä. Bonaparten kuvissa tällainen tausta on kaikissa niissä kuvissa, jossa on ihminen. Polaariretkikunnalla näitä tasaista taustaa vasten otettuja kuvia on kolme. Tällainen tausta eliminoi ympäristön häiriötekijöiden vaikutuksen ja kiinnittää katsojan huomion vain ja ainoastaan kuvattavaan kohteeseen. Bonapartella taustakangas oli vaalea ja polaariretkikunnalla tumma, mutta en näe, että kankaan värillä on tässä yhteydessä mitään merkitystä. Elisabeth Edwards näkee Jorma Purasen (1999, 42–43) *Kuvitteellinen kotiinpaluu* -kirjassa asian siten, että juuri tällainen tausta on merkittävän kulttuurinen tila. Hän toteaa, että kohteen kulttuuri kielletään ja torjutaan täysin tällaisessa kuvaustavassa täysin. Taustakankaiden ja paljaiden puuseiniin tarkoituksena on nostaa kuvauksen kohden esille sen tieteellistä tutkimusta varten. Tällöin ainoat kulttuuriset piirteet, jotka kuvasta on poimittavissa, ovat kuvaajan valitsemia, ja katsojan tehtävä on näiden niukkojenkin viitteiden kautta luoda oma mielikuvansa asiasta. Mielestäni tällaisessa lähestymistavassa annetaan liian suuri rooli katsojan visuaaliselle

järjestykselle, sillä kohteen omalle tarinalle ei anneta mitään mahdollisuutta vaikuttaa kuvan luomaan mielikuvaan. Taustakangas on erinomainen keino häivyttää (kuvaajan mielestä) kaikki epäolennainen pois. Katsojalla ei ole esimerkiksi mahdollisuutta ympäristön perusteella päätellä kuvauspaikan sijaintia. Kuvattavan fyysiset ominaisuudet ja vaatetus ovat ainoat tekijä, joiden kautta kuvattavaa voidaan tulkita ja lukea. Juuri tällöin muun muassa ihonväri ja kasvojen muoto pääsevät merkittävään rooliin.

Taustan valinta selittänee kenties sen, miksi saamelaisille oli annettu mahdollisuus pitää omat vaatteensa päällä. Niiden avulla saatettiin kenties luoda ja vahvistaa alkuperäiskansan primitiivisyyttä ja omalaatuisuutta sekä eroa valtaväestöön. Jossain kuvissa saamelaisilla on jopa turkiksia päällä ja osa vaatteista on likaisia ja repeytyneitä. Näen, että nämä seikat palvelevatkin rotututkijoiden tarkoitusta paremmin kuin se, että kaikki saamelaiset olisi puettu samanlaisiin vaatteisiin. Ranskalainen antropologi Yves Delaporte onkin käyttänyt samaisia Bonaparten kuvia tutkiakseen saamelaisten vaatetusta 1800-luvun lopussa (Larsen, 2006).

Omalla vaatetuksella saamelaiset pystyivät kaikesta huolimatta tuomaan jotain omaa itseään kuviin. Kaikki saamenpuvut voivat saamelaisten kulttuuria tuntemattomalle näyttää samalta, mutta puvut ovat hyvinkin erilaisia keskenään. Suomen saamelaisilla on viisi versiota puvuistaan. Puvut eroavat toisistaan malliltaan, koristeluiltaan ja väreiltään. Alue- ja kulttuurikohtaisten erojen lisäksi puvuissa on myös henkilökohtaisia eroja. Saamelaiset voivat lisätä kansallispukuunsa esimerkiksi merkkejä omasta luonteestaan: huolelliset pitävät paulat ojennuksessa, kun taas suurpiirteisemmät eivät kiinnitä niihin niin huomiota. Saamenpuvut kertovat monta tarinaa kantajastaan, jos niitä vain osaa lukea oikein. (Lehtola 1997, 10–12.) Saamelaispuvut näin ollen loivat saamelaisille itselleen omaa identiteettiään, sekä suhteessa toisiin saamelaisiin että suhteessa muihin kansoihin.

Olen kuvia analysoidessani pohtinut sitä, miten saamelaiset itse tunsivat ja kokivat kuvausten kohteeksi joutumisen. Alan kirjallisuudesta ja tutkimuksista saa tästä ristiriitaista tietoa. Lukemistani lähteistä ei ole todennettavissa, että saamelaisia olisi pakotettu valokuviin, mutta vastentahtoisuutensa he toivat esille. Saamelaisilla oli kuitenkin myös keinonsa välttää mittaukset ja valokuvaukset. Jo 1700-luvulla Carl Linné raportoi kirjassaan Lapinmatka (1732), että saamelaiset pitivät Lappiin saapuvia virkamiehiä pilkkanaan ja jopa koko kylä saattoi piiloutua tunturiin virkamiesten

saapuessa. Linné arveli, että saamelaisten oli tarkoitus antaa piiloutumisellaan opetus esivallalle. (Isaksson 2001, 12 ja 47.) Miksipä saamelaiset eivät olisi käyttäneet tätä samaa keinoa myös tutkijoihin, jos niin olisivat halunneet? Lapin luonto on kokonaisuudessaan saamelaisten koti ja he varmasti osaavat liikkua ja piiloutua sinne niin, ettei heitä tuon ajan keinoilla ollut löydettävissä. Matkalaisilla oli kuitenkin keinoja saada saamelaiset esiin piiloistaan. Muun muassa kirkonmiehet pääsivät saamelaisten kanssa vuorovaikutuksiin molemminpuolisen lahjojenannon avulla. Myös pappien keskuudessa suosittu lahja saamelaisille annettavaksi oli alkoholi. (Kylli 2008.) Myös rotututkijat käyttivät väärtisuhteita hyväkseen. 1900-luvun alkuvuosikymmeninä saamelaisille tarjottiin muun muassa sairaanhoitopalveluja vastineeksi siitä, että alkuperäiskansan edustajat nöyrtyivät valokuvattavaksi ja mitattavaksi. Saamelaisia rodullistavia kuvia otettiin jopa 1930-luvulle asti. (Puranen 1999, 42.) Todisteita Suomen polaariretkikunnan ja Bonaparten käyttämästä lahjojenvaihdosta ei ole eteeni tullut, mutta hyvin todennäköistä se silti on. Anni-Siiri Länsmannin tekemän väitöskirjan mukaan väärtisuhteita on esiintynyt kautta aikojen matkailijoiden ja saamelaisten välillä. (ks. mm. Länsman 2004.)

### **6.3 Saamelaisten ilmeet ja fyysiset piirteet**

Fyysiset antropologit ja rotututkijat arvottivat ihmiset, ja heidän mielestään välillä myös ihmisten ja apinoiden välimuodot, suurimmaksi osaksi kallon muotojen perusteella. Kallon muoto luonnollisesti on määräävässä asemassa siinä, kuinka ja mihin suhteeseen toisiinsa nähden muun muassa silmät, otsa ja suu asettuvat. Sekä suomalaiset tutkijat että heidän keskieuropalaiset kollegansa olivat pitkälle samaa mieltä saamelaisten ulkoisista merkeistä. (Isaksson 2001, 68–70.)

Suomalaiset kielitieteilijät ja fennomaanit yleisesti olivat sitä mieltä, että suomen ja saamen eroaminen oli tapahtunut aikoja sitten. He eivät siis kieltäneet näiden kahden kansan yhteistä historiaa, mutta missään nimessä saamelaiset ja suomalaiset eivät olleet lähisukulaisia. Tämä oli nähtävissä esimerkiksi näiden kahden kansan elämäntapojen ja ulkonäön merkittävässä eroissa. Suomalainen tutkija Henrik Gabriel Porthan kritisoi suomalaisten ja saamelaisten samaan ryhmään niputtajia sokeudesta. Porthan ei ymmärtänyt, miten ne, jotka ovat nähneet sekä suomalaisen että saamelaisen, näkevät

yhtäläisyyksiä näiden kahden välillä. (Porthan 1873, 34 Isakssonin 2001, 185–186 mukaan.)

Suomen polaariretkikunnan kuvissa saamelaisten ilmeet ovat mielestäni melko neutraaleja: joko vakavia tai hieman hymyileviä. Lapsikatraista otetuissa kuvissa muutamilla saamelaislapsilla on kenties myös hieman hämmentynyt ilme. Tämä lienee ihan normaalia ottaen huomioon täysin uuden tilanteen ja verrattuna esimerkiksi päiväkotij- ja koulukuviin. Saamelaispariskunnan ja heidän lapsensa perhekuva ei mielestäni poikkea ilmeiltään ja eleiltään mistä tahansa vastaavasta kuvasta. Ei näytä siltä, että heidän olisi ollut vaikea asettua kuvattavaksi. Heidän kasvoiltaan on luettavissa jopa hymyä ja läheisyyttä.

Bonaparten kuvista on löydettävissä laajempi ilmeiden ja eleiden skaala kuin Suomen polaariretkikunnan kuvista. Jos Suomen polaariretkikunnan kuvissa ilmeet olivat joko neutraaleja tai hieman positiivisia, Bonaparten kuvissa on nähtävissä sekä neutraaleja että negatiivisia ilmeitä ja eleitä.

Ensimmäinen ilme, joka minulle tulee mieleen katsoessani prinssi Bonaparten kuvia, on vakavuus ja ehkäpä jonkinlainen surumielisyys. Näistä kuvista tulee tunne, että kuvien saamelaisia itkettää. M.A. Castrén sanoi, että suomalainen on kyvykäs tuntemaan niin lujaa surua, että se kuluttaa ihmisen ydintä. Hän myös myönsi saamelaisilla olleen tämän piirteen, mutta lisäsi kuitenkin, että saamelaisilla se ei tietenkään voinut esiintyä yhtä jalona ja lujana kuin suomalaisilla. (Castrén 1853–1871 (I), 137 Isakssonin 2001, 202 mukaan.) Voidaanko siis olettaa, että saamelaisten surumielinen ilme voi siis olla peruja siltä ajalta, kun suomalaiset ja saamelaiset olivat vielä samaa kansaa. Fennomaaneja tulkiten voisi kenties ajatella, että saamelaiset ovat saaneet tämän piirteet suomalaisilta ikään kuin perintönä. Castrén (mt.) jatkoikin, että saamelainen olisi suomalaisen heikompi veli. Topelius sen sijaan väitti, että ”saamelainen on luonnonlapsi, jolta sekä ulkoisesti että sisäisesti puuttuvat suomalaisen tyyppin peruspiirteet ja syvyys” (Topelius 1898, 57 Isakssonin 2001, 202 mukaan). Jos Topeliusta on uskominen, saamelaisten surumielisyys johtuu jostain aivan muusta kuin sukulaisuudesta suomalaisille. Surumielisen ilmeen aiheuttaja voi toki kausaalisesti olla myös saamelaisten vastentahtoisuus asettua kuvattavaksi ja osaksi laajempia tutkimuksia.

Castrénin ja omaa tulkintaani myötäillen saamelaiset voidaan nähdä tässä tapauksessa identiteettipoliittisena vajavaisena 'itsenä'. Vajavainen 'itse' omaa samanlaisia piirteitä kuin 'itse' ja on mahdollisesti joskus ollut osa 'itseä', jopa siis sama identiteettikonaisuus. Vajavainen 'itse' on kuitenkin irtautunut 'itsestä' ja on nykyään erilainen, mutta samoja piirteitä on silti huomattavissa. (Isaksson & Jokisalo 2005, 27–28) Saamelaisista siis tunnustettiin ja tunnistettiin samoja piirteitä kuin suomalaisissa sisaruksissaan. Sen sijaan esimerkiksi näiden yhteisten ominaisuuksien vahvuus ja niin sanottua jalousaste oli suomalaisilla saamelaisia korkeampi.

Marja Vuorinen (2005, 247) kertoo, kuinka jostain, joka on ollut tai voinut olla osa 'itseä', tehdään omassa toiminnassa 'toinen'. Keskieurooppalaisten puheissa suomalaiset joutuivat rinnastetuksi saamelaisiin. Vaikka suomalaiset eivät tästä suuremmin piitanneet, he katsoivat kuitenkin olonsa uhatuksi. Tässä tilanteessa suomalaiset alkoivat aktiivisesti rakentaa saamelaisista itselleen 'toista'. Teot ja toiminta suomalaisen kansallisen identiteettiprojektin puolesta olivat samalla toimintaa saamelaisia vastaan. ”Ryhmän jäsenyys konkretisoituu ryhmän rajapinnalla, sisäpuolisen ja ulkopuolisen välisen eron havaitsemisen kautta. Me-ryhmän ulkopuolella on erilaisia ”muita” käsittävä toiseuden kategoria: sarja vastakuvia, joita syntyy, kun ei-toivotut piirteet ulkoistetaan ja heijastetaan pois itsestä.” (Vuorinen 2005, 247).

Vakavuuden ja surun jälkeen kuvista nousee esiin uhmakkuus. Tulee tunne, että saamelaiset haastavat silmillään ja katsellaan kuvan katsojaa. Ikään kuin he haluaisivat taistella asemansa, ylpeytensä ja itsekunnioituksensa puolesta. Monella saamelaisella on leuka pystyssä turvaamassa asemaansa kuvaajaan nähden ja osoittamassa oman asemansa. Muutamia vuosikymmeniä myöhemmin 1900-luvun alun puolella saamelaisia tutkinut Suomen ensimmäinen maantieteen professori J. E. Rosberg totesi, ettei saamelaisten kasvoilta voinut lukea arkaa ja tyhmää katsetta (Rosberg 1911, 170–171 Isakssonin 2001, 228–229 mukaan). Voin täysin yhtyä Rosbergin analyysiin katsoessani aikuisista saamelaisista otettuja valokuvia. Arkuus on heistä kaukana.

Samaisia Bonaparten kuvia aiemmin tutkinut Peter Larsen (2006) kuvasi saamelaisten ilmeitä osittain passiivisiksi. Itse en tällaista passiivisuutta huomaa. Mielestäni yksikään kuvien saamelaisista ei vain tuijota apaattisena eteenpäin, jonka itse miellän passiivisuuden merkiksi. Jokaisella kuvien saamelaisilla on jonkinlainen ilme päällä ja jokainen suoraan

edestäpäin otetun kuvan saamelainen katsoo reilusti kameraan. Ilmeiden kavalkadi Bonaparten kuvissa on mielestäni hyvinkin laaja. Lisäksi näen, että Bonaparten kuvissa jokainen saamelainen kertoo ilmeillään ja eleillään omaa tarinaansa. He ovat pystyneet antamaan ja jättämään osan itseään ja elämäänsä kuviin, vaikka tarkoituksena onkin ollut kuvata heidät mahdollisimman samanlaisena.

Prinssi Bonaparten kuvat ovat aika kaksijakoisia ja herättävät ristiriitaisia tunteita. Niitä katsoessa ja yrittäessä tulkita saamelaisten olemusta ja ilmeitä nousee esiin useita mietteitä, mutta myös kysymyksiä. Mitä nämä ihmiset ajattelevat? Halveksivatko he kuvaajaa? Miten he kokevat kuvaustilanteen? Suomen polaariretkikunnan kuvia katsoessa tällaista tunnetta ei tule niin vahvana. Suomen polaariretkikunnan kuvissa saamelaiset on kuvattu heidän omassa elinympäristössään, joka osaltaan on kenties luomassa kuvattaville luottamusta kuvaajaan. Heille annetaan mahdollisuus olla omia itseään. Vesa Puurosen (2011, 151) vuonna 2011 julkaistussa *Rasistinen Suomi* -kirjassa hän on tutkinut myös saamelaisiin Suomessa kohdistunutta rasismia. Puurosen tekemät haastattelut ovat toki 100 vuotta nuorempia kuin aineistoni kuvat, mutta niiden sisältönä oleva identiteetinmuodostus ja ihmisen minäkuvan rakentuminen on hyvin samanlainen. Haastatteluista tutkija sai selville, että saamelaiset ovat tunteet häpeää saamelaisuudesta. ”Kun ihminen havaitsee, että hänen identiteettiään tai hänen tapaansa esittää se ei hyväksytä, että hän ei pysty täyttämään ympäröivän yhteisön identiteettiodotuksia tai että identiteetin esittämisestä rangaistaan, hän tuntee jotakin kolmesta perustunteesta: vihaa, pelkoa tai surua. Jos hän kokee nämä kaikki tunteet samanaikaisesti, hän tuntee myös häpeää ja syyllisyyttä.” (Turner 2007, 108 Puurosen 2011, 151 mukaan). Puurosen esiintuomista tunteista valokuvieni ilmeisiin pätee mielestäni vain suru ja kenties jonkinasteinen pelko, joka tulee esiin uhmakkuutena.

Bonaparten potrettikuvista on havaittavissa kaksi erilaista kuvakategoriaa. Ensimmäiseen kategoriaan kuuluu ne kuvat, joissa esiintyy vain yksi saamelainen. *Kuvitteellinen kotiinpaluu* -kirjassa tähän luokitteluun on valittu kuvia, joista osa on otettu hyvinkin läheltä saamelaisen kasvoja. Toinen kategoria koostuu sen sijaan kuvista, joissa on enemmän kuin yksi henkilö. Näissä kuvissa on kahdesta viiteen saamelaista. Teen oletuksen, että kuvissa on muun muassa yksi perhe sekä äiti ja tytär. Onko Bonaparte on halunnut tehdä vertailua perhekuntien sisällä? Miten vanhempien geenit ovat periytyneet lapsille? Mitä eroja ja samankaltaisuuksia on sisarusten välillä?

Suomen polaariretkikunnan kuvissa saamelaiset näyttävät pääosin siistityiltä ja puhtailta. Näin on ainakin potrettikuvissa. Naisilla ja tyttölapsilla on kuvissa puhtaat ja suorat huivit sekä vaatetus on kaikilla säntillistä. Mielestäni on mahdotonta sanoa, että näillä kuvilla olisi haluttu todentaa saamelaisten kallon muotoa tai muutenkaan ottaa kantaa saamelaisten fyysisiin ja erityisesti fyysisten ominaisuuksien perusteella arvottaviin ominaisuuksiin. Vallitsevan diskurssin mukaan siisteys ei kuitenkaan ollut saamelaisille itsestään selvää. ”Telttain matalista ovista tulee esiin joukko likaan tahrautuneita ihmisiä” kuvailee M. A. Castrénin saamelaisia (M. A. Castrén Topeliuksen 1981, 111 mukaan).

Suomen polaariretkikunnan kuvista on luettavissa hyvän toiseuden tuntua. Kuvien ilmapiiri on lämmin eikä minkäänlaista uhkaa tai pelkoa ole tulkittavissa. En koe, että saamelaiset tuntisivat oloansa kiusaantuneeksi. Erityisesti kolmihenkiä saamelaisperhettä esittävästä kuvasta tulee tuntu, että kuvat on otettu yhteistyössä ilman pienintäkään painostusta, saati pakkoa. Miikka Pyykkönen (2007, 203) tuli omassa saamelaisvalokuvia käsitelleessä tutkimuksessa johtopäätökseen, että mitä läheisemmät välit kuvaajan ja kohteen välillä oli, sen enemmän valokuvasta huokuu molemminpuolinen ymmärrys. Valokuvista välittyy heidän välinen lämmin ja läheinen suhde. Tämä on nähtävissä Suomen polaariretkikunnan kuvista. Saamelaiset luottavat kuvaajaan. Polaariretkikunnan matkakertomuksista tuleekin ilmi, että saamelaiset vierailivat useampaan otteeseen tutkijoiden luona ja heille muodostui välittömät suhteet. Pyykkönen (mt.) tuo esille myös sen, että saamelaisten ja valokuvaajien henkilökohtaisten suhteiden lähentyessä valokuvaajat halusivat itsensä ikuistettavaksi saamelaisten rinnalla. Tällaisia yhteiskuvia Suomen polaariretkikunnan kuvissa ei kuitenkaan ole.

Valokuvat ovat luonnollisesti mustavalkoisia. Näin ollen minun on hankala sanoa tarkasti, minkä värisiä saamelaisten silmät näissä kuvissa on. Tummiin silmien sävyjä en voi siis tulkita tarkemmin. Merkittävää sen sijaan on se, että parissa Bonaparten kuvista saamelaisilla on selvästi vaaleat silmät. Luulen, että kyse on vaaleansinisestä. Tämän ei pitäisi olla mahdollista, jos käy uskomisen suurinta osaa rotututkijoista. Fyysisen antropologian, rotututkimuksen sekä suomalaisen kielitieteen ja historiantutkimuksen tutkimustulokset näet osoittivat 1800-luvulla melko yksimielisesti, että saamelaisten silmät ovat tummat. 1700-luvulla saamelaisia tutkinut George Louis Leclerc de Buffon määritteli saamelaisten silmät kellertävän ruskeiksi tai mustiksi (Lehtola 2004, 48).



Tutkijoiden kesken on kuitenkin ollut ristiriitaa saamelaisten silmien väristä. Johannes Schefferuksen mielestä saamelaisten silmät olivat harmaansiniset (Schefferus 1979, 49). Saamelaisten vaaleasilmäisyyttä on 1800-luvulla selitetty muun muassa suomalaisten ja saamelaisten seka-avioliittojen tuloksena. Suomalaisten ei käynyt kieltäminen, ettei suomalaisten ja saamelaisten välillä olisi ollut suhteita. Suomalaisten mongolista muotoa ja luonnetta selitettiinkin 1800-luvulla juuri suomalaisten ja saamelaisten seka-avioliitoilla. (Kemiläinen 1985, 499.) Saamelaisten katsottiin myös nostattavan omaa huonoa identiteettiään naidessaan suomalaisen. Suomalaisten ja saamelaisten seka-avioliittoja pidettiin varsin epäkorrekteinä. Jorma Lehtolan mukaan matkakirjailija ja opettaja Ernst Lampen oli Lapin matkallaan todennut: ”Kun näin Hammerfestin kaupungissa, maailman pohjoisimmassa kaupungissa, jättiläismäisiä norjalaisia suloisessa sovussa kääpiömäisten lappalaisten seurassa, selvisi minulle, että avioliitot näitten välillä ovat luonnottomia. Eihän bernhardilaiskoirakaan kykene saamaan penikoita foxterrierin kanssa.” (Lehtola 2000, 14). Suomalaisten ja saamelaisten välisiä avioliittoja oli kuitenkin vähän. Syynä tälle vähyydelle rotututkija J. E. Rosberg piti voimakasta rotuvastakohtaisuutta. (Lehtola 2000, 14.) Jo seka-avioliitto-sanana on mielestäni hyvinkin arvottava. Suomalaisten kaikki ”huonot” piirteet, toisin sanoen ominaisuudet, jotka erottivat heidät arjalaisista ja germaaneista yleensä, olivat peruja saamelaisilta. Saamelaisia kävi syyttäminen suomalaisten puhtaiden ja jalojen geenien mahdollisesta perimästä.

Mielestäni tämä on yksi niistä harvoista kohdista, jossa voi olla todistettavissa, että saamelaisia on pidetty jopa suorana uhkana suomalaisten olemassaololle. Kyse ei tässäkään tosin ole sotilaallisesta tai suoraan fyysisestä uhkasta, vaan pelkoa luodaan epäsuorasti. Yhtä kaikki, saamelaisten koetaan oman ’itsen’ olemassaolon vihollisena. Seka-avioliittojen kautta ja entisten yhteisten esi-isien perinnön kautta saamelaiset saattoivat antaa merkkejä omasta fyysisestä ja psyykkisestä olemassaolostaan suomalaisille. Vihollisen ominaisuudessa saamelaisilla oli näin ollen mahdollisuus tuhota suomalainen kansa oman geeniperimänsä kautta. Harle (1991, 17) puhuu vihollisesta jätteenä, joka on poistettava terveestä yhteisöstä. Kuten jäte, myös etninen vihollinen on jotain joka on jäänyt ’meistä’ jälkeen. Poistamalla jäte yhteisö pysyy puhtaana ja terveenä. Tulkinta saamelaisista jätteenä mielestäni pätee ainoastaan puhuttaessa suomalaisten ja saamelaisten seka-avioliitoista, joiden kautta saamelaiset uhkasivat suomalaisten geenien puhtautta. Mielestäni kyse ei tässäkään yhteydessä ole saamelaisten tuhoamisesta kansana,

vaan ennemminkin suomalaisten ja saamelaisten rotujen pitämisestä erillään. Toki saamelaiset nähtiin muissakin yhteydessä 'toisena', mutta näissä kyse oli jopa tarpeellisesta ja tärkeästä 'toisesta', koska juuri heitä vastaan peilattiin suomalaisten olemassaoloa. Saamelaisia katsomalla suomalaiset saattoivat nähdä oman paremmuutensa ja kehityksensä.

Isaksson ja Jokisalo (2005, 28) kirjoittavat toiseutta peilattavan oman 'itsen' vastakohtien kautta. Näiden vastakohtien ei välttämättä tarvitse edustaa negatiivisuutta, sillä riittää että 'toinen' on erilainen kuin 'itse'. 'Toiseutta' lähestytään usein erottautumisen kautta, josta voidaan käyttää myös kontrastitermiparia sisään- ja ulossulkeminen. Poliittisessa diskurssissa tällainen jaottelu on tyypillistä siten, että sisälläolijat edustavat hyviä asioita ja paha on suljettu kehän ulkopuolelle. Vastakohtaisia vertailukohtia on yleensä useita, joten kyseessä onkin lähinnä 'me' vastaan 'muut'. Puhuttaessa esimerkiksi kansojen välisistä eksluusiosta ja inklusiosta, jaon määreet usein ovat hyvinkin yksinkertaistavia. (Saukkonen 2005, 103.) Tämä tulee todistetuksi myös 1800-luvun saamelaiskeskustelussa. Saamelaisten kohdalla tämä tarkoitti, että heidät erotettiin suomalaisista tietoisesti ja aktiivisesti omaksi ryhmäkseen. Ero saamelaisiin tehtiin kaikkein usein pelkän ulkonäön perusteella, koska ilmiön toteaminen oli helppoa ja nopeaa.

Sekä suomalaiset ja keskieuropalaiset tutkijat olivat yksimielisiä siitä, että saamelaiset olivat rumia. Rumuutta ei kyseenalaistettu ja vastenmieliselle ulkonäölle ja -muodolle löydettiin monia selityksiä. Ranskalainen rotuteoreetikko Jean-Francois Regnard (1982, 34) kuvaili saamelaisia nähtyään heidät ensimmäisen kerran vuonna 1681 seuraavasti: ”Kookkaimmat heistä eivät ole kolmea kyynärää pitempiä, enkä ole hullunkurisempia olentoja nähnyt. Heillä on iso pää, leveät ja litteät kasvot, litistynyt nenä, pienet silmät, leveä suu ja vatsalla roikkuva tuuhea parta. Heidän kaikki jäsenensä ovat suhteessa vartalon pienuuteen, sääret ovat hoikat, käsivarret pitkät ja koko tämä pieni koneisto näyttää liikkuvan joustimilla.” Ja hän jatkaa ”Yleisesti täytyy todeta, että kaikki Lapin miehet ja naiset ovat erittäin rumia ja muistuttavat apinoita; osuvampaa vertausta ei voi esittää.”

Saamelaisten ulkonäön kritisointi ei ollut vain fyysisen antropologien ominaisuus. Myös suomalaiset kielitieteilijät olivat omissa tutkimuksissaan tulleet tähän samaan lopputulokseen. Lappiin suuntautuneella matkallaan M.A. Castrén tuli samantapaiseen

johtopäätökseen kuin keskieurooppalaisetkin. (Castrén 1853–1871 (I), 41 Isakssonin 2001, 200 mukaan.) Suomalainen tiedeyhteisö ei pitänyt fyysisiä ominaisuuksia rotujen välisessä erottelussa niinkään tärkeänä, mutta kaiketi he eivät silti voineet niitä kuitenkaan kokonaan sivuuttaa. Sen sijaan saamelaisten ulkoinen vähäpätöisyys katsottiin olevan sopusoinnussa alkuperäiskansan heikkoon luonteeseen. Kuinka mongolisen tumma ihminen voisikaan olla yhtä jalo ja vastuullinen kuin vaaleaan rotuun kuuluva henkilö? Rumuus, tummuus ja leveäkalloisuus kaikki johtuivat saamelaisten liikkuvasta elämäntavasta ja Lapin kylmyydestä.

Kuvia katsoessani minun on hyvin hankala löytää vastenmielisiä piirteitä. Mutta jos olisin ollut samassa tilanteessa 150–200 vuotta sitten, mikä olisi silloin ollut tilanne? Tämä on kysymys, jossa tuon ajan ja tämän ajan minun oppimani visuaalinen järjestys törmäävät toisiinsa ilman, että siihen löytyisi ratkaisua. 1800-luvun visuaalisessa järjestyksessä oli kaiketi ”normaalia” tällainen tieteellinen diskurssi, perusteltiin se sitten fysiikalla, kielellä tai historialla. Ääriliikkeet, äärioikeisto etujoukoissa, voisivat kenties edustaa 1800-luvun visuaalista järjestystä tänä päivänä. Muilla kuin äärioikeistolla harvoin on rodullistavia näkemyksiä. Ääriliikkeiden toiminta on tosin yhtä kaukana omasta maailmastani kuin rotubiologien aatteetkin, etten millään osaa samaistua heidän visuaaliseen järjestykseensä.

Bonaparten kuvissa kallon merkitys tulee ilmi tavassa ja tarkkuudessa, jolla hän on pään mittasuhteet kirjannut muistiin. Yhtenä merkittävimmistä todisteista saamelaisten alempaan kastiin kuulumisesta, rumuudesta ja sivistymättömyydestä oli heidän leveäkalloisuutensa. Ihonväri oli merkittävin eron tekijä rotujen välillä, mutta sen perusteella ei päästy tarpeeksi tarkkoihin tuloksiin ihmisryhmien välisistä eroista. Kallonmuoto antoi ”luotettavampaa” tietoa ihmisistä. ”Kraniologia oli erinomainen väline sosiaalisten erojen rodullistamisessa ja eurooppalaisen rodun jakamisessa alarotuihin, mikä palveli usein nationalistisia pyyteitä.” (Isaksson & Jokisalo 2005, 148.) Saamelaiset muiden muassa omasivat leveän ja littaian kallon, kun taas germaaniset yläluokat olivat pitkäkalloisia (Isaksson & Jokisalo 2005, 148–149).

Identiteetin ’toiseuden’ käsitteen määrittelyyn liittyy myös ’toisen’ ulkonäön ja ulkoisen olemuksen katsonta ja arviointi. Vertailukohta tähän on luonnollisesti ’itse’ ja kaksinapaisina pareina ilmaistuna jakoakseli on kaunis-ruma. 1800-luvun lopulla myös kaikki valkoisesta ihosta poikkeavat olivat valkoihoisille ’toisia’. Carl Schmitt (1976, 26–

27) ei kuitenkaan ole näin tarkka jakolinjojen suhteen, sillä hänen mielestään 'toinen' voi olla myös kaunis. Tärkeintä on, että hän kuitenkin pysyy 'toisena' ja vastakohtana 'itselle'. 'Toisen' ulkonäössä on usein jotain puutteita tai hyvin erilaista 'itsen' ulkoiseen olemukseen verrattuna. Stuart Hall (2002) aloittaa *Identiteetti*-kirjansa kertomalla omakohtaisesta kokemuksestaan tummaihoisena maahanmuuttajana Euroopassa. Hall tuo esiin muun muassa sen, kuinka hänen ulkonäöstään on ollut mahdollista muodostaa kysymys, milloin hän kenties aikoo palata takaisin kotiin.

Mustavalkoisista valokuvista ei pysty tekemään tarkkoja ja luotettavia päätelmiä saamelaisten ihonväristä. Myös monet Bonaparten kuvista ovat ylivalottuneita. Ylivalotus luo haastetta valokuvien tulkinnalle, esimerkiksi kasvon piirteet ja ihonväri häviävät liiassa valotuksessa. Liiallinen valotus pätee tosin vain potrettikuviin. Tämä saattaa johtua myös kuville valitusta vaaleasta taustasta tai sen ajan kuvaustekniikka ei antanut myöten oikeanlaisen valotuksen suhteen.

Selvää kuitenkin on, etteivät saamelaiset olleet kovin tummia hipiöiltään. Monessa kirkkaamman valotuksen kuvassa heidän ihonsa on hyvinkin vaalea. Kuvista on kuitenkin nähtävissä, että kuvien saamelaisten kasvot ovat epätasaisia väriltään. Lähinnä kuvista on tulkittavissa, että kuvanottoaika olisi ollut kevättalvi tai, jolloin aurinko on päässyt ruskettamaan ihmisten kasvoja. Saamelaisten kasvot ovat kuvissa karaistuneet, mikä johtunee Lapin raa'astakin ulkoilmasta. Kasvojen iho näyttää vahvalta ja vastustuskykyiseltä. Vanhempien saamelaisten kasvoista on myös luettavissa kovan elämän jäljet, sillä uurteita on paljon.

Rotututkijoilla sen sijaan oli vankka käsitys saamelaisten ihonväristä. Tuloksiksi saamelaisten ihonväristä muun muassa Buffon sai skaalan kellanruskeasta mustanruskeaksi, Becker ruskeankeltaisen ja Clarke tummaverisen sekä kuparinvärisen. (Buffon 1812, 303 Isakssonin 2001, 48 mukaan; Clarke 1997, 280; Kemiläinen 1993, 59–60 ja 85–86). Yleiskäsitys kautta linjan oli, että saamelaiset olivat tummia hipiöiltään verrattuna suomalaisiin ja muihin Euroopan kansoihin.

## 6.4 Kuvien henkilökohtaisuus ja tunnistettavuus

Sekä Suomen polaariretkikunta että Bonaparte ovat nimenneet kuvauksensa kohteet ja merkinneet ylös paikkakunnat, jossa kuvat on otettu. Molemmilla oli tosin eri perusteet, miksi näin tehtiin.

Bonapartella oli hyvinkin tarkat merkinnät tutkimistaan saamelaisista. Ranskalaisen tarkoituksena oli kirjata muistiin mahdollisimman tarkasti tieteellisen aineistonsa tiedot. Esimerkiksi merkintä ”H741/A. 52. *Kausisoff, Helena, nainen, 8v., Salmijärvi, iris i, tukka f, pituus 1070, pää 173/139*” (Puranen 1999, 25) kertoi Bonapartelle ja muille fyysisen antropologian tutkijoille oleellista tietoa juuri tästä saamelaisesta. Oletan, että numero- ja kirjainyhdistelmä H741/A. 52. viittaa saamelaisten juoksevaan numerointiin. Nimi, sukupuoli, ikä ja paikkakunta identifioivat juuri tämän kuvan saamelaisen. Seuraavaksi ylös on kirjattu saamelaisen silmien ja hiusten väri, pituus ja pään mitat. Pituus ja pään mitat lienee ilmoitettu millimetreissä. Silmien ja hiusten tunnistuskohta on merkitty koodikielellä, jonka merkityksestä en valitettavasti voi olla varma. Ranskankielessä sana tumma on foncé, joka tässä asiayhteydessä voisi hyvinkin merkitä saamelaisnaisen hiustenväriä. Samaisella kielellä sana vino on incliné, mikä taas tukee teoriaa siitä, että saamelaisten silmiä kuvattiin vinoiksi.

Nimeäminen suo mahdollisuuden juuri tämän saamelaisen löytymiseen uudelleen ja tarkempaan tutkimukseen, jos tarve näin vaatii. Ikä, pituus ja muut numeeriset mitat sen sijaan voidaan käyttää tieteelliseen tutkimukseen myöhemminkin palaamatta Lappiin. (Puranen 1999, 46.) Bonaparten tarkoitus ei siis ollut ollenkaan antaa kuvaamilleen saamelaisille ihmisyyttä, ei tuntea heitä kohtaan inhimillisiä tunteita. Usein lomamatkoilla saattaa tavata paikallisia, joiden kanssa jää juttusille. Heistä saattaa jopa ottaa valokuvan, joka jää itselle muistoksi mukavasta tuokiosta. Bonaparte seurueineen ei kuitenkaan halunnut muistaa tapaamiaan saamelaisia ihmisinä, vain tutkimusaineistona. Kuvista olen päätellyt, että kuvat Bonaparte piti järjestyksessä juoksevan numeroinnin avulla, ei saamelaisten nimien perusteella. Tällä määrällä kuvia on kaikesti saanut hyvinkin ”luotettavaa” tietoa Bonaparten edustamaa tutkimussuuntaa ja -ideaa tukemaan.

Saamelaisista haluttiin kovasti tehdä identiteettipolitiikan paha tai vihollinen 1800-luvulla, mutta silti nämä kaksi identiteettipolitiikan määrettä harvoin vastaavat suoraan

aineistokuvieni tieteellisiä diskursseja. Joitain piirteitä negatiivisesta 'toisesta' on kuitenkin huomattavissa ja tulkittavissa. Vihollinen on mahdollista nähdä kasvottomana massana. Vihollinen kasvottomana massana on menettänyt yksilöllisyytensä ja hänet esitetään ilmeettömänä. Kasvoton massa edustaa jotain tuntematonta. (Harle 1991, 36.) Vaikka Bonaparten kuvissa saamelaiset on tarkasti nimetty, paikannimet tuotu esiin ja muutenkin heille on annettu ihmisyyttä, on mielestäni liian optimistista etsiä niistä ystävän tai edes hyvän 'toisen' piirteitä. Monotonisoimalla taustan ja kuvauskulmat sekä kuvien huomattavalla määrällä Bonaparte on saanut valokuviiin tunnun isosta ihmisjoukosta, ja koska tästä massasta ei tiedetä, se luo uhkan 'itsemme' olemassaololle. Puolustautuminen tuntematonta vastaan on lähes mahdotonta, koska ei tiedetä kasvottoman massan tietoja ja taitoja. Tieteellisissä diskursseissa saamelaisten elämäntapaa, muun muassa nomadismia ja shamanismia, verhosi länsimaiden silmissä arvaamattomuus ja epä tietoisuus. Tieteellisten diskurssien luomat mielikuvat olivat omiaan luomaan kuvan saamelaisista negatiivisena ja uhkaavana 'toisena', jonka seuraavista liikkeistä ei ollut tietoa.

Bonaparten tekemät muistiinpanot pätevät kuitenkin vain potrettikuviiin. Bonaparten tallentamista kuvista muun muassa saamelaisten asumuksista en ole löytänyt merkintöjä esimerkiksi niiden sijainnista. Eikö Bonaparte pitänyt näiden rakennusten tilastointia ja tunnistettavuutta tärkeänä? Ajatteliko Bonaparte, että kaikki saamelaisten rakennelmat ovat niin samanlaisia, että riittää kun ottaa vaan muutaman kuvan niistä esimerkiksi? Olivathan Bonaparte ja muut rotututkijat sitä mieltä, että kallojen muoto kertoo kaiken myös kyseessä olevien henkilöiden kulttuurista, uskonnosta, elinolosuhteista ja elämästä ylipäätään.

Suomen polaariretkikunnan merkinnät valokuvien kohteesta ovat huomattavasti niukemmat. Kuviiin itsessään ei ole merkitty kuin kuvanotto paikka, joka on Sodankylä tai Inarin eteläosassa sijaitseva Kultalan kylä. Saamelaisperhettä esittävässä kuvassa kuvan alla on maininta "Kutturin perhe". Sanan Kutturin juuret eivät tutkinnoistani huolimatta täysin auenneet. Kuttura on tänä päivänä kylä Inarissa, mutta se perustettiin vasta vuonna 1898 (Niskanen 2005). Näin ollen sitä ei ollut vielä 1880-luvun alussa olemassa. Myöskään todisteita siitä, että Kuttura olisi ollut perheen sukunimi, en löytänyt. Lehtolan (1998) kirjoittaman *Historian Inari* -kirjakaan ei valitettavasti tuonut selvyyttä tähän asiaan. Saamelaisilla oli tapana siirtää pysyvienkin asumusten paikkaa toisaalle noin 20-30 vuoden välien. Syynä muuttoon oli parempien pyynti- ja paimennusmaidien metsästäminen ja runsaampi jäkälä. Muuttojen mukana heidän kyliensä nimet saattoivat vaihtua ja

muuttua ja saman koki myös saamelaiden nimistö. Kylän paikkojen ja saamelaiden nimien vaihtuminen eri aikoina on saanut aikaan sen, että eri tutkijat käyttävät teksteissään eri nimistöä. (Tutkijoiden Lappi.) Tämä seikka huomioon ottaen on todennäköisestä, että Kutturin kylää on jo ennen sen virallista perustamista kutsuttu Kutturin nimellä.

Toiseen lapsia esittävään kuvaan on kuvatekstiksi kirjoitettu ”Lapin ”lapsilönttäreitä” ”. Lönttäre-sanalle ei sen kummempaa selitystä sivistyssanakirjoista löytänyt. Turun akatemian historian apulaisprofessori ja Suomen kielioffin tekijä Reinhold von Becker on tosin kuvannut saamelaisia seuraavasti: ”pienenlänntia, ruskeankeltaisia ja laihoja” (Kemiläinen 1993, 85). Olisiko tästä siis tulkittavissa, että lönttäre-sana viittaa pienuuteen? Rohkenen olettaa näin. Sanan tarkoittaessa pientä, kuva tekstillä tuskin on mitään arvottavaa taka-ajatusta.

Suomen polaariretkikunnalla oli ystävälliset välit Sodankylän alueen saamelaisiin. Kuvien kuvateksteistä välittyy lämminhenkisyys, joka tutkijoiden ja paikallisten välillä oli. Joidenkin fennomaanien tulkinnan mukaan saamelaiset olivatkin hyvin vieraanvaraisia ja hyväntahoisia (Isaksson 2001, 202). Elias Lönnrot piti vieraanvaraisuutta yhtenä myös suomalaisen kansanluonteen leimallisista piirteistä. Polaariretkikunnan valokuvaaja, insinööri Karl Granit tutustui paikallisiin ihmisiin ja ympäristöön ja oli tutkijoista se, joka kuvat saamelaisista otti. (Tutkijoiden Lappi.) Näin ollen, uskallan väittää, että retkikunnan ja saamelaiden välillä on ollut vastavuoroista kunnioitusta. Juuri molemminpuolinen kunnioitus on vastavuoroisessa identiteettipolitiikan ’hyvän’ ja ’ystävän’ määrittelyssä tärkeää. On tärkeää, että ’toinen’ nähdään ja koetaan tasavertaisena ’itseä’ kohtaan.

Stuart Hall (2002, 215–216) nostaa esille ’toisesta’ muodostettujen myönteisten kuvien ja representaatioiden merkityksen identiteettipolitiikassa. Tällä Hall tarkoittaa mahdollisuutta tehdä ’toisen’ kielteisestä piirteestä positiivisia ja jopa ylistäviä. Tarkoituksena on luoda miellyttäviä mielikuvia ennestään negatiiviseksi koetulle asialle ja kumota vanhoja stereotyyppioita. Mielestäni tällä Stuart Hallin ajatuksella on yhtymäkohtia Suomen polaariretkikunnan saamelaisista ottamiin valokuviin. Sekä suomalaisten että keskieuropalaisten keskuudessa valta-asemaa pitäneet visuaaliset järjestykset olivat saamelaisia negatiivisesti arvottavia. Suomen polaariretkikunta lähestyi samaa kansaa täysin eri näkökulmasta käsin ja kohteli heitä vertaisinaan. Heidän omia sanojaan lainaten

he saivat tutustua ystävällisiin saamelaisiin, jotka usein vierailivatkin tutkijoiden havaintoasemalla. (Tutkijoiden Lappi.)

Mielestäni oli erityisen mielenkiintoista huomata, että yhdessä Bonaparten ja yhdessä Suomen polaariretkikunnan kuvista saamelaisella on sormus vasemmassa nimettömässään. Ottaen huomioon, että saamelaisista ylivoimainen enemmistö oli tuohon aikaan jo kristittyjä, uskon kyseessä olevan vihkisormus. Ensi näkemältä vihkisormus herätti hämmennystä. Muita uskontoon liittyviä merkkejä tai symboleja en ole kuvista osannut lukea. Binaarisissa jaotteluissa saamelaiset olivat aina asetettu kristillisten ja uskonnollisten eurooppalaisten toiseen ääripäähän. Muun muassa Johannes Schefferus ja Henrik Gabriel Porthan puhuivat saamelaisten taikauskosta ja luonnonuskonnoista (Schefferus 1979, 51; Porthan 1873, 39 Isakssonin 2001, 42 ja 186 mukaan). Näin ollen minua ei olisi yllättänyt, jos Roland Bonaparten kuvissa olisi joillain tavoin tuotu esiin shamanismin ja luonnonuskontojen piirteitä. Nyt kuvassa esiintyvä sormus ja tieteellisissä diskursseissa saamelaisiin liitettävä shamanismi luovat ristiriitaa. Tuolloin eläneitä tieteellisiä diskursseja vastaan nousee myös Tutkijoiden Lappi-sivuston esittely saamelaisten rakennuksista. Sivuston mukaan saamelaisten talvikylissä oli rukoushuoneet. Tarkemmin ei kerrota, millainen rukoushuone on kyseessä, mutta suurella todennäköisyydellä nämä pyhät paikat olivat yhteydessä kristinuskoon.

## **6.5 Kuvien rakennukset ja ympäristö**

Analyysiosion alkukappaleessa kerroin, millaiseksi Elias Lönnrot suomalaisten kansanluonteen kuvaa. Mitä edemmäksi pääsen tässä omassa tutkimuksessani, sitä enemmän löydän yhtymäkohtia sekä saamelaisten kuvauksen että Lönnrotin kuvaaman suomalaisen kansanluonteen välillä. Monissa asioissa suomalaisilla jalona ja kasvattavana nähty asia on käännetty saamelaisista puhuttaessa heitä vastaan. Luonto ja luonnon kanssa eläminen on yksi näistä asioista. Stuart Hall (Hall 2002, 168) nosti myös samantapaisen luontokäsityksen esiin puhuessaan länsimaiden ja Afrikan heimojen kohtaamisesta. ”Rotuteoriassa sovellettiin Kulttuurin ja Luonnon erottelua eri tavoin kahteen rodullistettuun ryhmään. Valkoisten keskuudessa Kulttuuri oli Luonnon vastakohta. Mustien keskuudessa oletettiin, että Kulttuuri on yhtä kuin Luonto. Missä valkoiset



kehittivät Kulttuuria kesyttääkseen ja valloittaakseen Luonnon, mustille Kulttuuri ja Luonto merkitsivät samaa asiaa.” (Hall 2002, 168).

Saamelaisten alempiarvoisuuteen haettiin syitä ympäristötekijöistä. Lapin luonnon vaikutus ja saamelaisten fyysiset piirteet kulkivat tutkijoiden mielestä keskenään noidan kehää. Molemmat ruokkivat toisiaan ja näin ollen estivät saamelaisten sivistyksen ja olivat syynä heidän käsittämättömään ulkomuotoonsa. Pyykkönen (2007, 192) tutkii saamelaisista otettuja kuvia heidän omassa elinympäristössään luonnon keskellä. Hänen mukaansa tällä tavoin kuvattuna saamelaiset saadaan esitettyä köyhinä, etäisinä ja kiehtovana luonnon kansana. Heidän kehityksensä saatettiin jättää jopa tahallaan pois kuvista juuri Pyykkösen kertoman syyn takia.

Suomen polaariretkikunta kuvasi potrettikuvien lisäksi myös saamelaisten elämäntapaa laajemmin. Heidän kuvissaan näkyi muun muassa saamelaisten eri tarkoituksiin rakennettuja kotia. Kuvatekstien mukaan valokuvissa on vaatekoti sekä saamelaisten ympärivuotisesti asuttama asuinkoti. Taka-alalla jälkimmäisessä kuvassa on niliaitta, josta kuvatekstissä käytetään nimitystä salvettu aitta. Tulkitsemisen, että näillä kuvilla on haluttu esitellä alkuperäiskansan arkea ja elämäntapaa laajemmin. Tutkijoille kodat ja muu saamelaisuus edustivat varmasti suurta erilaisuutta heidän omaan elämäänsä nähden. Retkikuntalaiset olivatkin kirjoittaneet kuvateksteihin kenties itselleen muistutukseksi, mitä kuvat esittivät.

Myös prinssi Bonaparten kokoelmista löytyy kuvia saamelaisten rakennuksista ja elämäntavoista. Suhteessa potrettikuvien määrään näitä kuvia on vähän. Bonaparten valokuvista Jorma Puranen on valikoinut saamelaisten kotia kuvaavia valokuvia ja sen lisäksi kolmessa kuvassa on niliaitta. Valitettavasti nämä kuvat ovat hyvin tummia, joten niiden tulkitseminen on hankalaa ja virheiden mahdollisuus on suuri.

Molempien aineistojen ympäristöä ja rakennuksia esittävät kuvat ovat tunnelmaltaan rähjäisiä. Castrén kuvaa saamelaiskylää seuraavasti: ”Lappalaiskylä ei ole kesällä mikään ihana näky. Joka taholla näkee maassa kalansuolia, kalansuomuja, mädäntyneitä kaloja ja muuta törkyä, joka myrkyttää ilman.” (Topelius 1981, 111). Kuvissani ei ole kesä, mutta suomalaisen tieteellisen diskurssin takana oli ajatus, etteivät saamelaiset pidä elinympäristöään siistinä. Rakennukset näyttävät siltä, kun ne olisi vain nopeasti kyhätty

kasaan ja olisivat kuvanottohetkelläkin romahtamassa kasaan. Näyttää siltä, että kotien rakennukseen on käytetty kaikki irto- ja hukkamateriaali, joka on jäänyt jostain ylimääräiseksi. Puu on ollut yleinen rakennusmateriaali. Saamelaisia sortaville tutkijoille tällainen elinympäristö lienee ollut vain lisätodisteita siihen, millaisten ihmisten kanssa he olivat tekemisissä. Miten voisikaan olla, että osaisivat pitää rakennuksensa ja muun lähiympäristönsä kunnossa ja siistinä kerta he itsekin olivat täysin sivistymättömiä ja epäkelpoja kansalaisia? Tämä tulkintani on kuitenkin ristiriidassa Suomen polaariretkikunnan kuvista tekemiini esitysten kanssa, joissa olen tullut johtopäätökseen, että he ottivat kuvia saamelaisista yhteisymmärryksessä heidän kanssaan. Tästä huolimatta myös heidän kuvissaan saamelaisten rakennelmat näyttävät räjäisinä. Ne kuitenkin kuvattiin sellaisina kuin ne olivat ja kuvat ovat autenttisia. Vaikka rakennukset näyttävät kurjilta, ei sen luoma mielikuva saamelaisista tarvitse olla sellainen.

Totuus rakennuksista ja niiden kestävydestä lienee aivan toinen. Uskon, että saamelaisille käytännöllisyys, kestävyys ja tuulen sekä pakkasen pitävyys olivat ulkonäköä tärkeämpää. Saamelaisilla oli jo tuolloin monen sadan vuoden kokemus kotien rakentamisesta, joten ne varmasti olivat myös hyvin tukevia ja toimivia. Tätä tulkintaani tukee saamelaisten rakennusperinnöstä kertovat lähteet. Saamelaisten kodat olivat kuusikulmaisia, mikä on todennettavissa myös aineistostani. Rakentaminen oli aloitettu hirsikehikosta ja sen tukipuista, joka on tuettu maahan esimerkiksi hiekkavallilla. Kehikon päälle on asetettu turvepeite. Osassa aineistoani tukipuut sekä turvepäällinen ovat hyvin nähtävissä, mutta monessa valmiin kodan päälle on levitetty kangas suojaksi. (Lapin rakennusperintö 2008.)

Kuvieni niliaitat on rakennettu paksun kannon tai kantojen päälle. Maavaraa arvioin olevan vajaasta metristä jopa kolmeen metriin. Aitan seinät on tehty hirrestä tai jostain muusta vahvasta puumateriaalista. Näiden rakennusmateriaalin näkee jo päältä päin olevan lujaa tekoa. Nämä aitat näyttävät olevan kaikista kuvien rakennuksista kaikkein lujinta tekoa. Uskallan väittää, että niliaitat eivät lähteneet saamelaisten mukaan vuotuis kierrolle. Niliaitat ovat saamelaisten kehittämä aittamuoto ja myöhemmin sen muotoa on jäljitelty myös muualla Suomessa. Aitan pääasiallinen tehtävä oli toimia ruoka- ja saalisvarastona. Aitan rakentamisella ilmaan tarkoitus oli säilyttää ja suojata ruoka ja muita säilytettäviä tarpeita petoeläimiltä. Ihmisen pääsi aittaan joko tikapuiden tai lovetun puun avulla ja alastulon jälkeen puu kaadettiin alas. Näin estettiin eläinten ylös kiipeäminen ja tämän lisäksi kanto voideltiin usein rasvalla, jotta eläinten tassut eivät pitäisi. Suomen

polaariretkikunnan kuvassa niliaitta on rakennettu asuinkodan viereen, mutta aitta saatettiin rakentaa jopa keskelle erämaata metsästyssaaliin säilyttämistä varten. (Saarenpää 2006; Schefferus 1979, 179.) Ainakin yhdessä Bonaparten kuvassa aitta näyttää olevan kauempana asutuksesta. Ajatuksia minussa herättää se, että parissa kuvien niliaitasta ei näytä olevan ovea. Ilmaan rakentaminen estä petoeläinten pääsyn sisälle vaikka ovea ei olekaan, mutta eikö muun muassa linnuista ole ollut haittaa.

Kuvissa saamelaisten rakennukset on hajautettu kauaksikin toisistaan. Voisi jopa sanoa, että ne on rakennettu ilman mitään suunnitelmaa, mihin ne laitetaan. Tämäkään tulkintani ei pidä paikkaansa. Sijoitteluun on luonnollisesti vaikuttanut maastonmuodot, mutta saamelaiset ovat ottaneet huomioon myös lumen ja sen määrän minimoimisen omassa asuinympäristössään. Näiden lisäksi on haluttu säilyttää mahdollisimman laaja näköyhteys pihapiiristä katsottuna. (Lapin rakennusperintö 2008.)

Muutamiiin ympäristöä ja rakennuksia esittäviin kuviin on mahtunut myös saamelaisten tulisija mukaan. Harlen ja Moision (2000, 128) kirjassa he kertovat Castrénin mielenkiintoisen näkökulman liittyen juuri saamelaisten nuotioihin. Castrén oli huomionut nopeuden, jolla venäjänlappalainen oli nuotion sytyttänyt. Tämän nuotion liekki ei kuitenkaan ollut ollut mainittava. Suomenlappalainen oli kuluttanut tulentekoon kauemmin, mutta lopputuloskin oli ollut roihuavampi. Siltikään liekki ei ollut ollut mitään verrattuna aidon suomalaisen vastaavaan. Sen sijaan tunturilappalainen ei tarvinnut tulta ollenkaan, sillä hän pysyi lämpimänä tekemällä itselleen lumeen kolon. Castrén piti näitä uniikkeja selviytymiskeinoja primitiivisinä ja sai yhden todisteen lisää saamelaisten sivistymättömyydestä.

Sekä keskieuropalainen että suomalainen tieteellinen diskurssi vertasi saamelaisia usein eläimiin, useimmiten apinoihin. Saamelaisten vertaaminen eläimiin perustui yleisemmin heidän ulkonäköönsä, liikkumisen tapaan ja elämään yleensä. (ks. mm. Isaksson 2001, 44 ja 217.) Aineistoni kuvista ei näitä ”eläimellisiä” piirteitä ole kuitenkaan ainakaan selvästi luettavissa. Jos alkukantaisuus ja luonnonläheisyys ovat luettavissa viittaukseksi eläimellisyyteen, merkkejä tästä toki on. Turkiksiin ja muihin eläinkuosiin pukeutuminen tuskin saattoi olla merkki saamelaisten eläimellisyydestä, sillä turkiksia piti varmasti myös itseään sivistyneenä pitävät kansat.

On yleistä, että vihollisen ihmisyyden ja inhimillisyyden kiistetään kokonaan. Vihollinen nähdään jonain aivan muuna kuin ihmisenä, vihollinen on jokin alempi olento, jolla ei ole ihmisen arvoa. Tämä tekee vihollisuuden ylläpitämisestä helpompaa, jotta vastatoimet eivät tuottaisi vaikeuksia. Tällaisia epäinhimillisiä viholliskuvan tyyppisiä on muun muassa humanoidi, eläin, eloton esine ja viettelevä nainen. (Harle 1991, 36–37.) Harlen luettelemista vihollisuusolentojen listasta saamelaisiin näen pätevän ainoastaan eläimen. Molemmat visuaaliset järjestykset puhuvat saamelaisten yhteyksistä apinoihin ja muuhun alkukantaiseen elämään. Harlen käsityksessä vihollinen eläimenä on kuitenkin hyvin negatiivinen ja vihamielinen sekä vihollisen ihmisyyden on kokonaan kielletty. Hänen mukaan esimerkiksi juutalaisvainojen aikana natsit eivät polttaneet kaasukammioissa ihmisiä vaan rottia sekä Hiroshimassa surmansa saaneet olivat elukoita, eivät ihmisiä. (mt. 37.) Mielestäni saamelaisvertauksissa eläimiin ei kuitenkaan olla näin radikaaleja. Harlen puhuessa viholliskuvista hän usein viittaa aseellisiin sotiin, joissa vastustajalla ei enää ole minkäänlaista ihmisyyttä ja näin ollen hänen henkensä ei ole minkään arvoinen. Sen sijaan kuvissakin saamelaisille on annettu henkilöllisyys sekä näin ollen jonkinlainen inhimillinen ja ihmisyyteen viittaava identiteetti, vaikka toki tarkoituksellisesti eivät tälle olleet aina pyyteettömät ja ystävälliset.

Identiteettipoliittisesti asiaa tarkastellessa liikkuva elämäntapa ja sen mukanaan tuomat ilmiöt on suomalaisen valtaväestön kannalta luettavissa uhkaksi. Saamelaisten elämäntapa ei ollut suomalaisille tuttu, ja vieras ja tuntematon luo aina pelkoa. Jatkuva liike yli valtion rajojen ei ollut suotavaa. Antropologi Tea Virtanen on tutkinut Kamerunissa asuvaa paimentolaiskansaa, mbororoja. Virtanen tulkitsee liikkuviin ihmisiin kohdistuvan kritiikin peloksi. Pelkona on se, että nomadit eivät kunnioita valtioiden rajoja, vaan kulkevat luonnon sanelemien ehtojen mukaan laidunmaiden ja ruoan perässä. (Laine 2007.) Asia ei kuitenkaan ollut aivan näin, miten se 1800-luvun kansallisromanttisissa diskursseissa esitettiin. Liikkuva elämäntapa oli varmasti osin tuttua myös suomalaisille, sillä myös suomalaiset juttivat riistan perässä aina 1600-luvulle asti ennen kuin maanviljely alkoi vakiintua suomalaisten elinkeinoksi (Lehtola 1997, 42).

Poliittisin perustein piirretyt rajat harvoin ottavat huomioon alueen asukkaita tai palvelevat heidän tarpeitaan. Saamelaisten tuhansia vuosia kestänyt elämäntapa kuihtui kerralla, kun Venäjä kielsi rajan ylityksen vuonna 1852. Mielestäni on kuitenkin huomattavaa se, että saamelaiset eivät tässä tilanteessa tarttuneet aseisiin tai nousseet muutenkaan vastarintaan.

Useat rajoin rikotut kansat maailmassa ovat päätyneet toiseen ratkaisuun. Saamelaiden historiasta on luettavissa vain yksi väkivaltainen tapahtuma, joka on vuoden 1852 Kautokeinin kapina. Liikkuvan elämäntavan ja rajojen sulkemisen takia saman siidan jäsenet saattoivat jäädä eri puolille valtion rajoja. Irvokkaimman muotonsa tämä sai maailmansotien aikaan, kun myös saamelaiset aseistettiin ja seurauksena saattoi olla, että saman perheen jäsenet joutuivat asettumaan vastakkain.

Juuri väkivallattomuuden johdosta saamelaisia ei nähty vakavasti otettavaksi uhkaksi sivistykselle tai kansalliselle turvallisuudelle. Alkuperäiskansalla ei ollut kerrottavanaan suuria sotatarinoita eikä ihailtavanaan mahtavia sotapäälliköjä. Saamelaiset eivät millään tavoin muodostaneet sotilaallista uhkaa. (Lehtola 2000, 12.) Suomalaisten ei näin ollen tarvinnut kokea pelkoa saamelaiden konkreettisesta hyökkäyksestä heidän fyysisistä olemassaoloon vastaan. Saamelaisia ei nähty vihollisina siinä merkityksessä kuin se identiteettipolitiikassa yleensä nähdään (vrt. esim. Neuvostoliitto ja Yhdysvallat). Aikaisemmin tein kuitenkin tulkinnan, että seka-avioliittojen kautta saamelaiset muodostivat tietynlaisen fyysisen uhkan suomalaisille rodullisessa ja sivistyksellisessä mielessä. Saamelaisilla ei ollut halua laajentaa omaa elinpiiriään, ja he elivät suomalaisia häiritsemättä omissa oloissaan, mutta silti he olemassaolollaan ja kanssakäymisellään suomalaisten kanssa loivat uhkan suomalaisen verenperinnön puhtaudelle ja koskemattomuudelle. Mielestäni nämä kaksi tulkintaa eivät kuitenkaan ole keskenään ristiriitaisia, vaikka se siltä kuulostaa. Suora ja sotilaallinen pelote luovat konkreettisen ja hetkessä tapahtuvan uhkan 'itselle' ja 'meille'. Vaihtoehtoisesti perimän kautta tuleva uhka ei näyttäyty näin suorana eikä sen torjumiseen tarvita sotilaallista voimaa, mutta se silti luo uhkan 'itsen' ja 'meidän' olemassaolon säilymiselle.

Mielestäni juuri tämä luo ristiriitaa suomalaisten luomassa identiteettikäsitteessä saamelaisista. Harlen kirjassaan esiin tuomat identiteetti-alueet ovat mielestäni hyvin konservatiivisia ja pohjaavat olemassaolonsa modernin ajan maailmankäsitykseen. Maailma ja kansat oli omasta katsontakannasta katsoen jaettavissa konkreettisesti hyviin ja pahoihin. Harlen usein siteeraaman Edmund Burken mielestä on olemassa vain joko ehdotonta hyvää tai ehdotonta pahaa. Mitään näiden kahden välissä ei ole. (Harle 1991, 91.) Näen, että saamelaiden sodankäynnin historiattomuus ja väkivallattomuus ovat luoneet dilemman suomalaisten identiteetin muodostukselle saamelaisiin nähden. Suomalaiset olivat tuohon aikaan mennessä joutuneet puolustamaan olemassaolonsa ja

oikeuksiaan sekä ruotsalaisia että venäläisiä vastaan. Vaikka nämä kanssakäymiset eivät olleet sotaan asti päätyneet, uhka oli silti olemassa. Saamelaisten kohdalla asia ei ollut näin, mikä loi uuden tilanteen. 'Toinen' oli syvästi erilainen kuin 'itse' ja 'toista' pidettiin vihollisena, joka ei kuitenkaan muodostanut fyysistä uhkaa suomalaisten omalle olemassaololleen.

Suomen polaariretkikunnan kuvateksteistä tulee ilmi, että osa saamelaisten rakennuksista lähti muutossa mukaan ja osa jäi paikalleen. Mukaan otettavat rakennukset olivat muun muassa yksinkertaisia ja kevyitä vaatekotia, jotka oli helppo purkaa ja pystyttää uudelleen. Osa rakennuksista sen sijaan jäi paikalleen ja oli joko tyhjillään osan vuotta tai ympärivuotisessa käytössä niille, jotka eivät muuttomatalle lähteneet. Näissä rakennuksissa materiaalina käytettiin muun muassa mäntyä ja turve toimi eristeenä. (Tutkijoiden Lappi.) Suomalaisen maatalviljelevän kulttuuri-ihmisen ja saamelaisen välillä oli siis kuilu: toisella oli kulttuuri ja toisella ei, toisella oli historia ja toisella ei, toisella oli tulevaisuus ja toisella ei. Tämän jaottelun lisäksi Castrén erotteli saamelaiset keskenään vielä kolmeen eri kulttuuriluokkaan. Alimmalla tasolla olivat tunturi- ja metsälappalaiset, jotka olivat täysin villejä. He olivat jatkuvassa liikkeessä ja näin ollen minkäänlaiseen kulttuuriin heillä ei ollut mahdollisuutta. Toisella tasolla olivat kalastajalappalaiset, jotka olivat jo askeleen lähempänä sivistystä. Kalastajalappalaisten elintila rajoittui vesistöjen äärelle eikä heidän muuttomatkinsa suuntautuneet pitkälle sisämaahan. Korkeimmalla tasolla olivat Inarin lappalaiset. Heillä oli jo omistusasuntoja ja näin ollen heillä oli myös jo omaa kulttuuria. (Isaksson 2005, 204.)

Saamelaisten nomadismi ei kuitenkaan ollut sattumanvaraista kulkemista sinne tänne tai hetken mielijohdeiden mukaan liikkumista ja olemista. Vuosisadat olivat opettaneet parhaimmat reitit ja alueet. Mielestäni on kaksi asiaa, jotka tukevat väitettä järjestelmällisyydestä ja suunnitellusta kulkemisesta: siidajärjestelmä ja vuotuiskierto.

Saamelaisilla ei ole koskaan ollut omaa valtiota. Tämä lienee ollut yksi syy myös siihen, että suomalaiset väittivät, ettei saamelaisilla ollut koskaan ollut minkäänlaista hallinnollista järjestelmää (Harle & Moisio 2000, 124). Saamelaisten yhteiskuntamuodoksi oli kuitenkin jo aikojen alusta kehittynyt siida. Siida koostuu yhden suvun perheistä, ja se huolehtii omiensa ”palveluista”. Lapin alueet oli jaettu siidojen kesken, ja näistä rajoista pidettiin tiukasti kiinni. Rajat ylitettiin vain avioliittojen tai maan myymisen seurauksena. Muutoin

toisten maille ei ollut asiaa. Siidajärjestelmät eivät olleet pysyviä eivätkä samanlaisia kaikilla suvuilla. Jokainen muokkasi siitä itselleen toimivan, ja muoto määräytyi myös luonnonolojen mukaan. (Lehtola 1996, 59.) Suurin saamelaisten määrä aineistoni ryhmäkuvassa on seitsemän. Tämä luku ei ole lähellekään siidan kokonaishenkilömäärää. Ydinperhe oli kuitenkin myös siidojen perusyksikkö, joten lienee luontevaa, että saamelaiset esiintyvät myös pienemmissä ryhmissä.

Vuotuiskierto määräsi siidojen muuttomatkat. Keväästä syksyyn kuljettiin ja sydäntalven ajaksi palattiin takaisin kyläyhteisöön. Nomadit käyttivät yleensä samoja paikkoja vuodesta toiseen. Aina mentiin sinne, missä siihen vuodenaikaan olivat parhaat laidunmaat tai muuten tarkoitukseen parhaiten sopivat elinot. Saamelaisalueella oli kuitenkin olemassa myös keskuksia, jonne eri siidat kokoontuivat keskitalven ajaksi. Todennäköistä on, että keskuksissa oli myös ympärivuotista ja pysyvää asutusta, sillä kaikkien ei tarvinnut lähteä mukaan muuttomatkoille. Asutuskeskukset olivat myös hallitsijoilla tiedossa, joten paikalle ilmestyivät myös kauppiaat, veronkantajat ja papit. (Lehtola 1996, 60.)

Suomen polaariretkikunnan kuvateksteistä ei ole luettavissa, mihin vuodenaikaan kuvat on otettu. Kuvia katsomalla teen kuitenkin sen tulkinnan, että kyseessä on kevättalvi. Luonnossa on vielä lunta, mutta se on jo sulamassa pois. Toiseksi perusteluksi kevättalvelle nostan pikantin yksityiskohdan, joka yhdessä Suomen polaariretkikunnan kuvasta on havaittavissa. Nimittäin ulkosalla, teltan vieressä on pystyssä muutamia pitkiä tikkuja ja näiden tikkujen päässä on lapasia kuivumassa. Vain kevätaurinko on tarpeeksi lämmin kuivattamaan kastuneita vaatteita. Näen tämän myös hyvänä esimerkkinä siitä, kuinka saamelaiset elivät tuohon aikaan luonnon kanssa yhteisymmärryksessä ja hyödyntäen luonnon tarjoamia mahdollisuuksia jokapäiväisessä elämässään. Nämä lähtökohdat huomioon ottaen, voi olla hyvinkin mahdollista, että osa siidasta on jo lähtenyt matkoilleen. Sama pätee prinssi Bonaparten valokuviin. Toki potrettikuvista ei voi sanoa, onko koko siida koossa tai onko kuvat kenties otettu vuotuiskierron matkoilta. Kuvissa näet esiintyy myös sen ikäisiä miehiä, että on hyvinkin mahdollista, että heidät on kuvattu matkoillaan. Sen sijaan Bonaparten rakennuksia esittävässä kuvista teen samanlaisen päätelmän kuin Suomen polaariretkikunnan vastaavista: siidan perusyksikkö on yksi perhe.

Sekä Suomen polaariretkikunnan että Bonaparten kuvista on nähtävissä, että lasten lukumäärä yhtä perhettä kohden ei ollut suuri. Esimerkiksi Kutturasta kotoisin olevan

perhepotretissa on vain yksi lapsi eikä Bonaparten kuvissakaan ole montaa lasta aikuisten lukumäärään verrattuna. Yhdysvaltalainen biologi ja kielitieteilijä Jared Diamond on tullut tulokseen, että liikkuvien ihmisten lasten ikäero on vähintään neljä vuotta. Tätä nuorempi ei vielä ole kyvykäs kulkemaan itsenäisesti ryhmän mukana, eikä vanhemmilla ole ollut rahkeita enempään kuin yhden sylivauvan kuljettamiseen ja hoitamiseen. Elämäntavan muututtua staattiseksi myös lasten lukumäärä pystyi kasvamaan. Diamond puhuu myös puolinomadismista, jolloin osa perheestä lähtee vaelluksille ja osa jää pysyville asuinalueille odottamaan. (Jared Diamond Laineen 2007 mukaan.)

Katsoessani aineistoni kuvia sekä myös muita saamelaisista otettuja valokuvia nousee mieleeni kysymys saamelaisten eläimistä. Porot liitetään hyvin olennaisena osana saamelaisten elämään. Tämän lisäksi poroilla on suuri merkitys myös saamelaisten identiteetin ylläpitämisessä ja rakentamisessa. (Puuronen 2011, 129.) Poronhoidolla on merkittävä asema saamelaisten elämässä ja kulttuurissa. Maamme kirjassa Topelius kuvaakin saamelaisten ja porojen tiivistä suhdetta kauniin sanakäantein. Topelius kirjoittaa muun muassa: ”Lappalainen ja hänen poronsa ovat kaksi kumppania, jotka eivät koskaan erkane toisistaan.” (Topelius 1981, 113). Valokuvista on kuitenkin havaittavissa, että porot esiintyvät niissä hyvin harvoin. Myös aineistoni kuvissa vain yhdessä on poro. Tämä selittynee sillä, että poroista vain osa eli saamelaisten kotipiirissä. Suurin osa laidunsi metsässä, niityillä ja tuntureilla. On kuitenkin muistettava myös se, että porosaamelaisia oli selkeä vähemmistö verrattuna metsästäjiin, kalastajiin ja maanviljelijöihin.

Poronhoito ei kuitenkaan ole saamelaisten elinkeinona vanha. Se kehittyi ja vakiinnutti paikkansa vasta 1500- ja 1600-luvulla. Ennen poronhoitoa saamelaiset keskittyivät metsäsaamelaisten pyyntitalouteen, joka perustui tuhansien vuosien ajan vuotuiskiirtoon ja monitalouteen. Tähän kuului muun muassa peuranpyynti, marjastus, keräily ja kalastus. (Lehtola 2005, 305.) Suurporonhoidon myötä porosaamelaisista tuli täyspaimentolaisia. Elinkeino määräsi liikkumisen tahdin ja suunnan. Poronhoito vakiintui useiden Suomessa asuvien saamelaisten pääelinkeinoksi vasta vuonna 1852 Norjan ja Venäjän välisen rajasopimuksen jälkeen.

Yhdessä aineistoni kuvista esiintyy koira. Tämä on mielestäni hyvin vähän, sillä saamelaisvalokuvissa muutoin esiintyy useastikin koiria (ks. mm. Lehtola 1997, 27 ja 71). Koirilla kaiketi oli 1800-luvulla enemmän hyötykäyttöä porotaloudessa sekä



metsästyksessä kuin seurakoirana viihdyttämistä. Kuvista tulee kuitenkin tunne, että koirat olivat osa saamelaisperheitä ja niistä huolehdittiin. *Suomen lappalaiset II* -kirjassa on koirille omistettu kokonainen luku, mikä kertoo myös muiden tekemistä samanlaisista havainnoista. T. I. Itkonen (1948, 182–183) kertoo kirjassaan koiran olevan jopa vanhin saamelaisten pitämä kotieläin ja poron ohella toinen heidän itsensä kesyttämä eläin. Toki kesytettyjä koiria oli samaan aikaan myös muualla, mutta tulkitsen asian niin, että saamelaiset kesyttivät koiran itse omassa elinympäristössään. Koiran tärkeydestä alkuperäiskansalle kertonee sanonta, joka koskee isäntää ja nälässä olevaa koiraa: ”Koiransa ei viitsi ruokkia, miten sitten akkaansa!” (mt. 179). Koiran tai minkä tahansa kotieläimen tappaminen rinnastettiin saamelaisuskomuksissa melkein murhaan, jos päivien päättäminen johtui esimerkiksi eläimeen suuttumisesta. Koiran kohtelu ja hoito olikin tärkeällä sijalla, sillä koirien uskottiin joko kehuvan tai moittivan omistajaansa toisessa elämässään. (mt. 180–181.)

## 6.5 Analyysin yhteenveto

Tässä luvussa nivon yhteen teorian, metodin ja analyysin tuloksia. Lisäksi nostan esiin tärkeimpiä tuloksia. Aineistonani oli kahteen erilaiseen tieteelliseen diskurssiin nojaavaa valokuvamateriaalia. Nämä tieteelliset diskurssit olivat keskieurooppalainen rotututkimukseen ja fyysiseen antropologiaan perustuva diskurssi sekä suomalainen kieli- ja historiatutkimukseen perustuva tutkimussuuntaus. Tätä aineistoa käyttäen ja pohjaten näihin diskursseihin halusin selvittää, millaisia identiteetin ja ’toiseuden’ muotoja valokuvista on löydettävissä. Onko kuvista luettavissa eroja ja millaisia ne ovat? Mitä kuvat kertovat sen ajan saamelaisiin kohdistuvista tieteellisistä käsityksistä?

Poliittisesti ja juridisesti saamelaiset olivat kansalaisia 1800-luvulla siinä, missä muutkin suomalaiset. Kulttuurisesti, sosiaalisesti ja rodullisesti tilanne oli kuitenkin toinen. Tieteellisissä diskursseissa saamelaiset erotettiin suomalaisista muutamien perusmäärittäjien mukaan, joita olivat muun muassa kieli, uskonto, etninen alkuperä ja periytyvät fyysiset ominaisuudet. Perusteluiksi riittivät ”tieteelliset” tosiasiat, joiden toteennäyttäminen ei välttämättä ollut aina pitävä. (vrt. Saukkonen 2005, 99–100.) Muun muassa edellä mainitut määrittäjät tuottivat saamelaisista representaatioita, jotka olivat

omiaan luomaan alkuperäiskansan 'toiseutta' sekä stereotypiaa. Luomalla 'toisuuden' identiteettiä saamelaisilta evättiin kulttuurinen ja sosiaalinen Suomen kansalaisuus.

Prinssi Roland Bonaparten ja Suomen polaariretkikunnan taustalla vaikuttavat tieteelliset diskurssit huomioon ottaen saamani analyysin tulokset ovat osaltaan odotettuja ja osaltaan yllättäviä. Molempien taustalla vaikuttaneet tieteelliset diskurssit suhtautuivat saamelaisiin negatiivisesti eikä näitä peitelty ennen matkalle lähtöä. Tutkimuksen edetessä oli mielenkiintoista huomata tapoja, kuinka tämä tuli kuvissa esiin, ja vaihtoehtoisesti, kuinka tieteelliset diskurssit ja kuvat olivat ristiriidassa keskenään.

Suomen polaariretkikunta kulki henkisesti pitkän matkan Lapissa: heillä oli tullessaan monia stereotyyppioita saamelaisista, jotka kuitenkin muuttuivat ajan myötä positiivisiksi. Ennen lähtöään he olivat oppineet, että saamelaiset olivat muun muassa likaisia, rumia ja vinosilmäisiä. Heillä oli myös ennakkokäsityksenä, ettei pohjoisen alkuperäiskansa ollut ollenkaan kyvykäs keskusteluihin ja muuhun kanssakäymiseen heidän kanssaan. Nopeasti he joutuivat huomaamaan, että heidän kotona oppimansa tieteellinen diskurssi oli harhaanjohtava. Saamelaiset muiden paikallisten asukkaiden ohella vierailivat usein tutkijoiden luona, ja saamelaiset ja retkikuntalaiset tutustuivat toisiinsa. Ennen matkalle lähtöään saamelaisten identiteetti suhteessa heihin itseensä oli negatiivinen, mutta tutkimukseni mukaan se ei näkynyt heidän valokuvissaan.

Suomen polaariretkikunnan valokuvat saamelaisista on tulkittavissa lämminhenkiseksi. Varsinkin ne kuvat, joiden kohteena on suoraan ja vain ihminen, sisältävät molemminpuolista luottamusta ja rauhallisuutta. Retkikuntalaisten saamelaisiin luomat henkilökohtaiset välit varmasti osaltaan vaikuttivat kuvien tuntuun. Sen lisäksi uskon myös, että saamelaisten muuttuminen heidän ajatusmaailmassaan negatiivisesta 'toisesta' jopa ystäväksi on vaikuttanut merkittävästi kuvanottotapoihin.

Tieteellisten diskurssien negatiivisuus tuli selvemmin esiin Bonaparten valokuvissa. Prinssi Roland Bonaparten matkaseurueen ottamien kuvien yleistunnelma on akea, jäykkä ja tumma. Tästä johtuen valokuvista jää negatiivinen tuntu, vaikka esimerkiksi saamelaisten ilmeet eivät tulkintani mukaan kovin negatiivisia olleetkaan. Kuvien asettelu ja kuvakulmat loivat synkän ja uhkaavan mielikuvan äkkiseltään katsottuna. Mielikuvani tutkimuksen alussa olikin, että Bonaparten kuvat luovat automaattisesti negatiivisen

'toisen' ja jopa vihollisen identiteettiä saamelaisille. Tieteelliset diskurssit näin kyllä tekevätkin, mutta kuviin asti en näe tämän oppisuuntauksen täysin pääsevän.

Kuvien tarkempi tutkiminen ja monimuotoisempi tulkinta mahdollistavat niiden syvemmän tulkinnan. Bonaparten kuvaaja G. Roche on saanut vangittua filmille erilaisia saamelaisten ilmeitä ja eleitä, jotka päästävät tutkijan saamelaisten ulkokuoren taakse. Tulokseksi sain, että ilmeet eivät suinkaan olleet alistuneita tai millään tavoin passiivisia ja kohtaloonsa tyytyneiden ihmisten apatiaa heijastavia. Kautta linjan Bonaparten kuvat kertovat mielestäni Suomen polaariretkikunnan kuvia enemmän, vaikka ne kuvauskulmiltaan ja -paikoiltaan ovat paljon yksinkertaisempia.

1800-luvun lopun kuvista vertauskohtana saamelaisille haluaisin nostaa tummaihoisista orjista otettuja kuvia tai tehtyjä piirroksia. Tummaihoiset asetettiin selvästi alistetuksi ja alemmaksi valkoisen vallan kohteeksi. Usein myös valkoihoiset valloittajat asettuivat heidän kanssaan samoihin kuviin. (ks. mm. Adu Boahen 1985.) Olisikin mielenkiintoista katsoa sekä eri alkuperäiskansoista että tummaihoisista orjista otettuja valokuvia tai heistä tehtyjä piirroskuvia ja tutkia, minkälaisia 'toiseuden' muotoja niistä nousee esiin. Esimerkiksi Stuart Hall (1992, 280–281) on pohtinut näiden kahden valkoihoisille alisteisen ihmisryhmän perusimagoja ja antanut molemmille piirteitä, jotka heitä kuvatessa toistuvat useimmin.

Sen sijaan sekä Suomen polaariretkikunnan että prinssi Bonaparten valokuvat saamelaisten rakennuksista ja elinympäristöstä ovat melko lailla samanlaisia niin ulkoasultaan kuin tunnelmaltaan. Ne on kuvattu sellaisina kuin ne ovat ilman mitään strategisia rajauksia tai muita kuvan tulkintaan vaikuttavia toimenpiteitä. Mikään näistä kuvista ei mielestäni kuitenkaan lyö saamelaisille vihollisuuden leimaa. Köyhyys ja elämän ankaruus tulevat molempien kuvista hyvin esille. Lähinnä kuitenkin näen, että kuvissa on haluttu kuvata saamelaisten elämäntapaa ja luonnonläheisyyttä ilman sen suurempia taka-ajatuksia ja pyrkimyksiä osoittaa alkuperäiskansan huonoutta 'itseän' verrattuna.

Näen, että Bonaparten kuvien ja hänen kertomustensa välillä on ristiriitoja. Pian Lapin-matkansa jälkeen Bonaparte matkusti Lontoossa pidettävään seminaariin, jossa hän käytti puheenvuoron pohjaten matkoiltaan saamiinsa tietoihin ja tutkimustuloksiin. Hän toi selkeästi esille, että kaikkien kuvien saamelaiset on identtisesti aseteltu kuviin samalla

tavalla keskitetysti. (Larsen 2006.) Näitä samoja kuvia katsoessa huomaa helposti, ettei asia on ole näin. Muun muassa valokuvien kuvauskulmat vaihtelevat muutenkin kuin vain eteen ja sivulle ja saamelaisten etäisyys kamerasta ei myöskään ole stabiili. Tämä tukee mielestäni aikaisemmin tekemääni tulkintaa siitä, ettei valokuvilla sittenkään ollut kovin suurta painoarvoa Bonaparten tutkimuksissa.

Samaisessa esitelmässään Lontoossa Bonaparte jatkoi ja vahvisti sitä tieteellistä diskurssia, joka saamelaisista eli Keski-Euroopassa. Eivätkö hänen mielikuvansa muuttuneet Lapin-matkansa aikana ja tavatessaan saamelaisia? Epäilen, että hän on voinut olla huomaamatta esimerkiksi saamelaisten kristillisyyttä ja liikkuvan elämänmuodon säännönmukaisuutta. Onko mahdollista, että hän huomasi mielikuvien erheet, mutta ei tunnustanut niitä ja katsoi parhaimmaksi jatkaa voimassa olevien diskurssien vahvistamista? Sen sijaan Bonaparte jatkoi Keski-Euroopassa vallitsevien saamelaisrepresentaation ja -stereotypian vahvistamista myös Lapin-matkansa jälkeen.

Sekä Bonaparten joukkojen että Suomen polaariretkikunnan valokuviin oli kätkeytynyt monia visuaalisia järjestyksiä. Esimerkiksi kuvien rakennukset kertoivat omaa tarinaansa saamelaisten nomadismista ja koko heidän elämästään, joka olikin paljon järjestelmällisempää ja sivistyneempää kuin tutkijat olivat tienneet. Ilman kuvien visuaalisen järjestyksen tulkintaa tämä olisi voinut jäädä huomaamatta ja kuvista olisi kenties noussut esiin vain niissä selvästi näkyvä asia eli rakennusten ja ympäristön tietynlainen rähjäisyys. Tulkinta pelkän näkyvän perusteella olisi voinut kenties johtaa aivan erilaiseen lopputulokseen.

Kootusti sanottuna pro graduni tulokseksi sain sen, että 1800-luvun lopun tieteelliset diskurssit eivät näkyneet kuvissa niin rajuina, jyrkkinä ja yksinkertaistettuina kuin teksteissä ne annetaan ymmärtää. Molempien aineistoni osapuolien tieteelliset diskurssit tekivät matkaan lähtiessään saamelaisista negatiivisia 'toisia', osin jopa pahoja vihollisia. Lopputulokseni on kuitenkin se, ettei tämä käsitys näy valokuvissani. Valokuvissa luodaan 'toiseutta' ja saamelaisten erilaisuus halutaan tuoda valokuvakerronnan kautta ilmi, mutta asteikkona on lähinnä hieman paha - neutraali - hyvä.

Minun huomioni kuvissa kiinnitti myös se, mikä niistä puuttui. Saamelaisia 1800-luvun lopussa käsitellessä teksteissä oli monin paikoin tuotu ilmi, kuinka saamelaiset ovat

riettaita ja juoppoja (ks. mm. Isaksson 2001, 202; Puuronen 2011, 148). Kumpikaan näistä ominaisuuksista ei kuvissa näkynyt. Haluan kuitenkin hieman pohtia tätä seikkaa, sillä tieteellisissä diskursseissani näille saamelaisten piirteille oli annettu suuri rooli. Suorimmin asia tulee esiin Harlen ja Moision *Missä on Suomi?* -teoksessa, joka sisältää osin myös Edward Daniel Clarcken lainauksia: ”... lapin miehelle pimeä talvi on kesää parempi, koska ”talvi on juhlan ja kanssakäymisen aikaa”, se on ”juopottelun, melskaamisen ja laiskottelun pitkä yö”. Oletettavasti tuon pitkän yön aikana harjoitetaan myös kyltymättömiä seksuaalisia iloja, mutta ei suinkaan itsekkäästi: ”Sama lappalaismies osoitti vaimoan ja huoneessa olevaa vuodetta, tarjoten näin mitä selvimmällä tavalla kirjoittajalle hänen sulojaan käytettäväksi”.” (Clarke 1997, 280, 294 ja 302; Harle & Moisio 2000, 122.) Samantapaisiin päätelmiin tulee myös Jorma Lehtola *Lailasta Lailaan* -kirjassaan: saamelaisnainen esitetään seksuaalisena objektina. Negatiivinen ’toinen’ on usein nähty viettelevänä naisena, joka on huumannut ’meidän’ puolustajat ja ajanut heidät tuohon (Harle 1991, 36–37).

## 7. Lopuksi

Tutkimukseni sijoittuu 1880-luvulle ja silloin vallitseviin tieteellisiin diskursseihin. Noin 150 vuodessa saamelaiset ovat kulkeneet pitkän matkan rotututkimuksen apinoista tämän päivän Euroopan unionin tunnustamaksi alkuperäiskansaksi. Mutta onko heidän arvostuksensa ja asemansa suomalaisessa yhteiskunnassa ja politiikassa kuitenkaan muuttunut?

Suomessa ryhdyttiin vasta 1900-luvun alkuvuosikymmenillä järjestelmällisesti kehittämään fyysistä antropologiaa omana tieteenalanaan. Professori Yrjö Kajava aloitti laaja-alaisen ja suomalaiskansallisen antropologisen ohjelmansa. Huomattavaa tässä oli aikaisempiin tutkimuksiin nähden se, ettei saamelaisiin ollut edes välillistä yhteyttä, vaan tutkimuskohteena olivat suomenruotsalaiset. (Isaksson 2011, 230.) Sen sijaan Kajavan oppilas Väinö Lassila teki väitöskirjansa saamelaisten kallonsaumoista 1920-luvun alussa. Väitöskirjan tuloksena oli tieto, että saamelaisilla on useammassa tapauksessa yhtä monimutkainen takaraivosauga kuin eurooppalaisilla. Erona oli kuitenkin näiden saumojen sulkeutuminen, minkä perusteella saamelaiset oli mahdollista sijoittaa alimpiin rotuihin. (Isaksson 2011, 242.)

Toisen maailmansodan aikana saamelaiset saivat käskyn lähteä evakkoon asuinalueiltaan. Heitä asutettiin muun muassa Keski-Pohjanmaalle ja jonkun verran Ruotsin puolelle. Evakko aika oli joillekin saamelaisille ensimmäinen kerta kosketuksessa kantaväestön kanssa, tilanne oli sama toki myös toisinpäin. Saamelaisille ihmetystä tuottivat esimerkiksi junat ja uudenlaiset kotieläimet. Saamelaisia myös sairastui evakkoaikanaan vakavasti, sillä heillä ei ollut vastustuskykyä oman alueensa ulkopuolisia tauteja vastaan. Evakko aika ei ainakaan parantanut saamelaisten mainetta kantaväestön silmissä. Saamelaiset eivät olleet tottuneet käyttämään ruokailuvälineitä eikä heidän hygieniansa muutenkaan ollut kantaväestön tasolla. Turvaperheen piti myös tarjota omistaan evakoille suojaa, ruokaa ja juomaa. (Lehtola 2004, 55.)

1950- ja 1960-lukujen taitteesta lähtien asenteet saamelaisia kohtaan ovat muuttuneet koko ajan positiivisemmaksi. Rotuopit joutuivat toisen maailmansodan jälkeen pannaan sekä

yleismaailmallinen ihmisoikeusjulistus annettiin vuonna 1948 (Harle & Moisio 2000, 126). Myös lappologian katsotaan loppuneen 1960-luvulla (Lukin 2007, 1). 1970-luvulla saamelaiset alkoivat saada omia oikeuksiaan ja tunnustusta omana kansanaan. Saamelaiset saivat muun muassa oman hallintoelimen, Saamelaiskäräjät. Saamen kielen asema ja saamelainen kulttuuri turvattiin. Kouluissa alkoi olla mahdollista saada saamenkielistä opetusta. Aikaisemmin saamen kielen puhumisesta koulussa oli voinut jopa saada rangaistuksen. Nykyään saamelaisilla on Suomessa kulttuuri-itsehallinto. Kulttuuri-itsehallintoa valvoo ja ohjaa Saamelaiskäräjät, joka saa rahoituksensa Suomen valtiolta. Vuonna 1992 tuli voimaan kielilaki, joka antoi saamelaisille oikeuden puhua saamenkieltä viranomaisissa saamelaisalueella. (Lehtola 1997, 80 ja 90.)

Erkki Pääkkönen (2008) tarkastelee väitöskirjassaan 1980–90-lukua, jolloin saamelaisten ja pääväestön konfliktit tulivat näkyviksi. Lakiesitys saamelaisille suunnatusta kulttuuriautonomiasta sai alueen kantaväestön pelkäämään omasta puolestaan sekä kantamaan huolta maan omistusoikeuksien tulevasta jakaantumisesta. Pääkkönen tutkii väitöskirjassaan, millaisiin vastamobilisaation toimiin pääväestö on tässä tilanteessa lähtenyt. Pääkkönen tulee väitöskirjassaan tulokseen, että saamelaiskiista on osa suomalaista hegemoniakamppailua, joka nähdään myös suomalaisen kansallisvaltion ongelmana. Saamelaisten aktivoituminen on pyritty edelleen 1990-luvulla pitämään aisoissa, ”jonka tarkoituksena on viime kädessä estää saamelaisten erityiskohtelu etnisenä ryhmänä” (Pääkkönen 2008, 305).

Kaiken kaikkiaan suurimmaksi ongelmaksi saamelaisten kohdalla 1800-luvulla nostan sen, että he asuivat Euroopan alueella. Näin ollen he loivat pelotteen muille eurooppalaisille kansoille. Uhkana oli, että saamelaiset saattoivat olla jopa eurooppalaisia ja tämä piti heiltä kieltää. Rotututkijat tutkivat ahkerasti myös muun muassa intiaaneja ja pygmejä, mutta nämä kansat eivät luoneet samanlaista pelotetta eurooppalaisille, ainakaan suoraan. Mielestäni tämä johtui ensisijaisesti siitä, että jo heidän maantieteellinen asuinpaikkansa oli kaukana Euroopasta. Saamelaiset nousevat rotukysymyksiä käsittelevissä teoksissa merkittävään osaan, mutta toisin on puhuttaessa Suomen kansallisesta identiteetti-projektista yleisemmin. Huomattavaa, ja mielestäni osin huolestuttavaa, on se, ettei saamelaisia välttämättä edes mainita monissa Suomen historiaa ja Suomen identiteettiä käsittelevissä teoksissa. Muun muassa sellaiset teokset kuin *Fennomanian perilliset* (Virtanen 2001) ja *Kansa liikkeessä* (Alapuro ym. 1987) kertovat Suomen ja

suomalaisuuden rakentamisesta, mutta mainitsevat lyhyesti, jos ollenkaan, saamelaisia. Vuorinen toteaaakin, että ”Pienempiä suomalaisia vähemmistöidentiteettejä ja toiseuksia, kuten saamelaisia ... ei tässä lueta vastakuvien joukkoon, koska niitä ei ole juuri hyödynnetty virallista suomalaisuutta määriteltäessä vaan ainoastaan joko syrjitty, suvaittu tai ihannoitu.” (Vuorinen 2005, 248).

Toisin kuin monet muut länsimaat Suomi ei ole luopunut Saamenmaalta valtaamistaan alueistaan. Suomi ei myöskään ole tunnustanut saamelaisten oikeuksia eikä ratifioinut Yhdistyneiden kansakuntien työjärjestö ILO:n sopimusnumeroa 169, joka on alkuperäiskansojen oikeuksia koskeva sopimus. Suomessa on vaiettu saamelaisten kohtelusta ja alkuperäiskansa on jätetty suurelta osin huomioimatta myös esimerkiksi Suomen historiankirjoituksessa sekä oppilaitosten opetusohjelmassa. (Puuronen 2011, 112 ja 125.) ”Paljastavinta on kuitenkin kolonialismin ja sen perinnön kiistäminen. Tämä kiistäminen, jossa ei anneta arvoa alistuksen ja riiston kohteeksi joutuneiden tulkinnoille ja totuudelle, riistää alistetuilta kaikkein tärkeimmän – heidän ihmisarvonsa. Menneisyyden kiistäminen on myös vahvin tapa pitää saamelaiset edelleen ”toisena”, tapa asettaa saamelaiset alemmalle tasolle suomalaisiin verrattuna: vain voittajalla on oikeus edustaa totuutta.” (Harle & Moisio 2000, 133).

Suomen valtion sijaan Suomen evankelisluterilainen kirkko teki helmikuussa 2012 merkittävän symbolisen eleen saamelaisia kohtaan. Kirkko pyysi tuolloin saamelaisilta anteeksi heidän kielensä ja kulttuurinsa tuhoamista oman edun tavoittelun nimissä. Myös Ruotsin ja Norjan kirkot ovat esittäneet omat anteeksipyyntönsä. (Puuronen 2011, 167; mm. Kirkon tiedotuskeskus 2012.) Lisäksi Euroopan unioni on ilmaissut kiinnostuksensa vuoropuheluun saamelaisten kanssa. Saamelaiset näkevät tämän mahdollisuutena saada myös Suomi ratifioimaan ILO:n sopimus. (Nykänen 2012.) Mielestäni on perusteltua, oikeutettua ja saamelaisten etujen mukaista hypätä valtiotason yli ja vaatia huomiota suoraan ylikansalliselta toimijalta. Mutta miksi Suomen valtio ei edelleenkään ole valmis hyväksymään saamelaisia alkuperäiskansana osana yhteiskuntaa? Millaisena uhkana saamelaiskysymys suomalaisessa yhteiskunnassa ja identiteettipolitiikassa todellisuudessa nähdään 2000-luvun alussa?

Saamelaisten (valo)kuvallinen esittäminen ei mielestäni ole muuttunut sitten tutkimukseni ajankohdan. Esimerkiksi pelkästään observoimalla Matka 2012 -messuilla Lapin osastoja



oli helppo huomata saamelaispukujen käyttö markkinoinnissa. Toivoa sopii, että kaikki puvun päällensä laittaneet olivat saamelaisia. Pukujen lisäksi osastoille oli rakennettu saamelaiskotia (kaukaisesti) muistuttavia telttamajoja ja tulisijoja. Lisäksi tutkiessa postikorttivalikoimia saamelaisista kuvat ovat jopa hätkähdyttävän paljon samankaltaisia kuin yli 100 vuotta sitten otetut valokuvat.

Tutkimusaineistoni valokuvat ovat mielestäni kaikki kauniita. Jos niiden, varsinkin Bonaparten kuvien, ympäriltä riisuu niiden kuvaustarkoituksen, jäljelle jää herkkiä, karun kauniita ja tarinoita sisältäviä valokuvia. Varsinkin prinssi Roland Bonaparten kuvat herättävät tunteita. Kuvia ei otettu taiteellisessa mielessä, mutta silti niissä on mielestäni myös herkkä taiteellinen aspekti.

Tutkimukseni herätti minussa kiinnostusta tehdä aiheesta jatkotutkimusta tutkimalla saman ajan ja saman tekijöiden tekstejä kuvien ohella. Suomen polaariretkikunta sekä Sophus Tromholt, joka osallistui myös Kansainväliseen polaarivuoteen toisessa tutkimusryhmässä ja otti saamelaisista valokuvia, kirjoittivat matkoistaan muistelmia. Heidän lisäksi omia matkakirjojaan Lapista on kirjoittanut muun muassa M. A. Castrén. Keskieurooppalaisista tutkijoista matkoistaan pohjoiseen kirjoja julkaisivat muun muassa Carl Linné ja Sophus Tromholt. Pidän edelleen aiheeni mielenkiintoisena ja pitkälti samoilla tutkimuskysymyksillä, mutta aineistoa laajentamalla, aiheesta saisi vielä syvempää tietoa. Toivottavasti olen tutkimuksessani saanut välitettyä edes osan siitä innostuksesta ja intohimosta, joita olen aiheesta ja tutkimustani kohtaan tuntenut koko tutkimusprosessin ajan.

## Lähteet

Adu Boahen, A. (toim.) (1985) *General history of Africa. Africa under colonial domination 1880–1935*. Unesco International Scientific Committee for the Drafting of a General History of Africa. Berkeley: Currey.

Alapuro, Risto, Ilkka Liikanen, Kerstin Smeds ja Henrik Stenius (toim.) (1987). *Kansa liikkeessä*. Vaasa: Kirjayhtymä Oy.

Arendt, Hannah (1951). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace and Company.

Bertillon, Alphonse (1893). *Identification Anthropometrique*. Melun.

Buffon, Georg Louis Leclerc, Comte de (1812/1749). *Natural History, General and Particular. The History of Man and Quadrupeds*. Vol. III. Lontoo: T Cadll, and W Davies, Strand.

Castrén, M. A. (1853–1871). *Nordiska resor och forskningar (från åren 1838). I Reseminnen från åren 1838-1844. Andra öfversedda upplagda. IV Ethnologiska föreläsningar öfver altaiska folken, samt samojediska och tatariska sagor*. Helsinki: Finska Litteratur-Sällskapets tryckeri.

Clarke, Edward Daniel (1997/1819). *Matka Lapin perukoille 1799. Edward Daniel Clarcken matka Hampurin, Kööpenhaminan ja Tukholman kautta Tornioon ja Enontekiölle kesällä 1799*. Idea Nova Oy.

Cloetta Fazer (2007). *Cloetta Fazer ajanmukaistaa lakritsikääreensä ulkoasua*. (viitattu 23.3.2012) Saatavilla <http://se.yhp.waymaker.net/cloetta/rel.asp?id=2007011521020>.

Edwards, Elisabeth (1992). *Anthropology & Photography 1860–1920*. Lontoo: Yale University Press.

Foucault, Michel (1998/1976–1984). *Seksuaalisuuden historia. Tiedontahto, nautintojen käyttö ja huoli itsestä*. Helsinki: Gaudeamus.

Hall, Rodney Bruce (1998). *National Collective Identity*. New York: Columbia University Press.

Hall, Stuart (1992). *Kulttuurin ja politiikan murroksia*. Tampere: Gummerus Oy.

Hall, Stuart (1997). *Representation, cultural representations and signifying practises*. London: Sage & The Open University.

Hall, Stuart (2002/1999). *Identiteetti*. Tampere: Tammer-Paino Oy.

Harle, Vilho (1991). *Hyvä, paha, ystävä, vihollinen*. Jyväskylä: Rauhankirjallisuuden edistämisseura & Rauhan- ja konfliktintutkimuslaitos (tutkimuksia no. 44).

- Harle, Vilho (1994). *'Viholliskuvan', 'vihollisen' ja 'toisen' käsitteistä sekä niiden keskinäisistä suhteista*. *Politiikka* 36 (4), s. 229–239.
- Harle, Vilho (2003). Identiteettipolitiikka ja kansainvälisten suhteiden tutkimus. Teoksessa Mika Luoma-aho, Sami Moisio ja Monica Tennberg (toim.), *Politiikan tutkimus Lapin yliopistossa*. Rovaniemi: PSC Inter ry. s. 101–131.
- Harle, Vilho & Sami Moisio (2000). *Missä on Suomi? Kansallisen identiteettipolitiikan historia ja geopolitiikka*. Jyväskylä: Gummerus Oy.
- Heikkilä, Elina (2003). *Kuva-analyysistä kuvien käytön analysoimiseen*. Kirja-arvio Virittäjä-lehdessä 1/2003. S. 123–129.
- Heinrichs, Axel (1885) ”Elämästä Sodankylässä 1883–84 vuoden ajalla” teoksessa *Suomalaisesta Tutkimusretkestä Sodankylään ja Kultalaan vuosina 1882-83 ja 1883-84 ynnä kuvaelmia Lapista*, G.W. Edlund, Helsinki 1885. (viitattu 23.3.2012). Saatavilla html-muodossa: <http://s1.doria.fi/helmi/bk/1800/fem19980062/slides/001.html>. s. 96–114.
- Hietala, Veijo (1993). *Kuvien todellisuus. Johdatus kuvallisen kulttuurin ymmärtämiseen ja tulkintaan*. Helsinki: Gummerus Oy.
- Hirn, Sven (1977). *Ateljeeta luontoon. Valokuvaus ja valokuvaajat Suomessa 1871–1900*. Lahti: Suomen valokuvataiteen museon säätiö.
- Huxley, J. & A. C. Huddon (1935). *We Europeans: A Survey of "Racial" Problems*. Lontoo: Cape.
- Internetix opinnot (2012). 4.1. *Kuvakulmat*. (viitattu 23.3.2012) Saatavilla [http://opinnot.internetix.fi/fi/muikku2materiaalit/muut/vapaasivistys/valokuvaus/valokuvailmaisu/4\\_kuvakulmien\\_ja\\_liikesuunnan\\_hyodyntaminen/01\\_kuvakulmat?C:D=hNwZ.hg2t&m:selres=hNwZ.hg2t](http://opinnot.internetix.fi/fi/muikku2materiaalit/muut/vapaasivistys/valokuvaus/valokuvailmaisu/4_kuvakulmien_ja_liikesuunnan_hyodyntaminen/01_kuvakulmat?C:D=hNwZ.hg2t&m:selres=hNwZ.hg2t).
- Isaksson, Pekka & Jouko Jokisalo (1999). Esipuhe teoksessa Pekka Isaksson & Jouko Jokisalo (toim.) *Eriarvoisuus, valistuksen lupaus ja rasismi*. Historiallinen arkisto 112. Helsinki: Suomen historiallinen seura. s. 7–18.
- Isaksson, Pekka & Jouko Jokisalo (2005/1998). *Kallonmittaajia ja skinejä. Rasismin aatehistoriaa*. Helsinki: Like.
- Isaksson, Pekka (2001). *Kumma kuvajainen. Rasismi rotututkimuksessa, rotuteorioiden saamelaiset ja suomalainen fyysinen antropologia*. Pohjoisen tarinat 1. Kustannus-Puntsi. Jyväskylä: Gummerus Oy.
- Isaksson, Pekka. *Suvaitsevaisuus Länsi-Euroopassa. Rasismin historia. Suomalainen rotututkimus*. (viitattu 23.3.2012). Saatavilla <http://www.lyseo.edu.ouka.fi/suvaitsevaisuus/historia/suomrot/suomrott.html>.
- Isin, Engin F. & Patricia K. Wood (1999). *Citizenship & Identity*. Lontoo: Sage.

- Itkonen, T.I. (1948). *Suomen lappalaiset vuoteen 1945. Toinen osa*. Porvoo: Werner Söderström Oy.
- Jantunen, Pirjo (2006). *Karl Granit (1857–1894) kulkija maisemassa. Valokuvia – Photographs*. Kuopio: Kuopion kulttuurihistoriallinen museo.
- Jauhola, Laura (2002). Kuvapolitiikan aakkoset -artikkeli teoksessa Monica Tennberg (toim.) *Kansainvälisten suhteiden tutkimusopas*. P.S.C. Inter Julkaisuja 3. Rovaniemi: Lapin yliopistopaino. s. 107–119.
- Jokisalo, Jouko (1999). Suvaitsemattomuuden perintö, valistus ja rasismi teoksessa Pekka Isaksson & Jouko Jokisalo (toim.) *Eriarvoisuus, valistuksen lupaus ja rasismi*. Historiallinen arkisto 112. Helsinki: Suomen historiallinen seura. s. 19–54.
- Järvi, Outi (2005). Kuvia konteksteissaan – kuvallisen ilmaisun piirteitä ja uusia ulottuvuuksia teoksessa Outi Järvi & Merja Koskela (toim.) *Kuvia analysoimaan. Kuva-analyysin malleja ja sovelluksia*. Vaasan yliopiston julkaisuja, tutkimuksia 265, kielitiede 44. Vaasa: Vaasan yliopisto. s. 16–32.
- Karkulehto, Sanna ja Sari Valjus (toim.) (2005). *Valtamedia/Vastamedia: kirjoituksia mediakulttuurista*. Acta Universitatis Ouluensis. B. Humaniora. Oulu: Oulun yliopisto.
- Kemiläinen, Aira (1985) Johtopäätöksiä teoksessa Aira Kemiläinen (toim.) *Mongoleja vai germaaneja? Rotuteorioiden suomalaiset*. Historiallinen arkisto 86. Vammala: Suomen historiallinen seura. s. 477-502.
- Kemiläinen, Aira (1993). *Suomalaiset, outo Pohjolan kansa. Rotuteoriat ja kansallinen identiteetti*. Historiallisia tutkimuksia 177. Tampere: Suomen historiallinen seura.
- Kilpeläinen, Jouko I. (1985). ”Rotuteoriat läntisistä suomalais-ugrilaisista kansoista Keski-Euroopan antropologiassa 1800-luvulla ja suomalaisten reaktiot niihin” teoksessa Aira Kemiläinen (toim.) *Mongoleja vai germaaneja? Rotuteorioiden suomalaiset*. Historiallinen arkisto 86. Vammala: Suomen historiallinen seura. s. 163–195.
- Kiviluoto, Saara, Jarkko Saarinen & Anja Tuohino (2008). *Suomalaisen kulttuurin näkyminen ulkomaalaisten matkanjärjestäjien matkaesitteissä*. MEK A: 157. (viitattu 23.3.2012) Saatavilla [http://www.mek.fi/w5/mekfi/index.nsf/6dbe7db571ccef1cc225678b004e73ed/8483ebed85734fbcc225745d003a0a4b/\\$FILE/A157%20Suomalaisen%20kulttuurin%20n%C3%A4kyminen.pdf](http://www.mek.fi/w5/mekfi/index.nsf/6dbe7db571ccef1cc225678b004e73ed/8483ebed85734fbcc225745d003a0a4b/$FILE/A157%20Suomalaisen%20kulttuurin%20n%C3%A4kyminen.pdf).
- Kirkon tiedotuskeskus (2012). *Anteeksipyyntö on askel yhteiseen vuoropuheluun*. Suomen evankelis-luterilainen kirkko. (viitattu 24.3.2012) Saatavilla <http://evl.fi/EVLUutiset.nsf/0/9908E1AFF8FC8796C225799A00610CA3?opendocument&lang=FI>.
- Kylli, Ritva (2008). ”Ei sinun pidä tääppäämään” – kirkonmiehet saamelaisten maalla – artikkeli julkaistu Teologia.fi -sivulla. (viitattu 24.3.2012) Saatavilla <http://www.teologia.fi/tutkimus/uskontojen-valiset-suhteet/333-qei-sinun-pidp-kirkonmiehet-saamelaisten-maalla>.

Laine, Pia (2006). *Kaavamainen, kiehtova kauneus. Onko kauneus vain katsojan silmissä?* -artikkeli julkaistu Kumppani -lehdessä 6-7/2006. (viitattu 23.3.2012) Saatavilla [http://www.kepa.fi/kumppani/arkisto/2006\\_6-7/5078](http://www.kepa.fi/kumppani/arkisto/2006_6-7/5078).

Laine, Pia (2007). *Nomadit ja liikkuva elämäntapa* -artikkeli julkaistu Kumppani -lehdessä 10/2007. (viitattu 24.3.2012) Saatavilla <http://www.maailmankuvalehti.fi/node/884>

*Lapin rakennusperintö* (2008). (viitattu 24.3.2012) Saatavilla <http://www.ymparisto.fi/default.asp?node=3906&lan=fi#a1>.

Larsen, Peter (2006) *Individual and type: Early ethnographic photography*. (viitattu 23.3.2012) Saatavilla <http://nordik.uib.no/nordik2006/papers/PeterLarsenPaper.pdf>.

Lehtola, Jorma (2000). *Lailasta Lailaan. Tarinoita elokuvien sitkeistä lappalaisista*. Inari: Kustannus-Puntsi.

Lehtola, Teuvo (1996). *Lapinmaan vuosituhanet. Saamelaisten ja lapin historia kivikaudelta 1930-luvulle*. Inari: Kustannus-Puntsi.

Lehtola, Veli-Pekka (1997). *Saamelaiset. Historia, yhteiskunta ja taide*. Inari: Kustannus-Puntsi.

Lehtola, Veli-Pekka (1999). Aito lappalainen ei syö haarukalla ja veitsellä. Stereotypiat ja saamelainen kulttuurintutkimus teoksessa Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola ja Mervi Autti (toim.) *Outamaalta tunturiin. Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit*. Osa 1. Lapin yliopiston taiteiden tiedekunnan julkaisuja C. Lapinyliopiston yhteiskuntatieteellisiä julkaisuja C. Jyväskylä: Gummerus. s. 15–33.

Lehtola, Veli-Pekka (2004). *The Sami People. Traditions in Transition*. Jyväskylä: Kustannus-Puntsi.

Lehtola, Veli-Pekka (2005). Saamelaisten historiaa teoksessa Pekka Isaksson ja Jouko Jokisalo (toim.) *Historian lisälehtiä. Suvaitsevaisuuden ongelma ja vähemmistöt kansallisessa historiassa*. Suomen Rauhanpuolustajat. Keuruu: Like. s. 303–320.

Lehtola, Veli-Pekka (2012). *Maailmankuva*. (viitattu 23.3.2012). Saatavilla <http://www.galdu.org/web/index.php?sladja=25&vuolitsladja=11&vuolitvuolitsladja=5&gella1=spa>.

Liebkind, Karmela (1994). Monikulttuurisuuden ehdot -artikkeli teoksessa Karmela Liebkind (toim.) *Maahanmuuttajat. Kulttuurien kohtaaminen Suomessa*. Helsinki: Gaudeamus.

Linné, Carl von (1993/1732). *Lapinmatka 1723*. Hämeenlinna: Karisto.

Liikanen, Ilkka (2005). Kansallinen yhtenäisyys ja kansanvalta -suomalainen nationalismi -artikkeli teoksessa Jussi Pakkasvirta & Pasi Saukkonen (toim.) *Nationalismit*. Porvoo: WSOY. s. 222–245.

Lintonen, Kati (2007). *Valokuvahistoriaa herkutellen*. Kirja-arvostelu Pirjo Jantusen teoksesta Karl Granit (1857-1894) kulkija maisemassa. Valokuvia - Photographs. (viitattu 24.3.2012) Saatavilla <http://agricola.utu.fi/julkaisut/kirja-arvostelut/index.php?id=1133>.

Lukin, Karina (2007). Kulttuurisia kuvia saamelaisista ja saamelaisuudesta kirja-arvio teoksesta Ulla-Maija Kulonen, Irja Seurujärvi-Kari ja Risto Pulkkinen (toim.) *The Saami*. A Cultural Encyclopaedia lehdessä ELORE 1/07, vol. 14. Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura ry.

Länsman, Anni-Siiri (2004). *Väärtisuhteet Lapin matkailussa. Kulttuurianalyysi suomalaisten ja saamelaisten kohtaamisessa*. Saarijärvi: Kustannus-Puntsi.

Mikkonen, Kai (2005). *Kuva ja sana. Kuvan ja sanan vuorovaikutus kirjallisuudessa, kuvataiteessa ja ikonoteksteissä*. Helsinki: Gaudeamus.

Miles, Robert (1994/1989). *Rasismi*. Tampere: Vastapaino.

Neumann, Iver B. (1999). *Uses of the Other. "The East" in European Identity Formation*. Minneapolis: University of Minneapolis Press.

Niskanen, Annamari (2005). *Kutturasta alkanut tarina ei lopu. Siiri Magga-Miettusen muistelmakirja saa jatkoa syksyllä*. (viitattu 24.3.2012) Saatavilla <http://www.saariselka.net/Kesa2005/jutut/siiri.htm>.

Nousiainen, Marja (2008). *Tutkimuksen kohteena monikasvoinen lappologia – sittenkin mainettaan parempi?* Suomen akatemia. (viitattu 3.4.2012) Saatavilla <http://www.tietysti.fi/fi/T/Tiedeuutiset2/Tata-tutkimme/Tutkimuksen-kohteena-monikasvoinen-lappologia--sittenkin-mainettaan-parempi/>.

Nykänen, Tapio (2012). *Näkkäläjäjärvi: Saamelaiset dialogiin EU:n kanssa*. YLE Lappi. (viitattu 24.3.2012) Saatavilla [http://yle.fi/alueet/lappi/2012/03/nakkalajarvi\\_saamelaiset\\_dialogiin\\_eun\\_kanssa\\_3310313.html](http://yle.fi/alueet/lappi/2012/03/nakkalajarvi_saamelaiset_dialogiin_eun_kanssa_3310313.html).

Onnela, Tapio (1995). Tieto, valta ja valokuvaus -artikkeli teoksessa Anja Tuomisto ja Heli Uusikylä (toim.) *Kuva, teksti ja kulttuurinen näkeminen*. Tietolipas 141. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura. s. 134-164.

Petrelus, Alfred (1885). Suomalaisen polaarimatkuksen olo ja seurustelu väestön kanssa 1882–1882. teoksessa *Suomalaisesta Tutkimusretkestä Sodankylään ja Kultalaan ynnä kuvaelmia Lapista*, G.W. Edlund, Helsinki 1885. (viitattu 23.3.2012). Saatavilla <http://s1.doria.fi/helmi/bk/1800/fem19980062/slides/001.html>. s. 64–95.

Poliisi. *Poliisin valokuvaohje*. (viitattu 23.3.2012). Saatavilla [http://www.poliisi.fi/poliisi/home.nsf/files/Valokuvaohje\\_FI/\\$file/Valokuvaohje\\_FI.pdf](http://www.poliisi.fi/poliisi/home.nsf/files/Valokuvaohje_FI/$file/Valokuvaohje_FI.pdf).

Porthan, H. G. (1873). Undersökning om de nationer, hörande til Finska folkstammen, hvilka i den äldre nordiska historien omtalas -artikkeli teoksessa *H. G. Porthans skrifter i urval*. Femte delen. Finska litteratur -sällskapet. Helsingfors. s. 29–42.

Puranen, Jorma (1999). *Kuvitteellinen kotiinpaluu*. Oulu: Pohjoinen.

Puranen, Jorma (2012). Yksityinen sähköpostiviesti. Vastaanottaja [anu.a.k.kahkonen@student.jyu.fi](mailto:anu.a.k.kahkonen@student.jyu.fi). Lähetetty 6.4.2012.

Puuronen, Vesa (2011). *Rasistinen Suomi*. Helsinki: Gaudeamus Helsinki University Press.

Pyykkönen, Miikka (2007). Visual construction of cultural identities of ‘others’: Lapland travellers’ photographs of the Saami people and culture –artikkeli teoksessa *Arctic&Antarctic* - International Journal of Circumpolar Sociocultural Issues. Volume 1 number 1/2007. s. 169–210.

Pääkkönen, Erkki (2008). *Saamelainen etnisyys ja pohjoinen paikallisuus. Saamelaisten etninen mobilisaatio ja paikallisperusteinen vastaliike*. Acta Universitatis Lapponiensis 153. Rovaniemi: Lapin Yliopistokustannus.

Rantonen, Eila (1996). *Mistä rasismi on kotoisin?* -artikkeli Niin & Näin -lehdessä. (viitattu 23.3.2012) Saatavilla <http://netn.fi/sites/netn.fi/files/19963netn.pdf>. s. 42–43.

Rantonen, Eila (1999). Kauniit ja älykkäät eurooppalaiset? Rotu ja etnosentrismi valitusajan kauneus- ja kulttuurikäsitteissä teoksessa Pekka Isaksson & Jouko Jokisalo (toim.) *Eriarvoisuus, valistuksen lupaus ja rasismi*. Historiallinen arkisto 112. Helsinki: Suomen historiallinen seura. s. 147–172.

Regnard, Jean-Francois (1982/1731). *Retki Lappiin*. Keuruu: Otava.

Rosberg, J. E. (1911). *Lappi* -artikkeli teoksessa Suomen maakunnat, 5 osa. Helsinki: Kansanvalistusseura.

Rose, Gillian (2005/2001). *Visual Methodologies. An Introduction to the Interpretation of Visual Materials*. Lontoo: Sage Publications Ltd.

Saarenpää, Taina (2006). *Kairan kätköistä museoon*. Kittilän kotiseutumuseo. Lapin museoportaaali. (viitattu 24.3.2012) Saatavilla <http://www.lapinmuseot.fi/kittila/KittilaNiliaitta.pdf>.

Saraste, Leena (1996). *Valokuva. Tradition ja toden välissä*. Taideteollisen korkeakoulun julkaisusarja B 45. Helsinki: Musta Taide.

Saukkonen, Pasi (2005). Kansallinen identiteetti -artikkeli teoksessa Jussi Pakkasvirta & Pasi Saukkonen (toim.) *Nationalismit*. Porvoo: WSOY. s. 90–105.

Schefferus, Johannes (1979/1673). *Laponia*. Hämeenlinna: Arvi A. Karisto osakeyhtiön Laakapaino.

Scherer, Joanna C. (1992). The photographic document : photographs as primary data in anthropological enquiry –artikkeli teoksessa Elisabeth Edwards (toim.) *Anthropology and photography 1860-1920*. New Haven : Yale University Press in association with the Royal Anthropological Institute. s. 32-42.



Schmitt, Carl (1976). *The concept of the political by Carl Schmitt. Translation, Introduction, and notes by George Schwab with comments on Schmitt's essay by Leo Strauss*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Seppälä, Tiina (2002). Media tutkimuskohteena. Sota, lehdistö ja sisällönerittely. Teoksessa Monica Tennberg (toim.) *Kansainvälisten suhteiden tutkimusopas*. Rovaniemi: P.S.C. Inter ry. s. 189–206.

Seppänen, Janne (2001). *Valokuvaa ei ole*. Suomen valokuvataiteen museo. Helsinki: Musta taide.

Seppänen, Janne (2002/2001). *Katseen voima. Kohti visuaalista lukutaitoa*. Nuorisotutkimusverkoston julkaisuja 17. Tampere: Vastapaino.

Seppänen, Janne (2005). *Visuaalinen kulttuuri*. Teoriaa ja metodeja mediakuvan tulkitsijalle. Tampere: Vastapaino.

Siitonen, Arto (2009). Kuvat ja kuvitteellisuus teoksessa Leila Haaparanta, Timo Klemola, Jussi Kotkavirta ja Sami Pihlström (toim.) *Kuva*. Acta Philosophia Tampereensia, vol. 5. Tampere: Tampere University Press. s. 300–310.

Simpson J. A. & E. S. C. Weiner (1989). *The Oxford English Dictionary*. 2nd edition. Volume XI Ow-Poisant. Oxford: Clarendon Press.

Sobieszek, Robert A. (1999). *Ghost in the Shell: Photography and the Human Soul 1850–2000: Essays on Camera Portraiture*. Los Angeles: Los Angeles County Museum of Art.

Spencer, Frank (1992). Some Notes on the Attempt to Apply Photography to Anthropometry during the Second Half of the Nineteenth Century teoksessa Elisabeth Edwards (toim.) *Anthropology & Photography 1860-1920*. Lontoo: Yale University Press. s. 99–107.

Sulkunen, Irma (2004). *Suomalaisen kirjallisuuden seura 1831–1892*. Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia 952. Hämeenlinna: Karisto Oy.

Suomisanakirja (2012). (viitattu 25.3.2012) Saatavilla <http://suomisanakirja.fi/rotu>.

Topelis, Zacharias (1898). *Finland i 19de seklet*. Framstäldt i ord och bild af finska skriftställare och konstnärer. Helsinki.

Topelius, Zacharias (1981/1875). *Maamme kirja*. Porvoo: WSOY.

Torretta, Paolo (2010). *Tutkija selvitti täydellisten kasvojen kaavan* -artikkeli julkaistu Suomen Kuvalehdessä 2.4.2010. (viitattu 23.3.2012) Saatavilla <http://suomenkuvalehti.fi/jutut/kulttuuri/tutkija-selvitti-taydellisten-kasvojen-kaavan>.

Tromholt, Sophus (1885). *Under the Rays of the Aurora Borealis. In the Land of the Lapps and Kvsens*. Lontoo: Sampson Low, Marston, Searle and Rivington.



Tuomisto, Anja & Heli Uusikylä (1995). Kuva ja kulttuuri, tutkimuksen lähtökohtia teoksessa Anja Tuomisto & Heli Uusikylä (toim.) *Kuva, teksti ja kulttuurinen näkeminen*. Tietolipas 141. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura. s. 9–26.

Tutkijoiden Lappi. Oulun yliopiston kirjasto. (viitattu 23.3.2010) Saatavilla <http://www.kirjasto.oulu.fi/lapinkuvat/johdanto>.

Valkeapää, Nils-Aslak (1992) *Aurinko, isäni*. Kautokeino: DAT.

Virtanen, Matti (2001). *Fennomanian perilliset. Poliittiset traditiot ja sukupolvien dynamiikka*. Hämeenlinna: Karisto Oy.

Vuorinen, Marja (2005). Herrat, hurrit ja ryssän kätyrit – suomalaisuuden vastakuvia - artikkeli teoksessa Jussi Pakkasvirta & Pasi Saukkonen (toim.) *Nationalismit*. Porvoo: WSOY. s. 246–264.

Wahren, Christopher (2006). *Christopher Wahren Fine Photographs*. (viitattu 23.3.2012). Saatavilla: [http://cwfp.biz/cgi-bin/se/bonaparte\\_lapons/tm.pl?intro](http://cwfp.biz/cgi-bin/se/bonaparte_lapons/tm.pl?intro).

Yrjö-Koskinen, Yrjö-Sakari (1869). *Oppikirja Suomen kansan historiasta*. Suomalaisen kirjallisuuden seura.

## Liitteet

### Suomen polaariretkikunnan valokuvat





Sedonkylä  
Kultura perheineen.



Sedonkylä  
Lautakota.



Sodankylä  
Vaatekoti.



Sodankylä  
Lapin lapsia.



**Prinssi Roland Bonaparten valokuvia**







