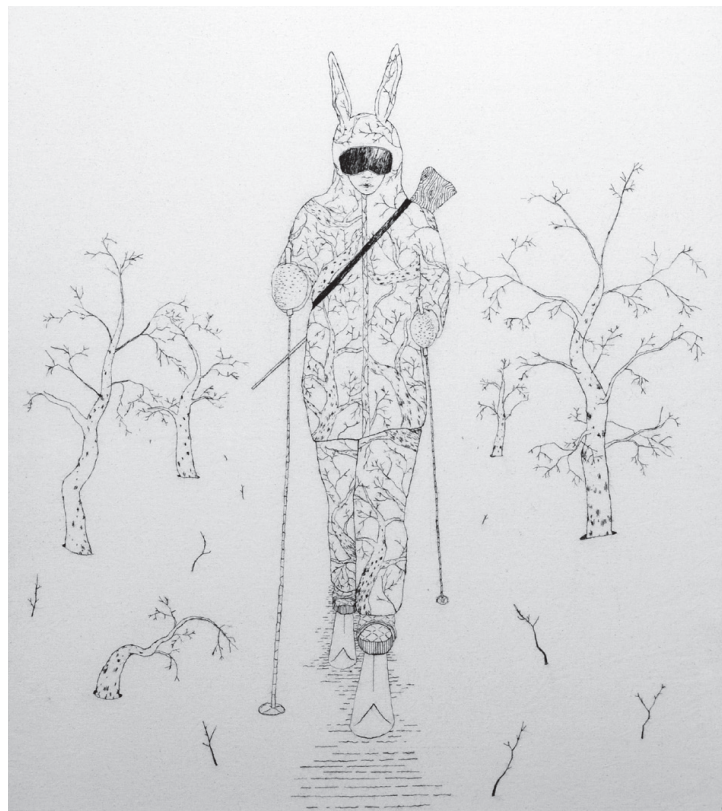


Kaisa Ahvenjärvi

Päivitettyä perinnettä  
Saamelaisen nykyrunouden  
saamelaiskuvastoja



JYVÄSKYLÄ STUDIES IN HUMANITIES 318

Kaisa Ahvenjärvi

Päivitettyä perinnettä

Saamelaisen nykyrunouden  
saamelaiskuvastoja

Esitetään Jyväskylän yliopiston humanistis-yhteiskuntatieteellisen tiedekunnan suostumuksella  
julkisesti tarkastettavaksi yliopiston vanhassa juhlasalissa S212  
kesäkuun 17. päivänä 2017 kello 12.

Academic dissertation to be publicly discussed, by permission of  
the Faculty of Humanities and Social Sciences of the University of Jyväskylä,  
in building Seminarium, auditorium S212, on June 17, 2017 at 12 o'clock noon.



UNIVERSITY OF JYVÄSKYLÄ

JYVÄSKYLÄ 2017

Päivitettyä perinnettä

Saamelaisen nykyrunouden  
saamelaiskuvastoja

JYVÄSKYLÄ STUDIES IN HUMANITIES 318

Kaisa Ahvenjärvi

Päivitettyä perinnettä

Saamelaisen nykyrunouden  
saamelaiskuvastoja



UNIVERSITY OF JYVÄSKYLÄ

JYVÄSKYLÄ 2017

Editors

Sanna Karkulehto

Department of Music, Art and Culture Studies, University of Jyväskylä

Pekka Olsbo, Ville Korkiakangas

Publishing Unit, University Library of Jyväskylä

Jyväskylä Studies in Humanities

Editorial Board

Editor in Chief Heikki Hanka, Department of Music, Art and Culture Studies, University of Jyväskylä

Petri Karonen, Department of History and Ethnology, University of Jyväskylä

Paula Kalaja, Department of Language and Communication Studies, University of Jyväskylä

Petri Toiviainen, Department of Music, Art and Culture Studies, University of Jyväskylä

Tarja Nikula, Centre for Applied Language Studies, University of Jyväskylä

Epp Lauk, Department of Language and Communication Studies, University of Jyväskylä

Cover picture: *På jakt* by Victoria Andersson (2011).

Permanent link to this publication: <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-39-7092-5>

URN:ISBN:978-951-39-7092-5

ISBN 978-951-39-7092-5 (PDF)

ISSN 1459-4331

ISBN 978-951-39-7091-8 (nid.)

ISSN 1459-4323

Copyright © 2017, by University of Jyväskylä

Jyväskylä University Printing House, Jyväskylä 2017

## ABSTRACT

Ahvenjärvi, Kaisa

Updated tradition. Sámi imagery in contemporary Sámi poetry

Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2017, 90 p.

(Jyväskylä Studies in Humanities

ISSN 1459-4323; 318 (nid.) ISSN 1459-4331; 318 (PDF))

ISBN 978-951-39-7091-8 (nid.)

ISBN 978-951-39-7092-5 (PDF)

This doctoral dissertation investigates the imagery of Sáminess in contemporary Sámi poetry. The research material of the study consists of poetry collections published in North Sámi and Norwegian by eight Sámi authors: Inger-Mari Aikio (previously Aikio-Arianaick), Inga Ravna Eira, Rawdna Carita Eira, Irene Larsen, Rauni Magga Lukkari, Hege Siri, Nils-Aslak Valkeapää, and Ellen Marie Vars. The emphasis is on poetry published at the turn of the 2010s. The study examines how Sáminess has been depicted and constructed in poetry from the 1980s onwards. The four original research articles ask how images traditionally connected to Sáminess and indigenusness are used in contemporary poems and how this imagery has been deconstructed and updated. Further, the way the poems manifest the intersection of the internal differences and categorisations of Sáminess is scrutinised.

The analysis uses the method of socially contextualising close reading. The translation of the studied poems into Finnish forms the basis for interpretation. Thematic reading of individual poems and their comparison give shape to a larger picture of the focal points of contemporary Sámi poetry. The study is positioned in the ethically and politically oriented field of poetry research. It is connected to transnational literary studies, which aims to deconstruct the unconsciously nation-oriented research known as methodological nationalism. The dissertation also represents indigenous research by discussing the meaning of indigenous methodologies for literary criticism and by reflecting on research ethical questions related to the position of a researcher who comes from outside the Sámi culture. Moreover, the relationship between indigenous research and post-colonialism is scrutinised.

Since the representation of Sáminess has a prominent role in the research material, this study suggests that Sámi poetry takes part in the ethno-political project and in the production of national Sámi self-understanding. Established Sámi imagery is found in abundance in the poems as Sáminess is connected to, for example, the Sámi language, yoik, handicraft, reindeer herding, and mythology. The poetry, however, shows the traditional Sámi features in a new light. Three different ways to relate to Sáminess can be outlined in the heterogeneous research material. *Everyday Sáminess* is commonplace and self-evident, and it is constructed, for example, through the practice of traditional Sámi livelihoods. *Aware and reflective Sáminess* is characterised by an active reflection on the individual and collective meanings of Sámi cultural features. *Hybrid and mixed Sáminess* is constructed at the interface of Sámi tradition and contemporary reality, and it is marked by the experience of between-ness and alienation. Instead of one uniform Sáminess, contemporary poetry constructs multiple forms of Sáminess both by leaning on the Sámi tradition and by problematising and updating it.

Keywords: contemporary Sámi poetry, Sáminess, indigenous literatures, indigenous research, post-colonialism, imagery

**Author's address** Kaisa Ahvenjärvi  
Department of Music, Art and Culture Studies  
University of Jyväskylä, Finland  
kaisa.ahvenjarvi@jyu.fi

**Supervisors** Professor Sanna Karkulehto  
Department of Music, Art and Culture Studies  
University of Jyväskylä, Finland

PhD, Docent Tuija Saresma  
Department of Music, Art and Culture Studies  
University of Jyväskylä, Finland

**Reviewers** Professor Vuokko Hirvonen  
Sámi University of Applied Sciences, Norway

PhD, Docent Olli Löytty  
University of Turku, Finland

**Opponents** Professor Vuokko Hirvonen  
Sámi University of Applied Sciences, Norway

PhD, Docent Olli Löytty  
University of Turku, Finland

## TIIVISTELMÄ

Ahvenjärvi, Kaisa

Päivitettyä perinnettä. Saamelaisen nykyrunouden saamelaiskuvastoja

Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2017, 90 p.

(Jyväskylä Studies in Humanities

ISSN 1459-4323; 318 (nid.) ISSN 1459-4331; 318 (PDF))

ISBN 978-951-39-7091-8 (nid.)

ISBN 978-951-39-7092-5 (PDF)

Tämä väitöskirja käsittelee saamelaisen nykyrunouden saamelaiskuvastoja. Tutkimusaineisto koostuu kahdeksan runoilijan pohjoissaamen- ja norjankielisestä tuotannosta. Runoilijat ovat Inger-Mari Aikio (ent. Aikio-Arianaick), Inga Ravna Eira, Rawdna Carita Eira, Irene Larsen, Rauni Magga Lukkari, Hege Siri, Nils-Aslak Valkeapää ja Ellen Marie Vars. Tutkimuksen painopiste on 2010-luvun taitteessa ilmestyneissä kokoelmissa. Tutkimuksessa paneudutaan siihen, miten saamelaisuutta kuvataan ja konstruoidaan 1980–2010-luvulla julkaistussa runoudessa. Neljässä tutkimusartikkelissa kysytään, miten saamelaisuuteen ja alkuperäiskansaisuuteen perinteisesti liitetyt aiheita ja kuvastoja käytetään nykyrunoudessa ja miten näitä kuvastoja on purettu ja päivitetty. Lisäksi analysoidaan, miten saamelaisuuden sisäiset erot ja luokittelut risteävät runoissa.

Aineiston analyysimenetelmänä on yhteiskunnallisesti kontekstualisoiva lähiluku, jossa tulkinallisena perustana on tutkimuksessa tarkasteltavien runojen suomentaminen. Yksittäisten runojen temaattisella luennalla ja runojen keskinäisellä vertailulla hahmotellaan laajempaa kuvaa saamelaisen nykyrunouden painopisteistä. Väitöskirja kytkeytyy osaksi eettisiä ja poliittisia kysymyksiä painottavaa runoudentutkimuksen suuntausta. Se edustaa yllirajaista kirjallisuudentutkimusta, joka pyrkii purkamaan tiedostamatonta kansakeskeistä ajattelua eli metodologista nationalismia. Väitöskirja paikantuu myös alkuperäiskansatutkimuksen kentälle. Se esittelee alkuperäiskansametodologian merkitystä kirjallisuudentutkimukselle ja pohtii tutkimuseettisiä kysymyksiä, jotka liittyvät saamelaiskulttuurin ulkopuolisen tutkijan positioon. Lisäksi käsitellään alkuperäiskansatutkimuksen ja jälkikolonialismin välisiä suhteita.

Väitöskirja osoittaa, että saamelaisuuden representaatioilla on tutkimusaineistossa merkittävä rooli. Saamelaisrunous osallistuu siten saamelaisten etnopolitiittiseen projektiin ja kansallisen itseymmärryksen tuottamiseen. Kohdeteksteissä on runsaasti saamelaisuuden vakiintunutta kuvastoa, mutta perinteiset saamelaismääreet asetetaan runoissa tavalla tai toisella uuteen valoon. Heterogeenisestä aineistosta voi hahmottaa kolme erilaista tapaa kiinnittyä saamelaisuuteen. *Arjen saamelaisuus* on jokapäiväistä ja tietyllä tapaa itsestään selvää, ja sitä rakentaa esimerkiksi työ perinteisten saamelaiselinkeinojen parissa. *Tiedostavaan ja reflektivoivaan saamelaisuuteen* liittyy saamelaisten kulttuuripiirteiden yksilöllisen ja yhteisöllisen merkityksen aktiivinen pohdinta. *Hybridinen ja sekoittunut saamelaisuus* puolestaan rakentuu saamelaisperinteen ja nykytodellisuuden kohtaamispaisteissa, ja sitä leimaa välissä olemisen tai vieraantumisen kokemus. Yhden yhtenäisen saamelaisuuden sijaan nykyrunoudessa konstruoidaan saamelaisuuden moninaisuutta sekä saamelaisperinteeseen nojaten että sitä päivittäen ja problematisoiden.

Asiasanat: saamelainen nykyrunous, saamelaisuus, alkuperäiskansojen kirjallisuus, alkuperäiskansatutkimus, jälkikolonialismi, runojen kuvasto



## ČOAHKKÁIGEASSU

Ahvenjärvi, Kaisa

Ođasmahtton árbevierru. Sápmelašvuoda govat dálá sámi lyrihkas

Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2017, 90 p.

(Jyväskylä Studies in Humanities

ISSN 1459-4323; 318 (nid.) ISSN 1459-4331; 318 (PDF))

ISBN 978-951-39-7091-8 (nid.)

ISBN 978-951-39-7092-5 (PDF)

Dán nákkosgirjii guorahallet sápmelašvuoda govaid dálá sámi lyrihkas. Dutkanmateriálan leat gávccii sámi diktačálli diktačoakkáldagat, mat leat almmustuvvan davvisáme- ja dárogillii. Diktačállit leat Inger-Mari Aikio (ovdal Aikio-Arianaick), Inga Ravna Eira, Rawdna Carita Eira, Irene Larsen, Rauni Magga Lukkari, Hege Siri, Nils-Aslak Valkeapää ja Ellen Marie Vars. Dutkamuša váldodeaddu lea čoakkáldagain, mat leat almmustuvvan 2010-logu jorggáldagas. Dutkamušas guorahallet dan, mot sápmelašvuodda govviduvvo ja konstruerejuvvo 1980–2010-loguin almmustuvvan lyrihkas. Njealji dutkanartihkkalis jerrojuvvo, mot sápmelašvuhtii ja álgoálbmotvuhtii árbevirolaččat čadnon fáttát ja govat geavahuvvojit dálá lyrihkas ja mot dát govat leat ođasmahttojuvvon. Dasa lassin analyserejuvvo, mot divttain ovttahttet sápmelašvuhtii čadnojuvvon sirremiid ja kategoriijaid.

Analyserenmetodan lea dárkilislohkan, mii ásahe teavstta servodatlaš kontekstii. Dulkomiid vuodđun lea divttaid jorgaleapmi suomagillii. Ovttaskas divttaid temáhtalaš lohkamiin ja daid veardádallamiin ožžojuvvo viidásut govva dálá sámi lyrihka guovddášfáttáin. Dutkamuš gullá etihkalaš ja politihkalaš jearaldagaid deat-tuheadđi lyrihkadutkamuša suorgái. Nákkosgirji ovddasta transnášionála girjjálašvuodadutkamuša, mii viggá burgit mielavuloš našuvnnaide čadnojuvvon jurddašánvugiid dahjege nu gohččoduvvon metodologalaš nášionálismma. Nákkosgirji gullá maiddái álgoálbmotdutkamuša suorgái. Dat čilge álgoálbmotmetodologiija mearkkašumi girjjálašvuodadutkamuššii ja suokkardallá dutkanetihkalaš jearaldagaid, mat gusket kultuvrra olgobeale dutki posišuvnna. Dasa lassin dutkamuš guorahallá álgoálbmotdutkamuša ja manjekolonialismma gaskavuodaid.

Dutkamuš čájeha, ahte sámi lyrihka oassálastá sápmelaččaid etnopolitihkalaš prošehtii ja álbmotlaš iešáddejumi buvttadeapmái, dasgo sápmelašvuoda representašuvnnain lea dutkanmateriálas mearkkašahtti rolla. Divttain leat olu sápmelašvuoda stáđásnuvvan govat, muhto árbevirolaš sámi dovdomearkkat ásahevuojit dávjá ođđa perspektiivii. Heterogenaš materiálas lea vejolaš sirret golmma iešguđetlágán vuogi čatnasit sápmelašvuodain. *Árgabeaivvi sápmelašvuodda* lea juohkebeaivválaš ja diehttalas. Dat šaddá ovdamearkka dihte árbevirolaš sámi ealáhusaiguin bargadetttiin. *Ieš-diđošteaddji ja reflekterejeaddji sápmelašvuhtii* laktása sámi kultuvrra iešvuodaid individuála ja kollektiiva mearkkašumiid aktiiva guorahallan. *Hybrida ja seaguhuvvon sápmelašvuodda* bealistis šaddá go sámi árbevierru ja dálá duođalašvuodda deaivvadit. Dasa lea mihtilmas gaskkas leahkima dahje vierisin šaddama vásáhus. Ovtta oktilaš sápmelašvuoda sadjái dálá lyrihka konstruere sámevuodda mánggalágánvuodda sámi árbevieru ja dan problematiserema ja ođasmahttima vuodđul.

Áššesánit: dálá sámi lyrihka, sápmelašvuodda, álgoálbmotgiid girjjálašvuodda, álgoálbmotdutkamuš, manjekolonialisma, divttaid govat

## ESIPUHE

Väitöskirjaprosessini jonkinlaisena alkupisteenä pidän erästä pimeäksi kääntynyttä iltaa syksyllä 2003. Lueskelin työhuoneellani KTS:n vuosikirjassa julkaistua Rauna Kuokkasen artikkelia ja oivalsin, että minäkin haluan tutkia saamelaista kirjallisuutta. Tuosta illasta tulee kuluneeksi pian 14 vuotta. Nopeamminkin olisi tietysti voinut väitellä, mutta prosessin venymisessä on ollut omat hyvät puolensa. Esimerkiksi minua kaikkein eniten inspiroineet saamelaiset runokokoelmat ovat ilmestyneet 2010-luvun taitteessa, ja väitöskirjastani olisi tullut paljon tylsempi, jos nuo teokset eivät olisi päässeet sen osaksi.

Sisäisesti ajoittain kovin ohdakkeinen jatko-opintopolkuni on ollut ulkoisesti monella tapaa kullalla silattu. Olen ollut onnekas saadessani näkemykselliset ja paneutuvat ohjaajat, Tuija Saresman ja Sanna Karkulehdon, joille olen saamastani avusta iki-kiitollinen. Tuija piti keväällä 2011 laitoksemme väitöskirjantekijöille Taikutohtorit-kurssin, joka oli minulle tärkeä tutkijakoulu. Ihailen Tuijan tapaa edistää yhteisöllistä oppimista ja tieteen tekemistä. Tuija, kiitos ajatteluani eteenpäin vieneestä ohjauksestasi ja tarttuvasta tieteellisestä innostuksestasi! Sanna on uskomattoman nopea, terävä ja tarkkanäköinen palautteenantaja, joka laittaa niin tutkimuskysymykset, teoreettiset viitekehukset kuin pilkutkin ojennukseen yhdessä vilauksessa. Kirjoitusprosessini loppusuoralla Sanna jaksoi väsymättä kannustaa kalkkiviivoilla horjuvaa ohjattavaansa. Sanna, suurkiitos avustasi, jota ilman tästä työstä tuskin olisi vieläkään tullut valmista.

Esitarkastajiksi ja vastaväittäjiksi sain professori Vuokko Hirvosen ja dosentti Olli Löytyn, joiden molempien tutkimustyö on ollut minulle esikuvallista. Ilman Vuokon tekemää saamelaisen kirjallisuuden perustutkimusta tämän väitöskirjan kirjoittaminen ei oikeastaan olisi ollut mahdollista. Vuokolta saatu hyväksyntä tutkimukselleni on ollut minulle ensiarvoisen tärkeää. Kiitän lämpimästi myös tutkijavierailun mahdollistamisesta Sámi allaskuvlaan. Ollu giitu Vuokko, dieddalaš ovddasvázzi!

Olli Löytyn toivoin saavani vastaväittäjäkseni jo ennen kuin olin saanut ensimmäistäkään apurahaa väitöskirjan tekoon. Olli on idolini niin kirjallisuudentutkijana, tietokirjailijana, yhteiskunnallisena keskustelijana, taidokkaana sanankäyttäjänä kuin konferenssi-illanviettojen seuramiehenäkin. Olli, kiitos antoisista tutkimuksellisista keskusteluistamme ja hyvästä matkaseurasta erinäisissä liikennevälineissä Uppsalan ja Kautokeinin välillä!

Ollia ja Vuokkoa haluan vielä yhteisesti kiittää siitä, että kirjoititte poikkeuksellisen nopeassa aikataulussa paneutuneen esitarkastuslausunnon, jonka myötä moni asia kirkastui ja lokshti kohdalleen tutkimuksessani.

Siitä, että ylipäätään päädyin Jyväskylän yliopistoon tekemään väitöskirjaa, on kiittäminen lukioaikaista ystävääni Outi Ojaa, joka aikanaan teki alustavia tiedusteluja kiinnostuksestani yliopistonopettajan työhän. Suurin kiitos yliopistourani alkuun saattamisesta kuuluu professori emerita Leena Kirstinälle, joka rekrytoi minut kirjallisuuden oppiaineeseen. Leena on ollut korvaamaton suojelija ja mahdollistaja akateemisella polullani. Sydämelliset kiitokset, Leena!

Minulla on ollut onni saada tehdä tutkimustani työyhteisössä, jossa vallitsee keskinäisen kannustuksen ja lämpimän inhimillisyyden henki. Kiitän entistä Taiteiden ja kulttuurin tutkimuksen laitosta, nykyistä Mutkua, ja erityisesti kirjallisuuden oppiaineen väkeä kaikesta saamastani tuesta, ymmärryksestä ja monista yhteisistä nauruista. Muutamat kollegat ovat tunteneet minut toistakymmentä vuotta. Risto, jos ensimmäinen työhuonekaverini olisi ollut joku muu kuin sinä, en olisi välttämättä koskaan kotiutunut yliopistolle – kiitos ensiluokkaisesta huonetoveruudesta! Anna ja Juri, kiitos yliopistolaisuuden jakamisesta ja ennen kaikkea pitkästä ystävydestä. Kiitos Laura ja Ate, kun vapautitte minut opettajan tehtävistä täysipäiväiseen tutkimustyöhön. Kiitos kaikille tutkijatovereille, joilta olen vuosien varrella saanut vertaistukea väitöskirjan tekoon. Hetalle erityiskiitokset aina valmiista kahviseurasta!

Tuija Saresman johtaman ja Koneen Säätiön rahoittaman *Arts of Belonging* -tutkimushankkeen jäsenenä olen päässyt nousemaan tutkimuksellisesti ihan uusille tasoille. Kaisa, Saara, Tuija, Tuuli, Ninni ja Antti, kiitos tieteellisten ajatusten ja arjen kuulumisten jakamisesta sekä lukuisista syistä kilautella kuohuviinilaseja! Tärkeä tutkimuksellinen yhteisö minulle on ollut myös pohjoismainen Diversity in Nordic Literatures -tutkijaverkosto. Kiitos dinolaisille hienoista konferensseista ja inspiroivasta seurasta!

Jenny ja Antti Wihurin rahastoa ja Emil Aaltosen Säätiötä kiitän lämpimästi väitöstutkimukseni rahoittamisesta. Jyväskylän yliopiston liikkuvuusrahoituksen turvin minun oli mahdollista toteuttaa tutkijavierailu Kautokeinon Saamelaiseen korkeakouluun, mistä kiitokset. Koneen Säätiölle erityiskiitokset joustavuudesta post doc -rahoituskauden järjestelyissä!

Kielentarkastajiani Markku Nivalaista ja Taarna Valtosta kiitän siitä, että muokkasitte nopealla aikataululla tutkimukseni abstraktista ja yhteenvedosta mallikkaat englannin- ja saamenkieliset versiot.

Ystävät vuosien varrelta: teidän ansiostanne olen selvinnyt hengissä peruskoulusta, lukiosta, opiskeluvuosista ja väitöskirjaprosessista. Meri, kiitos elämäni pisimmästä ystävydestä ja majapaikasta piippuhyllylläsi monilla Kautokeinon matkoilla! Jossu, kiitos kultaisuudestasi, lämmöstäsi ja lujuudestasi! Suvi, kotimaisen kirjallisuuden opiskelu Helsingin yliopistossa olisi ollut hirvittävän paljon ankeampaa ilman sinua. Kiitos kaikesta yhteisestä intoilusta! Annika, olet ollut mahtavaa seuraa iloluontoisilla tutkimusretkillämme saamelaiskulttuuriin – juo giitu! Harakoille ja Hirville rakkaimmat kiitokset arjen ja elämän jakamisesta myötä- ja vastamäissä.

Perheeltäni olen aina saanut vankkumattoman tuen kaikelle tekemiselleni ja myös tekemättömyydelleni. Rakas äiti, kiitokset loputtomasta uskosta, toivosta ja rakkaudesta ja sinulta peritystä syvästä suhteesta kaunokirjallisuuteen. Isäseni, sinulta sain perinnöksi pohjoisen ja kiinnostuksen saamelaiskulttuuriin, joita ilman tätä tutkimusta ei olisi koskaan syntynyt. Eeva, maailman ihanin sisko, kiitos että olet olemassa ja jaat kanssani kaikkein perustavimpia kokemuksia. Iina, kiitos kun näytit meille sen, että rakkaus on väkevempi kuolemaa.

Jussi, sinä olet pysynyt tasaisena ja rauhallisena minun ajoittaisen heittelemiseni rinnalla. Olen onnellinen ja kiitollinen siitä, että saan jakaa kanssasi

vanhemmuuden ja sen kalleimman maailmassa. Pyrylle kiitos siitä, että tulit luoksemme ja toit elämäämme puhtaimman ilon ja rakkauden.

Haluan omistaa tämän tutkimuksen saamelaisille runoilijoille, joita ilman minulla ei olisi ollut mitään tutkittavaa.

Jyväskylässä 19.5.2017, vuoden ensimmäisenä kesänlämpöisenä päivänä  
Kaisa Ahvenjärvi

## ARTIKKELIT

I "Minkähänlainen se oikea saamelaisnainen on". Dekolonisaatio ja identiteetti-neuvottelu saamelaisessa nykylyriikassa. *Työmaana runous. Runoudentutkimuksen nykysuuntauksia* (2012, toim. Siru Kainulainen, Karoliina Lummaa & Katja Seutu), Helsinki: SKS, 192–222.

II Äitimyyttejä ja äitisubjekteja. Sukupuolen ja kansallisuuden representaatio saamelaisessa lyriikassa. *Kulttuurintutkimus* 30, 4 (2013), 16–30.

III Reindeer Revisited. Traditional Sámi Features in Contemporary Sámi Poetry. *Rethinking National Literatures and the Literary Canon in Scandinavia* (2015, ed. Ann-Sofie Lönngrén, Heidi Grönstrand, Dag Heede & Anne Heith), Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 104–129.

IV Mustan auringon paketti. Myytit ja melankolia Irene Larsenin kokoelmassa *Sortsolsafari*. *Avain* 3/2015, 19–33.

## SISÄLLYS

ABSTRACT

TIIVISTELMÄ

ČOAHKKÁIGEASSU

ESIPUHE

ARTIKKELIT

SISÄLLYS

1	JOHDANTO.....	13
1.1	Saamelainen etnisyys ja alkuperäiskansaisuus .....	15
1.2	Aiempi saamelaisen kirjallisuuden tutkimus.....	18
1.3	Tutkimusaineisto, tutkimuskysymykset ja menetelmät .....	19
1.4	Kääntäjä-tutkijan positio.....	24
2	SAAMELAISEN RUNOUDEN KENTTÄ .....	28
2.1	Temaattisia painopisteitä.....	29
2.2	Monikielinen nykyrunous .....	36
2.3	Saamelainen kirjallisuus alkuperäiskansojen kirjallisuuden kentällä .....	40
3	TEOREETTISET LÄHTÖKOHDAT JA KESKEISET KÄSITTEET .....	46
3.1	Representaatiotutkimus.....	46
3.2	Metodologinen nationalismi ja ylijäräinen kirjallisuudentutkimus.....	49
3.3	Alkuperäiskansatutkimus .....	51
3.4	Jälkikolonialismi alkuperäiskansakontekstissa .....	54
4	ARTIKKELITIIVISTELMÄT .....	61
4.1	Oikeaa saamelaisnaista etsimässä: Artikkel I.....	62
4.2	Äitiyden ulottuvuuksia: Artikkel II .....	64
4.3	Saamelaisuuden perinteinen kuvasto nykyrunoudessa: Artikkeli III .....	65
4.4	Myyttejä nykypäivän todellisuudessa: Artikkel IV.....	66
5	YHTEENVETO: NYKYRUNOUDEN SAAMELAISUUKSIA .....	68
	SUMMARY .....	74
	LÄHTEET .....	78

ARTIKKELIT

# 1 JOHDANTO

”kellonkalke / vasanroukuna / höyry aitauksen yläpuolella / [--] suopunki olalla /  
lanteella puukkovyö” (Eira 2011, 31)

”me teimme piirin suojellaksemme maata / me teimme piirin suojellaksemme vettä  
/ me teimme piirin saamelaiden oikeuksien vuoksi” (Siri 2009, 45)

”Pidä varasi, noita neonkeltaisessa pyöräilytakissa / Pohjanmerentundralla” (Larsen  
2013, 38)<sup>1</sup>

Yllä olevat lainaukset ovat esimerkkejä saamelaisuuden kuvastoista 2010-luvun taitteessa julkaistuissa runokokoelmissa. Niissä saamelaisuus kiinnitetään moninaisiin asioihin, kuten perinteisiin saamelaislinkeihin, poliittiseen aktiivisyyteen ja esikristillisen uskomusmaailman läsnäoloon nykypäivän todellisuudessa. Tässä tutkimuksessa tarkastelen sitä, miten saamelainen nykyrunous rakentaa saamelaisuutta sekä perinteistä saamelaiskuvastoa hyödyntäen että sitä päivittäen ja moninaistaen. Käsittelen työssäni Rauni Magga Lukkarin ja Nils-Aslak Valkeapään kaltaisten kanonisoitujen runoilijoiden teoksia, mutta esittelen myös muun muassa alun sitaattien takana olevat nykylyyrikot Rawdna Carita Eiran, Hege Sirin ja Irene Larsenin, joiden tuotantoa ei ole aikaisemmin tutkittu.

Suomenkielisille lukijoille saamelaiskirjallisuus on ollut pitkälti pimennossa käännösten vähäisyyden vuoksi. Vuonna 2015 se sai aivan uudenlaista näkyvyyttä Turun kirjamessuilla, joilla saamelaiskirjallisuus oli nostettu toiseksi pääteemaksi. Messuilla julkaistiin useita saamelaiden teosten suomennoksia, ja messujen aikaan ilmestyi Kirjallisuudentutkijain Seuran *Avain*-lehden saamelaiskirjallisuuteen keskittyvä teemanumero (3/2015). Kirjallisuuden ja sen tutkimuksen kentällä saamelaiskulttuuri nousi hetkellisesti marginaalista valokeilaan.

Veli-Pekka Lehtola on esittänyt, että saamelaiskulttuurin sisällä kirjallisuuden asema on 2000-luvulla heikentynyt. Saamelaisen kirjallisuuden 1980- ja

---

<sup>1</sup> Tässä tutkimuksessa esiintyvät runosuomennokset ovat omiani, ellei toisin mainita.

1990-luvun kulta-ajan jälkeen nuoremmat sukupolvet ovat löytäneet ilmaisukanavansa usein muilta taiteen ja kulttuurin aloilta, kuten teatterista ja elokuvasta. (Lehtola 2013, 220–222.) Kirjallisuus ja erityisesti tämän tutkimuksen kohteena oleva runous on kuitenkin edelleen mitä elinvoimaisin taidemuoto. Runous on aina ollut saamelaisessa kirjallisuudessa keskeinen laji jo julkaistujen nimikkeiden määrän perusteella. Monet runoilijat hakevat tuotantoonsa aineksia perinteisestä saamelaisesta elämäntavasta ja maailmankuvasta, mutta vakiintunutta saamelaista kuvastoa, estetiikkaa ja poetiikkaa myös uudistetaan ja etsitään kokonaan uusia ilmaisun suuntia. 2000-luvulla debytoineet nuoremmat polven runoilijat ovat tehneet saamelaisen kirjallisuuden kentästä entistä moniäänisemmän.

Politiikantutkija Sanna Valkonen on tuonut esille, että saamelaisten omissa saamelaiskuvauksissa korostetaan toistuvasti omaa kieltä, erityistä luontosuhdetta ja omaleimaista kulttuuria elementteinä, jotka määrittelevät saamelaisen erityisyyden. Kieleen ja luontosuhteeseen pohjaavasta saamelaisuudesta on muodostunut saamelaisuuden ”luonnollistunut” olomuoto. (Valkonen 2009, 109–110.) Tässä tutkimuksessa kartoitan, miten tämä eri dokumenteissa toistettu perinteisiin määreisiin sidottu saamelaiskäsitelmä mahdollisesti näkyy tai toisaalta purkautuu runoudessa ja miten runoissa uudistetaan ja päivitetään vakiintuneita saamelaisuuden kuvaamistapoja.

Tutkimukseni on artikkeliväitöskirja, joka koostuu kokoavasta johdanto- ja yhteenveto-osuudesta sekä neljästä tieteellisestä artikkelista. Tässä luvussa käsittelen saamelaisuutta etnisyyden- ja alkuperäiskansamääritelmien näkökulmasta, käyn läpi aiempaa saamelaisen kirjallisuuden tutkimusta sekä esittelen oman tutkimukseni aineiston, tutkimuskysymykset ja menetelmät. Lisäksi pohdin saamelaiskulttuurin ulkopuolisen kääntäjä-tutkijan positiotani. Luvussa 2 käyn tiivistetysti läpi saamelaisen runouden historiaa ja nykypäivää. Luku rakentaa kontekstia omalle tutkimusaineistolleni ja toimii lukijaa palvelevana runokentän yleisesittelynä antaen siitä laajemman kuvan kuin julkaisemissani tutkimusartikkeleissa on ollut mahdollista. Laajennan näkökulmaa myös alkuperäiskansojen kirjallisuuksien kontekstiin. Saamelaiskirjallisuuden ja muiden alkuperäiskansojen kirjallisuuksien temaattisia ja historiallisia yhteyksiä on aiemmin esitelty suomenkielisessä tutkimuksessa hyvin vähän.

Tutkimuksen teoreettisia lähtökohtia käsittelen luvussa 3. Aluksi käyn läpi representaatiotutkimuksen perusteita ja konstruktionistista representaatiokäsitystä, johon tämä tutkimus pohjaa. Seuraavaksi esittelen metodologista nationalismia eli kansakeskeistä ajattelua ja osoitan, minkälainen merkitys kansallisen kategoriolla ja toisaalta ylijärjestyksellä on tässä tutkimuksessa. Pohdin myös alkuperäiskansatutkimukseen liittyviä tutkimuseettisiä kysymyksiä ja esittelen, miten alkuperäiskansametodologian periaatteita on mahdollista soveltaa kirjallisuudentutkimuksessa. Luvun 3 lopuksi käsittelen alkuperäiskansatutkimuksen ja jälkikolonialisen teorian välistä suhdetta ja esittelen lyhyesti kuulumisen ja intersektionaalisuuden käsitteitä.

Tutkimuksen luku 4 sisältää neljän tutkimusartikkelini tiivistelmät. Yhteenveto-luvussa pohdin tekemiäni tutkimuksellisia rajauksia ja niiden merki-



tystä sille kuvalle, joka saamelaisesta nykyrunoudesta tässä työssä muodostuu. Käyn läpi keskeiset tutkimustulokseni ja käsittelen oman työni sijoittumista ”länsimaisen” kirjallisuudentutkimuksen ja alkuperäiskansatutkimuksen risteykseen. Lopuksi pohdin, minkälaisiin suuntiin saamelaisen kirjallisuuden ja taiteen tutkimusta voisi jatkossa viedä.

## 1.1 Saamelainen etnisyys ja alkuperäiskansaisuus

Saamelainen kirjallisuus on pienen kansan kirjallisuutta. Saamelaisia arvioidaan olevan 60 000–100 000, ja heistä suurin osa, 35 000–60 000, asuu Norjassa. Saamelaisalue on maantieteellisesti laajempi kuin usein ajatellaan. Sen eteläisimmät osat ovat Keski-Norjassa ja Ruotsissa, ja alue yltää Fennoskandian pohjoisosan yli Kuolan niemimaalle. Valtionrajojen rikkomaa Saamenmaata kutsutaan nimellä *Sápmi*. Suomessa, Ruotsissa ja Norjassa virallisen saamelaismääritelmän pääperusteina ovat henkilön oma identifioituminen saamelaisuuteen sekä suhde saamen kieleen. Suomen saamelaiskäräjälain mukaan saamelainen on henkilö, joka pitää itseään saamelaisena edellyttäen, että hän itse tai ainakin yksi hänen vanhemmistaan tai isovanhemmistaan on oppinut saamen kielen ensimmäisenä kielenään.<sup>2</sup> Tämän määritelmän perusteella Suomessa on noin 10 000 saamelaista. Heistä yli 60 prosenttia asuu kotiseutualueensa ulkopuolella. (Www.samediggi.fi; Lehtola 2015a, 10–11.)

Saamenkielisen kirjallisuuden lukijamäärät ovat lähtökohtaisesti pieniä, sillä kielellisen assimilaation vuoksi saame on äidinkieli alle puolelle saamelaisista. Saamen puhujia lasketaan nykyään olevan 30 000–35 000. Suurin saamen kielistä on Suomessa, Ruotsissa ja Norjassa puhuttava pohjoissaame, jolla on noin 20 000 puhujaa. Suomessa käytetään lisäksi puhujamääriltään pieniä koltan- ja inarinsaamea, joita on viime vuosikymmeninä elvytetty aktiivisesti. Kaikkiaan saamen kieliä on yhdeksän: Ruotsissa ja Norjassa puhutaan pohjoissaamen lisäksi etelä-, luulajan-, uumajan- ja piitimensaamea, Venäjällä puolestaan turjan- ja kildininsaamea. Suurin uhka saamen kielten tulevaisuudelle on saamelaisten poismuutto kotiseutualueeltaan. Jo 74 % alle kouluikäisistä saamelaislapsista asuu saamelaisalueen ulkopuolella, missä suhde omaan kieleen ja kulttuuriin on vaarassa ohentua. (Www.samediggi.fi.) Saamelainen lastenkirjallisuus on näille lapsille yksi mahdollisuus pitää yllä yhteyttä saamen kieleen.

Saamelaisista puhutaan usein yhtenäisenä kansana, mutta todellisuudessa saamelaiset ovat aina olleet kielellisesti ja kulttuurisesti heterogeeninen ryhmä. Esimerkiksi saamenpuku, joka on tärkeimpiä identiteetin symboleita, on eri alueilla erilainen, ja saamelaiset tunnistavat toistensa kotiseutualueet pukumallien perusteella. Myös saamelaisten perinteiset elinkeinot ovat vaihdelleet alueittain. Vaikka poronhoito on näkyvä ja tärkeä osa saamelaiskulttuuria, vain

<sup>2</sup> Suomessa saamelaismääritelmän toisena kohtana on paljon kiistelyä herättänyt ”lappalaisperuste”. Sen mukaan saamelainen voi olla myös henkilö, joka ”on sellaisen henkilön jälkeläinen, joka on merkitty tunturi-, metsä- tai kalastajalappalaiseksi maaveronkanto- tai henkikirjassa”.

vähemmistö saamelaisista saa siitä elantonsa. Kalastus ja pienimuotoinen maatalous ovat perinteisesti olleet monien saamelaisryhmien toimeentulon perusta. (Lehtola 2015a, 12, 15; Valkonen 2009, 10–11.) Nykyään suurin osa saamelaisista työskentelee muilla aloilla kuin perinteisten elinkeinojen parissa.

Saamelaiset on totuttu näkemään yllirajaisena etnisenä ryhmänä, jolla on sisäisestä heterogeenisyydestä huolimatta vahva yhteenkuuluvuuden tunne. Tämä on mahdollistanut saamelaisten poliittisen organisoitumisen kansana ja alkuperäiskansana. (Valkonen ym. 2014, 123.) Kansa-nimitystä saamelaiset ovat käyttäneet itsestään 1970-luvulta lähtien (Pääkkönen 2008, 221–223). Etnisen ryhmän ja kansan merkitykset ovat lähellä toisiaan: molemmilla viitataan yleisesti kielen ja kulttuurin yhteen sitomaan ryhmään, jolla ajatellaan olevan yhteinen alkuperä. Kansat voi määrittellä etnisiksi ryhmiksi, joilla on oma valtio. (Huttunen 2005, 127, 132.) Alkuperäiskansoja taas kutsutaan usein ”valtiottomiksi kansakunniksi” (Valtonen 2003, 121).

Saamelaisten oikeuksia turvataan sekä kansallisessa lainsäädännössä että kansainvälisissä sopimuksissa. Suomen saamelaisilla on saamelaisten kotiseutualueella kieltään ja kulttuuriaan koskeva itsehallinto, jota toteuttaa vuonna 1996 perustettu itsehallintoelin saamelaiskäräjät. Suomen perustuslaissa on vahvistettu saamelaisten alkuperäiskansastatus, johon saamelaisten institutionalisoitu asema Suomessa perustuu. Tärkeä alkuperäiskansojen kansainvälisten oikeuksien vahvistaja on YK:n vuonna 2007 antama julistus, jonka keskeiset artiklat koskevat alkuperäiskansojen itsemääräämisoikeutta, oikeutta omaan kieleen ja kulttuuriin sekä perinteisiin asuinalueisiin ja niiden luonnonvaroihin. (Www.samediggi.fi; Valkonen 2009, 147; Valkonen ym. 2014, 214.)

Saamelaiset ovat olleet tärkeitä toimijoita alkuperäiskansojen maailmanlaajuisessa liikkeessä. 1970-luvulla käynnistyneen emansipaation myötä alkuperäiskansat ovat nousseet kansainvälisesti merkittäviksi ja menestyksekkäiksi poliittisiksi toimijoiksi (Valkonen 2009, 142; Seurujärvi-Kari 2010). Sanna Valkosen mukaan saamelaisten nykyinen etnopolitiikka onkin ensisijaisesti saamelaisen alkuperäiskansan politiikkaa. Alkuperäiskansaksi tuleminen on ollut tärkeä tekijä saamelaisyhteiskunnan dekolonisaatiossa, mutta se on myös asettanut rajoja saamelaisuudelle. Alkuperäiskansamäärittelmään sisäkirjoitettu perinteisyys ja luonnonläheisyys eivät ole kaikkien nykysaamelaisten elettyä todellisuutta, ja esimerkiksi kaupungeissa asuvien saamelaisten oikeuksien ajaminen on jäänyt saamelaispolitiikassa toissijaiseksi. (Valkonen 2009, 137, 210, 274–275; Valkonen 2014, 356.) Institutionalisoitua saamelaiskäsitystä on kuitenkin myös kyseenalaistettu. Saamentutkimuksessa ja saamelaiskeskustelussa on 1990-luvun loppupuolelta alkaen tuotu esiin eri saamelaisryhmien keskinäisiä eroja ja kulttuurin heterogeenisyyttä (Lehtola & Länsman 2012, 26–32).<sup>3</sup>

Koska alkuperäiskansaisuus (*indigenousness*) on vahvistanut saamelaisten asemaa, aiemmin stigmatisoidusta saamelaisuudesta on tullut haluttu status. Pohjois-Suomessa on viimeisen 20 vuoden aikana syntynyt etnopolitiittisia liik-

<sup>3</sup> Saamelaisuuden moninaisuutta käsitellään usein myös kulttuurituotteissa, esimerkiksi Suvi Westin dokumenttielokuvassa *Minä ja pikkusiskoni (Sparrooabbán, 2016)*, joka kertoo seksuaalivähemmistöön kuuluvasta kaupunkisaamelaisesta.

keitä, jotka ovat problematisoineet nykyistä saamelaismääritelmää. Aikaisemmin ei-saamelaisena pidetty paikallisväestö on alkanut pyrkiä saamelaisen ryhmän jäseneksi.<sup>4</sup> Tämän ”alkuperäiskansakonfliktin” osapuolia ovat 1990-luvulla syntynyt lappalaisliike, 2010-luvulla järjestäytynyt niin sanottujen statuksettomien saamelaisten ryhmä sekä saamelaisten virallinen edustaja saamelaiskäräjät. Kiista kulminoituu siihen, kenet voidaan hyväksyä saamelaiskäräjien vaaliluetteloon ja ketkä siten kuuluvat Suomen alkuperäiskansaan, jonka oikeuksia kansainväliset sopimukset koskevat.<sup>5</sup> Saamelaiset toimijat ovat korostaneet, että vaikka itseidentifikaatio on keskeinen tekijä saamelaisuuden määrittelyssä, ryhmäidentifikaatio on tärkeämpää: jos saamelaiset eivät tunnista henkilöä saamelaiseksi, hän ei voi tulla hyväksytyksi ryhmän jäseneksi. (Valkonen ym. 2014, 211, 218–219, 224.)

Saamelaisten 1970-luvulla nousutta etnopolitiittista aktivismia voi luonnehtia nationalistiseksi kansakunnan rakentamisprojektiksi. Poliitiikan ohella saamelaisaktivismi on näkynyt taiteen, kulttuurin ja median areenoilla. (Lehtola & Länsman 2012, 16.) Tämä pätee myös 2010-luvun saamelaisliikehdintään, johon liittyy vastarintataiteen vahva esiinnousu. Esimerkiksi anonyymien saamelaistaiteilijoiden kollektiivi Suohpanterror (”Suopunkiterrori”) räväkästi kantaa ottavine propagandajulisteineen on saanut paljon julkisuutta. Suoraviivaisia poliittisia kannanottoja on myös suositun saamelaismuusikon Sofia Jannokin tuoreimmalla levyllä *Orda – This is my land* (2016), joka jo nimellään julistaa saamelaisten oikeuksia omiin maihinsa. Toisaalta etnopolitiittista yhtenäisen saamen kansan diskurssia myös parodioidaan kulttuurituotteissa, esimerkiksi Maren Uthaugin sarjakuvateoksessa *Ságer somá leat sápmelažžan* (2010, Saakelin hauskaa olla saamelainen).

Saamelaisuuden määrittelyssä on korostettu etnokulttuurista yhteenkuuluvuutta. Antropologi Fredrik Barth on esittänyt, että etnisyydessä on kulttuuristen sisältöjen lisäksi kysymys myös ryhmien välisistä rajoista, niiden tuottamisesta ja jatkuvasta ylläpitämisestä sosiaalisessa vuorovaikutuksessa. Etnisiä rajoja rakennetaan valikoidulla kulttuuristen piirteiden joukolla. Kun ryhmät määrittelevät itseään, vain tiettyjä kulttuuripiirteitä pidetään eron merkitsijöinä, kun taas toiset jätetään huomiotta. (Barth 1998, 10, 14, 38.) Tutkimusten mukaan saamelaiset pitävät saamelaisuuden tärkeimpinä kulttuurisina sisältöinä saamen kieltä, saamelaista sukutaustaa ja perinteisiä saamelaiselinkeinoja (esim. Seurujärvi-Kari 2011, 48; Valkonen 2009, 219, 230, 243). Nämä piirteet siis toimivat etnisen eron merkitsijöinä.

<sup>4</sup> Pohjois-Suomen etnopolitiittista liikehdintää on tutkinut Erkki Pääkkönen väitöskirjassaan *Saamelainen etnisyyden ja pohjoisen paikallisuus. Saamelaisten etninen mobilisaatio ja paikallisperustainen vastaliike* (2008). Veli-Pekka Lehtolan teos *Saamelaiskiista – Sortaako Suomi alkuperäiskansaansa?* (2015b) on kattava selvitys nykytilanteesta ja siihen johtaneesta 25 vuoden kehityksestä.

<sup>5</sup> Yleismaailmallista alkuperäiskansan määritelmää ei ole saavutettu. Keskeisenä kriteerinä pidetään ryhmän omaa ymmärrystä siitä, että se on alkuperäiskansa. Ryhmän historiallinen suhde nykyisiin asuinalueisiinsa on tärkeä: alkuperäiskansojen määrittelyllään polveutuvan väestöstä, joka asui alueella ennen sen valtaamista tai asuttamista. Lisäksi alkuperäiskansat ovat ainakin osittain säilyttäneet omat sosiaaliset, taloudelliset, kulttuuriset ja poliittiset instituutiotensa, ja niillä on alisteinen asema suhteessa valtaväestöön. (Ks. esim. Valkonen ym. 2014, 214–215.)

Muiden muassa Barthin ajattelusta kumpuaa etnisyystutkimuksen konstruktionistinen traditio, jossa etnisyys ymmärretään suhteeksi. Etniset ryhmät eivät ole toisistaan riippumattomia yksiköitä, vaan ryhmän erityisyys tulee merkitykselliseksi vasta suhteessa niihin, joista erottaudutaan. (Huttunen 2005, 124–125, 128). Ajankohtainen esimerkki eronteosta ja etnisten rajojen ylläpitämisestä on saamenpukuun liittyvä keskustelu. Suomen saamelaiset ovat 1990-luvulta alkaen tuoneet toistuvasti esille, että saamenpukua jäljittelevien vaatteiden käyttö esimerkiksi matkailuteollisuudessa on epäkunnioittavaa ja loukkaavaa (ks. esim. Aikio 1999, 61–62). Saamenpuvun hyväksikäyttöä kutsutaan kulttuuriseksi appropriaatiksi, millä tarkoitetaan valtakulttuurien tapaa omia vähemmistökulttuurien elementtejä itselleen ja hyödyntää niitä esimerkiksi kaupallisten tuotteiden muodossa (Helander & Pieski 2016). Saamenpuku on tärkeä osa identiteettiä ja näkyvin ulkoinen merkki siitä, että yksilö kuuluu saamelaisyhteisöön. Kun ulkopuolinen pukee puvun ylleen, sen teho etnisen erityisyyden merkinä vähenee (Pääkkönen 2008, 210). Saamenpuvun monisyisiä merkityksiä ja siihen liittyviä tunteita käsitellään myös runoudessa. Kirjallisuus on siis yksi areena, jolla kulttuurisista sisällöistä tehdään etnisen eronteon ja saamelaisuuteen kiinnittymisen välineitä.

## 1.2 Aiempi saamelaisen kirjallisuuden tutkimus

Tämä tutkimus paikantuu osaksi monitieteistä saamentutkimusta. 2000-luvulla on ilmestynyt paljon kielisosiologisia tutkimuksia saamen kielten tilanteesta (mm. Pasanen 2015, Rasmussen 2013, Sarivaara 2012), ja myös oikeustieteellinen tutkimus saamelaisten asemasta on ollut vilkasta (mm. Joonas 2006, Joonas 2012, Koivurova 2010, Nuorgam 2010). Merkittävä kulttuurihistoriallinen kirjoitus on Veli-Pekka Lehtolan teos *Saamelaiset suomalaiset. Kohtaamisia 1896–1953* (2012), joka käsittelee etnisten ryhmien välisiä suhteita Ylä-Lapissa. Oman tutkimukseni lähtöoletuksiin ja kysymyksenasetteluihin on vaikuttanut erityisesti Sanna Valkosen perinteisiä saamelaiskäsityksiä purkava väitöskirja *Poliittinen saamelaisuus* (2009), jossa käsitellään saamelaista alkuperäiskansaisuutta. Saamelaisten alkuperäiskansa-asemaa analysoi väitöskirjassaan myös Irja Seurujärvi-Kari (2012).

Ensimmäinen saamelaistutkijoiden sukupolvi astui esiin akatemiassa 1980-luvulla, ja ensimmäiset pro gradu -tutkielmat saamelaiskirjallisuudesta valmistuivat 1980- ja 1990-luvun taitteessa (mm. Hirvonen 1991). 1990- ja 2000-luvulla saamelaisesta kirjallisuudesta on tehty useita väitöskirjoja. Veli-Pekka Lehtolan tutkimus *Rajamaan identiteetti. Lappilaisuuden rakentuminen 1920- ja 1930-luvun kirjallisuudessa* (1997) analysoi suomalaisten Lapin kuvaajien tuotantoa sekä saamelaisen Hans Aslak Guttormin teoksia. Vuokko Hirvosen *Saamenmaan ääniä. Saamelaisen naisen tie kirjailijaksi* (1999) oli ensimmäinen pelkätään saamelaista kirjallisuutta käsittelevä väitöskirja. Se on läpileikkaus saamelaisen naiskirjallisuuden historiasta 1900-luvun alusta 1990-luvulle, ja sen tutkimusmateriaalina on kaikkiaan 40 kirjailijan tuotanto. Ajallisesti oma tutki-

mukseni jatkaa siitä, mihin Hirvosen väitöskirja päättyy. Hirvonen julkaisi väitöskirjansa myös saameksi nimellä *Sámeeatnama jienat. Sápmelaš nissona bálggis girječállin* (1998). Seuraava saamenkielinen kirjallisuustieteen väitöskirja oli Lill Tove Fredriksenin tutkimus *Mun boadán sin maŋis ja joatkkán guhkkelebbui... Birgenangoansttat Jovvna-Ánde Vesta románatrilogiijas Árbbolaččat* (2015), joka käsittelee Jovvna-Ánde Vestin romaanitriologiaa *Árbbolaččat* (Perilliset).

Suuri osa kaikesta saamelaisen kirjallisuuden tutkimuksesta on keskittynyt Nils-Aslak Valkeapään tuotantoon. Suomessa on ilmestynyt kaksi Valkeapään tuotantoa käsittelevää väitöskirjaa, Kathleen Osgood Danan *Áillohaš the Shaman-poet and his Govadas-Image Drum. A Literary Ecology of Nils-Aslak Valkeapää* (2003) ja Leena Valkeapään *Luonnossa. Vuoropuhelua Nils-Aslak Valkeapään tuotannon kanssa* (2011). Molemmissa väitöskirjoissa keskeisenä kiinnostuksen kohteena on Valkeapään runoissa kuvattu ihmisen ja luonnon välinen tiivis vuorovaikutus (Mattila 2015a, 68). Myös Hanna Mattila on tutkinut luontosuhteen kuvausta Valkeapään teoksissa tarkastellen runoja ekologisten ja kolonisaatiokriittisten äänten kohtaamispaikkoina (Mattila 2015a). Valkeapään tuotannosta on julkaistu lukuisia artikkeleita, joiden aiheina ovat muun muassa Valkeapään teosten multimediaalisuus (Gaski 2008a) ja erilaiset käännösratkaisut (Domokos & Kovár 2015).

Rauna Kuokkanen on kirjoittanut useita artikkeleita, joissa hän käsittelee saamelaista kirjallisuutta alkuperäiskansametodologioiden ja dekolonisaation näkökulmista (mm. Kuokkanen 2000, 2003 ja 2007). Alkuperäiskansametodologioita soveltaa myös Kristin Jernsletten saamelaisten suullista traditiota käsittelevässä väitöskirjassaan *The hidden children of Eve. Sámi poetics Guovtti ilmme gaskkas* (2011). Saamelaista kertomusperinnettä ovat tutkineet myös muun muassa Coppélie Cocq (2008) ja Marjut Huuskonen (2004).

Tutkimukseni kiinnittyy paitsi saamelaisen kirjallisuuden, myös muiden vähemmistökirjallisuuksien tutkimukseen, jota Suomessa ja muissa Pohjoismaissa on tehty 2000-luvulla runsaasti. Saamelainen kirjallisuus on ollut esillä useissa julkaisuissa, joissa käsitellään kirjallisuuden monikulttuurisuutta ja monikielisyyttä (esim. Gröndahl 2002, Grönstrand & Malmio 2011, Rantonen 2010). Lisäksi tutkimukseni paikantuu osaksi jälkikoloniaalista ja ylijarajista kirjallisuudentutkimusta, joka pyrkii purkamaan ja kyseenalaistamaan Pohjoismaiden kansalliskirjallisuuksien perinteisiä rajoja ja määreitä (esim. Grönstrand ym. 2016, Kuortti ym. 2007, Lönngren ym. 2015, Nissilä 2016a).<sup>6</sup>

### 1.3 Tutkimusaineisto, tutkimuskysymykset ja menetelmät

Viimeisen kymmenen vuoden aikana julkaistua saamelaiskirjallisuutta on toistaiseksi tutkittu suhteellisen vähän. Oma tutkimukseni eroaa aiemmasta erityi-

<sup>6</sup> Etnisyyden, monikulttuurisuuden ja ylijarajisuuden teemoja on käsitelty runsaasti 2000-luvun ensimmäisellä vuosikymmenellä julkaistussa suomalaisessa humanistis-yhteiskuntatieteellisessä tutkimuskirjallisuudessa (esim. Lehtonen, Löytty & Ruuska 2004; Rastas ym. 2005; Martikainen 2006).

sesti siinä, että painopisteeni on uudessa, 2010-luvun taitteessa julkaistussa runoudessa, vaikka tutkimuskohteena on myös 1980- ja 1990-luvulla ilmestyneitä teoksia. Aineistoni koostuu kahdeksan saamelaislyyyrikon tuotannosta. Runoilijat ovat Inger-Mari Aikio (ent. Aikio-Arianaick, s. 1961), Inga Ravna Eira (s. 1948), Rawdna Carita Eira (s. 1970), Irene Larsen (s. 1964), Rauni Magga Lukkari (s. 1943), Hege Siri (s. 1973), Nils-Aslak Valkeapää (1943–2001) ja Ellen Marie Vars (s. 1957). Lisäksi käsittelen artikkeleissani lyhyesti myös kolmea muuta saamelaisrunoilijaa, Risten Sokkia (s. 1954), Aagot Vinterbo-Hohria (s. 1936) ja Rose-Marie Huuvaa (s. 1943). Larsenin, Sirin ja Vinterbo-Hohrin kirjoituskieli on norja; muut runoilijat kirjoittavat pohjoissaameksi.

Tutkimusaineistoni on muotoutunut ja rajautunut tutkimusprosessin kuluessa. Aineiston valintaprosessi kuvastaa sitä, miten oma käsitykseni saamelaisesta kirjallisuudesta on laajentunut niin maantieteellisesti kuin kielellisestikin. Ensimmäisessä, vuosia sitten kirjoittamassani tutkimussuunnitelmassa kohdeteksteinäni oli teoksia vain kahdelta kanonisoidulta pohjoissaameksi kirjoittavalta runoilijalta, Nils-Aslak Valkeapäältä ja Rauni Magga Lukkarilta. Tutkimuksen edetessä aineisto on elänyt ja kasvanut sitä mukaa, kun uusia esikoiskirjailijoita on ilmestynyt saamelaisen kirjallisuuden kentälle. Painopiste on siirtynyt etabloituneiden kirjailijoiden tuotannosta uusimpaan, 2000-luvulla julkaistuun runouteen. Yhtenä aineiston valinnan perusteena onkin ollut halu nostaa kanonisoitujen tekstien rinnalle saamelaisen runouden uusia ääniä ja tuntemattomampia teoksia. Merkittävä muutos on ollut norjankielisen runouden ottaminen mukaan tutkimusaineistoon.

Tutkimuksessani mukana olevat runoilijat muodostavat monella tavalla heterogeenisen joukon, jossa on edustettuna eri kansallisuuksia ja sukupolvia. Lukkari, Valkeapää ja Aikio ovat kotoisin Suomen puolelta, loput viisi runoilijaa Norjasta.<sup>7</sup> Myös runoilijoiden kirjailijanurat ovat erilaisia. Lukkaria ja Valkeapäätä voi luonnehtia klassikkorunoilijoiksi, joilla on laaja kirjallinen tuotanto. Valkeapää julkaisi vuosina 1974–2001 yhden näytelmän ja yhdeksän runoteosta, joista tarkastelen kokoelmaa *Eanni, eannázan* (2001, Maa, äitini). Vuonna 1980 debytoineelta Lukkarilta on puolestaan ilmestynyt kahdeksan runokokoelmaa ja näytelmiä. Tutkimuksessani on mukana runoja Lukkarin neljästä teoksesta: *Jierjat vulget* (1980, Jäät lähtevät), *Mu gonagasa gollebiktasat – Min konges gylne klær* (1991, Kuninkaani kultavaatteet), *Čalbmehihttu – Silmämitta* (1995) ja *Árbeadni* (1996, Äitejä, tyttäriä 2013). Valkeapään ja Lukkarin lisäksi vanhempaa runoilijapolvea edustaa Inga Ravna Eira, jonka tuotanto sisältää kolme harvakeen ilmestynyttä runokokoelmaa. Tutkimuksessani käsittelen Eiran runoja teoksista *Moalke bálgát* (1989, Mutkaiset polut) ja *Liedđázán* (1997, Nuppuseni).

Vuonna 1986 kirjailijanuransa aloittanut Ellen Marie Vars on yksi tuotteliaimpia saamelaiskirjailijoita, joka on kirjoittanut lukuisia palkittuja lasten- ja nuortenkirjoja sekä kaksi runokokoelmaa. Varsilta olen valinnut aineistooni yhden runon kokoelmasta *Guoibmásan* (1989, Kumppanini). Laaja, monipuolinen tuotanto ja pitkä ura on myös Inger-Mari Aikiolla, joka julkaisi esikoisko-

<sup>7</sup> Myös Lukkari on asunut jo vuosia Norjan Tromssassa, ja Valkeapää muutti elämänsä loppupuolella Norjan Skibotniin.

koelmansa vuonna 1989. Hän on julkaissut tähän mennessä kaksi lastenkirjaa ja kuusi runokokoelmaa, joista kolme on käännetty suomeksi. Niistä tutkimusaineistooni kuuluu kokoelma *Máilmmis dása* (2001, *Maailmalta tähän*, 2006).

Irene Larsen, Rawdna Carita Eira ja Hege Siri ovat debytoineet 2000-luvulla. Norjaksi kirjoittava Larsen on julkaissut kolme kokoelmaa, joista käsittelen vuonna 2013 ilmestynyttä *Sortsolsafari*-teosta (Mustan auringon safari). 1970-luvulla syntyneet Eira ja Siri edustavat nuorinta runoilijapolvea. Tutkimusaineistossani on mukana Sirin toistaiseksi ainoa runokokoelma, norjankielinen *et øyeblikk noen tusen år* (2009, silmänräpäys muutama tuhat vuotta). Eira on kirjoittanut novelleja, näytelmiä ja sanoituksia sekä tutkimusaineistooni kuuluvan runokokoelman *ruohta muzetbeallji ruohta – løp svartøre løp* (2011, juokse tummakorva juokse).

Runoilijajoukon naisvaltaisuus kuvastaa saamelaisrunoilijoiden sukupuolijakaumaa: enemmistö lyyrikoista on naisia.<sup>8</sup> Tutkimuksen ulkopuolelle rajautuneiden runoilijoiden joukossa on paljon enemmän naisia kuin miehiä. Heistä voi mainita esimerkiksi merkittävän kuvataiteilijan- ja runoilijanuran tehneen Synnøve Persenin (s. 1950) ja nuorempaa polvea edustavan, kaksi kokoelmaa julkaisseeseen Sara Margrethe Oskalin (s. 1970).<sup>9</sup> 1980–2010-luvuilla runoteoksia on julkaissut kaikkiaan yli 20 naislyyyrikkoa;<sup>10</sup> miespuolisia nykyrunoilijoita on samalla ajanjaksolla huomattavasti vähemmän.<sup>11</sup> Kirjailijoiden sukupuolen osalta aineiston rajausta perustuu siis edustavuuteen.

Kirjallisuushistoriallisissa katsauksissa saamelaiset naislyyyrikot esitellään usein omassa luvussaan (esim. Magga 2010, 5; Hirvonen 2015, 77–81), kun taas Nils-Aslak Valkeapää saa yhtä paljon tilaa kuin naisrunoilijat yhteensä.<sup>12</sup> Vaikka Valkeapää on saamelaisen kirjallisuuden ja kulttuurin voimahahmo, voi kysyä, onko hänen kirjallisuushistoriallinen merkityksensä yhtä suuri kuin koko naisrunoilijoiden joukon. Valkeapää jää tässä tutkimuksessa vähäisemmälle huomiolle siitäkin syystä, että hänen tuotantoaan on tutkittu suhteellisen paljon, kuten olen edellä todennut.

<sup>8</sup> Naisvaltaisuus ei koske kaikkia kirjallisuuden lajeja, vaan nimenomaan runoutta. Vuokko Hirvonen arvioi vuonna 1999 julkaistussa tutkimuksessaan, että silloisista saamelaiskirjailijoista naisia oli puolet (Hirvonen 1999, 19).

<sup>9</sup> Muita tutkimuksen ulkopuolelle jääneitä, vähintään yhden runokokoelman julkaisseita naislyyyrikoita ovat muun muassa Inger Haldis Äpmir, Maarit Hivand, Kaarina Lukkari, Stina Marsja (ent. Inga), Marion Palmer, Kirste Paltto, Mirja Päiviö, Sollaug Sargon, Anna-Stina Svakko ja Inghilda Tapio. Heidän tuotantoaan ei ole juurikaan tutkittu.

<sup>10</sup> 2000-luvun feministisessä tutkimuksessa naiskirjailijan ja naiskirjallisuuden käsitteitä on pidetty jossain määrin vanhentuneina, mutta niitä käytetään edelleen myös emansipatorisessa merkityksessä (Ojajärvi 2013, 127). Näin myös tässä tutkimuksessa.

<sup>11</sup> Tässä tutkimuksessa mukana olevan Nils-Aslak Valkeapään lisäksi 1980–2010-luvulla runoja ovat julkaisseet muun muassa Niillas Holmberg (s. 1990), Simon Marainen (s. 1980), Thomas Marainen (s. 1945), Olavi Paltto, Sigbjørn Skåden (s. 1976) ja Paulus Utsi (1918–1975).

<sup>12</sup> Esimerkiksi Veli-Pekka Lehtola (1995) kuvaa naisrunoilijoita kahden kappaleen, Valkeapäästä kuuden sivun verran. Lehtolan teoksessa *Saamelaiset – historia, yhteiskunta, taide* Valkeapäälle on omistettu teosesittelyiden lisäksi kokonainen luku, kun taas naisrunoilijoita esitellään kutakin yhdessä lyhyessä kappaleessa (Lehtola 2015a, 204–211).

Käsittelen tutkimuskohteeksi valitsemiä runoilijoiden tuotantoja eri laajuuksissa. Rauni Magga Lukkarin runoihin paneudun artikkeleissa I ja II (Ahvenjärvi 2012; Ahvenjärvi 2013), siinä missä useimmat muut aineiston runoilijat ovat mukana vain yhdessä artikkelissa. Perusteena on Lukkarin tuotannon laajuus ja hänen keskeinen asemansa saamelaisen runouden kentällä. Tutkimukseni näkyy myös viimeisen kymmenen vuoden aikana julkaistun runouden painotus. Hege Sirin, Rawdna Carita Eiran ja Irene Larsenin vuosina 2009–2013 ilmestyneitä kokoelmia käsittelen kokonaisteoksina useita runoja lähilukien (Ahvenjärvi 2015a; Ahvenjärvi 2015c).

Uudemman runouden osalta aineistoa on vaikea määritellä edustavaksi, sillä saamelaisen runouden kenttä on nykyään hyvin moniääninen. Jos olisin valinnut tutkimuskohteeksi muiden 2000-luvulla debytoineiden runoilijoiden teoksia, kuva saamelaisesta nykyrunoudesta olisi vääjäämättä muodostunut toisenlaiseksi. Tutkimukseni pyrkimyksenä ei olekaan luoda kattavaa kuvaa saamelaisesta nykyrunoudesta, mikä ei tiukkoja rajauksia vaativan artikkelimuotoisen väitöskirjan puitteissa olisi edes mahdollista. Tutkimustuloksiani ei siten voi yleistää koskemaan kaikkea 1980–2010-luvuilla julkaistua saamelaista runoutta.

Teoksia on rajautunut aineiston ulkopuolelle erilaisista, usein varsin käytännöllisistä syistä. Esimerkiksi Sigbjørn Skådenin kiinnostava esikoisrunokokoelma *Skuovveddjuid gonagas* (2004, Suutareiden kuningas) on kirjoitettu runoilijan kotiseudun saamenmurteella, jonka kääntämisen koin liian haastavaksi. Skådenin jälkimmäistä kokoelmaa *Prekariáhta lávlla* (2009, Prekariaatin laulu) minun oli puolestaan määrä käsitellä yhdessä tutkimusartikkelissani Irene Larsenin teoksen rinnalla, mutta päädyin jättämään sen pois, koska artikkelin pituusrajotus ei mahdollistanut kahden kokoelman riittävän syvällistä käsittelyä.

Aineiston rajaukseen ovat väistämättä vaikuttaneet myös omat mieltymykseni, jotka perustuvat ainakin osittain länsimaisen kaanonin ja akateemisen koulutuksen muokkaamiin kirjallisuuskäsityksiini. Tämä näkyy esimerkiksi siinä, että yksittäisistä runoteoksista tutkimuksessani saa kaikkein eniten tilaa Irene Larsenin kokoelma *Sortsolsafari*, joka noudattelee monella tapaa ”länsimaista” estetiikkaa. Tällainen painotus on kuitenkin perusteltu tutkimukseni luonteen vuoksi: keskityn sellaiseen runouteen, joka avautuu luontevasti ”länsimaiselle” akateemiselle luennalle.<sup>13</sup>

Tutkimusaineiston rajaus ei koske vain runoilijoita, vaan myös sitä, minäkalaisia valintoja olen tehnyt heidän tuotantojensa sisällä. Valitessani analysoitavia runoja olen kiinnittänyt huomiota saamelaisiksi tunnistettaviin aiheisiin, joita ovat esimerkiksi joiku, saamen kieli, saamenpuku ja saamelainen mytologia. Kohdetekstien valinta siis nostaa esiin sellaista nykyrunoutta, jossa käsitellään eksplisiittisesti saamelaista etnisyyttä ja sen ominaispiirteitä. Tämä paino-

<sup>13</sup> ”Länsimaisen” ympärille asettamillani lainausmerkeillä viittaan kategorian ongelmallisuuteen ja poissulkevuuteen (vrt. Valkonen 2014, 349). Käytän sitä tässä yhteydessä tietoisin yksinkertaistavasti, vastakohtaistavassa merkityksessä suhteessa alkuperäiskansakulttuureihin.



tus sulkee pois sellaiset runot, joiden aiheet ja teemat eivät ole suoraan sidoksissa saamelaisuuteen.

Tutkimukseni pääkysymys on se, miten saamelaisuutta kuvataan ja konstruoidaan 1980–2010-luvulla julkaistussa saamelaisessa runoudessa. Pääkysymyksen voi jakaa seuraaviin osakysymyksiin: Miten nykyrunoudessa käytetään saamelaisuuteen perinteisesti liitettyjä aiheita ja kuvastoja sekä suullisen tradition elementtejä ja minkälaisia merkityksiä niihin kiinnitetään? Miten nämä aiheet ja kuvastot ovat muuttuneet ja miten niitä on purettu, uudistettu ja päivitetty? Miten saamelaisuuden sisäiset erot ja luokittelut näkyvät runoissa ja miten ne risteävät keskenään? Kysyn myös, minkälaisia alkuperäiskansakirjallisuuksille tyypillisiä piirteitä saamelaisessa runoudessa on luettavissa ja miten ne rakentavat saamelaisuutta.

Tutkimusmenetelmällisesti analyysini ja tulkintani ensimmäisenä tasona on ollut tutkimusaineistonani olevan runouden kääntäminen. Olen itse suomentanut suurimman osan kohdeteksteistäni pohjoissaamesta tai norjasta.<sup>14</sup> Tutkimusprosessin aikana olen tehnyt raakakäännöksiä muistakin kuin lopulliseen aineistoon valikoituneista runoista ja kokoelmista. Kääntäminen on siis ollut paitsi analyysin, myös tutkimusaineiston kartoittamisen ja rajaamisen menetelmä. Jokaisen tutkimusartikkelin kirjoittamisen ensimmäisessä vaiheessa olen suomentanut kohdeteksteiksi valitut kokonaisteokset tai osia niistä. Runoja kääntäessäni olen samalla eritellyt sitä, minkälaiset aiheet ja kuvastot kokoelmissa toistuvat. Tämän kartoituksen pohjalta olen valinnut ne runot, jotka olen ottanut tarkempaan analyysiin.

Keskeisin analyysimenetelmäni on yhteiskunnallisesti kontekstualisoiva lähiluku, joka on nykytutkimuksessakin välttämätön runouden erityispiirteiden hahmottamisen keino (vrt. Kainulainen, Lummaa & Seutu 2012, 8). Artikkeleissa annan analysoitaville teksteille ja niiden tulkinnalle paljon tilaa. Yksittäisten runojen temaattisella luennalla ja runojen keskinäisellä vertailulla hahmottelen laajempaa kuvaa saamelaisen nykyrunouden painopisteistä. Tulkintojen keskeisenä kontekstina on muilla saamentutkimuksen aloilla tehty tutkimus saamelaisuudesta ja saamelaisyhteisöistä. Luen aineistoni runoja osana etnisyyden ja kansakunnan rakentamisen diskursseja ja asetan runot näitä diskursseja käsittelevien tutkimusten kontekstiin.

Runodontutkimuksen peruskysymykset liittyvät vakiintuneeseen käsitukseen muodon, sisällön ja periodin kolmijaosta (Kainulainen, Lummaa & Seutu 2012, 10). Omassa tutkimuksessani runokielelle ominaiset muotopiirteet, esimerkiksi rytmilliset rakenteet tai kielikuvat, eivät ole etualalla. Painopisteeni on sen sijaan runojen sisällössä sekä niiden kulttuurisessa ja yhteiskunnallisessa

<sup>14</sup> Tutkimusaineistossani on vain kaksi suomennettua kokoelmaa, Rauni Magga Lukkarin kaksikielinen *Čalbmehihttu – Silmämitta* (1995) ja Inger-Mari Aikio-Arianaickin *Maaailmalta tähän* (2006). Lisäksi muutamia käsittelemistäni runoista on julkaistu suomeksi osana aiempia tutkimustekstejä (esim. Hirvonen 1999). Tutkimusprosessin kuluessa on suomennettu joitakin analysoimiiani kokoelmia. Kaija Anttonen on kääntänyt Rauni Magga Lukkarin *Árbeadni*-teoksen nimellä *Äitejä, tyttäriä* (2013) sekä valikoiman Rawdna Carita Eiran runoja kokoelmasta *ruohta muzetbeallji ruohta – løp svartøre løp* (2011, ks. Anttonen 2015). Nämä suomennokset eivät kuitenkaan ole olleet käytössäni tutkimusartikkelien kirjoittamisen aikaan.

kontekstissa. 2000-luvun suomalaisen runouden tutkimuksen kentällä tutkimukseni paikantuu osaksi eettisiä ja poliittisia kysymyksiä painottavaa suuntausta, jota edustaa esimerkiksi Karoliina Lummaan ekokritiikkiä hyödyntävä väitöskirja *Poliittinen siivekäs* (2010).<sup>15</sup>

## 1.4 Kääntäjä-tutkijan positio

Tekemäni runokäännökset ovat se tulkinnallinen perusta, johon kaikki analyytiset huomiot pohjaavat. Tiiviin runotekstin analysoimisessa yksittäisellä sanalla – ja siis sanatason käännösratkaisulla – voi olla suuri painoarvo kokonaistulkinnan kannalta. Keskeinen käännösstrategiaan liittyvä kysymys on se, haluaako kääntäjä kotouttaa käännettävää tekstiä eli muuttaa esimerkiksi sen sanastoa tutummaksi, vai säilyttää tekstissä ”vieraita” elementtejä ja ilmaisuja. Kaikilla tekstin lähtökulttuurin arkeisilla ilmiöillä ei ole vastinetta kohdekulttuurissa, vaan sanastossa on ”aukko” (Leppihalme 2007, 368, 370). Esimerkiksi saamen kielen rikkaalle poro- tai lumisanastolle on vain vähän vastineita suomen yleiskielessä.<sup>16</sup> Kääntämisellä on aina myös kielipoliittisia ulottuvuuksia lähtien siitä, minkä kielisiä tekstejä ylipäätään pidetään kääntämisen arvoisina.

Omaa käännösstrategiaani luonnehtii uskollisuus alkutekstille: olen pyrkinyt löytämään runokäännöksiini mahdollisimman tarkkoja suomenkielisiä vastineita saamen sanoille. Joskus käännöksen sanavalinta vaikuttaa ensisijaisesti runon estetiikkaan ja tyyliin, ei niinkään merkityssisältöön. Esimerkiksi Rauni Magga Lukkari (1999, 18) *Árbeadni*-kokoelman runossa on saamen sana *jassa*, jonka sanakirjaselityksenä on ”viipymälumi tunturissa, jasa”.<sup>17</sup> Runosuomennoksessani (Ahvenjärvi 2013, 23) käytän sanaa viipymälumi, joka useimmille lukijoille lienee ennestään vieras. Näen sanan outoudessa esteettisen arvon: se lisää kielellistä rikkautta ja itsessään kaunis (vrt. Chesterman 2007, 360; Leppihalme 2007, 372). Kaija Anttonen on omassa Lukkari-suomennoksessaan valinnut puolestaan kotouttavan strategian kääntäessään *jassa*-sanan suomalaislukijalle tutuksi *kinokseksi* ja toisaalla *lumeksi* (ks. Lukkari 2013, 15, 23).

<sup>15</sup> Muita suomalaisen runouden tutkimuksen suuntauksia edustavat esimerkiksi runouden kokeellisuuteen (Joensuu 2012; Kilpiö 2016) ja affektiivisuuteen (Helle 2016; Hollsten 2016) keskittyneet tutkimukset, joissa on myös vahva poliittinen juonne.

<sup>16</sup> Tähän sanastolliseen vastaamattomuuteen perustuu Nils-Aslak Valkeapään vaatimus jättää *Beaivi, áhčážan* -teoksen porotokkaa kuvaava runo 272. saamenkieliseksi teoksen eri käännöksiin. Runon kääntäminen muille kielille olisikin haastavaa, ellei mahdotonta (vrt. Gaski 2008a, 169–170). Toisin kuin esimerkiksi skandinaavisissa kielissä, peräpohjalaisissa murteissa on kuitenkin runsaasti lainasanoja saamesta. Tämän murreosanaston avulla runon kääntäminen suomeksi olisikin ollut mahdollista, vaikka useimmille lukijoille murteelliset sanat ovat tietysti yhtä outoja kuin saamenkielisetkin. Valkeapään esittämää ”käännöskieltoa” on tulkittu identiteettipoliittisena eleenä ja haluna säilyttää runo saamelaisyhteisön sisäisenä omaisuutena (Sallamaa 2012, 128; Rojola 2015, 93). Toisaalta kääntämättä jätetyn runon on nähty myös avaa-  
van tietä ulkoryhmäläisten ymmärrykselle saamelaisesta maailmassa olemisen tavasta (Rojola 2015, 100).

<sup>17</sup> *Jasa* on esimerkki suomen kirjakielessä vieraasta, mutta peräpohjalaismurteissa käytössä olevasta lainasanasta.

Toisissa tapauksissa yksittäisen sanan kääntäminen vaikuttaa tulkintaan ratkaisevasti. Rauni Magga Lukkarin *Árbeeadni*-kokoelmasta minulla on ollut käytössäni kolmekielinen versio, jossa runot on julkaistu saameksi, norjaksi ja englanniksi (Lukkari 1999). Tekemiini käännösvalintoihin ovat tässä tapauksessa vaikuttaneet runojen erikieliset versiot, jotka havainnollistavat, kuinka erilaisia painotuksia käännöksissä voi olla.<sup>18</sup> Esimerkiksi analysoimassani runossa ”Kuu paistaa pilviharson läpi” keskeinen ilmaus on *sáhppes eadni*, jonka kirjaimellinen suomennos on ”mehuisa” tai ”mehukas” äiti.<sup>19</sup> Kyseessä on mitä ilmeisimmin kielikuva, jolla ei ole vakiintunutta idiomaattista merkitystä saamessa. Se on käännetty englanniksi ilmaisulla *lustful mother* (”himokas äiti”), norjaksi taas sanalla *skjøgen* ”portto”, ”huora” ja myöhemmässä runossa sanalla *skjøgemor*, ”huoraäiti”. (Lukkari 1999, 18–19, 30–31.) Kaija Anttonen on puolestaan suomentanut *sáhppes eadnin* ”naarasäidiksi” (Lukkari 2013, 15).

Kukaan kääntäjistä ei ole kääntänyt kielikuvaa kirjaimellisesti, vaan jokainen on tehnyt niin sanotun tulkinnallisen käännöksen. Kielikuva mehukkaasta äidistä ei yksinään välttämättä herättäisi seksuaalisia mielleyhtymiä, mutta runon muut ilmaisut (esim. ”veri pakkautuu jalkojen väliin”) vievät tulkintaa seksuaalisuuden suuntaan. Käännösten sanavalinnat ”huora”, ”naaras” ja ”himokas” kantavat mukanaan oleellisesti erilaisia konnotaatioita. Omassa käännöksessäni olen käyttänyt englanninkieliseen versioon nojautuvaa ilmaisua ”himoitseva äiti”, ja tulkinnassani on sen myötä korostunut naisen seksuaalinen halu ja voima. Norjankieliseen käännökseen valitun, halventavia tai tuomitsevia konnotaatioita herättävän huora-sanan käyttäminen olisi suunnannut tulkintaa toisin. Toisaalta norjan *skjøgemor*-ilmaisu (”huoraäiti”) tiivistää osuvasti esittämäni huomion siitä, että Lukkarin runossa yhdistyvät seksuaalisuus ja äitiys, jotka usein erotetaan toisistaan. (Ks. Ahvenjärvi 2013, 23–24.)

Kääntämisen etiikkaan liittyy kielitaitoa koskeva kysymys. Koska en ole äidinkielen saamenpuhuja, en tunnista kaikkia saamen sanoihin ja ilmaisiin liittyviä sävyjä ja sanaleikkejä, enkä siten ole aina välttämättä löytänyt niille parhaita mahdollisia suomenkielisiä vastineita. En ole myöskään voinut täysin välttää käännösvirheitä, joista yksi on johtanut myös tulkinnalliseen virheeseen. Olen nähnyt Rawdna Carita Eiran (2011, 63) runossa on intertekstuaalisen viittauksen Nils-Aslak Valkeapähän. Eiran runo päättyy säkeisiin ”váibmocoahkkin ii šat / vuhtto”, jonka olen kääntänyt ”sydämenlyönti ei enää / tuudittele”. Tässä olen nähnyt alluusion Valkeapään (2001, 321) runoon, jossa ”maa, / äitiseni // tuudittaa” (saam. ”eanni, / eannážan // vuohttu”). (Ahvenjärvi 2015a, 112.) Eiran runon viimeinen verbi on kuitenkin kieltomuoto saamen sanasta *vuohttit* ”jäljittää; havaita, tuntea”, ei sanasta *vuohttut* ”tuudittaa, liekuttaa”.<sup>20</sup> Näkemäni Valkeapää-alluusio perustuu siis virheelliseen käännök-

<sup>18</sup> Sama koskee Rawdna Carita Eiran kaksikielistä kokoelmaa *ruohta muzetbeallji ruohta – løp soartore løp* (2011), jossa runojen norjankieliset versiot ovat joissakin tapauksissa vaikuttaneet käännösratkaisuihini.

<sup>19</sup> Nykyteksteissä *sáhppes* esiintyy useimmiten merkityksessä ”violetti”, mutta sen voi nähdä myös johdoksena sanasta *sáhppi*, ”mehu” (vrt. myös verbi *sáhpput*, kypsyä mehukkaaksi). Kiitokset Taarna Valtoselle sanaa koskevasta kielikonsultaatiosta.

<sup>20</sup> Kiitokset Taarna Valtoselle käännösvirheeni oikaisemisesta.

seen. Tiede ja tutkija voivat onneksi korjata itseään, ja tarkennettu tulkinta Eiran runosta ilmestyy tulevassa artikkelissani (Ahvenjärvi & Mattila, 2017).

Kääntäjä-tutkijana minulla on ollut kaksi jossain määrin erilaista tulkinallista positiota. Runotekstin suomentajana olen toiminut kaunokirjallisessa viitekehelyssä, jossa valintoja suuntaavat esteettiset lähtökohdat. Suomennoksisani etusijalla ei kuitenkaan ole ollut käännöksen esteettinen ”toimivuus” itsenäisenä runona, ja siksi joitain tutkimusartikkeleihin tekemäni suomennoksia voi sanatarkeudessaan luonnehtia raakakäännöksiksi. Tutkijan rooliin liittyvä analyttisyys on siis jossain määrin leimannut myös käännöstyötäni. Roolien yhdistäminen on ollut monella tapaa palkitsevaa. Tutkijaluennassa minun on ollut mahdollista osoittaa runoista sellaisia kulttuurisia merkityksiä tai kaunokirjallisia viitteitä, joita lukija ei välttämättä muuten huomaisi. Kääntäjän dilemma selitysten tarjoamisesta ratkeaa tässä: artikkeleissani olen voinut avata kääntämäni runon kielelliset ja sisällölliset hienoudet lähiluvun ja tulkinnan avulla (vrt. Leppihalme 2007, 370–372).

Käännöstyölläni on myös kulttuuripoliittinen ulottuvuus. Runokäännökseni eivät tule jäämään pelkäksi tutkimusaineistoksi, sillä olen kokoamassa niistä saamelaisen nykyrunouden antologiaa, joka julkaistaan vuonna 2018 Osuus-kunta Poesian kustantamana. Antologia tuo saamelaista runoutta suomenkielisten lukijoiden ulottuville, ja potentiaalisen lukijakunnan laajentumisen voi nähdä vahvistavan saamelaisen kirjallisuuden asemaa. Antologian esipuheessa pystyn hyödyntämään tutkijaluentoani ja avaamaan runojen merkityksiä saamelaiskulttuuria ja -kirjallisuutta vähemmän tunteville.

Tutkimuksessani olen tarkastellut saamelaista kirjallisuutta saamelaisyhteisön ulkopuolisen, etnisesti suomalaisen tutkijan näkökulmasta. Voin kuitenkin sanoa olevani osa saamelaista kieliyhteisöä, sillä olen lukenut kohdeteokseni alkukielisinä ja esitellyt tutkimustani paitsi suomeksi ja englanniksi, myös saameksi. Tutkijan positioni Jyväskylän yliopistossa on ollut konkreettisesti kaukana saamelaisalueelta. Voi pohtia, olisiko väitöskirjastani muodostunut toisenlainen, jos olisin tehnyt sen alusta loppuun saamelaisessa tutkimusympäristössä, esimerkiksi Oulun yliopiston Giellagas-instituutissa tai Kautokeinon Saamelaisessa korkeakoulussa, jossa olin tutkijavieraana keväällä 2013. Näissä instituutioissa kanssakäyminen saamentutkijoiden kanssa olisi väistämättä ollut intensiivisempää, ja erilaiset arjen kohtaamiset olisivat voineet vaikuttaa niin tutkimuskysymysten muotoiluun, teoriavalintoihin kuin runotulkintoihinkin. Pidän kuitenkin tärkeänä sitä, että saamelaiskulttuuria tutkitaan myös muualla kuin siihen erikoistuneissa instituutioissa, jotta saamentutkimus ei eristäydy omiin yksiköihinsä.<sup>21</sup>

Tutkimuksessani keskityn kulttuurin ja yhteisön ytimeen menevään kysymykseen saamelaisuudesta ja sen rakentamisesta runoudessa. Saamelaisuus on poliittisesti ja emotionaalisesti latautunut aihe, johon tutkijan osallisuus liittyy kiinteästi. Minulla ei ole kulttuurin sisäpuolista, kokemuksellista näkökul-

<sup>21</sup> Jyväskylän yliopistossa on itse asiassa tehty suhteellisen paljon saamentutkimusta. Esimerkiksi Sari Pietikäinen on tutkinut saamelaista mediakuvastoa (mm. Pietikäinen 2006) ja Sophie Capdeville saamelaista kirjallisuutta (Capdeville 2017).

maa saamelaisuuteen, ja positioni epäilemättä estää minua näkemästä joitain käsittelemieni runojen sävyjä ja merkityksiä. Toisaalta myös saamelaisyhteisön sisällä on monenlaisia näkökulmia, positioita ja kokemuksia saamelaisuudesta – runoille ei toisin sanoen olisi löydettävissä yhtä ja oikeaa saamelaista tulkintaa.

Julkaisukielen valinta on yksi tutkijapositiona rakentava tekijä, joka tuottaa tutkimukselle erilaiset yleisöt ja vaikuttaa koko tutkimusprosessiin (Länsman 2008, 93). Oma pääosin suomenkielinen väitöskirjani ei ole kaikkien saamelais-tutkijoiden luettavissa, vaan sen kohderyhmänä ovat suomenkielentaitoiset lukijat. Yhden tutkimusartikkelini oli alun perin tarkoitus olla saamenkielinen. Artikkelini julkaistiin kuitenkin suomeksi *Avaimen* saamelaiskirjallisuuden teemanumerossa (3/2015), johon katsoin tärkeäksi kontribuoida. Avatakseni tutkimukseni tuloksia saamelaistutkijoille ja osallistuakseni saamelaisen tiedeyhteisön toimintaan kirjoitan tulevaisuudessa väitöskirjaani pohjautuvan saamenkielisen artikkelin ja tarjoan sitä *Sámi dieđalaš áigečála* -tiedejulkaisuun.

## 2 SAAMELAISEN RUNOUDEN KENTTÄ

Saamelainen kirjallisuus on perusolemukseltaan ylirajaista,<sup>22</sup> kansallisvaltioiden rajat ylittävää kirjallisuutta (ks. esim. Parente-Čapková & Launis 2015, 5). Saamelaisten kulttuuri- ja kielialueiden rajat eivät noudattele valtioiden rajoja, ja siksi myös kirjallisuus liikkuu luontevasti maasta toiseen. Pohjoissaamenkielistä kirjallisuutta luetaan yhtä lailla Suomessa, Ruotsissa ja Norjassa, ja vuonna 1979 perustetun saamelaiskirjailijoiden liiton *Sámi Girječálliid Searvin* jäsenenä on eri maiden kansalaisia.

Hanna-Leena Nissilä on tehnyt käsitteellisen erottelun uuteen ja vanhaan ylirajaiseen kirjallisuuteen Suomessa. Vanhalla ylirajaisella kirjallisuudella hän viittaa esimerkiksi saamelaisten ja meänkielisten kirjalliseen tuotantoon, uudella ylirajaisella kirjallisuudella taas 2000-luvulla ilmestyneisiin maahanmuuttajataustaisten kirjailijoiden teksteihin. Niin uusi kuin vanhakin ylirajainen kirjallisuus ylittää etnisiä, kansallisia, valtiollisia, kulttuurisia ja kielellisiä rajoja, ja siihen liittyy usein kirjailijan kaksi- tai monikielisyys. (Nissilä 2016a, 26–28, 31.) Kolmikielisen Nils-Aslak Valkeapään ura on malliesimerkki ylirajaisuudesta. Valkeapään tuotannon voi nähdä osana saamelaista, suomalaista, norjalaista, pohjoismaista tai alkuperäiskansojen kirjallisuutta. Tutkimuksellisesti Valkeapään voi siis asettaa paikallisiin, kansallisiin, alueellisiin tai globaaleihin konteksteihin ja tuoda esiin niiden välisiä yhteyksiä. (Pollari ym. 2015, 12.)

Saamelaiskirjallisuuden keskeinen ylirajainen piirre on sen monikielisyys. Eri saamen kielten lisäksi saamelaista kirjallisuutta kirjoitetaan myös suomeksi, ruotsiksi, norjaksi ja vähäisessä määrin venäjäksi. Saamelaiskirjailijoiden liitossa on käyty keskustelua siitä, voiko liitto nimittää ei-saamenkielistä kirjallisuutta Pohjoismaiden neuvoston kirjallisuuspalkinnon saamelaisehdokkaaksi (Paltto 2010, 50), ja toistaiseksi kaikki ehdokkaat ovat olleet saamenkielisiä. Tutkimuksessa saamelaisen kirjallisuuden monikielisyyttä ei kuitenkaan ole kyseenalais-tettu. Esimerkiksi Vuokko Hirvonen on käsitellyt yhtä lailla valtakielillä kuin

---

<sup>22</sup> Ylirajaisuus on suurimman suosion saavuttanut käänös transnationaalisuuden käsitteelle, joka viittaa kansallisvaltioiden rajat ylittäviin kytköksiin ja vuorovaikutuk-sen muotoihin (Grönstrand ym. 2016, 20–21).

saameksi kirjoitettuja teoksia (esim. Hirvonen 1999, 196–218; Hirvonen 2011, 206–214).

Tärkeimpänä saamelaiskirjallisuutta määrittelevänä tekijänä voi pitää kirjailijan saamelaisuutta.<sup>23</sup> Anne Heith (2016, 45) painottaa saamelaisuuden määrittelyssä kirjailijan itseidentifikaation merkitystä ja toimintaa saamelaiskirjallisuuden kentällä. Kuten olen johdannossa kuvannut, itseidentifikaatio voi kuitenkin olla ristiriidassa ryhmäidentifikaation kanssa.<sup>24</sup> Tässä tutkimuksessa olen nojannut olemassa oleviin saamelaisen kirjallisuuden määritelmiin ja saamelaiskulttuurin kentällä tehtyihin luokitteluihin ottamatta suoranaisesti kantaa siihen, mikä on saamelaista kirjallisuutta.<sup>25</sup> Tutkimusaineistoni monikielisyydellä olen kuitenkin halunnut tuoda esiin saamelaiskirjallisuuden moninaisuuden.

## 2.1 Temaattisia painopisteitä

Saamelaisen kirjallisuuden historiasta on tehty useita yleisesityksiä (esim. Lehtola 1995; Hirvonen 2010b; Gaski, 2011; Kuokkanen 2015). Tämä luku rakentaa niiden pohjalle, mutta keskittyy runouteen nostoen esille saamelaiselle runoudelle ominaisia aiheita ja teemoja eri vuosikymmenillä (vrt. Mattila 2015b). Saamelaisten rikasta suullista perinnettä, joikurunoutta ja tarinankerrontaa, käsittelem vain siitä näkökulmasta, miten sen jäljet näkyvät kirjoitetussa kirjallisuudessa. Pohdin myös jälkikoloniaalisen kirjallisuuden ja alkuperäiskansakirjallisuuden periodisointimalleja ja niiden soveltuvuutta saamelaisen kirjallisuushistorian jäsentämiseen.

Saamelaisen nykyrunouden poeettisena perustana pidetään perinteisten joikujen muotopiirteitä ja estetiikkaa (esim. Hirvonen 1999, 151–168; Gaski 2011, 16).<sup>26</sup> Nykyrunous jatkaa joikuperinnettä projisoimalla runon puhujan tunteuksia luontoon ja maisemaan. Tällainen luonnon ja ihmiselämän vertaaminen on kuvallisen ilmaisun keino, joka toistuu lähes kaikkien maailman kansojen kansanrunoudessa. (Hirvonen 1994, 123, 126–129.) Vanhimmat tunnetut saamelaisjoit on merkitty muistiin Johannes Schefferuksen *Lapponia*-teokseen (1673). Keminsaamelaiselta Olaus Sirmalta (k. 1719) peräisin olevassa ”Morsianjoiuissa”

<sup>23</sup> Ei-saamelaisten kirjoittamat, saamelaisista kertovat kirjat kuten Mikko-Pekka Heikkilän *Poromafia* (2016) tai Päivi Alasalmen *Joenjoen laulu* (2013) eivät siis ole saamelaista kirjallisuutta. Saamelaiskirjallisuus eroaa tältä osin esimerkiksi maahanmuuttajakirjallisuudesta, johon nykyään luetaan yleensä myös valtaväestön kirjailijoiden julkaisemat maahanmuuton kuvaukset (Nissilä & Rantonen 2013, 56).

<sup>24</sup> Kirjoittajan saamelaisuudesta on kiistelty esimerkiksi vuonna 2012. Statuksettomien saamelaisten asemaa tutkinut Erika Sarivaara sai silloin Israel Ruong -stipendin, jonka Saamelainen korkeakoulu myöntää nuorelle saamelaiselle tutkijalle. Suomessa päätös herätti laajaa vastarintaa, koska Sarivaara ei ole virallisen saamelaismääritelmän perusteella saamelainen.

<sup>25</sup> Esimerkiksi tutkimuskohteinani olevat norjaksi kirjoittavat runoilijat oli vuonna 2009 nimetty saamelaisfestivaali Riddu Riddun festivaalirunoilijoiksi, ja festivaalin tiedotuksessa heidät esiteltiin merisaamelaisina.

<sup>26</sup> Joikurunouden tutkimuksesta ks. esim. Gaski 2000a ja Gaski 2008c.

puhuja kaipaa rakastettuaan ja reflektoi sielunelämänsä: ”Pojan mieli – tuulen mieli / nuoren mietteet – pitkät mietteet. / Jos kuuntelen niitä kaikkia / astun tielle – väärälle tielle.”<sup>27</sup> Morsianjoiun ”pitkät mietteet” kantavat 2000-luvun runouteen saakka: ”sininen on maailma, / pitkiä ajatukset, / niin pitkiä ajatukset”,<sup>28</sup> Sigbjørn Skåden (2009, 27) allusoi runossaan.

Perinteinen joiku on edelleen elävää musiikkiperinnettä. Kollektiivisen saamelaisidentiteetin symboliksi se nousi 1970-luvulla Nils-Aslak Valkeapään ”joikuaktivismin” myötä (Lehtola 2015a, 169). Joikuperinnettä haluttiin hyödyntää kansallisen identiteetin rakennusaineena jo yli 100 vuotta aiemmin. 1800-luvulla saamelaispappi Anders Fjellner (1795–1876) keräsi joikuja pyrki-myksensäan muokata niistä saamelaisten kansalliseepos Elias Lönnrotin *Kalevalan* antaman mallin mukaisesti. Eepos ei koskaan valmistunut, mutta Fjellnerin tallentamat tai todennäköisemmin sepittämät runot ovat vaikuttaneet saamelaiseen kirjallisuuteen aina nykypäivään asti. Fjellnerin tunnetuimmassa eeppisessä runoelmassa *Auringon pojan kosiomatka jättiläisten maassa* (1876) kuvataan, miten auringon poika saa vaimokseen jättiläisen tyttären. Pariskunnan lapset ovat myytin mukaan saamelaisten esi-isiä – saamelaiset ovat siis ”auringon poikia”. Myytti kaiuu Isak Saban (1875–1921) vuonna 1906 kirjoittamassa saamelaisten kansallislaulussa, jossa kuvataan ”auringon poikien vahvaa heimoa”. (Gaski 2003, 49; Sallamaa 2015, 122.)

Auringosta on muodostunut saamelaisten kollektiivinen kansallinen symboli, jota käytetään erilaisissa kulttuurituotteissa (Heith 2010, 341). Näkemys auringosta saamelaisten isänä tulee kirkkaana esiin Nils-Aslak Valkeapään pääteoksessa *Beaivi, áhčážan* (1988, suom. *Aurinko, isäni*, 1992), jota on luonnehdittu saamelaisten kansalliseepokseksi (mm. Lehtola 1999a, 243). Omassa tutkimusaineistossani aurinko näkyy Irene Larsenin kokoelmassa *Sortsolsafari* (2013), jossa saamelaisten myyttinen kantaisä on muuttunut kristevalaiseksi masennuksen ja melankolian mustaksi auringoksi (Ahvenjärvi 2015c, 28).

Nils-Aslak Valkeapää on saamelaiskirjailijoista tietoisimmin luonut teoksensa joikuperinteen muotojen mukaisesti (Lehtola 1995, 73). Joiun estetiikkaa Valkeapäällä ovat runsas luontokuvasto, vapaarytmisyys, elliptisyys ja erilaiset toistorakenteet (vrt. Magga 2010, 4). Valkeapää on ollut kirjallinen esikuva lähes kaikille saamelaisille nykykirjailijoille, ja hänen välittämänään joikurunouden vaikutus kuuluu vahvana myös 2000-luvun runoudessa. Saamelainen nykyrunous on lähes poikkeuksetta vapaamittaista ja puheenomaista, ja siinä esiintyy runsaasti joiuille tyypillistä kuvailmaisua. (Hirvonen 2010a, 194, 205.)

Vuokko Hirvonen on jakanut joikurunouden kahteen kategoriaan, joikurunoon ja runojoikuun. Ensin mainitussa joiku on runojen aiheena esimerkiksi niin, että runossa kuvataan joikaamisen hetkeä, jälkimmäisessä taas runo on muodoltaan ja kieleltään joiun kaltainen. (Hirvonen 1998, 150–151.) Lukuisat saamelaiskirjailijat ovat julkaisseet joikuaiheisia runoja (esim. Utsi 1974, 64;

<sup>27</sup> ”Parne miela piegga miela, nuora jurda kukkes jurda / Jos taide puokaid leäm kuldeleäm / Luidäm radda veära radda”, suom. Vuokko Hirvonen.

<sup>28</sup> ”alit lea máilbmi, / guhkes jurdagat, / nu guhkes jurdagat”, suom. Anne-Maria Magga.



Lukkari 1980, 5; Valkeapää 1985; Oskal 2006, 34). Tutkimusaineistooni sisältyvässä Hege Sirin runokokoelmassa *et øyeblikk noen tusen år* (2009) joiku nousee yhdeksi keskeiseksi aiheeksi (Ahvenjärvi 2015a, 117–120).

Saamelainen kirjoitettu kaunokirjallisuus on pääasiassa 1900-luvun tuotetta, ja sen varsinainen läpimurto tapahtui 1970-luvulla. Pohjoissaamelle saatiin yhtenäinen ortografia eli oikeinkirjoitussäännöstö vasta vuonna 1979. Jo 1900-luvun alussa toimi kuitenkin kirjallisia uranuurtajia, joiden teoksissa näkyvät samat teemat kuin saamelaisessa nykykirjallisuudessa: saamen kielen merkitys, saamelaisten asema vieraassa yhteiskunnassa ja yksilöiden luopuminen saamelaisuudestaan. (Lehtola 2015a, 81.)

Ensimmäisenä saamelaisrunoilijana voi pitää Pedar Javia (1888–1916). Hän julkaisi lyhyeksi jääneen elämänsä aikana vain yhden kaunokirjallisen teoksen, kansallisromanttisten aatteiden innoittaman runo- ja kertomuskokoelman *Muottačalmmit* (1915, Lumihuutaleita). Jalvin teos on varhainen esimerkki ohjelmallisesta saamelaiskirjallisuudesta, joka korostaa oman kulttuurin arvoa. Kokoelman allegorinen nimiruno kehottaa saamelaisia yhdistämään voimansa pienten lumihuutaleiden tavoin. Allegoristen saamelaismielisten luontorunojen perinne yltyä nykypäivään saakka. Intertekstuaalisia viittauksia Jalvin runoon voi löytää esimerkiksi Inger-Mari Aikion *Suonat*-kokoelmasta. (Ahvenjärvi & Mattila, 2017.)

Saamelaispoliittisesti kantaaottavan kirjallisuuden katsotaan usein ajoittuvan ensisijaisesti 1970- ja 1980-luvulle, jolloin uransa aloittivat muiden muassa Kirsti Paltto, Rauni Magga Lukkari ja Nils-Aslak Valkeapää. Heidän varhais- tuotantoon leimaakin vähemmistö- ja enemmistökulttuurin vastakohtaisuuden painottaminen. (Lehtola 1999a, 239–241; Lehtola & Länsman 2012, 21.) Teokset eivät kuitenkaan ole yksinomaan poliittisia. Esimerkiksi Nils-Aslak Valkeapään *Gida ijat čuov’gadat* (1974, *Kevään yöt niin valoisat*, 1980) ja Rauni Magga Lukkarin *Jienat vulget* (1980) sisältävät kantaa ottavien runojen rinnalla myös perinteistä keskuslyriikkaa.

1980-luvulle tultaessa kirjailijat alkoivat kuvata myös saamelaisyhteisön sisäisiä ristiriitoja ja ongelmia (Lehtola 1999a, 242).<sup>29</sup> Esimerkiksi Rauni Magga Lukkarin ja Inger-Mari Aikion 1980- ja 1990-luvun teoksissa on feministisiä äänenpainoja. Runoilijat ovat pyrkineet purkamaan saamelaisyhteisön perinteisen tasa-arvoisuuden myyttiä (Magga 2010, 5). Kokoelmassaan *Losses beaivegirji* (1986, Raskas päiväkirja) Lukkari kuvaa muun muassa äidin uupumusta ja parisuhdeväkivaltaa. Aikio puolestaan nostaa näkyville saamelaiskirjallisuudessa vähän käsitellyn naisen seksuaalisen halun ja kyseenalaistaa naista rajoittavia patriarkaalisia käytösnormeja (Hirvonen 2010b, 96).<sup>30</sup> Aikio-Arianaick on ro-

<sup>29</sup> Samankaltainen kehityskulku näkyy myös 1980-luvulla perustetun saamelaisteatteri Beaivváš Sámi Teähterin ohjelmistossa. Teatteritoiminnan vakiintumisen myötä näkökulma on siirtynyt saamelaisten ja valtaväestöjen vastakkainasettelusta saamelaisyhteisön sisäisiin suhteisiin ja ongelmiin, kuten saamelaisnuorten itsemurhiin. (Lehtola 2015a, 249.)

<sup>30</sup> Saamelaisyhteisön patriarkaalisuutta ja kahlitsevia sukupuolirooleja on purkanut myös Sara Ranta-Rönnlund (1903–1979) 1970-luvulla ilmestyneissä teoksissaan (Hirvonen 1999, 251).

muttanut myös äitimyyttejä teoksessaan *Máilmmis dása* (2001, *Maailmalta tähän*, 2006), jota käsittelen äitiyden tematiikkaan paneutuvassa tutkimusartikkelissani (ks. Ahvenjärvi 2013).<sup>31</sup>

Saamelaista kirjallisuushistoriaa – kuten muidenkin kansalliskirjallisuuksien historioita – on tutkimuskirjallisuudessa pyritty jäsentämään erilaisilla periodisointimalleilla. Vuokko Hirvonen (1999, 72–120) kuvaa saamelaisen naiskirjallisuuden kehitystä nimeämällä neljä kirjailijasukupolvea: saamelaisten oikeuksia puolustavat esiäidit, perinteitä ja muistoja vaalivat isoäidit, asuntolassa kasvaneet äidit ja koulutetut tyttäret. Veli-Pekka Lehtola (1999a, 239–242) on puolestaan soveltanut feministiteoreetikko Elaine Showalterilta peräisin olevaa kirjallisuushistoriallista jaottelua jäljittelyyn, protestin ja oman äänen löytymisen vaiheisiin. Itse olen hyödyntänyt Robert Fraserin (2000, 8–9) jälkikoloniaalisen kirjallisuuden kehitystä kuvaavaa, Showalterin jaottelua muistuttavaa mallia saamelaisen runouden painopisteiden erittelyssä (Ahvenjärvi 2012, 195–198).

Showalterin ja Fraserin mallit sekä muut vastaavat periodisoinnit ovat väistämättä yksinkertaistavia ja siksi problemaattisia. Kirjallisuushistoria esitetään niissä kronologisesti etenevänä kehityksenä, vaikka todellisuudessa kirjallisuuden kenttä on kaikkina aikakausina moniaineksinen ja -ääninen. Lehtola ja Länsman ovat kiinnittäneet vastaavasti huomiota saamelaisten etnopolitiittisen liikkeen periodisointiyritysten ongelmallisuuteen. Monet tutkijat ovat hyödyntäneet sukupolvijaottelua, joka onnistuu osoittamaan selkeitä painopisteiden muutoksia taiteenlajien ja median kehityksessä, mutta jättää kuitenkin huomiotta sukupolvien sisäiset erot. Varsinkaan 1990-luvun lopulta alkaneen kulttuurisen moniäänistymisen kuvauksessa sukupolvijaottelu ei ole erityisen selitysvoimainen. (Lehtola & Länsman 2012, 14–15.)

Jälkikolonialismin viitekehityksessä kehitettyjen periodisointimallien soveltaminen erilaisiin kirjallisiin konteksteihin on ongelmallista myös siinä mielessä, että yhteiskunnalliset ja kielelliset olosuhteet vaihtelevat suuresti eri puolilla maailmaa ja eri aikakausina. Artikkelissani (Ahvenjärvi 2012, 197) toteankin, että kaikkia jälkikoloniaalisen teorian käsitteitä ei voi soveltaa saamelaiskulttuurin analysointiin. Oma tapani hyödyntää Robert Fraserin itsessään varsin yksioikoista mallia jää pintapuoliseksi kokeiluksi. Laajan aineiston systemaattisen analysoinnin sijaan esittelen yksittäisiä runoesimerkkejä, jotka kyllä osoittavat, että saamelaisen runouden kentällä näkyy joitakin Fraserin nimeämiä temaattisia painotuksia. Kokonaisuutena mallin anti saamelaisen kirjallisuuden erittelyyn on silti sangen vähäinen.

Thomas King on kritisoinut jälkikoloniaalisen käsitteistön käyttöä alkuperäiskansojen kirjallisuuden tutkimisessa, sillä jälkikolonialismi käsitteenä ottaa lähtöpisteekseen eurooppalaisen vaikutuksen alkuperäiskansojen kulttuureihin ja jättää paljolti huomiotta laajan esikoloniaalisen kirjallisuuden. King esittelee vaihtoehdoisen tavan jäsentää alkuperäiskansojen kirjallisuuden ominaispiirteitä. Kingin malli ei kuvaa kirjallisuutta kronologisena kehityksenä ”primitiivi-

<sup>31</sup> Myös suomalaisessa 2000-luvun alun kirjallisuudessa on purettu äitiyttä idealisoivaa kuvastoa ja käsitelty tabuna pidettyjä äitiyden kokemuksia (Ojajärvi 2013, 127–130).

sestä” ”sofistikoituneeseen”, vaan tarjoaa eräänlaisia näköalapaikkoja tietyn kansan kirjalliseen maisemaan. (King 1990, 11–12.)

Kingin *heimokirjallisuudeksi* (*tribal literature*) nimeämä suullinen traditio on tarkoitettu ensisijaisesti oman yhteisön jäsenille, ja sitä esitetään heimon omalla kielellä. *Poleeminen kirjallisuus* (*polemical literature*) käsittelee alkuperäiskansoihin kohdistuvia poliittisia ja sosiaalisia paineita ja toisaalta alkuperäiskansojen tekemää vastarintaa. *Fuusiokirjallisuus* (*interfusional literature*) yhdistää suullisen ja kirjoitetun kirjallisuuden piirteitä: vaikka teos olisi kirjoitettu valtakielellä, sen metaforat, rakenteet, teemat ja henkilöhahmot palautuvat ensisijaisesti suulliseen perinteeseen. *Yhteyksien kirjallisuus* (*associational literature*) ei keskity kahden kulttuurin väliseen konfliktiin, vaan alkuperäiskansayhteisön arkipäivään ja sen jäsenten väliseen kanssakäymiseen. Tasaisesti etenevässä juonessa ei ole suuria huipentumia, eikä tarina glorifioi alkuperäiskansan elämää tai korosta sen kokemia kauheuksia. (King 1990, 12–14.)

Huolimatta periodisointimalleihin liittyvistä ongelmista sovellan seuraavassa Kingin käsitteitä saamelaiseen kirjallisuuteen, jonka erittelyyn ne sopivat mielestäni jälkikolonialaisia malleja paremmin. Saamelaisessa kirjallisessa maisemassa *heimokirjallisuutta* edustaa joikuperinne. Erityisesti henkilöjoiut ovat perusluonteeltaan yhteisön sisäistä kommunikaatiota. Ihmisiä on joikattu ensisijaisesti niiden kesken, jotka tuntevat joikattavan henkilön. Joiut ovat henkilökohtaisia muotokuvia ja identiteetin vahvistajia: kun ihminen saa oman joiun, hänestä tulee yhteisönsä täysivaltainen jäsen (Gaski 2008c, 349).

Kingin *poleemiseksi* nimeämää kirjallisuutta edustaa selkeimmin 1970- ja 1980-luvun ohjelmallinen saamelaiskirjallisuus, vaikka kantaa ottavaa kirjallisuutta on ilmestynyt myös 2000-luvulla. *Fuusiokirjallisuuden* piirteitä näkyy esimerkiksi Kerttu Vuolabin (s. 1951) romaanissa *Bárboáirras* (2008, *Valon airut*, 2015), jonka kielelliset rakenteet ja aihepiirit pohjaavat suulliseen perinteeseen. Suoranaisia malliesimerkkejä *yhteyksien kirjallisuudesta* ovat puolestaan pitkän linjan prosaistien Kirsti Palton (s. 1947) ja Jovnna-Ánde Vestin (s. 1948) romaanitrilogiat, jotka kuvaavat modernisaation mukanaan tuomaa suurta murrosta pienessä saamelaisyhteisössä.<sup>32</sup> Yhden päähenkilön sijaan pääosassa on kollektiivi, ja teosten juoni keskittyy lähihistorian arkipäivän ja yhteisön sosiaalisten suhteiden kuvaukseen. Yhteisöä ei idealisoida: sisäisiä ristiriitoja nostetaan esiin, vaikka varsinkin Palton romaaneissa perinteinen saamelainen elämänmuoto näyttäytyy myös nostalgisessa valossa.

Saamelaiset romaanit, kuten Palton ja Vestin trilogiat, sijoittuvat useimmiten lähimenneisyyteen, sotienjälkeiseen aikaan (Lehtola 1999a, 242). Perinteinen saamelainen elämänmuoto, jonka murrosta kirjallisuudessa kuvataan, on tärkeä osa saamelaista itsemäärittelyä. Saamelainen identiteetti nykyaikaisessa yhteiskunnassa onkin ollut keskeinen teema saamelaistaiteessa (Lehtola 1995, 45). Ristiveto perinteisen ja modernin välillä on Jukka Nyysösen tutkimuksen mu-

<sup>32</sup> Kirsti Palton trilogian osat ovat *Guhtoset dearvan min bohccot* (1987, *Voijaa minun poroni*, 1986, suom. Eino Kuokkanen), *Guržo luottat* (1991, *Juokse nyt naalin poika*, 1993, suom. Eino Kuokkanen) ja *Násttit muohtagierragis* (2007, *Tähdet lumikinoksessa*). Jovnna-Ánde Vestin *Árbbolaččat*-trilogian (Perilliset) osat ovat ilmestyneet vuosina 1996, 2002 ja 2005.

kaan merkittävä tekijä saamelaisten omakuvissa myös kaunokirjallisuuden ulkopuolella. Nyyssönen (2007, 331) on osoittanut, miten saamelaisuuden representaatiot ovat kehittyneet uhatun saamelaiskulttuurin kuvastosta modernisoituvan saamelaisuuden esityksiksi ja sittemmin modernisaatiokriittiseksi luonnonkansakuvastoksi.

Saamelaisen kirjallisuuden kenttää on luontevaa tarkastella perinteiseen ja moderniin kiinnittyvän jaottelun kautta. Kanonisoitu saamelaisrunoilija Paulus Utsi (1918–1975) kuvaa 1970-luvun teoksissaan perinteisen elämäntavan vähitäistä katoamista ja modernisaation muodostamaa uhkaa saamelaiskulttuurille. Utsin tuotannossa (esim. Utsi 1974, 70) esiintyvä autioituvien asuinsijojen ja lahoavien tarvekalujen motiivi esiintyy runoudessa toistuvasti 1970-luvulta aina 2000-luvulle saakka. Rauni Magga Lukkarin esikoiskokoelmassa *Jienat vulget* (1980) hylätyt vanhat työkalut kuvastavat saamelaisuuden katoamista: ”Kenkäheinän pehmityskivi on katoamassa / sammaleen sisään / nuija lahoamassa aitan alla / Minä norjalaistumassa päivä päivältä”<sup>33</sup> (Lukkari 1980, 10).

Rose-Marie Huuvan (s. 1943) teoksessa *Ii mihkkege leat* (2006, Ei mitään ole) on pitkä runo, jossa kuvataan entisen kodin jäänteitä: ”Kotona // ovat polut vesoittuneet / kenttä rämettynyt / puro madaltunut / turvekota kaatunut [--] // Kodin jäänteissä ikävä / Autio”<sup>34</sup> (Huuva 2006, 15). Utsin, Lukkarin ja Huuvan runoissa toistuvat menetyksen kokemukset ja nostalginen kaipaus menneeseen elämänmuotoon. Myös Nils-Aslak Valkeapään tuotannolle on ominaista kaipaus menetettyyn idylliin. Erityisesti menneiden sukupolvien luontosuhteen kuvaukseen liittyy romantisoinniksi tulkittavaa nostalgiaa. (Matti 2015a, 73.) Valkeapääläiset perinteistä poroelämää kaihoavat äänet kaikuvat vielä nuoren saamelaisrunoilija Niillas Holmbergin runoissa: ”huh näitä minun aikani kulkuneuvoja / tämän matkan / olisin halunnut ajaa porolla”<sup>35</sup> (2009, 8).

Paulus Utsin ja Nils-Aslak Valkeapään teoksissa nousee esiin myös ympäristöeettisiä kysymyksiä. Heidän runoissaan ekologinen ajattelu punoutuu yhteen jälkikolonialistisen ja saamelaiskansallisen näkökulman kanssa (Matti 2015a, 70). Utsi ja Valkeapää kuvaavat luonnon tuhoutumista, joka aiheuttaa väkivaltaisen muutoksen perinteisessä saamelaisessa elämänmuodossa. Runojen ideologinen viesti kuvastaa laajempaa saamelaispoliittista kehitystä, jossa ”alkukantaisuuteen” perustuvat saamelaiset omakuvat kehittyivät kuvastoksi ekologisesti uhanalaisesta saamelaisalueesta ja saamelaisten luontosidonnaisen elämänmuodon kestävydestä (Nyyssönen 2007, 336).

Nuoremman polven lyyrikoilla suru perinteisen elämäntavan katoamisesta ei ole samalla tavalla kipeä kuin niillä kirjailijoilla, jotka ovat itse eläneet sotienjälkeisen murrosvaiheen. Silti myös 2000-luvulla debytoineet runoilijat kuvaavat esimerkiksi poronhoitajien kohtaamia vaikeuksia nykypäivän markkina-taloussyhteiskunnassa (ks. Ahvenjärvi 2015a, 111–112; Matti 2015a, 72). Sara

<sup>33</sup> “[g]ámasuoidnečápmingeadgi lea jávkamin / sámmaliid sisa / šluppot mieskamin áitti vuoldi / Mun dážailuvvamin beaivvis beaivai”

<sup>34</sup> ”Ruovttus // leat bálgát vesáiduvvan / gieddi bovnnaht / ája cohkon / darfegoahti fierran [--] // Ruovttu bázahasain ahkit / Ávdin”, suom. Anne-Maria Magga.

<sup>35</sup> ”huf dáid mu áigge jodaniid / dán mátkki / livččen háliidan vuodjit herggiin”, suom. Anne-Maria Magga.

Margrethe Oskalin kokoelmassa *Váimmu vuohttume* (2006, Sydäntä tuudittamassa) asetetaan vastakkain käsitykset poronhoidosta elämäntapana ja toisaalta lihateollisuutena: "[H]e puhuvat teurasporoista / me puhumme elossa olevista poroista // heillä on kilonsa / meillä ulkonäkö / ikä / jälkeläiset [--] // heillä on rajansa / niin on meilläkin"<sup>36</sup> (Oskal 2006, 23). Perinteen ja modernin ristiriita kiteytyy Rawdna Carita Eiran runossa: "[P]aukahdus kuuluu yhä / siellä missä nykyinen / ja mennyt aika törmäävät / särkyneen viattomuuden kaiut"<sup>37</sup> (Eira 2011, 67).

Kirjailijoiden lisäksi muutkin fiktion ammattilaiset kuten elokuvaohjaajat kuvaavat saamelaisuutta usein perinteisen kulttuurin kautta. Nämä perinteeseen kytketyt saamelaiskuvaukset eivät välttämättä ole kaikkien saamelaisen jaettavissa. (Valkonen 2009, 126.) Chadwick Allen (2002, 191) on kiinnittänyt huomiota vastaavaan piirteeseen intiaanikirjallisuudessa, jonka menneisyyttä idealisoiva nostalgia saattaa estää intiaaneja rakentamasta nykyaikaisia identiteettejä. Menneisyyttä ja perinnettä voi kuitenkin kuvata kirjallisuudessa muutenkin kuin nostalgian kautta. Tutkimuksessani osoitan, että esimerkiksi Irene Larsenin kokoelmassa *Sortsolsafari* (2013) menneisyyden ja nykyisyyden kohtaaminen saa myös koomisia sävyjä (Ahvenjärvi 2015c).

Perinteisen ja modernin välisestä rajankäynnistä saamelainen runous on viime vuosina ottanut askelia postmodernismin suuntaan. Postmodernistisen kirjallisuuden muotopiirteitä on esimerkiksi saamelaisrunouden keskeisen uudistajan, Sigbjørn Skådenin tuotannossa. Skådenin runoissa sekoittuvat eri kielistä, kielellisistä rekistereistä ja kulttuureista poimitut ainekset. Hän yhdistää arkisen epärunollista kieltä korkeakirjallisiin muotoihin: runoissa on tyyllisiä lainoja sekä chattikielestä että Shakespearen suosimasta jambisesta pentametristä. Skåden hyödyntää eurooppalaisia klassikoita oman kirjoittamisensa raakamateriaalina, jota hän käsittelee usein parodisesti soveltaen jälkikoloniaalista uudelleenkirjoittamisen strategiaa.<sup>38</sup> Postmodernistisia piirteitä Skådenin tuotannossa ovat myös fragmentaarinen muoto ja vahva ironinen lataus (postmodernismista ks. Kantola 2001, 8, 21, 25, 28, 39). Vastaavia ominaisuuksia on tutkimusaineistooni sisältyvässä Irene Larsenin *Sortsolsafari*-kokoelmassa (Ahvenjärvi 2015c, 19–20).

Saamelaiskansallisen tematiikan on nähty vähentyneen taiteissa 1990-luvun lopulta alkaen (Lehtola & Länsman 2012, 15), mutta 2010-luvulla kansalliset teemat ja kantaaottavuus ovat nousseet uudelleen esiin erityisesti kuvataiteessa, kuten Suohpanterrorin, Anders Sunnan ja Maret Anne Saran maalauksissa. Runoilija Niillas Holmbergin päivänpoliittisiin kysymyksiin tarttuvat runot (esim. Holmberg 2015, 62–66) voi nähdä 1970-luvun kantaaottavan runouden perinteen jatkajina. Myös Inger-Mari Aikio-Arianaick kuvaa nykypäivän

<sup>36</sup> "sii hupmet njuovvanbohccuid / mii hupmat ealihanbohccuid // sis leat gilut / mis lea hápmi / ahki / váhčamat [--] // sis leat rájit / mis leat maid", suom. Kaija Anttonen.

<sup>37</sup> "bávka ain / doppe gos dálá / ja vássan áigi norddádeaba / skájat cuovkanan vigihisvuodas"

<sup>38</sup> Kanonisoitujen länsimaisten teosten jälkikoloniaalisesta uudelleenkirjoittamisesta ks. Marx (2007, 83, 89).

epätasa-arvoa, joka on verhottu ihailun kaapuun: ”Kultareunaiset sanat / ovat syrjinnän pilviverho // ’Voi miten kaunis puku’ / ’teitä on niin vähän’ / ’asia on hyvä mutta’”<sup>39</sup> (Aikio-Arianaick 2009, 48).

Nykyrunoudessa kuvataan kuitenkin myös saamelaisuuteen liittyvää iloa. Esimerkiksi saamenpukuun pukeutuminen näyttäytyy useiden runoilijoiden teoksissa ylpeyden aiheena ja fyysisenä nautintona (esim. Aikio-Arianaick 2009, 52; Oskal 2006, 39; Eira 2011, 54). Monissa runoissa kuvatut ilon, surun, rakkauksen ja menetyksen kokemukset liitetään saamelaisuuteen korkeintaan epäsuorasti. Esimerkiksi luontokuvaukset eivät aina kiinnity saamelaiseen etnisyyteen tai kollektiivisiin kysymyksiin, vaan runon puhujan yleisinhimillisiin, yksilöllisiin tunteisiin.

## 2.2 Monikielinen nykyrunous

Saamenkielisen kirjallisuuden lukijamäärät ovat hyvin pieniä, mutta väestön pienuuteen nähden kirjallisen ilmaisun kenttää voi pitää varsin laajana (Lehtola 2013, 226). Käytännössä saamenkielisen kirjallisuuden kustantaminen ei ole rahallisesti kannattavaa, ja se onkin mahdollista vain valtioiden tuen avulla. Suurimmat saamelaiskustantamot DAT ja Davvi Girji sijaitsevat Norjassa ja saavat Norjan valtiolta merkittävää taloudellista tukea. Suomessa julkaisutoiminta on aina ollut pienimuotoista.<sup>40</sup> Kirjallisuusinstituution vakiintumattomuutta kuvastaa myös se, että saamelainen kirjallisuuskritiikki on käytännössä olematon, ja siksi kirjailijat saavat hyvin vähän ammattimaista palautetta teoksistaan (Gaski 2011, 25).

Runous on selvästi saamelaisen nykykirjallisuuden ykköslaji. Suurin osa nuoremman polven kirjailijoista on runoilijoita,<sup>41</sup> ja monet 1980- ja 1990-luvulla debytoineet lyyrikot ovat jatkaneet aktiivista kirjailijanuraansa myös 2000-luvulla. Vuokko Hirvonen on kysynyt, voiko runoutta kenties pitää erityisen ”saamelaisena” kirjallisuuden lajina. Saamelaiskirjailijat itse ovat luonnehtineet runoutta luonnollisimpana ilmaisun muotona ja myös lukijoiden suosimana lajina. (Hirvonen 2007, 169.)

Runogenren elinvoima voi perustua sen vahvaan pohjavirtaan, joikurunouteen: oman perinteen ääni tekee nykyrunoudesta lukijoille tunnistettavan lajin. Saamelaisen nykyrunouden kieli on joikuperinteen mukaisesti konkreet-

<sup>39</sup> ”Čuvges balvvat / leat vealaheami beaska // ’dii lehpēt nu unnán’ / ’oh man čáppa gákti’ / ’mis ii leat vejolašvuohta juolludit’”, suom. Irene Piippola & Inger-Mari Aikio-Arianaick.

<sup>40</sup> Uusin avaus saamelaisessa kustannusmaailmassa on Kaija Anttosen vuonna 2015 perustettu pienkustantamo Kioletär, joka keskittyy julkaisemaan suomennettua saamelaiskirjallisuutta.

<sup>41</sup> 2000-luvulla esikoiskokoelmansa ovat julkaisseet muun muassa Inger Haldis Ápmir (*Čáppa – dego easkka láddan luomi*, 2013), Rawdna Carita Eira (*ruohta muzetbeallji ruohta – løy svartøre løy*, 2011), Niillas Holmberg (*Dego livččen oaidnán iežan*, 2009), Sollaug Sárgon (*Savvon bálgáid luottastit*, 2010), Hege Siri (*et øyeblikk noen tusen år*, 2009), Sigbjørn Skåden (*Skuovvadeddjiid gonagas*, 2004), Irene Larsen (*Anemonepust*, 2005) ja Sara Margrethe Oskal (*Váimmu vuohttume*, 2006).

tista, puheenomaista ja metaforisuudesta riisuttua. Tyypillinen runoilijoiden käyttämä kielikuva on luonnonilmiön personifikaatio. Äänteellisistä toistorakenteista saamelaiselle nykyrunoudelle ominaisin on Nils-Aslak Valkeapään runoista tuttu alkusointu. Nykylyyrikoista sitä viljelee esimerkiksi Sara Margrethe Oskal, jonka runojen kohosteisessa allitteraatorikkaudessa on kielirunouden piirteitä.

Muodon tasolla nykyrunoudessa voi erottaa kaksi peruslinjaa: pienimuotoisen, fragmentaarisen runon ja pidemmän, proosamaisen runomuodon. Ensimmäistä linjaa edustavat esimerkiksi Inger-Mari Aikion viimeisimmät runokokoelmat *Suonat* (2008, *Suonet*, 2009) ja *Beaivváš čuohtá gaba – Aurinko juo kermaa* (2014), jotka ovat aforistista luontorunoutta. Proosamainen muoto on puolestaan tyypillinen esimerkiksi Niillas Holmbergin runoilille, jotka voivat olla usean sivun mittaisia. Tyypillistä saamelaiselle nykyrunoudelle on runojen jäsentyminen sarjoiksi ja tarinallisiksi kokonaisuuksiksi.<sup>42</sup> Sarjallisuus näkyy lähes kaikissa tämän tutkimuksen aineistona olevissa teoksissa, niin vanhempaa polvea edustavalla Rauni Magga Lukkarilla kuin nuoremmilla runoilijoilla, Irene Larsenilla, Hege Sirillä ja Rawdna Carita Eiralla.

Veli-Pekka Lehtola (2013, 220) on kiinnittänyt huomiota saamelaisen proosatuotannon vähenemiseen 1990-luvun huippuvuosien jälkeen. 2000-luvulla saamelaisen kirjallisuuden kentälle on kuitenkin ilmestynyt myös uusia proosamuotoisia lajeja. Lars Wilhelm Svonnin *Rihkkut rájiid* (2005) ja Kirste Palton *Gávdnuu guhkkín váris* (2015) edustavat saamelaista rikosromaanina. Uusi kirjallisuuden laji on myös sanaleikkejä ja ironiaa sisältävä radiopakina (norj. *kåseri*), joita on julkaistu kirjamuodossakin (*Sátneđuojit*, 2006). (Gaski 2008b, 18, 27–29.) Saamelaisille romaaneille on ollut ominaista dokumentaarinen ja omaelämäkerrallinen sävy (Lehtola 1999a, 238), mutta 2000-luvulla monet saamelaiskirjailijat ovat julkaisseet fantasiaa (ks. Hirvonen 2015, 73–74). Sitä edustavat muun muassa Ante Aikion (s. 1985) *Jänkäjärven syöverit* (2013) ja Maret Anne Saran (s. 1983) *Ilmmiid gaskkas* (2013, Maailmojen välissä). Molemmat ovat saamelaiseen uskomusperinteeseen ja kertomustraditioon pohjautuvia romaaneja, jotka rakentuvat länsimaisen fantasiakirjallisuuden juonikaavojen mukaan.

Suurin osa saamelaisesta kirjallisuudesta on pohjoissaamenkielistä, mutta sitä julkaistaan myös pienemmällä saamen kielillä.<sup>43</sup> Omat kirjakielensä on etelä-, luulajan-, inarin-, koltan- ja kildininsaamessa. Kirjallisuuden julkaiseminen uhanalaisilla kielillä on osa niiden revitalisaatio- eli elvyttämisprosessia, jossa kielelle avataan uusia käyttökonteksteja. Myös musiikilla on ollut tärkeä rooli pienten saamelaiskielten elpymisessä. Laulujen sanoitukset ovat elävää runoutta, jota soitetaan *Sámi radio*ssa ja esitetään saamelaisfestivaaleilla. Esimerkkejä

<sup>42</sup> Tarinallisuus on myös 2000-luvun alun suomalaisille runokokoelmille ominainen piirre (Hosiaisuus 2013, 173).

<sup>43</sup> Suomessa on julkaistu esimerkiksi Kati-Claudia Fofonoffin (1947–2011) koltansaamenkielinen runokokoelma *Jánnam muttum nuu’bbioo’ri* (1999) ja Petter Morottajan (s. 1982) inarinsaamenkielinen lastenromaani *Riävskánieidá* (2000). Ruotsissa on ilmestynyt muutamia etelä- ja luulajansaamenkielisiä teoksia. Aktivistikirjailija Aleksandra Antonova (1932–2014) julkaisi kildininsaameksi muun muassa runokokoelman, joka ilmesyi samanaikaisesti pohjoissaameksi nimellä *Váimmu moraš* (2004). (Gaski 2008b, 78–80; Hirvonen 2015, 74–76.)

on paljon: Amoc räppää inarinsaameksi, Tiina Sanila on levyttänyt kolttarokkia ja Sofia Negga on tehnyt luulajansaamenkielisen hitin ”Mihá ja gievrra” (Ylpeä ja vahva). (Ks. Lehtola 2015a, 269–271.)

Saamelaiskirjallisuuden monikielisyys näkyy vahvimmin lastenkirjallisuudessa, jota julkaistaan kirjallisuuden lajeista määrällisesti eniten.<sup>44</sup> Se onkin erityisen tärkeässä asemassa kielten revitalisaation kannalta. Viime vuosina on vakiintunut monikielinen julkaisukäytäntö: lastenkirjat ilmestyvät samaan aikaan eri saamen kielillä, useimmiten pohjois-, etelä- ja luulajansaameksi. Joskus nämä kolme kieltä ovat rinnakkain yksien kansien sisällä, kuten Irene Länsmanin kirjoittamassa ja Sunna Kitin kuvittamassa lastenkirjassa *Bireha gobmi - Bierita gæjddo - Bræjhtan baltastæjja* (2014, Biretin kummitus). Kirjallisuuden lajeista juuri lastenkirjallisuutta myös käännetään eniten muista kielistä saamen kielille.

Kirsti Paltto (2010, 56) on todennut, että saamelaista kirjallisuutta tulisi kääntää enemmän valtakielille, jotta se tulisi tunnetummaksi saamelaiskulttuurin ulkopuolella. Saamenkielisiä kirjoja käännetään eniten norjaksi, kun taas Suomessa käännöksiä on ilmestynyt suhteellisen vähän. Vuoteen 2008 mennessä oli suomennettu vain hieman yli 10 saamelaista teosta (Hirvonen 2010a, 191–192), mutta käännettyjen nimikkeiden määrä on 2010-luvulla jonkin verran lisääntynyt. Esimerkiksi Kaija Anttosen toimittama käänösantologia *En laske, en koskaan* (2015) esittelee suomenkielisille lukijoille seitsemän saamelaisen nykyrunoilijan tuotantoa.<sup>45</sup>

Saamelaisia runoteoksia on julkaistu myös kaksikielisinä painoksina, joissa saamenkielinen ja norjan-, ruotsin- tai suomenkielinen teksti on asetettu rinnakkain.<sup>46</sup> Suurille maailmankielille saamelaista runoutta on käännetty esimerkiksi kolmikielisessä teoksessa *Roađđi – Rosa Boreal – Boreal Rose* (2016, Rusko), jossa on Inger-Mari Aikion ja Niillas Holmbergin runoja saameksi, espanjaksi ja englanniksi. Koska saamentaitoisia ammattikäytäntöjä on vähän, jotkut saamelaiskirjailijat ovat itse kääntäneet teoksiaan pohjoismaisille kielille. Sigbjørn Skåden on kääntänyt esikoiskokoelmansa norjaksi (*Skomakernes konge*, 2007) ja Inger-Mari Aikio on suomentanut kaksi runokokoelmaansa, *Maailmalta tähän* (2006) ja *Suonet* (2009), joista ensin mainittu sisältyy tutkimusaineistooni.

Baskikirjailija Iban Zaldua on pohdiskellut vähemmistökirjailijan kielellisiä ja ideologisia valintoja tilanteessa, jossa vähemmistökirjallisuus ei enää ole pelkkä kielen ja kulttuurin pelastamisen väline. Kirjailijan täytyy ensinnäkin päättää, julkaiseeko hän valta- vai vähemmistökielellä. Vähemmistökielellä kir-

<sup>44</sup> Saamelaista lasten- ja nuortenkirjallisuutta on tutkittu suhteellisen vähän (ks. esim. Hirvonen 2003 ja Partapuoli 2014). Lasten- ja nuortenkirjallisuuden asema ja merkitys varhaiskasvatuksessa ja kouluopetuksessa olisi äärimmäisen kiinnostava tutkimuskohde.

<sup>45</sup> Muita 2010-luvun runosuomennoksia ovat esimerkiksi Rauni Magga Lukkarin *Äitejä, tyttöriä* (2013, suom. Kaija Anttonen, alkuteos *Árbeeadni*, 1996) ja Rose-Marie Huuvan *Kylmä kumppani* (2012, suom. Kaija Anttonen, alkuteos *Galbma rádná*, 1999). Vuonna 2014 ilmestyi harvinainen proosakäännös, Kerttu Vuolabin romaani *Sataprosenttinen eli Lippalakkitytön oppivuodet* (suom. Irene Piippola, alkuteos *Čeppári čáráhus*, 1994).

<sup>46</sup> Kaksikielisiä kokoelmia ovat esimerkiksi Rauni Magga Lukkarin *Mu gonagasa gollebiktasat – Min konges gylne klær* (1991), Risten Sokkin *Bonán bonán soga suonaid – Jeg tvinner tvinner slektas sener* (1996), antologia *Viidát. Divttat Sámis – Vidd. Dikter från Sápmi* (2006) ja Inger-Mari Aikion *Beaivvoáš čuošká gaba – Aurinko juo kermaa* (2014).



joittaminen on väistämättä jossain määrin ”nationalistinen” teko, vaikka teoksen sisältö ei olisikaan kansallismielistä. Kirjailijan täytyy myös päättää, haluaako hän korostaa kansallista eksoottisuuttaan, olla leimallisesti esimerkiksi baskikirjailija. (Zaldua 2009, 90–96, 101–102.) ”Etnokirjailijan” rooli on sidoksissa paitsi kirjoitus- ja julkaisukieleen, myös niihin teemoihin, joita kirjailija teoksissaan käsittelee ja etualaistaa.

Ne kirjailijat, jotka osaavat sekä saamea että valtakieliä, voivat valita ilmaisukielensä vapaasti ja siten tuoda esiin myös monikielisyiden myönteisiä vaikutuksia ja mahdollisuuksia (Hirvonen 2011, 210). Hyvä esimerkki tästä on runoilija Niillas Holmbergin tuotanto. Vuosina 2015 ja 2016 Holmberg julkaisi kolme kokoelmaa, yhden suomeksi (*Jos itseni pelastan itseltäni*, 2015), yhden englanniksi (*The way back*, 2016) ja yhden pohjoissaameksi (*Oaidnaleapmai, čáhcesielu*, 2016). Lisäksi hänen esikoiskokoelmansa *amas amas amasmuuvvat* (2013) käännettiin norjaksi (*Så den fremmede ikke blir mer fremmed*, 2015). Pohjoissaame on Holmbergin tärkein julkaisukieli, mutta muut kielet avaavat runoilijan tuotantoa uusille yleisöille. Runoilijan monikielisyys tarjoaa mahdollisuuden kuulua useisiin kansallisiin ja kielellisiin kirjallisuuksiin (Nissilä 2016a, 23).

Myös Sigbjørn Skåden on julkaissut eri kielillä, pääosin pohjoissaameksi. Esikoiskokoelmansa Skåden on kirjoittanut saamen paikallismurteella (*skånlandsdialekt*), joka poikkeaa merkittäväksi pohjoissaamen standardikirjakielestä. Ensimmäisen romaaninsa *Våke over dem som sover* (2014) Skåden julkaisi puolestaan norjaksi. Skåden ylittää kielellisiä rajoja myös yksittäisten teosten puitteissa: *Prekariáhhta lávolla* -kokoelmassaan (2009) hän sekoittaa englannin, suomen ja meänkielen sanoja ja fraaseja pohjoissaamenkielisiin runoihin. Kun valtakielen fragmentit on ripoteltu keskelle vähemmistökielistä tekstiä, kielten asymmetrinen suhde kääntyy ympäri. Kirjallisuuden kaksikielistäminen (*bilanguaging*) on siis myös kielipoliittinen kannanotto (Mignolo 2000, 226, 231).

Monikielisyys tulee esiin myös pohjoismaisilla kielillä julkaisevien saamelaiskirjailijoiden tuotannossa. Esimerkiksi tutkimusaineistooni kuuluviin Irene Larsenin ja Hege Sirin norjankielisiin runoihin on upotettu yksittäisiä saamen sanoja ja saamenkielisiä säkeitä. Vuokko Hirvonen (2011, 210) näkee tämän haluna ilmaista oma saamelainen tausta ja tunneside saamen kieleen. Vaillinainenkin kielitaito voi tuottaa kuulumisen kokemuksen: jo yksittäisillä sanoilla voi kiinnittyä kieliyhteisöön. Saamen fragmenttien käytön voi nähdä myös poliittisena eleenä, muistutuksena saamen kielen olemassaolosta valtakielten katveessa.

Harald Gaski (2011, 25) on todennut, että kaikista taiteen lajeista juuri saamelainen kirjallisuus kohtaa eniten haasteita. Kuka tahansa voi nauttia saamelaisesta musiikista tai kuvataiteesta, mutta pääsy kirjallisuuden maailmaan edellyttää kielitaitoa, jota ei ole edes kaikilla saamelaisilla. Lehtola puhuu saamelaisaiteiden kaksoiskommunikaatiosta: esimerkiksi teatteri ja elokuva puhuvat yhtä kieltä saamelaisille itselleen, toista ulkopuolisille. Kirjallisuudelle tämä ei ole samalla tavalla mahdollista. (Lehtola 2013, 220, 226.) Elokuvasta onkin tullut yksi tärkeimmistä saamelaisen nykykulttuurin muodoista. Dokumenttielokuva on noussut 2000-luvulla vahvaksi lajiksi, joka on kirjallisuutta

nopeammin pystynyt tarttumaan ajankohtaisiin aiheisiin. Dokumentti on myös tärkeä identiteetin tarkastelun väline, ja suoranaiseksi lajityypiksi on noussut saamelaisuudesta etäännyneen nuoren matka takaisin juurilleen. (Lehtola 2015a, 252–253.) Samaa aihetta on kirjallisuuden puolella käsitellyt esimerkiksi Annica Wennström (2012).

### 2.3 Saamelainen kirjallisuus alkuperäiskansojen kirjallisuuden kentällä

Tässä luvussa käsittelen saamelaista kirjallisuutta muiden alkuperäiskansojen kirjallisuuksien kontekstissa. Nostan esiin aboriginaalien, maorien, Pohjois-Amerikan intiaanien,<sup>47</sup> grönlantilaisten ja saamelaisten kirjallisuuksien välisiä samankaltaisuuksia, mutta myös eroja, jotka tarkentavat kuvaa saamelaisen kirjallisuuden erityispiirteistä. Alkuperäiskansojen kirjallisuuksilla on todettu olevan paljon yhteisiä piirteitä, mutta vertailevia tutkimuksia niiden kaltaisuuksista on toistaiseksi tehty varsin vähän. Tämä koskee myös saamelaisen kirjallisuuden yhteyksiä muiden alkuperäiskansojen kirjallisuuksiin (aiheesta ks. esim. Kuokkanen 2003 ja Gaski 2000b).

Kolonialistiset käytännöt ja niiden vaikutukset ovat vaihdelleet eri puolilla maailmaa, eikä samoja tutkimuksellisia lähtökohtia voi soveltaa suoraviivaisesti eri alkuperäiskansojen kulttuureihin. Esimerkiksi usein toistettu vertailu Yhdysvaltain intiaanien ja saamelaisten välillä on yksinkertaistava, kun taas Kanadan alkuperäiskansojen tarinat muistuttavat enemmän saamelaisten historiaa (Lehtola 2012, 16). Alkuperäiskansojen historioissa ja kolonisaatiokokeuksissa on joka tapauksessa paljon yhtäläisyyksiä. 1960- ja 1970-luku merkisivät maailmanlaajuista alkuperäiskansaliikkeen nousua niin Yhdysvalloissa, Uudessa Seelannissa, Australiassa kuin Saamenmaallakin. Poliittiseen aktivismiin liittyi myös kirjallisuuden läpimurto.<sup>48</sup> (Allen 2002, 108; Mudrooroo 1997, 14–15.) Etnisen renessanssin kirjallisuus on useilla alkuperäiskansoilla ollut poleemista. Teoksissa vastustetaan kolonialismin käytäntöjä ja vahvistetaan alkuperäiskansaidentiteettiä (esim. Allen 2002, 109, 161; Lehtola 2013, 222). Tavoitteena on usein tehdä ”valkoiset” lukijat tietoisiksi siitä, millaisessa tilanteessa alkuperäiskansat elävät. Esimerkiksi Nils-Aslak Valkeapään esikoisteos oli valtaväestölle suunnattu pamfletti *Terveisiä Lapista* (1971). (Gaski 2000b, 27–28.)

Mudrooroo (1997, 5–16) on jäsentänyt aboriginaalien kirjallisuushistoriaa Australian kolonisaation historiallisten vaiheiden kautta, jotka voi rinnastaa

<sup>47</sup> Suomenkielisessä tutkimuksessa käytetään yleensä ilmaisua Amerikan tai Yhdysvaltain intiaani Pohjois-Amerikan alkuperäiskansoihin viitattaessa (esim. Lakomäki & Savolainen 2002). Englannin termi ”Native American” suomennetaan joskus USA:n naatiiviksi.

<sup>48</sup> Esimerkiksi kiowaintiaani N. Scott Momaday julkaisi vuonna 1968 esikoisteoksensa *House Made of Dawn*, joka voitti Pulitzer-palkinnon ja viitoitti tietä uudelle intiaanikirjailijoiden sukupolvelle (Allen 2002, 120). Myös keskeiset saamelaiskirjallisuuden vaikuttajat Kirste Paltto ja Nils-Aslak Valkeapää aloittivat uransa 1970-luvulla.

monen muun alkuperäiskansan historiaan. Aboriginaalien suullinen perinne, laulut ja tarinat, kuvaavat elämää ennen eurooppalaista invaasiota. Nykypäivään asti on säilynyt myös suullisia tarinoita, jotka kertovat ensimmäisistä kohtaamisista eurooppalaisten kanssa. Täysmittaisen kolonialismin kaudella aboriginaalit pakotettiin asumaan lähetyssasemille, joiden koulut mahdollistivat englanninkielisen aboriginaalikirjallisuuden synnyn. 1960-luvun puolivälissä esiin astuneet alkuperäiskansakirjailijat nousivat vastustamaan aboriginaalien sulauttamispyrkimyksiä ja pystyivät tekemään sen valloittajien kielellä. (Mudrooro 1997, 5–14.)

Kolonisaatiohistorioiden eroista huolimatta saamelaisten ja aboriginaalien etnisessä heräämisessä on samankaltaisuuksia. 1970-luvun kirjailija-aktivistit toimivat maoioikeuksia ja itsemääräämisoikeutta vaativan poliittisen liikkeen eturintamassa (vrt. Mudrooro 1997, 14–15; Wheeler 2013, 5). Australian lähetyssasemien kouluja voi verrata pohjoismaisiin koululaitoksiin, joissa saamelaisia sulautettiin kielellisesti ja kulttuurisesti valtaväestöön. Saamelaisten assimilatio ei kuitenkaan ollut yhtä väkivaltaista kuin aboriginaalien, joita muun muassa pakko-adoptoititiin ja käytettiin orjatyövoimana. Saamelaiset kirjailijat tekivät myös ratkaisevasti erilaisen valinnan kuin aboriginaalikollegansa ottaessaan kirjallisen ilmaisunsa kieleksi saamen, jonka kirjoitustaidon monet joutuivat opettelemaan aikuisiällä. Eri asemassa olevat julkaisukielet ovat tuottaneet aboriginaali- ja saamelaiskirjallisuudelle hyvin erilaiset lukijakunnat.

Rauna Kuokkanen on todennut, että kirjallisuus on yksi parhaita esimerkkejä siitä, miten alkuperäiskansojen ajattelu tulee esille nykyaikaisissa ilmaisumuodoissa. Kirjailijoilla ja kulttuurityöläisillä on tärkeä rooli mielen dekolonisaatiossa: he siirtävät alkuperäiskansojen perinteistä ajattelua nykytodellisuuteen ja tulevaisuuteen. (Kuokkanen 2000, 412, 425.) Amerikan intiaanien kirjallisuutta tutkinut Elizabeth Cook-Lynn toteaa, että alkuperäiskansojen kirjailijoilla on velvollisuus rakentaa optimistista kuvaa yhteisönsä tulevaisuudesta. Hän kritisoi postmodernin kyynisyyden leimaamia teoksia, joiden vastakohtana hän pitää toivoa vahvistavia perinteisiä kertomuksia. (Cook-Lynn 2008, 338, 342–343.) Kirjailijoille esitetty vaatimus optimismista tuntuu jokseenkin kyseenalaiselta ja rajoittavalta lähtökohdalta. Monet intiaanikirjailijat, esimerkiksi Carter Revard ja Sherman Alexie, ovatkin kuvanneet synkkään sävyyn reservaattielämää sosiaalisine ongelmineen (Wilson 2001, 25, 81, 126–127).

Alkuperäiskansojen taiteilijat ja tutkijat käyvät maailmanlaajuisesti keskustelua siitä, pitäisikö alkuperäiskansakirjallisuuden määrittelyn perustua kirjoituskieleen, teoksen sisältöön vai kirjoittajan etniseen taustaan (Gaski 2000b, 27, 38, 43). Eksklusiivisimman määritelmän on saanut grönlantilainen kirjallisuus: Karen Langgårdin (2011, 119) mukaan se on grönlanninkielistä (*Kalaallisut*) ja grönlantilaisille suunnattua. Englannilla on kuitenkin globaali ylivalta alkuperäiskansojen kirjallisuuksissa, vaikka kirjallisuutta ilmestyy jonkin verran myös alkuperäiskansakielillä. Esimerkiksi Yhdysvalloissa julkaistaan runoutta joillakin isommilla intiaanikielillä, kuten navajoksi (Allen 2002, 218).

Yhteyttä alkuperäiskansan perinteeseen voidaan tuoda esiin myös yksittäisillä alkuperäiskansakielten sanoilla englanninkielisessä tekstissä (esim. Al-

len 2002, 154). Tällaista tekniikkaa käyttävät myös valtakielillä kirjoittavat saamelaiset nykykirjailijat, kuten olen edellä todennut. Tekstinsisäiset käännökset tai teoksiin liitetyt sanastot, jollaiset on liitetty esimerkiksi Irene Larsenin ja Hege Sirin runokokoelmiin, tarjoavat kaikille lukijoille pääsyn alkuperäiskansakielten sanojen merkityksiin. Kääntämättä jätetyt sanat sen sijaan on suunnattu kaksikielisille lukijoille, mikä nostaa esiin lukijakunnan sisäiset erot ja alkuperäiskansojen kulttuurin erityisyyden (Allen 2012, 160).

”Autenttisuus” on keskeinen alkuperäiskansakirjailijuutta ja -kirjallisuutta koskeva käsite. Chadwick Allenin tutkimilla maori- ja intiaanikirjailijoilla on vaihteleva suhde alkuperäiskansayhteisöihin, -kieliin ja -kulttuureihin, ja he ovat useimmiten sukutaustaltaan sekoittuneita (*mixed*). Allen toteaa, että alkuperäiskansaidentiteettien moninaisuus on nykyään pikemmin normi kuin poikkeus, ja siksi oleellista ei ole löytää selkeitä määritelmiä sille, ketkä kirjoittajat ja mitkä teokset ovat ”autenttisia”. Tärkeämpää on pohtia, miten erilaiset alkuperäiskansaidentiteetin kokemukset ja esitykset voidaan tunnustaa, tunnustaa ja kohdata tutkimuksessa. (Allen 2012, xxxi-xxxii.) Tämä on ajankohtainen aihe myös saamelaisessa kontekstissa ja keskeinen kysymys omassa tutkimuksessani.

Alkuperäiskansojen kirjallisuuksissa kuvataan usein kulttuurisesti ja etnisesti sekoittuneita identiteettejä. Hybridisyys on keskeinen aihe esimerkiksi monien intiaanikirjailijoiden teoksissa, joiden päähenkilöt kohtaavat kysymyksen siitä, ovatko he ”oikeita intiaaneja”. Tämä heijastaa Yhdysvaltojen rotupolitiikkaa, jossa kansalaisten intiaanistatus määritellään sen perusteella, kuinka suuri osa yksilön verenperinnöstä tulee intiaaneilta.<sup>49</sup> Suurin osa nykyintiaaneista on perimältään hybridisiä, vaikka ”rotupuhtaus” näyttäytyy edelleen jonkinlaisena ideaalina. (Allen 2002, 175–177; Gaski 2000b, 44–46.) Myös kysymys ”oikeasta saamelaisuudesta” on herättänyt viime vuosina paljon keskustelua (ks. luku 1.1), ja hybridisyyttä ja kulttuurien sekoittumista on käsitelty myös kirjallisuudessa (ks. esim. Ahvenjärvi 2012, 208–213; Ahvenjärvi 2015a, 114–118).

Suullisen perinteen vaikutus nostetaan usein esiin alkuperäiskansojen nykykirjallisuuden tutkimuksessa (esim. Allen 2002, 109, 161; Cooke 2013, 90; Gaski 2011, 16).<sup>50</sup> Tarinaperinne elää nykykirjallisuudessa vahvana. Esimerkiksi monet intiaanirunoilijat viittaavat kokoelmissaan vanhoihin syntymyytteihin ja uskomuksiin tuoden ne osaksi yhteisöjensä nykytodellisuuden kuvausta (Wilson 2001, 41–42, 119). Bob Hodgen ja Vijay Mishran käsite *Aboriginal polyphony* kuvaa aboriginaalien nykykirjallisuutta, johon lomittuu perinteisten tarinoiden ja laulujen fragmentteja sekä alkuperäiskansan kielen sanoja ja fraaseja. Polyfoninen kirjallisuus puhuu useita kieliä ja yhdistää eri kulttuureista poimittuja materiaaleja. (Sit. Cooke 2013, 97–98.)<sup>51</sup> Monien alkuperäiskansakirjailijoiden,

<sup>49</sup> Verenperinnöstä puhuttaessa käytetään usein ”puoliverisyyden” käsitettä, joka juontaa juurensa Mourning Doven vuonna 1927 ilmestyneeseen kirjaan *Cogewea, the Half-Blood*.

<sup>50</sup> Tässä suhteessa grönlantilainen kirjallisuus näyttää muodostavan poikkeuksen: Karen Langgärdin (2011, 128) mukaan se ammentaa vain vähän suullisen perinteen muodoista ja sisällöistä.

<sup>51</sup> Käsite ei viittaa bahtinilaiseen polyfoniaan, jolla Bahtin tarkoittaa erityisesti Dostojevskin romaanien moniäänisyyttä (ks. Bahtin 1991).

esimerkiksi omassa tutkimuksessani käsitellyn Irene Larsenin, poetiikkaa voi kuvailla tässä mielessä polyfoniseksi (ks. Ahvenjärvi 2015c, 22).

Runous on tärkeä laji paitsi saamelaisten myös muiden alkuperäiskansojen kirjallisuuksissa. Australian aboriginaalikirjailijat ovat olleet hyvin aktiivisia runouden kirjoittajia (Wheeler 2013, 9), ja myös useimmat Pohjois-Amerikan intiaanikirjailijat ovat aloittaneet runoilijoina. Norma C. Wilson (2001, 1-2) toteaa, että kaikista kirjallisuuden lajeista juuri runous rytmisine ilmaisuineen on lähimpänä Amerikan intiaanien perinteisiä lauluja, jotka ovat nykyrunouden pohja. Traditiosta kumpuava piirre niin saamelaisten, aboriginaalien kuin intiaanienkin nykyrunoudessa on esimerkiksi perinteisille lauluille tyypillinen toisto (Cooke 2013, 92, 96; Wilson 2001, 4).

Yksi alkuperäiskansojen kirjallisuuksia läpäisevä piirre on ihmisen ja muun luonnon keskinäisen riippuvuuden kuvaaminen. Esimerkiksi Nils-Aslak Valkeapään tuotannossa kuvataan tiivistä luontosuhdetta alkuperäiskansojen yhteisenä ominaispiirteenä. Valkeapään tapaan monet intiaanikirjailijat näkevät kaiken luonnossa elollisena ja ajattelevana (vrt. Wilson 2001, 87). Saamelaisen klassikkorunouden tapaan myös intiaanikirjallisuudessa näkyy ekologinen huoli siitä, että luonnon hyväksikäyttö, erityisesti kaivostoiminta, vaarantaa ihmisten selviytymisen (Wilson 2001, 85, 92, 125, 132-133). Tämä teema on noussut 2000-luvulla vahvasti esiin saamelaisessa kuvataiteessa.

Yhteys esivanhempien maihin on erottamaton osa alkuperäiskansaidentiteettiä, minkä vuoksi maa- ja oikeuksien vaatiminen on niin keskeisessä osassa alkuperäiskansojen poliittisissa ohjelmissa. Kiowaintiaanikirjailija N. Scott Momadayn teoksissa toistuu kielikuva veren muistista (*blood memory*), joka kuvastaa läheistä suhdetta maahan sekä yhteyttä esivanhempiin. (Allen 2002, 128, 131, 178.) Esivanhempien voima ja merkitys nousevat vahvasti esiin myös saamelaisessa nykykirjallisuudessa, esimerkiksi Rose-Marie Huuvan ja Sollaug Sárگونin runoteoksissa.

Maorien, Amerikan intiaanien ja saamelaisten kirjallisuuksia yhdistävä aihe on isovanhempien roolin keskeisyys. Esimerkiksi maorikirjailija Witi Ihimaeran kansainvälinen menestysromaani *The Whale Rider* (1987) kuvaa isoisän ja lapsenlapsen välisen suhteen merkitystä maori-identiteetin säilymisessä. Myös Amerikan intiaanien kirjallisuudessa kuvataan usein isovanhemman ja lapsenlapsen välistä sidettä ja kohtausta, jossa isoisä tai -äiti siirtää perinteistä tietoa lapsenlapselleen. (Allen 2002, 132-136, 184-185.) Saamelaisessa kirjallisuudessa korostuu erityisesti isoäidin, *áhkun*, rooli lapsen läheisenä aikuisena ja perinteisten taitojen opettajana (esim. Eira 2011, 11, 16).

Tärkeä piirre monien alkuperäiskansojen kirjallisuuksissa on omaelämäkerrallisuus.<sup>52</sup> Saamelaiset omaelämäkerrat tarjoavat aiemmin piiloon jääneen saamelaisen näkökulman lähihistoriaan ja sen kipupisteisiin, mutta myös huumorilla on niissä vahva rooli. Esimerkiksi Jovvna-Ánde Vestin romaani *Čáh-cegáddái nohká boazobálggis* (1998, *Poropolku sammaloituu*, 1990) kuvaa humoristi-

<sup>52</sup> Maailmanlaajuisesti tunnetuin alkuperäiskansakirjailijan omaelämäkerta lienee Nobelin rauhanpalkinnon vuonna 1992 voittaneen Rigoberta Menchún I, *Rigoberta Menchú. An Indian Woman in Guatemala* (1984).

seen sävyyn modernisaation tuloa tenolaiseen yhteisöön, ja myös Siiri Magga-Miettusen (s. 1941) omaelämäkerrat *Siirin kirja* (2002) ja *Siirin elämä* (2006) ovat lempeän huumorin sävyttämiä.

Aboriginaalien kirjallisuudessa hallitseva teema on niin kutsuttu varastettu sukupolvi, *Stolen Generation*. 1970-luvulle asti Australian hallitus riisti aboriginaalilapsia perheiltään ja sijoitti heidät laitoksiin tai valtaväestön perheisiin, joissa heistä kasvatettiin ”valkoisen” yhteisön jäseniä. (Wheeler 2013, 5–6.) Myös saamelaisten ja Amerikan intiaanien kirjallisuudessa toistuvat kuvaukset, joissa kerrotaan, miten lapset vieroitettiin omasta kulttuuristaan koulujen asuntoloissa. Asuntola-aika on leimannut ihmisten kokemuksia siinä määrin, että Vuokko Hirvonen (1999) nimittää 1940–1960-luvulla syntyneitä saamelaiskirjailijoita asuntolassa kasvaneiden sukupolveksi.<sup>53</sup> Rauna Kuokkanen toteaa, että kolonialistisella koulujärjestelmällä on ollut samanlaisia vaikutuksia ympäri maailmaa. Kuokkanen on analysoinut saamelaiskirjailija Kerttu Vuolabin ja intiaanikirjailija Shirley Sterlingin romaaneja, joissa kuvataan päähenkilöiden kouluaikaisia kokemuksia ja selviytymisstrategioita hyvin samansuuntaisesti. (Kuokkanen 2003, 697–698.)

Aboriginaalien nuortenromaanit keskittyvät usein identiteettikysymyksiin. Niiden nuoret, urbaanit päähenkilöt kokevat ulkopuolisuutta omassa yhteisössään ja kulttuurissaan, ja heidän kehityskertomuksensa kuvaavat yritystä saada takaisin oma aboriginaali-identiteettinsä. (Leane 2013, 107.) Sama aihepiiri näkyy erityisesti valtakielillä kirjoitetussa saamelaiskirjallisuudessa. Esimerkiksi Ann-Helén Laestadiuksen (s. 1971) nuortenromaanissa *Sms från Soppero* (2007) teini-ikäinen, Tukholmassa asuva päähenkilö etsii omaa saamelaisuuttaan pääkaupungin ja äitinsä pohjoisruotsalaisen kotipaikan Sopperon välillä. Samankaltaista kahden kulttuurin tematiikkaa käsittelee Maren Uthaug esikoisromaanissaan *Og sådan blev det* (2013), jonka päähenkilö muuttaa 7-vuotiaana Pohjois-Norjasta Tanskaan ja menettää yhteyden saamelaiseen äitiinsä, jota lähtee aikuisena etsimään.

Harald Gaski näkee erityisen paljon yhtymäkohtia grönlantilaisten ja saamelaisten kirjallisuuksissa. Ne ovat ainoita alkuperäiskansojen kirjallisuuksia, joista suurin osa julkaistaan alkuperäiskansan omalla kielellä – siitä, huolimatta, että molemmilla kielillä on vain niukasti lukijoita ja lyhyt kirjallisen kulttuurin perinne. Yhtenä syynä kirjoituskielten valintaan ovat Pohjoismaiden kulttuurituet, joiden varassa vähemmistökielisen kirjallisuuden julkaiseminen on ollut mahdollista. Tärkein syy on kuitenkin grönlantilaisten ja saamelaisten oma työ kieltensä säilyttämiseksi ja kehittämiseksi. Käännösten kautta heidän perinteen-

<sup>53</sup> Saamelaiskirjailijoista asuntolakuvauksia ovat kirjoittaneet muun muassa Ellen Marie Vars (*Kátjá* 1986, Katja), Kerttu Vuolab (*Čeppari čáráhus* 1994, *Sataprosenttinen* 2014, suom. Irene Piippola) ja Rauna Paadar-Leivo (*Goalsenjárga*, 1994, *Vieras talvi*, 1997, suom. Kaija Anttonen). Asuntola-aikoja kuvaavia runoja on muun muassa Rauni Magga Lukkarin esikoiskokoelmassa *Jienat vulget* (1980), Kirste Palton kokoelmassa *Beaivváža bajásdánsun* (1985), Inghilda Tapion teoksessa *li fal dan dihte* (1995) ja Rose-Marie Huuvan runoissa *Viidát*-antologiassa (2006). Asuntolakuvauksia on analysoinut muun muassa Vuokko Hirvonen (1999, 132–138).

sä ja maailmankuvansa ovat avautuneet myös valtakielisille lukijoille. (Gaski 2000b, 57–58.)

Grönlantilaisten ja saamelaisten kirjallisuushistorioissa on yhtäläisyyksiä kirjallisista ensiaskelista alkaen. Ensimmäinen grönlantilaisromaani, Mathias Storchin *Sinnattuquq*, ilmestyi 1914, ja sen voi jo ilmestymisajankohtansa puolesta rinnastaa saamelaiskirjailija Anders Larsenin teokseen *Beaivve-alggo* (1912, Sarastus). Saamelaisten ja grönlantilaisten nykykirjallisuuksissa keskeinen teemaattinen kysymys on se, miten vanhat arvot voivat elää nyky-yhteiskunnassa. Yhdistävä tekijä on myös kirjallisuuden ja kuvataiteen yhdistäminen samassa teoksessa. Niin grönlantilaiset kuin saamelaiset kirjailijat ovat itse kuvittaneet kirjojaan. (Gaski 2000b, 59–63, 68.)

Grönlantilaisessa kirjallisuudessa on 1980-luvulta lähtien ilmestynyt nykyaikaan sijoittuvia kaupunkielämän kuvauksia, joita saamelaisessa kirjallisuudessa on sen sijaan suhteellisen niukasti.<sup>54</sup> 2000-luvulla kirjallisuuksien kehitys on ollut hyvin samansuuntaista. Sekä saamelaisessa että grönlantilaisessa kirjallisuudessa on läpikäyty eräänlainen ”kriisi”. Poliittisesti aktiivinen kirjailijasukupolvi on saanut niukasti jatkajia nuorista kirjoittajista, ja myös nuoret lukijat ovat olleet vähissä. Kirjallisuus on joutunut kilpailemaan muiden kulttuurituotteiden, kuten elokuvan ja musiikin kanssa. 2000-luvun ensimmäisellä vuosikymmenellä molemmissa maissa on kuitenkin astunut esiin nuorempia kirjailijoita, ja monet saamelaisista ja grönlantilaisista debytoijista ovat nimenomaan runoilijoita. (Langgård 2011, 152–153, 164; Lehtola 2013, 220–221.)

Alkuperäiskansaisuutensa korostamisella saamelaiset ovat halunneet tehdä eroa Pohjoismaiden kansallisiin vähemmistöihin. Saamelaiskirjallisuudella voi kuitenkin nähdä yhtymäkohtia myös Suomen romanien kirjallisuuden kanssa. Sekä saamelaisten että romanien kirjallisuudessa kuvataan valtaväestön syrjintää ja vihamielisyyttä ja toisaalta yhteisön sisäisiä ristiriitoja. Nostalgia, perinteisen ja modernin jatkumo ja muuttuvat identiteetit ovat molempien kirjallisuuksien temaattista materiaalia. (Vrt. Gröndahl & Rantonen 2013, 72–74.) Myös maahanmuuttajakirjallisuudelle ominaiset aiheet ja teemat muistuttavat saamelaisen kirjallisuuden aihepiirejä. Maahanmuuttoa kuvaavissa kirjoissa käsitellään usein kulttuurieroja ja kulttuurisia törmäyksiä, vähemmistöjen syrjittyä asemaa, kansallisten identiteettien muotoutumista, maahanmuuttajien keskinäisiä eroja ja perheen ja suvun merkitystä (Nissilä & Rantonen 2013, 59). Vaikka maahanmuuttajien ja saamelaisen alkuperäiskansan asema on lähtökohdaisesti erilainen, monet yhteisöjä koskevat kysymykset ovat samankaltaisia.

<sup>54</sup> Poikkeuksina voi mainita esimerkiksi Sigbjørn Skådenin Tromssaan sijoittuvan teoksen *Ihpil. Láhppon mánáid bestejeaddji* (2008) ja Niillas Holmbergin Tampereelle paikantuvat runot (esim. Holmberg 2015, 10).

### **3 TEOREETTISET LÄHTÖKOHDAT JA KESKEISET KÄSITTEET**

Kirjallisuus on julkisen ja poliittisen keskustelun ohella yksi tärkeä kansallisen itseymmärryksen rakentaja. Suomessa sillä on ollut merkittävä rooli kansakunnan määrittelyssä sekä kansallisen yhtenäisyyden tuottamisessa (Löytty 2004, 99; Kirstinä 2007, 26). Tutkimukseni keskiössä on se, miten saamelaisessa nykyrunoudessa toistuvat aiheet ja kuvastot rakentavat saamelaisuutta. Analyysin kohteena ovat saamelaisten kaunokirjalliset omakuvat – toisin sanoen saamelaisuuden representaatiot. Tutkimukseni asettuu siten osaksi representaatiotutkimuksen laajaa kenttää, jonka lähtökohtia käyn läpi seuraavassa. Esittelen myös saamelaisuuden representaatioihin liittyvää aiempaa tutkimusta.

Tämän tutkimuksen kaikissa taustateorioissa käsitellään tavalla tai toisella kansakuntaan ja etnisyyteen liittyviä kysymyksiä. Metodologiseen nationalismiin liittyvä keskustelu kiinnittää huomion kansakeskeiseen ajatteluun tutkimuksen luonnollistuneena, tiedostamattomana lähtökohtana. Kansallisen kategorian ja sitä purkavan ylijärjätyn tutkimusnäkökulman merkitystä omalle tutkimukselleni käsittelen luvussa 3.2. Luvussa 3.3 kartoitan puolestaan alkuperäiskansatutkimukseen liittyviä tutkimuseettisiä kysymyksiä ja esittelen sitä, mitä 1990-luvulta lähtien kehitetty alkuperäiskansametodologia merkitsee kirjallisuudentutkimuksen näkökulmasta. Luvussa 3.4 pohdin alkuperäiskansatutkimuksen ja jälkikolonialismin välisiä suhteita ja tarkastelen lyhyesti intersektionaalisuuden ja kuulumisen käsitteiden merkitystä omalle tutkimukselleni.

#### **3.1 Representaatiotutkimus**

Tässä tutkimuksessa nojaan konstruktionistiseen representaatiokäsitykseen, jonka mukaan representaatiot eivät heijasta materiaalista maailmaa peilin tavoin, vaan tuottavat merkityksiä ja konstruoivat todellisuutta (Hall 1997, 25, 28). Representaatioihin sisältyy paitsi kuvauksen ja esittämisen, myös edustamisen merkitys. On syytä kysyä, kuka tai ketkä saavat edustaa jotain tiettyä ryhmää:



kuka puhuu ja kenen puolesta? (Ks. esim. Rossi 2010, 264.) Representaatiot eivät koskaan ole neutraaleja, vaan ne on aina tehty jostain rajatusta näkökulmasta, joka nostaa esiin joitain ominaisuuksia ja sulkee pois toisia (vrt. Barthin etnisyyskäsitelmä, ks. luku 1.1). Esimerkiksi suomalaisessa valtajulkisuudessa saamelaisia kuvataan usein kiistojen osapuolina ja oikeuksien vaatijoina, kun taas kuvaukset saamelaisten emansipaatiosta ja saavutuksista ovat harvinaisempia. Niillä tavoilla, joilla ihmiset esitetään, on todellisia vaikutuksia heidän elämänsä. (Pietikäinen & Leppänen 2007, 180, 181, 185.) Median saamelaisrepresentaatiot muokkaavat ihmisten asenteita, jotka puolestaan vaikuttavat poliittiseen päätöksentekoon niin paikallisella kuin valtakunnallisellakin tasolla.

Suomalaisten representaatiot saamelaisista esimerkiksi matkailuesitteissä kiinnostavat saamelaisuuden yleensä perinteisiksi luonnehdittaviin ilmiöihin kuten poronhoitoon, shamanismiin ja luontomystiikkaan (Pietikäinen & Leppänen 2007, 178–180). Tutkijat ovat huomauttaneet, että saamelaisten representaatiot itsestään jatkavat osittain samoilla linjoilla kuin ulkopuolisten kuvaukset, joissa on stereotyyppisiä ja romantisoivia piirteitä. Valtaväestön saamelaiskuvien hyödyntäminen voi kuitenkin olla etnopolitiittisesti tarkoituksenmukaista. Vastarintaa tehdään valtaväestön ehdoilla, sen ymmärtämää symboliikkaa hyödyntäen. Perinteisestä elämäntavasta valikoidaan ja idealisoidaan tiettyjä aineksia kulttuurin erityisyyden merkiksi. Strategiaan liittyy myös vastakohtaistaminen. Saamelaisuuden representaatioissa on esimerkiksi vahva sivilisaatiokritiikin juonne, joka painottaa saamelaisten läheistä luontosuhdetta ja kritisoii teollistuneen kulttuurin arvoja. (Lehtola & Länsman 2012, 30; Pääkkönen 2008, 208–209, 211.)

Saamelaisuus on joutunut uudella tavalla kiistojen kohteeksi, kun saamelaiset ovat saaneet institutionalisoitua valtaa 1990-luvun alkupuolelta lähtien. Kulttuuri-itsehallinnon myötä saamelaisten valtaapitävien representaatiot ovat nousseet hallitseviksi esitystavoiksi ja sittemmin myös keskustelun alaisiksi ja arvostelun kohteeksi. Saamelaisuuden kuvaustapoja on kritisoitu siitä, että ne pohjaavat paljolti pohjoissaamelaiseen kulttuuriin ja jättävät huomiotta saamelaisryhmien moninaisuuden. Näissä kiistoissa ja keskusteluissa kulttuurisilla representaatioilla on tärkeä rooli. (Lehtola & Länsman 2012, 13–15, 26.) Tämä tutkimus osoittaa, että saamelaisrunouden kuvastot eivät luo saamelaisuudesta stereotyyppistä tai yhtenäistä kuvaa. Jo runouden monikielisyys ilmentää saamelaisyhteisön heterogeenisyyttä.

Representaatiot ovat politiikkaa, ja tämä koskee myös kaunokirjallisuuden esitystapoja. Representaation politiikka on kamppailua siitä, mitä voidaan tehdä näkyväksi, mistä voidaan puhua ja miten: millaiset toimijat, kuvat ja sanat saavat esittää tai edustaa keitäkin (Rossi 2010, 263, 270). Representaatioon sisältyy luokittelun valtaa, eli valtaa esittää jokin tietyllä tavalla tietyn representaatiojärjestelmän sisällä (Hall 1999, 193). Esimerkki luokitteluvallasta ovat poronhoidon keskeisyyttä korostavat saamelaisuuden representaatiot, jotka ovat saaneet osakseen kritiikkiä. Veli-Pekka Lehtola ja Anni-Siiri Länsman toteavat kuitenkin, että saamelaisten tapa käyttää poroa kulttuurisena symbolina ei ole automaattisesti stereotyyppinen. Poliittisesti se on tehokas esitystapa, joka koros-

taa saamelaisten erityislaatuisuutta, ja toista yhtä vahvaa symbolia on vaikea löytää.<sup>55</sup> (Lehtola & Länsman 2012, 30.)

Jukka Nyysönen käsittelee historiantutkimuksen väitöskirjassaan Suomen saamelaisten kollektiivisen identiteetin representaatioita. Nyysönen osoittaa, miten 1940-luvun representaatiot uhanalaisesta saamelaiskulttuurista kehittyivät seuraavien vuosikymmenien aikana modernisoituvan Saamenmaan kuvastoksi, jossa saamelaiset esiintyivät sekä perinteisissä että moderneissa ympäristöissä. 1960-luvun lopulta alkaen omakuvat muuttuivat radikaalimmiksi. 1970-luvun aktivistisukupolvi lanseerasi kolonisoidun luonnonkansan kuvaston, joka korostaa perinteisiä kulttuuripiirteitä ja elinkeinoja ja suhtautuu modernisaatioon vihamielisesti. Luonnonkansarepresentaatiot kehittyivät vähitellen ekologisesti uhanalaisen Saamelaisalueen kuvastoksi. Historiallisesti muutuneiden ja keskenään ristiriitaisten representaatiostrategioiden tuloksena syntyi saamelaisten virallinen omakuva ja status alkuperäiskansana. 1990-luvun alussa saamelaisyhteisö ja saamelaisuuteen identifioitumisen mahdollisuudet olivat kaiken kaikkiaan fragmentoituneet ja moninaistuneet. (Nyysönen 2007, 331–341.) Samankaltaisia representaatiostrategioiden kehityskulkuja on nähtävissä myös saamelaisen kirjallisuuden kentällä (ks. luku 2.1).

Representaatiotutkimus sijaitsee kulttuurintutkimuksen ytimessä ja se on ollut myös taiteentutkimuksen perusta (vrt. Knuutila & Lehtinen 2010). Viime aikoina on esitetty vaatimuksia tutkimuksen laventamisesta representaatioajatelman ulkopuolelle muun muassa vastaanoton ja talouden analyysiin. (Rossi 2010, 261.) Representaatiokritiikkiä esittäneet tutkijat ovat alkaneet etsiä uusia lähestymistapoja ja käsitteitä taiteentutkimukseen muun muassa materiaalisuuden, affektiivisuuden ja posthumanismin piirissä käydyistä keskusteluista (ks. esim. Hongisto & Kurikka 2013).

Tämä tutkimus edustaa perinteistä representaatiotutkimusta keskittyessään saamelaisuuden esityksiin saamelaisessa runoudessa. Esimerkiksi medialle ominaisten, usein mustavalkoisten vastakkainasettelujen sijaan kirjallisuus tuottaa vivahteikkaampaa ja moninaisempaa kuvaa saamelaisuudesta ja yksilöiden eletystä ja koetusta todellisuudesta. Representaatiotutkimuksen perinteeseen nojaten kysyn, millaisin sanoin ja kuvin saamelaisia esitetään runoudessa ja minkälaista saamelaisuutta tehdään näkyväksi. Tiedostan, että tutkijana käytän itsekin representaatioihin sisältyvää luokitteluvälikäytäntää. Aineiston valinnalla tulen väistämättä korostaneeksi tiettyjä saamelaisuuden kuvastoja toisten kuvastojen jäädessä vähäisemmälle huomiolle.

Tutkimuksessani en käsittele sitä, ovatko saamelaisuuden kaunokirjalliset representaatiot ”todenmukaisia”, todellisuutta vastaavia. Olli Löytty on aiheellisesti huomauttanut, että representaatioiden analyysi ei kuitenkaan tahdo pysyä yksinomaan representaatioiden tasolla: tulkitsijan on vaikea olla ottamatta jollain lailla kantaa siihen, miten hyvin tai huonosti representaatiot vastaa-

<sup>55</sup> Myös Rauna Kuokkanen (1999, 108) on todennut, että positiivista minäkuvausta vahvistettaessa voidaan korostaa myös sellaisia kulttuurisesti ja historiallisesti tärkeitä piirteitä saamelaisuuden piirteitä, jotka eivät nykyään enää ole kaikkien saamelaisten arkipäivää. Poro ei tosin ole koskaan ollut osa kaikkien saamelaisryhmien elämää.

vat ”reaalimaailmaa”. Löytty ehdottaa, että reaalityodellisuuden voi nimetä tulkittavien tekstien yhdeksi kontekstiksi. (Löytty 2006, 56–57.) Omassa työssäni tärkeänä tulkinnallisena kontekstina onkin todellisia saamelaisyhteisöjä koskeva tutkimus, jonka valossa luen kohdetekstejäni. Tutkimukset ovat tosin nekin yksi todellisuuden representaation muoto.

### 3.2 Metodologinen nationalismi ja ylirajainen kirjallisuudentutkimus

Metodologinen nationalismi on tutkimuksellinen lähtökohta, jossa maailman nähdään jakautuvan luonnollisesti kansallisvaltioihin tai kansallisiin tiloihin ja jossa kansallinen on tutkimusta hallitseva, mutta tiedostamaton lähtökohta (ks. esim. Amelina ym. 2012). Metodologista nationalismia edustaa kirjallisuuden tutkimuksen suuri traditio, jossa rakennetaan kansallisia kirjallisuuskaanoneita ja -historioita, korostetaan kansallisen tradition erityislaatuisuutta ja jätetään usein huomiotta eri traditioiden väliset vaikutussuhteet ja sisäiset erot (Grönstrand ym. 2016, 11–12). Tällainen kansakeskeinen ajattelu on kyseenalaistettu kirjallisuudentutkimuksessa 2000-luvun alussa tapahtuneen transnationaalisen käänteiden myötä. Muun muassa jälkikoloniaalinen ja feministinen teoria sekä diaspora- ja globalisaatiotutkimus ovat tarjonneet uusia tutkimuksellisia näkökulmia, jotka ovat siirtäneet kirjallisuudentutkimusta ja laajemminkin humanistista ja yhteiskuntatieteellistä tutkimusta kansallisen kehyksen ulkopuolelle ja rajoille. (Pollari ym. 2015, 3; Grönstrand ym. 2016, 18–19.)

Oma tutkimukseni on kiinnittynyt kansalliseen ajatteluun sikäli, että olen niputtanut yhteen joukon erilaisia runoilijoita heidän etnisen taustansa perusteella. Lähtökohtanani on siis ollut ajatus siitä, että on olemassa saamelainen ”kansallinen tila”, joka on mielekäs tutkimuksellinen konteksti. Tutkimukseni kuitenkin irtautuu metodologisesta nationalismista siinä mielessä, että se ei kiinnity minkään yksittäisen kansallisvaltion kehykseen, vaan käsittelee ylirajaisen, monikielisen kansan kirjallisuutta ja tuo esille sen sisäiset erot. Ylirajainen ajattelu liittyy myös tutkimuksessani läsnä olevaan globaaliin alkuperäiskansaperspektiiviin, joka ylittää paitsi valtioiden myös mannerten ja pallonpuoliskojen välisiä rajoja. Implisiittisesti tutkimukseni asettaa myös pohjoismaisten kirjallisuuksien rajat ja kaanonit uudelleenarvioitaviksi käsitellessään niiden sisällä ja rajoilla elävää alkuperäiskansakirjallisuutta.

Hanna-Leena Nissilä (2016b, 158) toteaa, että tutkiessaan ylirajaista kirjallisuutta eli niin sanottua maahanmuuttajakirjallisuutta hän on huomannut etsineensä teoksista juuri maahanmuuttajuuteen tai vastaavasti suomalaisuuteen liittyviä aiheita. Kansallisen kategoria on siis ollut läsnä silloinkin, kun siitä on pyritty irrottautumaan. Oma tutkijankatseeni on samaan tapaan metodologisen nationalismiin suuntaama: kiinnitän huomioni nimenomaan saamelaisuuden kuvaamiseen aineistossani, vaikka saamelaisessa runoudessa käsitellään paljon myös aivan muita kuin eksplisiittisesti saamelaisuuteen liittyviä kysymyksiä.

Tutkimuskysymykseni sisältävät taustaoletuksen siitä, että saamelaisen kirjailijan tuotannossa oman etnisen tai kansallisen ryhmän kuvaamisella on merkittävä rooli.

Kirjallisuuden lukeminen kirjailijoiden taustaa vasten on väistämättä ka-peuttavaa: identiteettipolitiikkaa ja eroja painottava lähtökohta suuntaa tulkin-taa pois universaaleista kysymyksistä. Monikulttuurisiksi tai maahanmuuttaja-taustaisiksi luonnehditut kirjailijat kuten Ranya ElRamly, Umayya Abu-Hanna ja Alexandra Salmela ovat vastustaneet teostensa kategorisoivaa ja joskus ekso-tisoivaakin vastaanottoa, joka korostaa heidän taustaansa. (Nissilä 2016b, 158; Nissilä, tulossa.) Myös saamelainen taide luokitellaan usein etniseksi taiteeksi, jossa tekijän ajatellaan sitoutuvan omaan etnis-kulttuuriseen taustaansa. Jotkut saamelaistaiteilijat ovat pitäneet ongelmallisena heille langetettua ”etnotaiteili-jan” roolia. (Rensujeff 2011, 87, 106.)

Ylirajaisuuden käsite edellyttää muutosta sellaiseen ajatteluun, jossa kansalliset, etniset tai muut vastaavat kategoriat muodostavat tarkastelun kyseen-alaistamattoman lähtökohdan (Löytty 2013, 263). Oman tutkimukseni lähtökoh-tana on saamelaisuuden kategoria, mutta irrottaudun kuitenkin lähtökohtaisesti ajatuksesta, jonka mukaan olisi olemassa yhtenäistä, ”luonnollista”, etnopolii-tisista pyrkimyksistä ja representaatioista riippumatonta saamelaisuutta. Tul-kinnoissani tuon esille saamelaisuutta ja saamelaista kirjallisuutta leimaavan moninaisuuden ja moniäänisyyden, joka näkyy jo kirjallisuuden monikielisyyy-dessä.

Kansallista kontekstia painottava näkökulma ei välttämättä olekaan on-gelmallinen silloin, kun se on tutkijan tietoinen valinta eikä tiedostamaton läh-tööletus. Jos kirjallisuudentutkijat haluavat tehdä oikeutta maailman kirjallisten kulttuurien moninaisuudelle, on syytä kiinnittää huomiota kulttuurisiin ja kie-llellisiin eroihin, jotka jatkavat olemassaoloaan myös transnationaalissa nyky-maailmassa. Tutkimuskohteen rajaaminen ”kansallisiin kirjallisuuksiin” voi olla tarpeellista siitäkin syystä, että pienten kielialueiden kirjallisuuksia tuskin tut-kittaisiin ilman perinteistä ”kansallista työnjakoa”. (Pollari ym. 2015, 10; Grön-strand ym. 2016, 17.) Tämä koskee mitä suurimmassa määrin saamelaista kirjal-lisuutta, jota on toistaiseksi tutkittu varsin vähän verrattuna muihin kansallis-kirjallisuuksiin. Tässä mielessä kansallinen on saamelaisen kirjallisuuden yh-teydessä poliittinen ja emansipatorinen kategoria, ja saamelaiskirjallisuuden valitseminen tutkimuskohteeksi on tutkimuspoliittinen, kirjallisuuden asemaa vahvistava teko (vrt. Pollari ym. 2015, 12).

Teoksessaan *Trans-Indigenous. Methodologies for Global Native Literary Stu-dies* (2012) kirjallisuudentutkija Chadwick Allen antaa esimerkin ylirajaisen lu-kemisen menetelmästä. Allenin termi *trans-indigenous* viittaa alkuperäiskanso-jen ylirajaisiin suhteisiin, ja sen voi nähdä transnationaalisuuden käsitteen edel-leenkehittelynä. Allen asettaa tutkimuksessaan rinnakkain erilaisia alkuperäis-kansatekstejä lajien ja maantieteellisten alueiden rajoja ylittäen. Hän rinnastaa esimerkiksi intiaanirunoilija N. Scott Momadayn runon maorinkieliseen rap-sanoitukseen sekä maori- ja havaijilaisrunoihin, joissa kaikissa käsitellään ny-kyajassa elävien puhujien yhteyttä esivanhempinsa. Analyysissään Allen osoit-

taa, että eri vuosikymmenillä ja eri mantereilla julkaistuissa teksteissä käytetään samankaltaisia alkuperäiskansaisuuden symboleita ja poeettisia strategioita, jotka ilmaisevat yhdensuuntaisia kokemuksia ja vaatimuksia. (Allen 2012, 143–181.)

Alkuperäiskansadiskurssissa voi nähdä ”laajennetun” kansakeskeisen ajattelun piirteitä. Allen kuitenkin korostaa, että alkuperäiskansakirjallisuuksien rinnakkain lukeminen ei tarkoita sitä, että tutkijoiden pitäisi pakottaa erilaisista maailmakuvista kumpuavat moninaiset tekstit yhteen globaaliin alkuperäiskansakategoriaan. Päinvastoin, tekstien rinnastaminen voi saada aikaan monisyisempiä analyysejä kuin yksittäisten tekstien lukeminen erillään toisistaan. (Allen 2012, 143–181.) Saamelaisen kirjallisuuden lukeminen alkuperäiskansakontekstissa on yksi tapa tehdä yllirajaista kirjallisuudentutkimusta. Oma tutkimukseni ottaa askelia tällaisen yllirajaisen lukemisen suuntaan, vaikka rinnastukset saamelaisen ja muun alkuperäiskansakirjallisuuden välillä jäävätkin vielä yleisluontoisiksi.

### 3.3 Alkuperäiskansatutkimus

Tämä tutkimus on osa alkuperäiskansoihin kohdistuneen tutkimuksen pitkää jatkumoa. Alkuperäiskansatutkimuksen historian ja tiedepoliittisten valtasuhteiden vuoksi tutkijan positioon liittyvät kysymykset ovat saamentutkimuksessa keskeisiä. Tässä alaluvussa esittelen niin kutsuttujen alkuperäiskansametodologioiden keskeisiä periaatteita ja niiden piirissä käytyä tutkimuseettistä keskustelua erityisesti saamentutkimuksen ja kirjallisuudentutkimuksen näkökulmista. Käsittelen myös omaa rooliani saamelaiskulttuurin ulkopuolisena tutkijana.

Alkuperäiskansat ovat jo vuosisatojen ajan olleet tutkijoiden mielenkiinnon kohteena – esimerkiksi saamelaisia on tutkittu 1600-luvulta lähtien.<sup>56</sup> Tyypillistä perinteisille etnologisille ja antropologisille tutkimuksille on se, että alkuperäiskansoja tarkastellaan ulkopuolisin silmin. Alkuperäiskansat ovat meidän päiviimme saakka olleet länsimaisten kansojen ”toisia” – primitiivisiä, eksoottisia ja kiinnostavia. Saamelaisistakin luotiin lappologisen tutkimuksen avulla vuosikymmenten ajan kuvaa pohjoismaisen yhteiskunnan vastakohtana (Länsman 2008, 88).

Viime vuosikymmenien aikana alkuperäiskansoista on tullut tutkimuskohteiden sijaan tutkimuksen tekijöitä: alkuperäiskulttuureja tutkivat enenevässä määrin kulttuurien edustajat itse. Saamenmaassa murros alkoi 1960- ja 1970-luvulla, kun koulutetut saamelaissukupolvet haastoivat perinteiset lappologiset puhetavat (Länsman 2008, 88). Saamelaisten ja muiden alkuperäiskansatutkijoiden tärkeimpiä päämääriä on ollut tieteellinen dekolonisaatio, aikaisemman tutkimuksen vinoutumien korjaaminen. 1990-luvulta lähtien tutki-

<sup>56</sup> Ensimmäinen laaja tutkimus saamelaiskulttuurista on ruotsalaisen tiedemiehen Johannes Schefferuksen teos *Laponia* vuodelta 1674.

muksessa on alettu käyttää käsitteitä *indigenous methodologies* ja *indigenous paradigm*.

Alkuperäiskansametodologioissa yhdistyvät alkuperäiskansojen epistemologiat ja maailmankuvat sekä emansipaatiotodiskurssi. Niillä on samoja poliittisia tavoitteita kuin jälkikolonialisella tutkimuksella, vaikka alkuperäiskansatutkijat suhtautuvatkin kriittisesti jälkikolonialismin kaltaisiin länsimaisiin teorioihin. (Denzin & Lincoln 2008, x, 2, 6.) Linda Tuhiwai Smithin mukaan alkuperäiskansatutkimuksessa tulisi ottaa huomioon ainakin seuraavanlaisia kysymyksiä: Kuka tutkimuksen tekee ja keille se on tarkoitettu? Kenen etuja tutkimus ajaa? Minkälaista tietoa tutkimuksen kohteena oleva yhteisö saa tutkimuksesta ja minkälaista käyttöarvoa tällä tiedolla on? Miten tutkimustulokset julkaistaan ja miten niitä levitetään?<sup>57</sup> Kysymysten taustalla on ajatus siitä, että alkuperäiskansoja koskevan tutkimuksen tulee hyödyttää ensisijaisesti alkuperäiskansojen omia yhteisöjä ja ottaa huomioon niiden sosiaaliset ja poliittiset tarpeet. Lisäksi tutkimuksen tulokset on tärkeää palauttaa takaisin tutkimuskohteena olleeseen yhteisöön. (Smith 1999, 10, 15, 173, 198.)

Voidakseen kontrolloida omien kulttuuriensa tutkimusta alkuperäiskansat ovat asettaneet erityisiä tutkimuskomiteoita, jotka ovat muotoilleet tutkimuseettisiä sääntöjä (Kuokkanen 2009, 127, 129; vrt. myös Denzin & Lincoln 2008, 10; Dunbar Jr. 2008, 91).<sup>58</sup> Vaatimus siitä, että yhteisön tulisi itse saada määrittellä, minkälainen tutkimus on hyväksyttävää, tuottaa kuitenkin uusia eettisiä kysymyksiä. Kuka tietää ja määrittelee, minkälainen tutkimus on relevanttia ja yhteisön tarpeita palvelevaa? Kenellä on valta puhua koko yhteisön puolesta? (Kuokkanen 2009, 126.) Saamelaisetutkijat määrittelevät omalta osaltaan sitä, millaiset ryhmät kuuluvat heterogeeniseen saamelaiseen yhteisöön (Länsman 2008, 91–92). Itsekriittisyyttä ja eettistä reflektiivisyyttä vaaditaan siis yhtä lailla kulttuurin ulko- ja sisäpuolisilta tutkijoilta (Smith 1999, 139). Alkuperäiskansatutkijat käyvätkin vilkasta keskustelua muun muassa siitä, miten tutkimuksen hyödyllisyyttä yhteisölle voi loppujen lopuksi arvioida ja määrittää (Länsman 2008, 90, 95.)

Pohjois-Amerikassa keskeiseksi tutkimusmetodiksi on muodostunut yhteisötutkimus (*collaborative research*), jossa tutkimuksen päämääristä keskustellaan yhteisön kanssa ja tutkimuskysymyksiä muokataan kollektiivisesti. (Kuokkanen 2002, 254–255, 260.) Sanna Valkonen on kehittänyt yhteisötutkimuksen periaatteita noudattelevaa kanssatietämisen menetelmää, jossa korostuu saamelaisten oma paikallinen tieto. Alkuperäiskansatutkimuksessa keskeinen kysymys on se, miten tutkittavan ilmiön asiantuntijat, alkuperäiskansan jäsenet, voidaan ottaa mukaan tutkimusprosessiin paitsi empiirisen, myös käsitteellisen tiedon tuottajiksi – muutenkin, kuin vain nimeämällä informantit kanssatietäjiksi. (Valkonen 2014, 350, 353–355.)

<sup>57</sup> Samantapaisia kysymyksiä saamentutkimuksen kontekstiin sovellettuna on esittänyt Rauna Kuokkanen (2009, 143–144).

<sup>58</sup> Esimerkiksi Pohjois-Amerikan mi'kmaqien kielen ja perinteiden kunnioittamista, tutkimusprosessia koskevan tiedon jakamista siihen osallistuville sekä paikallisten ihmisten mahdollisuutta osallistua tutkimustulosten tulkintaan. (Kuokkanen 2009, 134–135.)

Alkuperäiskansametodologioiden kriittisyys kohdistuu erityisesti antropologisen ja sosiologisen tutkimuksen perinteeseen. Kirjallisuudentutkija Chadwick Allen on pohtinut, miten taiteentutkijoiden tulisi hyödyntää metodologisia käytäntöjä, jotka on kehitetty toisilla tieteenaloilla. Miten kirjallisuudentutkija voi tehdä vaikkapa yhteisötutkimusta? Yhteistyö esimerkiksi kirjailijoiden kanssa voi olla hedelmällistä, mutta kirjailija ei kuitenkaan voi itse ohjailia sitä, miten hänen teoksiaan tulisi tutkia. (Allen 2012, xx.) Kanssatietämisen menetelmää voisi kenties soveltaa lukijatutkimuksessa, jossa tutkijaluentojen rinnalle nostetaan yhteisön jäsenten tulkintoja kohdeteksteistä. Vaarana tosin on, että ”tavallisten lukijoiden” tulkinnoista tulee vain uusia akateemisia tutkimuskohteita.

Allen on esittänyt, että alkuperäiskansojen kirjallisuudentutkimuksessa pitäisi aiempaa vahvemmin tuoda esille alkuperäiskansojen historioiden välisiä yhteyksiä – paikallisten kulttuurien erityisyyttä unohtamatta. Tutkimus on pitkään keskittynyt varsin kapeaan otantaan tekstejä, joiden rinnalla pitäisi Allenin mukaan käsitellä vähemmän tunnettua tai kokonaan unohdettua kaunokirjallisuutta ja asiaproosaa. Lisäksi kirjallisuus tulisi asettaa rinnakkain muiden kulttuurimuotojen kuten käsityöperinteen kanssa ja ylittää tutkimuksessa perinteiset tieteenalojen rajat. (Allen 2012, xiv–xix, xxii–xxiii.) Tämä olisi luontevaa siksikin, että alkuperäiskansakirjailijoiden teoksille on tyypillistä sana- ja kuvataiteen yhdistäminen, tekstuaalisen ja visuaalisen *bricolage* (Cooke 2013, 102). Myös saamelainen kaunokirjallisuus on poikkeuksellisen usein kuvitettua (Gaski 2008b, 23), ja siksi sen analysoimisessa olisi tarkoituksenmukaista yhdistää visuaalisia ja tekstuaalisia menetelmiä.

Alkuperäiskansan kirjallisuuden tutkijalle tärkeitä lähtökohtia ovat kieli- taito ja kulttuurintuntemus, esimerkiksi tieto suullisesta perinteestä ja sen kerronnallisista konventioista. Alkuperäiskansakirjallisuutta tulee lähestyä kulttuurin oman estetiikan lähtökohdista ilman, että sitä arvotetaan länsimaisten kriteerien mukaan. (Hirvonen 2011.) Rauna Kuokkanen (2000, 422) on huomauttanut, että länsimaiset kriitikot ovat usein väheksyneet alkuperäiskansojen kirjallisuutta esimerkiksi siksi, että teoksissa ”ei ole juonta” tai että niissä on ”liikaa henkilöhahmoja”. Tällainen arvostelu pohjautuu eurosentrisiin näkemyksiin kirjallisuudesta.

Kuokkanen (2000, 424–425) on ehdottanut, että saamelaisen kirjallisuuden analyysi voisi perustua esimerkiksi tarinankerronnan traditioon ja siitä löytyvien rakenteiden ja metaforien hyödyntämiseen. Tällaista tutkimusta edustaa Kristin Jernslettenin (2011) väitöskirja saamelaisten suullisesta perinteestä ja saamelaisen epistemologian paikasta akatemiassa. Jernsletten kehittää tutkimuksessaan saamelaista metodologiaa, joka perustuu dialogisuuteen ja keskustelevuuteen (*ságastallan*). Tämä tarkoittaa muun muassa tieteellisen sitaattitekniiikan dekonstruointia: Jernsletten asettaa eri tekstilajeja edustavat lainaukset toistensa perään kuin keskustelun puheenvuorot. Sitaatteja ei kommentoida, vaan eri näkökulmat keskustelevat ”vapaasti” keskenään. Tällä metodilla Jernsletten pyrkii rikkomaan perinteistä akateemista vaatimusta yhtenäisyydestä ja

yksiselitteisyydestä ja korostamaan suullisen perinteen kollektiivisuutta länsimaisen tieteen yksilökeskeisyyden sijaan. (Jernsletten 2011, 5.)

Vaikka alkuperäiskansatutkimuksessa korostetaan kulttuurin sisäpuolisia näkökulmia ja lähtökohtia, tarkoituksena ei ole kieltää ulkopuolisten tekemää tutkimusta. Se voi avata alkuperäiskansoille hyödyllisiä perspektiivejä, ja toisaalta alkuperäiskansojen tietojärjestelmät tarjoavat länsimaiselle tutkimukselle mahdollisuuden itsereflektioon. (Kuokkanen 2009, 131; Kuokkanen 2002, 246.) Alkuperäiskansametodologioiden soveltaminen ei tarkoita länsimaisten teorioiden hylkäämistä, vaan tutkijat voivat pyrkiä hyödyntämään erilaisten tiedollisten perinteiden elementtejä. Onnistunut esimerkki tällaisesta tutkimuksesta on Hanna Mattilan artikkeli, jossa hän soveltaa jälkikoloniaalista ekokritiikkiä ja saamelaisten perinteistä ekologista ajattelua Nils-Aslak Valkeapään runojen tulkintaan (Mattila 2015a).

Saamelaispolitiikassa ja -tutkimuksessa on ajoittain esitetty vaatimuksia saamelaisia koskevan tutkimuksen rajaamiseksi vain saamelaisille itselleen (Nyyssönen 2007, 4–5). Veli-Pekka Lehtolan mukaan nykypäivän saamentutkimuksessa ei kuitenkaan enää ajatella, ettei saamelaisyhteisön ulkopuolinen voisi tutkia saamelaisuutta tai saamelaistaidetta. Saamentutkimuksen asymmetrisyys, saamelaisten tutkijoiden vähäinen määrä suhteessa ei-saamelaisiin tutkijoihin, tulee Lehtolan mukaan tuskin muuttumaan. Olennaisin kysymys on se, pidetäänkö saamelaisten itse tuottamaa tietoa arvossa esimerkiksi poliittisessa päätöksenteossa. (Parente-Čapková 2015, 17; Länsman 2008, 96.)

Näen, että tutkijajosition merkitys vaihtelee jossain määrin tieteenalan ja tutkimuskohteen mukaan. Esimerkiksi saamen kieliä ja niiden puhujia käsittelevissä kielisosiologisissa tutkimuksissa tutkijat pohtivat varsin seikkaperäisesti omaa asemaansa ja osallisuuttaan yhteisöissä (esim. Lindgren 2000, 80–84; Pasanen 2015, 50–58; Seurujärvi-Kari 2012, 119–120, 127–128). Tutkijan vastuu korostuu, kun aineistona on haastatteluja, joissa nousee esille tutkittavien henkilökohtaisia, usein kipeitäkin kokemuksia. Kirjallisuudentutkijana koen olevani lähtökohtaisesti astetta etäämpänä saamelaisyhteisöstä. Kun tutkimuskohteena on kaunokirjallisia tekstejä, esimerkiksi aineiston anonymisointiin liittyviä eettisiä kysymyksiä ei ole samalla tapaa tarpeellista pohtia kuin vaikkapa haastattelututkimuksessa. Omaan tutkijanpositiooni liittyviä kysymyksiä olen käsitellyt myös luvussa 1.4.

### 3.4 Jälkikolonialismi alkuperäiskansakontekstissa

Jälkikoloniaalinen teoria on ollut yksi tämän tutkimuksen lähtökohdista, joka on antanut suuntaa tutkimuskysymysten muotoilulle ja aineiston valinnalle. Tutkimuksen edetessä jälkikolonialismi on kuitenkin jäänyt taustalle. Sen käsitteistöä hyödynnän varsinaisesti vain yhdessä tutkimusartikkelissani (Ahvenjärvi 2012), kun taas muissa artikkeleissa tärkeämmäksi nousee alkuperäiskansatutkimuksen viitekehys. Tässä luvussa käsittelem jälkikolonialismin ja alkupe-



räiskansatutkimuksen välistä suhdetta ja oman tutkimuksen paikantumista näihin suuntauksiin.

Jälkikolonialismi on syntynyt eurooppalaisen siirtomaapolitiikan kontekstissa. Se tutkii eurooppalaisen kolonialismin menneitä ja nykyisiä vaikutuksia sekä entisten siirtomaiden paikallisissa yhteisöissä että laajemmassa globaalissa viitekehityksessä. Jälkikolonialismi käsittelee usein muun muassa muuttoliikkeiden, alistamisen, vastarinnan, erojen, rodun, sukupuolen ja paikan kokemuksia. (Quayson 2000, 93–94.)

Viimeisen kymmenen vuoden aikana tieteellinen keskustelu kolonialismin ja jälkikolonialismin merkityksistä Suomessa ja muissa Pohjoismaissa on vilkastunut.<sup>59</sup> Vaikka saamelaisalueet eivät ole merentakaisia siirtomaita niiden varsinaisessa merkityksessä, Pohjoismaiden ja Venäjän voi nähdä kolonisoineen saamelaisalueita, saamelaista kulttuuria ja saamen kieliä. Veli-Pekka Lehtola (1999b, 16–19) on nähnyt valtaväestön ja saamelaisten suhteen rakentumisessa Edward Saidin määrittelemän orientalismin perusrakenteen, jossa idän ja lännen – tässä tapauksessa saamelaisen ja ei-saamelaisen – välille rakennetaan absoluuttinen, ontologinen ero: länsi on rationaalinen, kehittynyt ja ylempi, itä taas irrationaalinen, takapajuinen ja alempiarvoinen (Said 2011, 196–197).

2000-luvulla historiantutkimuksessa on esitetty väitteitä, joiden mukaan kolonialismin ja alistamisen käsitteet eivät sopisi saamelaisen historian käsitteilyyn (esim. Enbuske 2008; Lähtenmäki 2004). Kiistatonta kuitenkin on, että saamelaisten yhteiskuntamallit ovat paljolti väistyneet pohjoismaisten yhteiskuntien tieltä (Valkonen 2009, 24; Kuokkanen 2007, 146, 150–151). Lehtola on korostanut, että kolonialismin käsitettä on perusteltua käyttää saamelaisten ja valtaväestöjen suhteen tarkastelussa, mutta se tulisi tehdä todellisten kohtaamisten moninaisuus huomioiden: yksioikoiset mielikuvat sortajista ja sorretuista eivät vastaa Suomen Lapin todellisuutta. Eri alueilla asuvien saamelaisten kohtaamiset suomalaisten kanssa ovat olleet hyvin erilaisia, ja myös asenteet suomalaisen kulttuuriin ja yhteiskuntaan ovat vaihdelleet. (Lehtola 2012, 16–17, 448–453.)<sup>60</sup>

Kansainvälinen alkuperäiskansapolitiikka perustuu käsitykseen alkuperäiskansoista kolonisaation uhreina – alkuperäiskansat ovat siis ”määritelmällisesti kolonisoituja”. Tästä seuraa tarve dekolonisaatioon eli poliittiseen, oikeudelliseen ja kulttuuriseen emansipaatioon. Saamelaisyhteiskunnan dekolonisaatioprosessissa on sanouduttu irti valtaväestön saamelaiskäsityksistä ja kolonisoivista käytännöistä ja luotu niiden tilalle omat saamelaiset käsitykset, käytännöt ja itsemäärittelyt. (Valkonen 2009, 101, 202, 145–147.) Taide, kirjallisuus ja

<sup>59</sup> Ks. esim. *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi* (2007, toim. Kuortti, Lehtonen & Löytty) ja *Complying With Colonialism. Gender, Race and Ethnicity in the Nordic Region* (2009, eds. Keskinen, Tuori, Irni & Mulinari). Suomalaista jälkikoloniaalista kirjallisuudentutkimusta edustaa esimerkiksi Olli Löytyn väitöskirja *Ambomaamme. Suomalaisen lähetyskirjallisuuden me ja muut* (2006).

<sup>60</sup> Eri Pohjoismaiden saamelaispolitiikassa on ollut suuria eroja. Norjassa sulauttamispolitiikka oli kirjattu lainsäädäntöön, jolloin kolonialismista puhuminen on perustellumpaa kuin Suomen kontekstissa. Suomalainen kolonialismi ei ollut niinkään siron kuin syrjäyttämisen ja vaihtamisen historiaa. (Lehtola 2012, 16–17, 453.)

kulttuurituotteet ovat keskeisessä asemassa, kun puretaan vääristäviä representaatioita ja rakennetaan kulttuurin sisältä nousevia saamelaiskäsitteitä.

1970-luvun radikaali saamelaisliike esitti saamelaiset kolonialistisen koneiston alistamina kohteina (Lehtola 2012, 15). 2000-luvun saamelaisaktivistit ovat ottaneet kolonialismin diskurssin uudelleen näkyvästi käyttöön. Esimerkiksi Suohpanterrorin juliste kehottaa CocaColan mainoslauseetta ironisesti mukailleen: ”Enjoy Colonialism”.<sup>61</sup> Erityisesti kaivoshankkeet saamelaisalueilla on paikallisesti tulkittu nimenomaan uskolonialistiseksi toiminnaksi. Kaivosteollisuutta vastustavassa antikoloniaalisessa protestiliikkeessä saamelaistaiteilijoilla on ollut merkittävä rooli. Nykytaiteen keinoin on haluttu tuoda esiin saamelaiskulttuurin kestävyyttä nykyajan paineissa. (Abram 2016, 70, 80, 87–88.)

Saamentutkimuksen piirissä jälkikoloniaalista teoriaa ovat soveltaneet muun muassa Rauna Kuokkanen (2007), Sanna Valkonen (2009, 2014), Veli-Pekka Lehtola (2012) ja Irja Seurujärvi-Kari (2012). Saamelaisen kirjallisuuden tutkimuksessa jälkikoloniaalista käsitteistöä ovat hyödyntäneet erityisesti Vuokko Hirvonen (1999) ja Hanna Mattila (2015). Jälkikolonialismi lomittuu ja kiinnittyy kaikissa edellä mainituissa tutkimuksissa alkuperäiskansametodologioiden näkökulmiin.

Jälkikoloniaalinen tutkimus on herättänyt myös vastarintaa alkuperäiskansatutkijoiden piirissä, koska sen nähdään edustavan länsimaista ajattelua ja maailmankuvaa (esim. Smith 1999, 14, 24; Jernsletten 2011, 31). Alkuperäiskansatutkijat ovat pitäneet jälkikolonialismin käsitettä itsessään harhaanjohtavana, sillä se viittaa kolonialismin jälkeiseen tilaan. Alkuperäiskansojen nähdään olevan edelleen valtioiden sisällä tapahtuvien kolonisaatioprosessien kohteena, mikä näkyy esimerkiksi luonnonvarojen riistona alkuperäiskansojen perinteisillä alueilla.<sup>62</sup> Alkuperäiskansoihin kuuluvat tutkijat korostavatkin dekolonisaation merkitystä. (Kuokkanen 2007, 144, 146.) On kuitenkin huomattava, että myöskään jälkikoloniaalisessa tutkimuksessa kolonialismia ei pidetä vain menneisyyden ilmiönä, vaan sen nähdään vaikuttavan edelleen erilaisissa uskolonialistisissa valtasuhteissa. Kuten alkuperäiskansatutkimuksessa, myös jälkikolonialismissa kiinnitetään huomiota yhä keskeneräisiin dekolonisaation prosesseihin ja pyritään purkamaan eriarvoistavia taloudellisia, kulttuurisia ja poliittisia rakenteita. (Kuortti 2007, 12–14.)

Jälkikolonialismi korostaa sellaisia ilmiöitä kuin diaspora, transnationaalisuus ja hybridisyys, ja ohittaa usein alkuperäiskansoille oleellisen kokemuksen alkuperäisyydestä (*indigeneity*) (Allen 2002, 111). Jälkikoloniaalinen tutkimus saattaa myös alleviivata kolonisoitujen kansojen kokemia menetyksiä ja vaikeuksia. Tutkimus voi tällöin päätyä uusintamaan kolonialistista diskurssia, jolloin muut näkökulmat alkuperäiskansojen elämään jäävät ilman huomiota (Valkonen 2009, 26). Useat alkuperäiskansatutkijat ovat korostaneet, että alku-

<sup>61</sup> Kuvassa on ampumaharjoituksissa käytetty maalitaulu, jonka ihmishahmo on saanut yllensä saamenpuvun. Kolonialismin esitetään siis suoraviivaisesti uhkaavan saamelaisen elonjäämistä.

<sup>62</sup> Alkuperäiskansatutkijat ovat kritisoineet myös feminististä tutkimusta siitä, ettei se ota riittävästi huomioon alkuperäiskansojen edelleen jatkuvan kolonisaation merkitystä sukupuolittuneena prosessina (Arvin, Tuck & Morrill 2013).

peräiskansojen jäsenet eivät ole uhreja vaan aktiivisia toimijoita, jotka ovat onnistuneet säilyttämään omien yhteisöjensä ja kulttuuriensa ominaispiirteet valta-yhteiskunnan sulauttamispyrkimyksistä huolimatta.<sup>63</sup> Saamentutkimuksessa on korostettu saamelaisten roolia osajina ja pärjääjinä (Lehtola 2012, 453). Myös alkuperäiskansakirjailijat kuvaavat usein päähenkilöidensä tapaa kieltäytyä uhrin roolista: menetysten rinnalla esiin nousevat henkilöhahmojen selviytymiskeinot ja sopeutumiskyky (Farca 2011, 4, 7-9). Tämä näkyy vahvasti myös omassa tutkimusaineistossani ja saamelaisessa kirjallisuudessa ylipäätään.

Suurin osa kaikesta jälkikoloniaalisesta kirjallisuudentutkimuksesta käsittelee englanniksi kirjoittavien, etabloituneiden kirjailijoiden tuotantoa (Loomba 1998, 93; Smith 2007, 246). Neil Lazarus (2005, 424) on kritisoinut jälkikoloniaalista tutkimusta siitä, että se toistaa samoja kysymyksiä, metodeja ja käsitteitä, ja päättyy kerta toisensa jälkeen samoihin johtopäätöksiin, jotka koskevat huomattavan pienen kirjailijajoukon teoksia. Muilla kielillä kirjoitetut kirjallisuudet jäävät tutkimukselliseen marginaaliin, jolloin jälkikoloniaalinen tutkimus tulee pönkittäneeksi sellaisen kirjallisuuden asemaa, joka on raivannut tiensä länsimaiseen kaanoniin ja vastaa länsimaisen lukijakunnan mieltymyksiä (vrt. Parry 2007, 73). Oma tutkimukseni sen sijaan nostaa esiin länsimaisen kaanonin näkökulmasta marginaalisen saamelaiskirjallisuuden ja sitä kautta laventaa jälkikoloniaalisen tutkimuksen kenttää, vaikka jälkikolonialismi jääkin tutkimukseni lopulta vähäiseen osaan.

Gayatri Chakravorty Spivakin käsite strateginen essentialismi (esim. Spivak 1993) on tutkimukseni kannalta merkittävä. Strateginen essentialismi tarkoittaa sitä, että ryhmä omaksuu yhtenäisen kollektiivisen identiteetin ja häivyttää sisäiset eroavaisuudet saavuttaakseen yhteiset poliittiset päämääränsä. Sitä voidaan käyttää tietoisena jälkikoloniaalisena strategiana, joka korostaa niitä kulttuurin erityispiirteitä, jotka ovat olleet olemassa jo ennen kolonialismin vaikutusta. Strateginen essentialismi on siis ryhmyttämisen käytäntö, jossa ryhmän intressit esitetään yhdenmukaisuutta korostaen. (Kuokkanen 1999, 108; Kuortti 2007, 18; Valkonen 2009, 13, 276.)

Chadwick Allen (2002, 198-199) on huomauttanut, että essentialistiset identiteetin merkitsijät ovat olleet hyvin kestäviä neljännen maailman jälkikolonialistisessa projektissa: alkuperäiskansojen nykyaktivismi näyttää edelleen vaativan strategista essentialismia. Sanna Valkonen on esittänyt, että strateginen essentialismi on myös saamelaisen etnopolitiikan käytäntö, jossa yhtenäisyys rakennetaan painottamalla omaa kieltä ja erityistä luontosuhdetta. Emansipatorisuudestaan huolimatta sillä on rajoituksensa ja vaaransa: erojen häivyttäminen voi jäädä pysyväksi strategiaksi, jolloin vallitseva saamelaisdiskurssi saattaa sivuuttaa todellisen moninaisuuden ja vaikeuttaa yksilöiden mahdollisuutta identifioitua saamelaisiksi. Kun saamelaisuus on kiinnitetty tiettyihin olemuksellisiin elementteihin, yksilön saamelaisuus voidaan kyseenalaistaa

<sup>63</sup> Asetelmassa voi nähdä rinnakkaisuuden ”länsimaisen” ja ”jälkikoloniaalisen” feminismin välisten ristiriitojen kanssa. Länsimaisia feministejä on syytetty kolmannen maailman naisten stereotyyppisistä, homogenisoivasta ja uhriuttavasta kuvaamisesta. (Bahri 2007, 201-202; Mohanty 1999.)

näiden elementtien puuttumisen vuoksi.<sup>64</sup> (Valkonen 2009, 14–15, 274, 277.) Valkosen esittämä näkemys on suunnannut omaa tutkimuksellista huomiotani siihen, miten saamelaisuuden heterogeenisyys ja sisäiset erot tulevat esille saamelaisessa nykyrunoudessa.

Jälkikoloniaalisessa kirjallisuudentutkimuksessa etnisten tai kulttuuristen vähemmistöjen kirjallisuutta käsitellään usein identiteettipolitiikan kehyksessä ja tulkitaan kirjailijoiden edustamien yhteisöjen kautta (Löytty 2015, 69). Tältä osin oma tutkimukseni ei tee poikkeusta: tutkimuskysymykseni nousevat nimenomaan runoilijoiden etnis-kulttuurisesta taustasta. Ensimmäisessä tutkimusartikkelissani (Ahvenjärvi 2012) käytän vielä identiteetin käsitettä,<sup>65</sup> joka on myöhemmissä artikkeleissa jätetty pois: ”saamelainen identiteetti” on yksinkertaistunut ”saamelaisuudeksi”. Ratkaisu perustuu identiteetin käsitteen ongelmallisuuteen, josta on 2000-luvun mittaan käyty keskustelua yhteiskunnan ja kulttuurin tutkimuksessa (ks. Ruuska 2011). Identiteetti on kuitenkin ollut itse pintainen käsite, koska se on keskeinen poliittista toimijuutta koskevissa kysymyksissä ja kamppailuissa (Hall 1999, 246). Alistetussa asemassa olevien ryhmien näkökulmasta identiteetin tieteellinen dekonstruktio voikin näyttäytyä ongelmallisena. (Ruuska 2011, 344.) Identiteetti-käsite on edelleen käytössä saamentutkimuksessa (esim. Seurujärvi-Kari 2012), ja siksi se nousee viittaustenkin kautta esiin myös omassa tutkimuksessani.

Viimeaikaisessa tutkimuksessa identiteetin rinnalle ja osittain sen tilalle on noussut *kuulumisen* käsite, jota on hyödynnetty monilla tieteenaloilla (Lähdesmäki ym. 2016, 234).<sup>66</sup> Elspeth Probyn (1996, 19) toteaa, että kuulumisen käsite tavoittaa onnistuneesti ihmisten *kaipuun* kuulua ja kiinnittyä toisiin ihmisiin tai paikkoihin. Kuulumisen erilaisia merkitysulottuvuuksia on eritellyt muun muassa Nira Yuval-Davis, joka erottaa toisistaan psykologisen ja poliittisen kuulumisen. Kuuluminen (*belonging*) viittaa emotionaaliseen kiinnittymiseen ja ”kotonan olemisen” tunteeseen, kuulumisen politiikkaa (*politics of belonging*) taas ovat poliittiset prosessit, joissa on kyse yhteisön rajojen ylläpitämisestä. (Yuval-Davis 2006, 197, 204.) Jälkimmäisiä edustavat esimerkiksi saamelaisia koskevat alkuperäisyyteen ja etnisyyteen liittyvät kamppailut (Valkonen 2014, 348, 360).

Kuten identiteetillä, myös kuulumisella viitataan moninasiin sosiaalisiin ilmiöihin kansakunnan jäsenyydestä yksityisiin osallisuuden tunteisiin. Tietyt

<sup>64</sup> Strategiseen essentialismiin perustuvaa poliittista diskurssia parodioi Maren Uthaug sarjakuvassaan, jossa saamelaiskuulijoille puhuva mies lausuu: ”Meidän on pidettävä rotumme puhtaana, jotta selviydymme kansana!” Seuraavaksi puhuja lähettää peräjälkeen pois ne, joilla on ”likaista norjalaisverta”, jotka eivät puhu saamea, jotka ovat harrastaneet seksiä norjalaisten kanssa ja jotka käyttävät mieluummin farkkuja kuin saamenpukua. Viimeisessä kuvassa puhuja kysyy ainoana jäljelle jääneeltä mieheltä: ”Pitääkö meidän harrastaa seksiä?” (Uthaug 2010, 38–43.) Ironinen sarjakuva osoittaa, että ”rotupuhtaita” saamelaisia on olemassa kovin vähän.

<sup>65</sup> Artikkelissani puhun muun muassa identiteettineuvottelusta, etnisestä identiteetistä, paikallisidentiteetistä ja naisidentiteetistä (Ahvenjärvi 2012). Käyttämäni termit viittaavat identiteettiin kollektiivisena ilmiönä, joka tarkoittaa ”samuutta”, solidaarisuutta ja yhteisiä taipumuksia ryhmään kuuluvien välillä (Brubaker & Cooper 2013, 63–64).

<sup>66</sup> Brubaker ja Cooper (2013, 72–82) ovat tarjonneet identiteetin tilalle myös esimerkiksi identifikaation, itseymmärryksen, kytkeytymisen ja ryhmämuotoisuuden käsitteitä. Niissä voi nähdä samoja merkitysulottuvuuksia kuin kuulumisen käsitteessä.

merkitysulottuvuudet kuitenkin läpäisevät kuulumisen käsitteen moninaista käyttöä erilaisissa tutkimuskonteksteissa. Tiivistäen voi todeta, että kuulumisen muodostuu tilanteisissa, perustavanlaatuisesti poliittisissa suhteissa toisiin ihmisiin ja sosiokulttuurisiin käytäntöihin. Se on affektiivisten ja materiaalien, tilallisesti koettujen ja sosiopoliittisesti määräytyneiden suhteiden yhteen kie-toutumista. (Lähdesmäki ym. 2016, 242.) Kuulumista ja sen kääntöpuolta, ulos-sulkemista tai ”ei-kuulumista” (*non-belonging*, vrt. Lähdesmäki ym. 2016, 238–239), tuotetaan ja ilmaistaan muun muassa kulttuurituotteissa ja taiteissa.

Ihmiset kuuluvat samanaikaisesti moniin ryhmiin esimerkiksi etnisyyten-sä ja yhteiskuntaluokkansa perusteella. Kuulumisen ja identiteettien moniker-roksisuutta on 2000-luvun feministisessä tutkimuksessa kuvattu intersektionaa-lisuuden käsitteellä. (Lähdesmäki ym. 2016, 237.) Sillä tarkoitetaan eroja tuotta-vien sosiaalisten kategorioiden, muun muassa sukupuolen, rodun, etnisyyden, seksuaalisuuden, luokan ja uskonnon, keskinäistä lomittumista vallan raken-teissa. Intersektionaalisuuden tutkimuksessa huomio on perinteisesti kiinnitty-nyt erityisesti sukupuoleen ja rotuun. (Brah 2007, 77; Karkulehto ym. 2012, 18–19; Valovirta 2010, 94.) Intersektionaalisuuden käsitettä käyttämättä Veli-Pekka Lehtola kuvaa osuvasti vallan risteäviä verkostoja: ”Kaikkiin suhteisiin liittyvä kysymys vallasta tunkeutuu elämän eri alueille ryhmien väleistä henkilökohtai-selle tasolle, perheiden sisäisestä kanssakäymisestä sosiaalisiin hierarkioihin” (Lehtola 2012, 457).

Omassa tutkimuksessani nousee esiin sukupuolen ja etnisyyden intersek-tionaalinen suhde, joka näkyy saamelaisnaisen kohdistuvissa odotuksissa (ks. Ahvenjärvi 2012). Saamelaisuuden hierarkioita tuottavia eroja ovat myös esi-merkiksi saamen kielen taito, sukujuuret ja suhde perinteisiin elinkeinoihin. Veli-Pekka Lehtola (2012, 457) nostaa esille saamelaiskukujen väliset valtasuh-teet, jotka ovat tärkeä eroja tuottava sosiaalinen kategoria myös nykypäivän saamelaisyhteisössä. Nämä erot toimivat saamelaisuuden mittareina, joiden perusteella yksilöt voivat kokea olevansa ”enemmän” tai ”vähemmän” saame-laisia (ks. esim. Valkonen 2009, 242–249; Valkonen 2014, 359). Omassa tutki-musaineistossani tematisoituvat esimerkiksi kielitaidon ja sen puutteen synnyt-tämät hierarkiat (ks. Ahvenjärvi 2015a).

Varsinainen intersektionaalisten erojen ja luokittelujen kavalkadi on tut-kimusaineistooni sisältyvä Inga Ravna Eiran runo ”Saamelaisnaiset” (ks. Ah-venjärvi 2012). Se listaa saamelaisnaiselta vaadittuja ominaisuuksia, jotka raken-tavat saamelaiskulttuurin sisäisiä hierarkioita. Esimerkiksi puolison ammatti ja etnisyys tuottavat runossa esiteltyjen naisten välille eroja, jotka kytkeytyvät heidän yksilölliseen kulttuurikompetenssiinsa, kuten kieli- ja käsityötaitoon. Jokaisen saamelaisnaisen kohdalla nämä erot risteävät yksilöllisellä tavalla, mutta runon ironinen viesti on, että mitkään risteämät eivät tuota oikeanlaista saamelaisuutta. ”Minkähänlainen se oikea saamelaisnainen on”, runon puhuja huokaakin viimeisessä säkeistössä (Eira 1989, 113).

Intersektionaalinen tutkimus on keskittynyt epätasa-arvon ja alistamisen muotojen analyysiin, mutta intersektiot eli erojen risteymät voi ymmärtää myös emansipatorisia mahdollisuuksia tarjoavina paikkoina ja toimijuutta tuottavina

tiloina (Karkulehto ym. 2012, 26; Valkonen 2014, 355). Esimerkki tällaisesta emansipatorisesta toiminnasta on saamelaisuuden ja saamelaisidentiteettien moninaisuutta esille tuonut Queering Sápmi -projekti, jonka tuloksena syntyi seksuaalivähemmistöihin kuuluvien saamelaisten elämäkerroista koostuva teos *Queering Sápmi – Saamelaisia kertomuksia normien ulkopuolelta* (2013).

## 4 ARTIKKELITIIVISTELMÄT

Tässä luvussa esittelen väitöskirjaani kuuluvat neljä artikkelia ja niiden keskeiset tulokset. Artikkelit on sijoitettu väitöskirjaan niiden ilmestymisjärjestyksessä, joka kuvastaa tutkimukseni kehityskaarta. Saamelaisen nykyrunouden laajemmista temaattisista kartoituksista olen siirtynyt yksittäisten teoskokonaisuuksien analyysiin ja 1980-lopun ja 2000-luvun alun välillä ilmestyneiden teosten tarkastelusta 2010-luvun taitteessa julkaistun runouden käsittelyyn. Tutkimuksen edetessä yhden artikkelin puitteissa käsiteltyjen runoilijoiden määrä vähennee. Artikkeleissa I ja II käsittelen saamelaiselle nykyrunoudelle ominaisia teemoja neljän runoilijan tuotannossa, artikkelissa III keskityn kahteen esikoisrunoilijaan, ja artikkeli IV tarkentaa katseen yhteen runokokoelmaan. Painopiste siirtyy siis yleisemmästä yksittäiseen.

Rakenteellisesti artikkelikokonaisuuden voi jakaa kahteen osaan: Artikkeleissa I ja II kartoitan kohdeteksteissä toistuvaa saamelaisuuden kuvastoa ja hahmottelen sitä, mikä on ominaista saamelaiselle 1980- ja 1990-luvulla julkaistulle runoudelle. Artikkeleissa III ja IV puolestaan käsittelen perinteiseksi luonnehditun saamelaisuuden kuvaston asemaa 2010-luvun taitteen runokokoelmissa ja tutkin sitä, minkälaisia tradition jatkumoa ja murroksia aineistoni tuoreimmissa kokoelmissa on luettavissa.

Artikkelieni erilaiset julkaisukontekstit kuvaavat niitä tutkimuksellisia viitekehyksiä, joihin väitöskirjani asettuu. Teokset ja tieteelliset aikakauslehdet, joissa artikkelini ovat ilmestyneet, edustavat runoutentutkimusta, kulttuurintutkimusta, ”vaihtoehtoisten” pohjoismaisten kirjallisuuksien tutkimusta ja saamelaiskirjallisuuden tutkimusta. Kiinnityn näihin tutkimuskenttiin ensinnäkin aineistollani, joka osa runouden genreä, saamelaiskirjallisuutta ja pohjoismaista kirjallisuutta. Toisekseen yhteys syntyy tutkimusaiheen kautta: käsittelem artikkelieissani kansallisen kaanonin rakentamista, purkamista ja uudelleenmäärittelyä. Tutkimustani kehystää kulttuurintutkimuksen paradigma, joka näkyy vaihtelevassa määrin artikkelieni julkaisukonteksteissa. Tutkimuksen poliittisuus ja yhteiskunnallisuus on tuotu eksplisiittisesti esiin kaikissa niissä teoksissa ja lehdissä, joissa artikkelini ovat ilmestyneet. Kolme neljästä julkaisukanavasta edustaa kuitenkin selvästi kirjallisuuden-, ei kulttuurintutkimusta.

Julkaisukontekstin merkitys kirkastuu, kun pohtii, mitä vaihtoehtoisia julkaisukanavia olisin voinut etsiä tutkimusartikkeille. Yksi luonteva mahdollisuus olisi ollut monitieteistä saamentutkimusta edustava artikkelikokoelma. Sopivaa kirjaa ei kuitenkaan ollut tutkimusprosessini aikana tekeillä.<sup>67</sup> Kansainväliselle artikkelille soveltuva julkaisukanava olisi puolestaan ollut alkupe-  
räiskansatutkimukseen keskittyvä tieteellinen aikakauslehti, esimerkiksi *Alter-Native – An International Journal of Indigenous Peoples*. Saamentutkimuksen ja alkuperäiskansatutkimuksen konteksti olisi todennäköisesti suunnannut artikkelien painopistettä kauemmas ”perinteisestä” länsimaisesta kirjallisuudentutkimuksesta.

Kaikki tutkimusartikkelini ovat syntyneet konferenssiesitelmien pohjalta. Konferenssien teemat ovat siten vaikuttaneet artikkelieni sisältöön ja kysymyksenasetteluihin. Pohjoismaisen kirjallisuuden moninaistumisesta kiinnostuneiden tutkijoiden muodostama Diversity in Nordic Literature -verkosto (Dino) on tässä mielessä minulle keskeinen tutkimuksellinen viitekehys. Tutkimusartikleistani kaksi on saanut alkunsa Dino-konferenssissa<sup>68</sup> pitämästäni esitelmästä, ja yksi artikkeli on julkaistu Dino-verkoston tutkijoiden toimittamassa artikkelikokoelmassa (Ahvenjärvi 2015a). Myös saamentutkimuksen konferensseissa saamani palaute on osaltaan vaikuttanut artikkeleihin ja tutkimuksen kokonaisuuteen.

#### 4.1 Oikeaa saamelaisnaista etsimässä: Artikkelit I

Tutkimukseni ensimmäinen artikkeli ”Minkähänlainen se oikea saamelaisnainen on’. Dekolonisaatio ja identiteettineuvottelu saamelaisessa nykylyriikassa” on julkaistu teoksessa *Työmaana runous. Runoudentutkimuksen nykysuuntauksia* (2012, toim. Siru Kainulainen, Karoliina Lummaa & Katja Seutu). Teos on kirjoitettu johdatukseksi ja oppaaksi nykyisen runoudentutkimuksen vähemmän huomiota saaneisiin suuntauksiin. Teoksen oppikirjaluonne näkyy oman artikkelini esittelevässä otteessa. Se on sijoitettu kirjan osastoon ”Etiikka ja politiikka”, jonka muut artikkelit käsittelevät ekokriittistä teoriaa ja runouden affektivisuutta.

Artikkelini kohdeteksteinä on Inger-Mari Aikio-Arianaickin, Inga Ravna Eiran, Rauni Magga Lukkarin ja Ellen Marie Varsin runoja, jotka ovat ilmestyneet vuosina 1980–2006. Koska runojen julkaisun aikajänne on suhteellisen pitkä, artikkeli toimii myös pienimuotoisena kirjallisuushistoriallisena katsaukse-

<sup>67</sup> Potentiaalisia julkaisukanavia artikkeille olisivat olleet esimerkiksi 2010-luvun alussa ilmestyneet kokoomateokset, *Saamentutkimus tänään* (2011, toim. Seurujärvi-Kari, Halinen & Pulkkinen) ja *Saamenmaa. Kulttuuritieteellisiä näkökulmia* (2012, toim. Lehtola, Piela & Snellman), joihin en kuitenkaan ehtinyt mukaan.

<sup>68</sup> Olen osallistunut kaikkiin tähän mennessä järjestettyihin Dino-konferensseihin, joita ovat ”Challenging Colonialism and Homogenizing Modernity” (Tromssa 2010), ”Ambiguities, Alterations, Alternatives – Transforming Nordic Literatures” (Uppsala 2012), ”Taking place – Moving Borders in Nordic Literatures” (Kautokeino 2014) ja ”Noises and Voices. Languages, Media, the Arts in Nordic Literatures” (Turku 2016).



na saamelaisen runouden painopisteisiin kolmella vuosikymmenellä. Runoluennat keskittyvät etnisen identiteetin ja sukupuoli-identiteetin rakentamisen ja purkamisen teemoihin.

Artikkeli I on ainoa väitöskirja-artikkelini, joka sijoittuu jälkikolonialismin viitekehykseen. Sovellan artikkelissa Robert Fraserin (2000) jaottelua jälkikolonialisen kirjallisuuden kehitysvaiheista. Saamelaisesta runoudesta voi löytää Fraserin nimeämät esikolonialisten kertomusten, vastustavien kertomusten, sisäisen erimielisyyden kertomusten ja kulttuurienvälisen kertomusten vaiheet. Totean kuitenkin, että kronologisesti toisiaan seuraavien kehitysvaiheiden sijaan on mielekkäämpää puhua temaattisista painopisteistä, ja osoitan, että kaikkia jälkikolonialisia käsitteitä ei voi ongelmitta soveltaa saamelaiskulttuurin analyysiin.

Artikkelissa analysoin hierarkioiden, ryhmien välisen vastakkainasettelun ja ryhmän sisäisten erojen teemoja. Enemmistön ja vähemmistön välinen vastakkainasettelu tematisoituu Rauni Magga Lukkarin ja Ellen Marie Varsin 1980- ja 1990-luvulla ilmestyneissä runoissa, joissa kuvataan saamelaislasten kouluikäisiä häpeän, huonommuuden ja hämmennyksen kokemuksia. Runoissa on ironinen tai humoristinen pohjavire, joka kyseenalaistaa valtakulttuurin ylemmyyden ja kääntää kolonialistisen hierarkian nurin.

Saamelaiskulttuurin sisäisten erojen ja rajanvetojen kuvauksiin pureudun analysoimalla Rauni Magga Lukkarin saamenpukuaiheisia runoja kokoelmista *Mu gonagasa gollebiktasat – Min konges gylne klær* (1991) ja *Čalbmehihttu – Silmämitta* (1995). Niissä nousee esiin saamelaisten paikallisidentiteettien merkitys yleisaamelaisen kansallisidentiteetin rinnalla. Lukkarin käsityöaiheisten runojen sarja heijastaa saamelaisyhteisön sisäisiä valtarakenteita ja perinteistä sukupuolijärjestelmää. Käsityöperinne on saamelaiskulttuurissa tärkeä identiteetin rakentamisen ja julkituomisen väline, mutta Lukkarin runoissa se näyttäytyy myös naisia rajoittavana velvollisuutena.

Naiseen kohdistuvia vaateita käsittelee myös Inga Ravna Eiran vuonna 1989 ilmestynyt runo, joka listaa ”kunnon saamelaisnaiselta” vaadittavia ominaispiirteitä kuten saamen kielen ja käsitöiden tekemisen taitoa. Eiran runo purkaa essentialistista saamelaiskäsitystä, jonka mukaan kaikilla ryhmän jäsenillä on yhteisiä, muut poissulkevia piirteitä. Ironinen runo osoittaa, että jos saamelaisuudelle asetetaan tiukat kriteerit, nyky-yhteiskunnassa on enemmän tai vähemmän mahdotonta olla ”oikea saamelaisnainen”. Sekä Eiran että Lukkarin runot tuovat esiin etnisen identiteetin ja sukupuoli-identiteetin intersektionaaliset suhteet, jotka asettavat yhtenäisen saamelaisuuden kyseenalaiseksi. Toistuva piirre artikkelissa käsitellyissä runoissa on ironia, joka purkaa niin enemmistön ja vähemmistön välisiä kuin myös saamelaisyhteisön sisäisiä hierarkioita.

## 4.2 Äitiyden ulottuvuuksia: Artikkelii II

Artikkelini ”Äitimyyttejä ja äitisubjekteja. Sukupuolen ja kansallisuuden representaatio saamelaisessa lyriikassa” ilmestyi *Kulttuurintutkimus*-lehden numerossa 30 (2013): 4. *Kulttuurintutkimus*-lehdessä julkaistujen tekstien aiheet ja niissä hyödynnetyt teoriat ovat hyvin moninaisia, kuten kulttuurintutkimuksen kenttä kokonaisuudessaan.<sup>69</sup> Koska kyseessä ei ollut lehden teemanumero, julkaisukonteksti vaikutti varsin vähän omaan tekstiini. Artikkelissani on kulttuurintutkimuksellinen lähtökohta, mutta se edustaa kuitenkin tekstilähtöistä, lähilukua painottavaa kirjallisuudentutkimusta.

Siinä missä artikkeli I esittelee useita saamelaisen runouden temaattisia juonteita, artikkeli II keskittyy yhteen saamelaiselle nykyrunoudelle ominaiseen aihepiiriin, äitiyden kuvaukseen. Kohderunoilijoita on jälleen neljä: Inger-Mari Aikio-Arianaick, Inga Ravna Eira, Rauni Magga Lukkari ja Nils-Aslak Valkeapää. Lisäksi käsittelen lyhyesti Risten Sokkin ja Karen Anne Buljon runotekstejä. Artikkelissa käsittelen sitä, miten saamelaisen runouden äitiyskuvasto on osallistunut saamelaisten ”kansaksi tekemiseen” ja toisaalta toiminut yksilöllisten äitiyden kokemusten heijastajana.

Kirjallisuuden äitihahmot ovat olleet vahvasti läsnä kansallisvaltioiden nationalistisissa diskursseissa. Nils-Aslak Valkeapään kokoelmassa *Eanni, eannázan* (2001, Maa, äitini) esiintyy Äiti maan figuuri, joka kuvastaa runojen puhujan ja koko saamen kansan kiinteää yhteyttä luontoon. Äiti maa -mytologialla on ollut tärkeä rooli muidenkin alkuperäiskansojen identiteettidiskursseissa harmonisen luontosuhteen symbolina ja osana maa-oikeuksiin liittyvää keskustelua. Äiti maan rinnalla myös isäksi puhutellulla auringolla on Valkeapään tuotannossa näkyvä rooli. Pääteoksessaan *Beaivi, áhčázan* (1988, *Aurinko, isäni* 1992) Valkeapää viittaa alkuperämyyttiin, jonka mukaan saamelaiset ovat auringon poikia, ja rakentaa auringosta saamelaisia yhdistävää kansallista symbolia.

Inga Ravna Eiran ja Risten Sokkin runoissa kuvataan saamelaisia naisjumalia ja perinteisiä uskomuksia, jotka liittyvät lapsen syntymään. Vuokko Hirvosen mukaan tämän voi tulkita sekä etnisyyden että feminiinisyyden vahvistamisena, vastakirjoituksena niin kristinuskolle kuin patriarkaatillekin. Äidiksi tuloa kuvataan kohdeteksteissä väkevänä ruumiillisena kokemuksena. Rauni Magga Lukkarin kokoelmassa *Árbeadni* (1999, *Äitejä, tyttäriä* 2013) esiintyy sudenpiirteinen hahmo, ”himoitseva äiti”, jossa yhdistyvät äitiys ja seksuaalisuus samaan tapaan kuin Aino Kallaksen *Sudenmorsiamessa* (1928). Inger-Mari Aikio-Arianaickin kokoelma *Maaialmalta tähän* (2006, *Máilmmis dása*, 2001) on puolestaan arkirealistinen äidiksi tuleminen kuvaus, joka purkaa äitiyttä idealisoivia käsityksiä. Siinä missä muut artikkelin kohdetekstit sijoittuvat saamelaiseksi mielletävään todellisuuteen, pohjoiseen luontoon ja saamelaismytologian vii-

<sup>69</sup> Tätä moninaisuutta kuvastaa osuvasti Joel Kuortin pääkirjoituksen otsikko: ”Maailmassa monta on ihmeellistä asiaa” (*Kulttuurintutkimus* 30 (2013):4).

tekeykseen, Aikio-Arianaickin kokoelmassa kuvataan myös monikulttuurisen perheen arkipäiväisiä ristiriitoja.

Artikkelin kohdeteksteissä liikutaan äitimyyteistä subjektiivisiin äitiyden kokemuksiin. Nils-Aslak Valkeapään tuotannon Äiti maa -figuuri rakentaa kansallista mytologiaa, kun taas naisrunoilijoilla äitiyskuvasto asettuu yksilöllisen kokemuksen kehykseen. Lukkarin, Eiran ja Aikio-Arianaickin teoksissa kuvataan äidiksi tuloon liittyviä täyttymyksen kokemuksia ja toisaalta uupumuksen tunteita. Kirjoittaessaan ”yksityisistä” kokemuksista naisrunoilijat osallistuvat kuitenkin myös poliittiseen keskusteluun naisen ja äidin paikasta kulttuurissa ja yhteiskunnassa.

### 4.3 Saamelaisuuden perinteinen kuvasto nykyrunoudessa: Artikkeli III

Tutkimukseni englanninkielinen artikkeli ”Reindeer Revisited. Traditional Sámi Features in Contemporary Sámi Poetry” on julkaistu teoksessa *Rethinking National Literatures and the Literary Canon in Scandinavia* (2015, toim. Ann-Sofie Lönngrén, Heidi Grönstrand, Dag Heede & Anne Heith). Sen artikkelit tarkastelevat ”vaihtoehtoisten” pohjoismaisten kirjallisuuksien kuten niin sanotun maahanmuuttajakirjallisuuden ja queer-kirjallisuuden vaikutuksia pohjoismaisiin kansallidentiteetteihin ja kirjallisuuskaanoneihin sekä niiden kyseenalaistamiseen. Oma artikkelini on sijoitettu osastoon ”Re-Thinking Language, Literature and National Belonging”.

Artikkelissa III tutkimuksen painopiste siirtyy edellisten artikkelien tutkimusaineistoja uudempaan runouteen: kohdeteksteinä ovat kahden esikoisrunoilijan teokset, Hege Sirin *et øyeblikk noen tusen år* (2009) ja Rawdna Carita Eiran *ruohta muzetbeallji ruohta – løp svartøre løp* (2011). Artikkelin pääkysymys on se, miten saamelaisuuteen perinteisesti liitetyt piirteet näkyvät Sirin ja Eiran teoksissa ja minkälaista saamelaisuutta ne rakentavat. Julkaisukontekstissa keskeinen kaanon-ajattelu on mukana artikkelissani sitä kautta, että pohdin Sirin ja Eiran runojen suhdetta kanonisoiituihin saamelaisteoksiin, ensisijaisesti Nils-Aslak Valkeapään runoihin.

Fredrik Barthin mukaan etnisiä rajoja ylläpidetään valikoitujen kulttuuri-piirteiden avulla. Saamelaiskulttuurissa eron merkitsijäksi nostetaan usein saamen kieli, perinteiset saamelaislinkeinot ja saamelainen sukutausta. Erityisesti poronhoidolla on saamelaisyhteiskunnassa suuri kulttuurinen ja poliittinen merkitys. Rawdna Carita Eiran kokoelma jatkaa saamelaisrunouden traditiota, joka kuvaa poronhoitajien elämäntapaa. Eiran runot kuvaavat poronhoidon arkista nykytodellisuutta, mutta myös realismin rajat ylittävää aistillista suhdetta runojen minän ja hänen tummakorvaisen poronsa välillä. Kokoelman voi nähdä jossain määrin purkavan niitä ”kansallisromanttisia” merkityksiä, joita poronhoitoon on liitetty kanonisoidussa saamelaisrunoudessa, esimerkiksi

Nils-Aslak Valkeapään ja Paulus Utsin teoksissa. Yhteistä aiemman runouden kanssa on tunnevoimainen ja eettinen suhde poronhoitoon elämäntapana.

Saamelaisuuden määrittelyssä keskeinen saamen kieli ja sen osaamattomuus ovat Hege Sirin norjankielisen kokoelman ydinaiheita. Sirin runot kuvaavat eri sukupolvien suhdetta saamen kieleen ja pyrkimyksiä ottaa kieli takaisin. Kokoelma kuvaa kielitaidon puutteesta johtuvaa marginaalisuuden kokemusta, mutta myös vahvaa kuulumisen tunnetta. Sirin runojen puhujalle joiku toimii menetetyin kielen korvaajana, joka antaa mahdollisuuden ilmaista omaa saamelaisuutta. Myös saamelainen sukutausta, erityisesti suhde isovanhempiin, sitoo puhujan saamelaiseen yhteisöön ja perinteeseen. Vahvaa yhteenkuuluvuuden kokemusta ilmentää Sirin kokoelman päättävä, lähihistoriaan sijoittuva poliittinen runosarja, joka kuvaa saamelaisaktivistien taistelua valtaapitäviä vastaan.

Perinteisellä saamelaiskuvastolla, poroilla, joiulla, sukutaustalla ja saamen kielellä, on Eiran ja Sirin kokoelmissa vahva asema. Molemmissa kokoelmissa on intertekstuaalisia viittauksia klassikkorunoilija Nils-Aslak Valkeapään, minkä voi tulkita tietoisena kiinnittymisenä saamelaiseen kaanoniin. Eiran ja Sirin teokset vahvistavat osaltaan vallitsevia saamelaiskäsitteitä ja etnisiä rajalinjoja. Ne tuovat kuitenkin vakiintuneeseen kulttuuriseen kuvastoon uusia in-  
tiimejä, ruumiillisia ja aistillisia sävyjä.

#### 4.4 Myyttejä nykypäivän todellisuudessa: Artikkelit IV

Viimeinen tutkimusartikkelini ”Mustan auringon paketti. Myytit ja melankolia Irene Larsenin kokoelmassa *Sortsolsafari*” ilmestyi Kirjallisuudentutkimuksen aikakauslehti *Avaimen* saamelaiskirjallisuutta käsittelevässä teemanumerossa (3/2015). Lehden artikkeleissa käsiteltyjen teosten julkaisuajankohdat vaihtelevat vuodesta 1849 vuoteen 2013. Suurin osa artikkeleista ja muista teksteistä käsittelee Nils-Aslak Valkeapään 1970–1990-luvulla julkaistua tuotantoa. Oma artikkelini keskittyy tutkimusaineistoni tuoreimpaan teokseen, Larsenin vuonna 2013 ilmestyneeseen *Sortsolsafari*-kokoelmaan. Teoksessa on saamelaisessa nykyrunoudessa suhteellisen harvinaisia postmodernistisia muotopiirteitä kuten arkipäiväisyyksiä, proosanomaisuutta, tyylisekoituksia ja ironiaa. Artikkelissani analysoin sitä, miten Larsen kierrättää ja uudelleenkirjoittaa saamelaista kertomusperinnettä ja mytologiaa tuomalla ne osaksi 2000-luvun teknologisoitunutta ja urbanisoitunutta todellisuutta.

*Sortsolsafari* hyödyntää saamelaisen kertomaperinteen elementtejä, kuten tarinaa tytöstä, joka saa lapsen karhun kanssa. Suullisen perinteen vaikutus nostetaan usein esiin alkuperäiskansojen nykykirjallisuuden tutkimuksessa. Käsitteellä *Aboriginal Polyphony* on kuvattu perinteisten tarinoiden, laulujen ja alkuperäiskansan kielen fragmenttien lomittamista aboriginaalien englanninkieliseen nykykirjallisuuteen. Larsenin kokoelmaa voi luonnehtia tässä mielessä polyfoniseksi, eri kulttuureista poimittuja materiaaleja yhdistäväksi teokseksi.

*Sortsolsafarissa* on runsaasti viittauksia saamelaisten esikristilliseen maailmankuvaan. Kuten monien saamelaislyyrikoiden teoksissa, myös Larsenin ru-

noissa esiintyy muinainen jumalatar Sáráhká, jolla on tärkeä rooli lapsen syntymään liittyvissä uskomuksissa. Larsenin runoissa Sáráhká ei näydy niinkään mytologisena hahmona, vaan arkisena toimijana nykytodellisuudessa. *Sortsolsafarin* syntymää kuvaava runosarja on mytologian uudelleenkirjoitusta, jossa on bahtinilaisen groteskin piirteitä.

Koomisimmillaan Larsenin kokoelma on osastossa, jonka runot kuvaavat internet-aikaan sijoittuvaa surkukupaisaa shamaanimatkaa. Runosarja antaa selityksen teoksen nimelle, joka merkitsee ”mustan auringon safaria”. Tällä nimellä myydään Tanskassa järjestettäviä luontoretkeä, joilla seurataan auringon peittäviä valtaisia muuttolintuparvia. Musta aurinko, melankolian kristevalainen symboli, banalisoituu Larsenilla pakettimatkan nimeksi. Aurinko, saamelaisien myyttinen kantaisä ja kollektiivinen kansallinen symboli, saavuttaa Larsenin kokoelman nimessä eräänlaisen tragikoomisen päätepisteensä.

Perinteen ja mytologian fragmentit eivät Larsenin teoksessa rakenna saamelaista yhteisyyttä, vaan merkityksellistävät runojen puhujan yksilöllisiä kokemuksia. Nykypäivän kontekstiin siirretyt mytologiset hahmot ja aikatasojen anakronistinen törmäyttäminen tuovat kokoelmaan koomisia ulottuvuuksia, mutta *Sortsolsafari* on silti ensisijaisesti melankolinen teos. Larsenin runot edustavat Linda Hutcheonin kuvaamaa postmodernia nostalgiaa, joka ironisoi taipumusta etsiä autenttisuutta ja eheyttä menneisyydestä. *Sortsolsafarin* ironiasta puuttuu kollektiivinen ja emansipoiva ulottuvuus, joka yleensä liittyy ironian käyttöön saamelaisessa nykyrunoudessa.

## 5 YHTEENVETO: NYKYRUNOUDEN SAAMELAI-SUUKSIA

Tämä tutkimus avaa yhden näkökulman saamelaiseen nykyrunouteen ja siinä esiintyvään saamelaisuuden kuvastoon. Tutkimuskysymysteni ja niiden tuottamien tulosten taustalla näkyy vähemmistökirjallisuuden tutkijalle ominainen lähtöoletus kirjallisuuden identiteettipoliittisesta merkityksestä. Voin todeta, että tutkimuskysymysteni implikoimat oletukset saamelaisen nykyrunouden kansallisesta merkityksestä osoittautuvat oikeiksi. Saamelaisuuden representatioilla, eksplisiittisesti saamelaisuuteen kytkeytyvillä kuvilla, on merkittävä rooli tutkimusaineistooni sisältyvissä kokoelmissa. Runous osallistuu siten saamelaisen etno- ja identiteettipoliittiseen projektiin ja itseymmärryksen tuottamiseen.

Tutkimuksellani on ollut kahtalaisia tavoitteita. Olen hahmotellut sitä, mikä on saamelaiselle nykyrunoudelle ominaista ja saamelaisrunouden traditiota jatkavaa, ja toisaalta etsinyt runoudesta jälkiä saamelaisrepresentaatioiden mureksista ja muutoksista. Molempia tavoitteita voi tarkastella kriittisesti. Kuvattessani saamelaisen nykyrunouden ominaispiirteitä olen tuskin voinut kokonaan välttää yksinkertaistusten tai yleistysten esittämistä. Toisaalta olen nimenomaan etsinyt runoudesta saamelaisuuden sisäisten erojen kuvauksia, ja valitsemani lukutavan vuoksi olen voinut itse rakentaa aineistooni eroja ja vastakkainasetteluja. Tutkimuskysymykseni ovat toisin sanoen tuottaneet niihin enemmän tai vähemmän ”sopivat” vastaukset. Tämä lainalaisuus pätee mihin tahansa tutkimuskysymyksiin: sitä löytää, mitä etsii.

Keskeinen tutkimustani ohjannut kysymys on ollut se, miten saamelaisuuteen perinteisesti liitettyjä aiheita ja kuvastoja käytetään nykyrunoudessa. Vakiintunutta, ”odotuksenmukaista” saamelaisuuden kuvastoa on kohdeteksteissäni runsaasti aineiston tuoreimpia kokoelmia myöten. Runoissa saamelaisuus kiinnittyy saamen kieleen, joikuun, käsityötaitoon, sukutaustaan, poronhoitokulttuuriin, saamelaiseen tarina- ja uskomusperinteeseen sekä alkuperäiskansojen väliseen yhteyteen. Perinteiset saamelaismääreet asetetaan aineistossani kuitenkin tavalla tai toisella uuteen valoon: vakiintunut saamelaiskuvasto päivitetään 2000-luvulle. Saamelaismääritelmän ytimessä olevien sukujuurten ja kielen

merkitystä horjutetaan nostamalla esiin saamentaidottomien ja monietnisestä taustasta tulevien kokemukset (ks. artikkelit I ja III). Runoissa kuvataan käsi-työperinteen ja poronhoitokulttuurin nurjaakin puolta (ks. artikkelit I ja III), ja saamelainen mytologia tuodaan nykyaikaan, jolloin se saa aivan uudenlaisia merkitysulottuvuuksia (ks. artikkeli IV). Saamelaisuudesta ei anneta yhtenäistä kuvaa yhdessäkään aineistoni kokoelmista. Saamelaisyhteisön sisäisiä eroja, ristiriitoja ja hierarkioita tuodaan suoraviivaisimmin esiin 1980- ja 1990-luvulla julkaistuissa teoksissa, kun taas 2000-luvun kokoelmissa korostuvat yksilölliset ja intiimit kokemukset kollektiivisten sijaan.

Saamelaisen kirjallisuuden periodisoinneissa kantaaottavuus sekä saamelaisien ja valtaväestöjen välinen vastakkainasettelu nähdään erityisesti 1970-luvun kirjallisuutta hallitsevina ominaisuuksina. Nämä teemat nousevat kuitenkin esiin myös tutkimusaineistooni sisältyvissä 2000-luvulla julkaistuissa teoksissa. Hege Sirin *et øyeblikk noen tusen år* -kokoelmassa (2009) on runosarja, jonka suoraviivaiset kannanotot saamelaisien epätasa-arvoiseen asemaan voi nähdä paluuna 1970-lukulaiseen tendenssikirjallisuuden perinteeseen (ks. artikkeli III). Vahva poliittinen ulottuvuus on myös Nils-Aslak Valkeapään kokoelmassa *Eanni, eannázan* (2001), jossa rakennetaan alkuperäiskansojen yllirajaista yhteisöllisyyttä ja vastakohtaisuutta suhteessa ”sivistyneisiin” kansoihin (ks. artikkeli II).

Saamelaisuuden ytimenä pidetty – ja nykyään myös kyseenalaistettu (esim. Valkonen & Valkonen 2014) – erityinen luontosuhde tematisoituu aineistossani selkeimmin Nils-Aslak Valkeapään *Eanni, eannázanissa*. Siinä saamelaisuutta ja alkuperäiskansaisuutta rakennetaan nimenomaan luontoyhteyttä korostamalla. Rawdna Carita Eiran *ruohta muzetbeallji ruohta – løp svartøre løp* -kokoelmassa (2011) luonto on useimmissa runoissa läsnä puhujan arkisena työympäristönä. Eira ei romantisoi luonnon merkitystä, mutta Valkeapään korostama ristiriita luontosidonnaisen elämän ja nykytodellisuuden välillä on luettavissa myös Eiran runoista (vrt. Mattila 2015a, 72). Niissä korostuu käytännöllinen, omakohtainen ja paikallinen luontosuhde, eivätkä ne rakenna käsitystä saamelaisien läheisestä luontosuhteesta kollektiivisena kansallisena erityispiirteenä (vrt. Valkonen 2005, 19–21). Eiran ja Valkeapään kokoelmia lukuun ottamatta luonnon kuvaus ei ole tutkimusaineistossani kohosteisesti esillä, vaikka laajemmin ottaen luontorunoilla on saamelaisessa nykyryökassa vankkumaton asema.

Useissa tutkimukseni kohdeteksteissä käytetään saamelaisen mytologian ja suullisen perinteen aineksia, mikä on muidenkin alkuperäiskansojen kirjallisuuksille leimaa-antava piirre. Eniten tradition fragmentteja on Irene Larsenin *Sortsolsafari*-teoksessa (2013), joka samaan aikaan on aineiston kokoelmista kaikkein tiukimmin sidottu nykypäivän todellisuuteen. *Sortsolsafarissa* traditio saa vieraannuttavan valotuksen. Larsenin erilaisia tyylipiirteitä ja aikakausia sekoittavat runot edustavatkin selkeää murrosta suhteessa perinteiseen saamelaiskuvastoon ja estetiikkaan.

Kiinnittäessäni huomioni nimenomaan saamelaisiksi mielletäviin aihepiireihin olen rajannut analyysin ulkopuolelle ison osan tutkimuskohteenani ole-

vien runoilijoiden tuotannoista. Kuten luvussa 3.2 totean, saamelaisessa runoudessa käsitellään paljon myös aivan muita kuin eksplisiittisesti saamelaisuuteen liittyviä kysymyksiä. Valitsemani tutkimusaineiston vertailukohtana voi käyttää saamelaisen nykyrunouden antologiaa *En laske, en koskaan* (2015, toim. & suom. Kaija Anttonen). Antologiassa mukana olevien runoilijoiden teksteissä käsitellään saamelaisten asemaa ja suhdetta valtakulttuuriin, mutta mukana on paljon myös ”yleisinhimillisiä” teemoja (Anttonen 2015, 6). Vaikka jälkimmäiset jäävät omassa tutkimuksessani sivuosaan, kaikissa kohdeteksteissäni saamelaisuus ei ole tärkein tulkinallinen kehys. Esimerkiksi Rauni Magga Lukkarin ja Inger-Mari Aikio-Arianaickin runojen aiheet, äidiksi tulemisen halu ja äidin uupumus, ovat varsin yleismaailmallisia (ks. artikkeli II). Perinteiseksi miellettyyn saamelaisuuteen Lukkarin ja Aikio-Arianaickin runot kiinnittää vain miljööna oleva pohjoinen maisema ja pohjoisen luonnon elementtejä hyödyntävät kielikuvat.

Aineistoni useissa äitiyttä käsittelevissä runoissa toistuu matrilineaarisen ketjun motiivi. Inga Ravna Eiran ja Irene Larsenin kokoelmissa kuvataan tytärten syntymiä, Hege Sirin ja Rauni Magga Lukkarin runoissa puolestaan kolmen sukupolven äitejä ja tyttäriä (ks. artikkelit II ja III). Runoissa voi nähdä kaikuja perinteisestä, osittain myyttisestä käsityksestä saamelaiskulttuurin matriarkaalisuudesta (vrt. Valkonen & Wallenius-Korkalo 2015, 4, 8), jota korostavat viitaukset vanhoihin saamelaisiin naisjumaliin. Kulttuurisia merkityksiä vahvempina nousevat kuitenkin esiin synnytykseen ja äidiksi tulemiseen liittyvät yksilölliset ja ruumiilliset kokemukset.

Nykyrunouden rakentamasta saamelaisuudesta on yhtä mahdotonta antaa tyhjentävää kuvaa kuin tosielämän saamelaisuuden moninaisuudesta. Heterogeenisestä tutkimusaineistostani voi kuitenkin hahmottaa kolme erilaista tapaa kiinnittyä saamelaisuuteen. Runokokoelmista piiryy esiin ensinnäkin *arjen saamelaisuus*. Jokapäiväistä elämää kuvaavissa runoissa saamelaisuus näyttäytyy tietyllä tapaa itsestään selvänä. Sitä rakentaa esimerkiksi työ perinteisten saamelaiselinkeinojen parissa tai tiivis suhde Saamenmaan luontoon. Tällainen arkipäivän luonteva saamelaisuus, johon ei liity kamppailuja ja analysointia, on nähty yhdenlaisena saamelaisuuden ihanteena (Valkonen 2009, 234). Arjen saamelaisuus näkyy selkeimmin Rawdna Carita Eiran kokoelmassa, ja se tulee esiin myös Inger-Mari Aikio-Arianaickilla.

Useissa tutkimusaineistoni runokokoelmissa nousevat esille *tiedostavan ja refleктоivan saamelaisuuden* piirteet. Runoissa eritellään eksplisiittisesti saamelaisuuteen liitettyjä kulttuuripiirteitä, kuten kieltä, saamenpukua tai luontosuhdetta, sekä niiden merkitystä yksilön kokemuksille tai yhteisön tekemille määrittelyille ja rajanvedoille. Tiedostava saamelaisuus näyttäytyy myös saamelaisen epätasa-arvoisen aseman tai saamelaisaktiivismin kuvauksina. Refleктоivuus leimaa erityisesti Hege Sirin ja Nils-Aslak Valkeapään kokoelmia, ja sen piirteitä on runsaasti Rauni Magga Lukkarin 1980- ja 1990-luvun teoksissa.

Kolmanneksi aineistossani rakentuu kuva *hybridisestä ja sekoittuneesta saamelaisuudesta*, johon liittyy välissä olemisen tai vieraantumisen kokemus. Hybridinen saamelaisuus rakentuu saamelaisperinteen ja nykytodellisuuden koh-



taamispisteissä, joissa tradition elementit saavat uusia, yksilöllisiä ja ristiriitaisiakin merkityksiä. Tällaista sekoittuneisuutta edustaa ensisijaisesti Larsenin kokoelma. Hybridisyyden kuvaus ei ole tutkimusaineistoni valossa yhtä yleistä saamelaisessa runoudessa kuin esimerkiksi Amerikan intiaanien kirjallisuudessa (ks. luku 2.3). Sen sijaan aineistossani korostuu tietoinen ja refleктоiva saamelaisuus, mikä osittain johtuu myös tutkimuskysymysteni tuottamasta lukuvasta. Erilaiset saamelaisuuden kuvaamisen tavat eivät tietenkään ole toisiaan poissulkevia eivätkä yksittäiset kokoelmat rakenna vain yhdenlaista saamelaisuutta, vaikka painotukset kokoelmien välillä vaihtelevatkin.

Ottaessani tutkimuskohteekseni saamelaisen runouden olen tehnyt tutkimuspoliittisen valinnan. Väitöskirjallani laajennan saamelaisen kirjallisuuden tutkimuskenttää 2000-luvulla julkaistun runouden alueelle. Suomentaessani saamelaista nykyrunoutta olen osaltani vaikuttanut saamelaisen kirjallisuuden käännyttilanteeseen. Tuleva runoantologia tuo saamelaisrunoutta uusien yleisöjen ulottuville ja tekee sitä näkyväksi myös akateemisen maailman ulkopuolella. Antologia voi osaltaan laajentaa valtakielisten lukijoiden käsityksiä saamelaisen runouden ja saamelaiskulttuurin moninaisuudesta.

Tutkijana seison länsimaisen kirjallisuustieteen ja alkuperäiskansatutkimuksen välimaastossa tai risteyksessä. Tutkimuksellinen orientaationi edustaa ensisijaisesti eurooppalaista akateemista traditiota. Saamelaisten tuottamalla tiedolla on tutkimuksessani kuitenkin keskeinen asema, sillä olen käyttänyt tulkintojeni tukena runsaasti saamelaisia lähteitä (mm. Gaski, Hirvonen, Kuokkanen, Lehtola, Valkonen). Hyödynnän tulkinnoissani myös muiden alkuperäiskansatutkijoiden tekemää kirjallisuudentutkimusta. Tutkimusartikkeleissani alkuperäiskansanäkökulma jää suhteellisen vähäiseksi, mutta tässä tutkimukseni kokoavassa osuudessa olen käsitellyt alkuperäiskansojen kirjallisuuksien välisiä historiallisia ja temaattisia yhtäläisyyksiä.

Alkuperäiskansatutkimuksessa korostetaan sitä, että tutkimuskysymysten ja -menetelmien tulisi kummuta alkuperäiskansojen omista maailmankuvista. Itse en ole pyrkinyt tietoisesti kehittämään saamelaiseen perinteeseen pohjavia käsitteitä ja metodeja, sillä katson sen edellyttävän sellaista kulttuurin sisäpuolista näkökulmaa ja osallisuutta, jota minulla ei ole. Jälkikäteen voin kuitenkin todeta, että olisin voinut asettua rohkeammin dialogiin alkuperäiskansanäkökulmaa painottavien tutkimusten kanssa ja reflektoida esimerkiksi Kristin Jernslettenin väitöskirjan metodologisia ja käsitteellisiä ratkaisuja, jotka ammentavat saamelaisesta traditiosta.

Alkuperäiskansojen kirjallisuuden konteksti tarjoaa lukemattoman määrän mahdollisia jatkotutkimusaiheita. Koska runous on vahva laji monien alkuperäiskansojen kirjallisuudessa, alkuperäiskansakonteksti on erityisen mielenkiintoinen juuri runodontutkimuksen näkökulmasta. Jo alustava perehtyminen aihepiiriin osoittaa, että esimerkiksi yksittäisten saamelais- ja intiaanirunoilijoiden tuotannoissa näkyy vahvoja temaattisia ja rakenteellisia yhtäläisyyksiä. Intiaanirunoilija Joy Harjon (s. 1951) runoutta on luonnehdittu muinaisten uskomusten ja urbaanin nykyajan kohtaamispaikaksi (Wilson 2001, 112, 120), ja myyttien ja nykytodellisuuden kohtaamispisteissä liikutaan myös tutkimusai-

neistooni sisältyvässä Irene Larsen tuotannossa. Toisen vastaavanlaisen ”runoilijaparin” muodostavat Sherman Alexie (s. 1966) ja Sigbjørn Skåden. Molemmat ottavat teoksiinsa vaikutteita niin oman kansansa perinteestä, länsimaisesta kaanonista kuin populaarikulttuuristakin kuvaten saamelaisten ja intiaanien nykytodellisuutta realistisesti ja ironiaa hyödyntäen (vrt. Wilson 2001, 126–128). Alexie, Harjo, Skåden ja Larsen kuvaavat hybridisiä, postmoderneja alkupe räiskansaidentiteettejä ja -kokemuksia, joiden keskinäinen vertailu olisi tutkimuksellisesti erittäin mielenkiintoista.

Vertailevan katseen voisi suunnata myös maantieteellisesti lähemmäs ja tarkastella saamelaisen kirjallisuuden suhdetta muihin pohjoismaisen kirjallisuuden traditioihin. Veli-Pekka Lehtola (1997) on käsitellyt väitöskirjassaan suomalaisen ja saamelaisen kirjallisuuden eroja, mutta enimmäkseen saamelaiskirjallisuutta on tutkittu ”omassa aitauksessaan”. Ylirajainen tutkimus epäilemättä avaisi siihen uudenlaisia näkökulmia. Raja-aitoja voisi kaataa myös eri taiteenaloihin ja kulttuurituotteisiin kohdistuvan tutkimuksen välillä. Luontevia vertailu- ja rinnastuskohteita kirjallisuudelle ovat esimerkiksi kuvataide, teatteri ja elokuva, josta on tullut kasvavan kiinnostuksen kohde saamentutkimuksen kentällä.

Luvussa 3.5 olen esitellyt kuulumisen käsitettä, joka tarjoaa mielestäni varteenotettavan lähtökohdan jatkotutkimukselle. Tutkimuskysymykseni saamelaisuuden *kuvaamisesta ja konstruomisesta* saa uusia vivahteita, jos sitä muokkaa seuraavanlaiseksi: Miten saamelaisessa nykyrunoudessa kuvataan saamelaisuuteen *kuulumisen ja kiinnittymisen* tapoja? Saamelaisuuden rakentamisen ja määrittelyn sijaan huomio kiinnittyy tämän kysymyksen myötä niihin erilaisiin tapoihin, joilla yksilöt voivat tuntea osallisuutta saamelaisuuteen. Tämä tulokulma näkyy myös uuden saamelaismäärittelyn luonnoksessa, jossa yhteisöllisyys ja kuuluminen on nostettu keskiöön (Valkonen 2014, 360).

Viimeaikaisessa tutkimuksessa on kiinnitetty enenevässä määrin huomiota kuulumisen materiaalisuuteen. Kulttuurisen kuulumisen ei nähdä muodostuvan vain ihmisten välisistä sosiaalisista suhteista, vaan myös suhteesta biosfääriin, luontoon ja fyysiseen todellisuuteen (Lähdesmäki ym. 2016, 238). Saamelaisuuskaan ei rakennu vain suhteessa toisiin ihmisyksilöihin tai yhteisöön, vaan myös suhteessa fyysiseen ympäristöön. Tällainen materiaalisuus käsitys olisi luonteva lähtökohta saamelaistaiteen ja -kirjallisuuden tutkimiseen. Miten taiteessa kuvataan saamelaisuuden määrittelyssä keskeistä luontosidonnaista elämäntapaa ja ihmisen suhdetta luonnon materiaaliseen todellisuuteen?

Tutkimuksessani olen tehnyt poimintoja vuosina 1980–2013 ilmestyneistä saamelaisista runokokoelmista ja nostonut esiin erilaisiin kulttuurisiin positioihin paikantuvia saamelaisuuden kuvastoja. Toisenlaisella tutkimusaineiston rajauksella ja toisenlaisia kysymyksiä esittäen kuva saamelaisesta nykyrunoudesta näyttäytyisi erilaisena. Selvää kuitenkin on, että yhden yhtenäisen saamelaisuuden sijaan nykyrunoudessa konstruoidaan erilaisia saamelaisuuksia ja saamelaisuuden moninaisuutta. Saamelaisuutta kuvataan sekä perinteeseen nojaten että sitä päivittäen ja problematisoien.

Väitöskirjassani olen käsitellyt sitä, minkälainen saamelaisuus runoudessa näkyy ja kuuluu. Kokonaan toinen kysymys on se, kuka näitä ääniä kuulee ja kuuntelee. Tutkijaluennassa esiin nousevat merkitykset eivät välttämättä koske kovinkaan suurta joukkoa niin sanottuja "tavallisia lukijoita". Keillä ylipääntään on pääsy saamelaiseen ja saamenkieliseen kirjallisuuteen ja ketkä saamelaisrunoutta lukevat? Mikä merkitys runouden tai taiteen representaatioilla on "tavallisen saamelaisen" itseymmärrykselle? Entä saavuttavatko kirjallisuuden ja taiteen kuvaukset saamelaisuudesta valta yhteiskunnan jäseniä ja vaikuttavatko ne millään tavalla vallitseviin saamelaiskäsitelmiin? Näihin kysymyksiin tulen paneutumaan jo vireillä olevassa jatkotutkimuksessani, jossa selvitän, minkälaisia merkityksiä katsojat antavat saamelaiselle kuvataiteelle.

## SUMMARY

This doctoral dissertation investigates the imagery of Sáminess in contemporary Sámi poetry, which is currently the most prominent genre in Sámi literature. In the study, I examine how Sáminess is depicted and constructed in Sámi poetry published from the 1980s onwards. The analysis shows how images traditionally connected to Sáminess and indigeneness are used in contemporary poems and how this imagery has been deconstructed and updated. Further, I scrutinise the way the poems manifest the intersections of the internal differences and categorisations of Sáminess.

The research material of the study consists of collections by eight Sámi poets: Inger-Mari Aikio (previously Aikio-Arianaick), Inga Ravna Eira, Rawdna Carita Eira, Irene Larsen, Rauni Magga Lukkari, Hege Siri, Nils-Aslak Valkeapää, and Ellen Marie Vars. Additionally, I briefly discuss poems by three other Sámi poets, Risten Sokki, Aagot Vinterbo-Hohr, and Rose-Marie Huuva. Larsen, Siri, and Vinterbo-Hohr have published their work in Norwegian, while the other poets write in North Sámi. The poets form a heterogeneous group as far as their literary careers, nationalities, and ages are concerned. The predominance of female authors reflects the fact that most contemporary Sámi poets are women.

The extent to which I have studied each of the eight poets varies. The research material contains poems from four collections by Rauni Magga Lukkari (*Jienat vulget*, 1980; *Mu gonagasa gollebiktasat – Min konges gylne klær*, 1991; *Čalbmehittu – Silmämitta*, 1995, and *Árbeadni – Morslodd – The Time of the Lustful Mother*, 1999), while only one poem by Ellen Marie Vars (from collection *Guoibmášan*, 1989) is analysed. Furthermore, the material includes poems from Inga Ravna Eira's collections *Moalke bálgát* (1989) and *Lieđázán* (1997) as well as from Inger-Mari Aikio-Arianaick's *Máilmmis dása* (2001). Nils-Aslak Valkeapää is represented in this dissertation by his collection *Eanni, eannázán* (2001). The focus of my study is on poetry published at the turn of the 2010s. The collections by Hege Siri (*et øyeblikk noen tusen år*, 2009), Rawdna Carita Eira (*ruohta muzetbeallji ruohta – løp svartøre løp*, 2011), and Irene Larsen (*Sortsolsafari*, 2013) are therefore subjected to more thorough analyses than other works.

I use socially contextualising close reading as a method of analysis. Thematic reading of individual poems and comparison between them give shape to a larger picture of the focal points of Sámi poetry. The translation of the poems from North Sámi and Norwegian into Finnish forms the basis for interpretation. An anthology consisting of my translations of contemporary Sámi poetry into Finnish will be published in 2018. The anthology will open the field of Sámi poetry for non-Sámi speakers in Finland. Wider potential readership will strengthen the position of Sámi literature, which has thus far been scantily translated into Finnish.

The study is positioned in the ethically and politically oriented field of poetry research. It is connected to transnational literary studies, which aims to deconstruct the unconsciously nation-oriented research known as methodological

nationalism. Although I have grouped together diverse poets on the grounds of their ethnic or national background, I depart from the idea or notion of “natural” or “authentic” Sáminess, which does not really exist, and bring forth the diversity, transnationality, and multilingualism of Sámi culture and poetry. Transnational thinking is also present in my research through the global indigenous perspective. Trans-indigenous literary studies (Allen 2012) highlight the transnational connections between indigenous peoples: different native texts are paralleled to show their similarities and differences. The context of indigenous literatures offers countless possibilities for the future study of Sámi literature.

In this dissertation, I stand in the intersection of the Western academic tradition and the global field of indigenous research. I examine Sámi poetry and the politically charged question of Sáminess from the point of view of a researcher with a Finnish ethnic background. I do not have an internal perspective or experience of Sáminess, and my position inevitably enables me to see certain meanings in the poems I analyse. It has been claimed that research on native cultures should primarily benefit indigenous societies and take their social and political needs into consideration. Even though native researchers emphasise the importance of internal perspective, their aim is not to forbid the outsiders from doing research on indigenous peoples. In my study, I reflect research ethical questions related to the position of a researcher who comes from outside the Sámi culture and discuss the meaning of indigenous methodologies for literary criticism. In the study of native literatures, it is important that the researcher speaks the native language and has cultural knowledge on the oral tradition and its aesthetics, for example.

In this study, post-colonial questions are touched upon in relation to indigenous research. The post-colonial idea of strategic essentialism has been significant for my analysis. It refers to a conscious ethno-political strategy in which a group adopts a unified collective identity and dispels internal differences to achieve common political goals. Strategic essentialism has emancipatory potential, but it also carries risks because it bypasses the diversity of ethnic groups and cultures. My study shows that contemporary Sámi poetry is not essentialist but instead brings out the heterogeneity of Sáminess.

This dissertation comprises four individual articles accompanied by a reflective introduction. In articles I and II, I map the recurrent imagery of Sáminess in poetry published in the 1980s and the 1990s. In articles III and IV, I discuss the position of traditional Sámi imagery in collections published at the turn of the 2010s. In article I, I analyse the juxtaposition of majority and minority as well as the internal differences and hierarchies of the Sámi society. These themes are prevalent in the collections of Rauni Magga Lukkari and Ellen Marie Vars. The intersections of ethnic and gender identities are highlighted in the poems of Lukkari and Inga Ravna Eira, who discuss the expectations that traditionally fall on Sámi women. Eira and Lukkari put the idea of unified Sáminess into question. A recurrent feature in the poems of Eira, Vars, and Lukkari is a

form of irony that deconstructs the hierarchies both between and inside different ethnic groups.

Article II focuses on the imagery of motherhood in contemporary Sámi poetry. In the poems of Nils-Aslak Valkeapää, the figure of Mother Earth represents the speaker's and the Sámi nation's close relationship with nature. The Mother Earth as a symbol of a harmonious relation to nature plays an important role in the identity discourses of other indigenous peoples as well. In the poems of Rauni Magga Lukkari, Inga Ravna Eira, and Inger-Mari Aikio-Arianaick, diverse images of mothers are found: a tired contemporary mother, an ancient Sámi goddess of birth, and a woman longing for motherhood. In Valkeapää's work, the figure of Mother Earth constructs the national mythology of the indigenous Sámi people, while the female poets reflect the individual, bodily experiences of becoming a mother.

In article III, I suggest that the traditional Sámi features such as reindeer herding, yoik, and the Sámi language have a prominent position in contemporary Sámi poetry. I close-read the collections of Rawdna Carita Eira and Hege Siri and point out their intertextual allusions to the work of Nils-Aslak Valkeapää, which tie Eira and Siri to the canonical Sámi literature. In using traditional Sámi imagery, Eira and Siri help for their part to maintain the prevailing image of Sáminess. Nevertheless, they bring new intimate, bodily, and sensual tones into the traditional cultural imagery.

Article IV discusses how Irene Larsen rewrites the Sámi oral tradition and mythology in her collection *Sortsolsafari* (2013), which contains postmodernist features seldom found in Sámi literature. In Larsen's poems, fragments of tradition are situated in present-day urban reality, often creating a comical effect. Unlike other Sámi poets, Larsen does not refer to the tradition in order to construct a collective, emancipatory imagery of Sáminess. In her poems, the elements of Sámi mythology express the speaker's personal experience of loss and detachment. Instead of relying on national-romantic nostalgia, Larsen constructs the past by using banal anachronisms and individual melancholia.

Since the representation of Sáminess has a prominent role in the scrutinised poems, this study suggests that Sámi poetry takes part in the ethnopolitical project and in the production of national Sámi self-understanding. Established Sámi imagery is found in abundance in my research material as Sáminess is connected to, for example, the Sámi language, yoik, handicraft, reindeer herding, and mythology. However, the traditional Sámi features are shown in a new light.

Three different ways to relate to Sáminess can be outlined in the heterogeneous research material. *Everyday Sáminess* is commonplace and self-evident, and it is connected to, for example, the practice of traditional Sámi livelihoods. *Aware and reflective Sáminess* is characterised by an active reflection on the individual and collective meanings of Sámi cultural features. *Hybrid and mixed Sáminess* is constructed at the interface of the Sámi tradition and the contemporary reality, and it is marked by the experience of between-ness and alienation. Instead of representing one uniform Sámi people, contemporary poetry con-

structs multiple forms of Sáminess both by leaning on the Sámi tradition and by problematising and updating it.

## LÄHTEET

## Kaunokirjallisuus

- Aikio-Arianaick, Inger-Mari 2001: *Máilmmis dása*. Guovdageaidnu: DAT.
- Aikio-Arianaick, Inger-Mari 2006: *Maailmalta tähän*. Suom. Inger-Mari Aikio-Arianaick. Inari: Kustannus-Puntsi; Guovdageaidnu: DAT.
- Aikio-Arianaick, Inger-Mari & Timár, József 2008: *Suonat*. Guovdageaidnu: DAT.
- Aikio-Arianaick, Inger-Mari & Timár, József 2009: *Suonet*. Suom. Irene Piippola & Inger-Mari Aikio-Arianaick. Wien: József Timár.
- Aikio, Inger-Mari 2014: *Beaivváš čuohká gaba – Aurinko juo kermaa*. Guovdageaidnu: DAT.
- Aikio, Inger-Mari & Holmberg, Niillas 2016: *Roađđi – Rosa Boreal – Boreal Rose. Poesía Saami Contemporánea. Contemporary Sámi Poetry*. Traducciones al español de Daniel Malpica, Zoila Forss y Roxana Crisólogo. English translation by Lisa Jokivirta, Clive Boutle, Niillas Holmberg, Charles Peterson, Georgina Willms, Johanna Domokos, Pekka Sammallahti & Inger-Mari Aikio. Helsinki: Sivuväli.
- Anttonen, Kaija (toim. ja suom.) 2015: *En laske, en koskaan. Kokoelma saamelasta runoutta*. Inari: Kieletär.
- Eira, Inga Ravna 1989: *Moalke bálgát*. Antologiassa *Savdnjiluvvon nagir*. Kárášjohka: Davvi Media, 105–136.
- Eira, Inga Ravna 1997: *Lieđážán*. Kárášjohka: Davvi Girji.
- Eira, Rawdna Carita 2011: *ruohta muzetbeallji ruohta – løp svartøre løp*. Oslo: Gyldendal.
- Holmberg, Niillas 2009: *Dego livččen oaidnán iežan*. Guovdageaidnu: DAT.
- Holmberg, Niillas 2015: *Jos itseni pelastan itseltäni*. Siuro: Palladium Kirjat.
- Huuva, Rose-Marie, Tapio, Inghilda, Marainen, Thomas & Marainen, Simon 2006: *Viidát. Divttat Sámis – Vidd. Dikter från Sápmi*. Stockholm: Podium.
- Huuva, Rose-Marie 1999: *Galbma rádná*. Guovdageaidnu: DAT.
- Huuva, Rose-Marie 2006: *Ii mihkkege leat*. Guovdageaidnu: DAT.
- Huuva, Rose-Marie 2012: *Kylmä kumppani*. Suom. Kaija Anttonen. Inari: Kustannus-Puntsi; Guovdageaidnu: DAT.
- Laestadius, Ann-Helén 2007: *Sms från Soppero*. Stockholm: Rabén & Sjögren.
- Lukkari, Rauni Magga 1980: *Jierjat vulget*. Helsset: Sámi Čuvgetussearvi.
- Lukkari, Rauni Magga 1991: *Mu gonagasa gollebiktasat – Min konges gylne klær*. Gjendikted av Laila Stien. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- Lukkari, Rauni Magga 1995: *Čalbmehittu – Silmämitta*. Lapin maakuntamuseon julkaisuja 8. Rovaniemi: Lapin maakuntamuseo.
- Lukkari, Rauni Magga 1999: *Árbeadni – Morslodd – The Time of the Lustful Mother*. Rendered into English by Kaija Anttonen. Gjendikted av Laila Stien. Kárášjohka: Davvi Girji.
- Lukkari, Rauni Magga 2013: *Äitejä, tyttäriä*. Suom. Kaija Anttonen. Inari: Kieletär.



- Oskal, Sara Margrethe 2006: *Váimmu vuohttume*. Porsanger: Idut.
- Sárgon, Sollaug 2010: *Savvon bálgáid luottastit*. Porsanger: Idut.
- Siri, Hege 2009: *et øyeblikk noen tusen år*. Oslo: Kolon Forlag.
- Skåden, Sigbjørn 2004: *Skuovvadeddjiid gonagas*. Evenskjer: Skániid girjje.
- Skåden, Sigbjørn 2009: *Prekariáhta lávolla*. Evenskjer: Skániid girjje.
- Tapio, Inghilda 1995: *Ii fal dan dihte*. Guovdageaidnu: DAT.
- Turi, Johan 1979: *Kertomus saamelaisista*. (Muittalus samiid birra, 1910.) Suom. Samuli Aikio. Helsinki: WSOY.
- Uthaug, Maren 2013: *Og sådan blev det*. København: Lindhardt og Ringhof.
- Utsi, Paulus 1974: *Giela giela*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Valkeapää, Nils-Aslak 1985: *Ruoktu váimmus*. Guovdageaidnu: DAT.
- Valkeapää, Nils-Aslak 2001: *Eanni, eannážan*. Guovdageaidnu: DAT.
- Vars, Ellen Marie 1989: *Guoibmásan*. Antologiassa *Savdnjiluvvon nagir*. Kárášjohka: Davvi Media, 7–51.
- Vuolab, Kerttu 2008: *Bármoáirras*. Kárášjohka: Davvi girji.
- Wennström, Annica 2012: *Lapinkylä: sukutarina*. (Lapps katteland: en familjesaga, 2006.) Suom. Outi Menna. Helsinki: Bazar.

### Tutkimuskirjallisuus

- Abram, Simone 2016: Jokkmokk: Rapacity and Resistance in Sápmi. *Postcolonial Perspectives on the European High North. Unscrambling the Arctic*. Eds. Graham Huggan & Lars Jensen. New York: Macmillan, 67–92.
- Ahvenjärvi, Kaisa 2012: "Minkähänlainen se oikea saamelaisnainen on". Dekolonisaatio ja identiteettineuvottelu saamelaisessa nykylyriikassa. *Työmaana runous. Runoututkimuksen nykysuuntauksia*. Toim. Siru Kainulainen, Karoliina Lummaa & Katja Seutu. Helsinki: SKS, 192–222.
- Ahvenjärvi, Kaisa 2013: Äitimyyttejä ja äitisubjekteja. Sukupuolen ja kansallisuuden representaatio saamelaisessa lyriikassa. *Kulttuurintutkimus* 30 (4), 16–30.
- Ahvenjärvi, Kaisa 2015a: Reindeer Revisited. Traditional Sámi Features in Contemporary Sámi Poetry. *Rethinking National Literatures and the Literary Canon in Scandinavia*. Eds. Ann-Sofie Lönngrén, Heidi Grönstrand, Dag Heede & Anne Heith. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 104–129.
- Ahvenjärvi, Kaisa 2015b: Saamelainen nykykirjallisuus – lajien ja kielten kirjoa. *Lapillinen* nro 38. Rovaniemi: Lapin Kirjallisuusseura ry, 6–7.
- Ahvenjärvi, Kaisa 2015c: Mustan auringon paketti. Myytit ja melankolia Irene Larsenin kokoelmassa *Sortsolsafari*. *Avain* 3/2015, 19–33.
- Ahvenjärvi, Kaisa & Mattila, Hanna 2017 (tulossa): Nils-Aslak Valkeapään runouden kaikuja saamelaisessa nykyrunoudessa.
- Aikio, Marjut 1999: Saamelaiskulttuurin renessanssi ja ryöstöviljely. *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit 1: Outamaalta tunturiin*. Toim. Marja Tuominen,

- Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola & Mervi Autti. Inari: Kustannus-Puntsi, 56–63.
- Allen, Chadwick 2002: *Blood Narrative. Indigenous Identity in American Indian and Maori Literary and Activist Texts*. Durham & London: Duke University Press.
- Allen, Chadwick 2012: *Trans-Indigenous. Methodologies for Global Native Literary Studies*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Amelina, Anna, Nergiz, Devrimsel D., Faist, Thomas & Glick Schiller, Nina (eds.) 2010: *Beyond Methodological Nationalism. Research Methodologies for Cross-Border Studies*. London: Routledge.
- Arvin, Maile, Tuck, Eve & Morrill, Angie 2013: Decolonizing Feminism: Challenging Connections between Settler Colonialism and Heteropatriarchy. *Feminist Formations* 25:1, 8–34.
- Bahri, Deepika 2007: Feminism in/and postcolonialism. *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*. Ed. Nail Lazarus. Cambridge: Cambridge University Press, 199–220.
- Bahtin, Mihail 1991: *Dostojevskin poetiikan ongelmia. (Problemy poetiki Dostojevskogo, 1963.)* Suom. Paula Nieminen & Tapani Laine. Helsinki: Orient Express.
- Barth, Fredrik 1998 [1969]: Introduction. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Ed. Fredrik Barth. Long Grove: Waveland Press, 9–38.
- Brah, Avtar 2007: Diaspora, raja ja transnationaaliset identiteetit. *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi*. Toim. Joel Kuortti, Mikko Lehtonen & Olli Löytty. Helsinki: Gaudeamus, 71–102.
- Brubaker, Rogers & Cooper, Frederick 2013: "Identiteetin" tuolle puolen. *Etnisyys ilman ryhmiä. (Ethnicity without groups, 2004.)* Suom. Erkki Vainikkala & David Kivinen. Toim. Petri Ruuska & Jarno Valkonen. Tampere: Vastapaino, 55–103.
- Capdeville, Sophie 2017: *L'histoire du livre saami en Finlande: ses racines et son développement de 1820 à 1920*. Jyväskylä Studies in Humanities 304. Jyväskylä: University of Jyväskylä.
- Chesterman, Andrew 2007: Kääntämisen normit. *Suomennoskirjallisuuden historia 2*. Toim. H. K. Riikonen, Urpo Kovala, Pekka Kujamäki & Outi Paloposki. Helsinki: SKS, 357–364.
- Cocq, Coppélie 2008: *Revoicing Sámi Narratives. North Sámi Storytelling at the Turn of the 20th Century*. Sámi Studies 5. Umeå: Umeå University.
- Cooke, Stuart 2013: Tracing a Trajectory from Songpoetry to Contemporary Aboriginal Poetry. *A Companion to Australian Aboriginal Literature*. Ed. Belinda Wheeler. Rochester, New York: Camden House, 89–106.
- Cook-Lynn, Elizabeth 2008: History, Myth, and Identity in the New Indian Story. *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*. Eds. Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln & Linda Tuhiwai Smith. Los Angeles: SAGE, 329–346.

- Dana, Kathleen Osgood 2003: *Áillohaš the Shaman-poet and his Govadas-image Drum. A Literary Ecology of Nils-Aslak Valkeapää*. Oulu: Oulun yliopisto.
- Denzin, Norman K. & Lincoln, Yvonna S. 2008: Preface. *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*. Eds. Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln & Linda Tuhiwai Smith. Los Angeles: SAGE, ix-xv.
- Denzin, Norman K. & Lincoln, Yvonna S. 2008: Introduction. *Critical Methodologies and Indigenous Inquiry. Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*. Eds. Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln & Linda Tuhiwai Smith. Los Angeles: SAGE, 1-20.
- Domokos, Johanna & Kovář, Michal 2015: Terveisiä Lapista as an Example of Intercultural Dialogism. *Avain* 3/2015, 51-67.
- Dunbar Jr., Christopher 2008: Critical Race Theory and Indigenous Methodologies. *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*. Eds. Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln & Linda Tuhiwai Smith. Los Angeles: SAGE, 85-99.
- Enbuske, Matti 2008: *Vanhan Lapin valtamailla. Asutus ja maankäyttö Kemin Lapin ja Enontekiön alueella 1500-luvulta 1900-luvun alkuun*. Helsinki: SKS.
- Farca, Paula Anca 2011: *Identity in Place: Contemporary Indigenous Fiction by Women Writers in the United States, Canada, Australia, and New Zealand. Postcolonial Studies, Volume 12*. New York: Peter Lang.
- Fraser, Robert 2000: *Lifting the Sentence. Poetics of Postcolonial Fiction*. Manchester: Manchester University Press.
- Gaski, Harald 2000a: The Secretive Text. Yoik Lyrics as Literature and Tradition. *Sami Folkloristics*. Eds. Juha Pentikäinen, Harald Gaski, Vuokko Hirvonen, Jelena Sergejeva & Krister Stoor. Turku: Nordic Network of Folklore, 191-214.
- Gaski, Harald 2000b: *Njealját máilmmi čiegáin. Álgoálbmotgirjjálašvuolta. Kárášjohka: Davvi Girji*.
- Gaski, Harald 2003: Sámgárepos, utopia ja rohkos. Beaivi bárdni, beaivvi nieida ja sápmelaččat. Harald Gaski & Anders Fjellner: *Biejji baernie – Beaivvi bárdni – Sámi Son of the Sun*. Kárášjohka: Davvi Girji.
- Gaski, Harald 2008a: Nils-Aslak Valkeapää: Indigenous Voice and Multimedia Artist. *AlterNative* 2/2008, vol. 4, 155-178.
- Gaski, Harald 2008b: *Luottat bálgát jahkeduhátmolsumis. Ođđaset sámi girjjálašvuolta*. Kárášjohka: ČálliidLágádus.
- Gaski, Harald 2008c: Yoik – Sami Music in a Global World. *Indigenous Peoples: Self-determination, Knowledge, Indigeneity*. Ed. Henry Minde. Delft: Eburon, 347-360.
- Gaski, Harald 2011: Song, Poetry, and Images in Writing: Sami Literature. *From Oral Tradition to Rap. Literatures of the Polar North*. Eds. Karen Langgård & Kirsten Thisted. Nuuk: Ilisimatusarkif/Forlaget Atuagkat, 15-38.
- Gröndahl, Satu (red.) 2002: *Litteraturens gränsland. Invandrars- och minoritetslitteratur i nordiskt perspektiv*. Uppsala: Centrum för multietnisk forskning, Uppsala Universitet.

- Gröndahl, Satu & Rantonen, Eila 2013: Romanikirjallisuus perinteiden ja modernin jatkumolla. *Suomen nykykirjallisuus 2. Kirjallinen elämä ja yhteiskunta*. Toim. Mika Hallila, Yrjö Hosiainluoma, Sanna Karkulehto, Leena Kirstinä & Jussi Ojajärvi. Helsinki: SKS, 72–75.
- Grönstrand, Heidi & Malmio, Kristiina (toim.) 2011: *Både och, sekä että. Om flerspråkighet – Monikielisyydestä*. Helsinki: Schildts.
- Grönstrand, Heidi, Kauranen, Ralf, Löytty, Olli, Melkas, Kukku, Nissilä, Hanna-Leena & Pollari, Mikko 2016: *Kansallisen katveesta. Suomen kirjallisuuden ylijärjestyksestä*. Helsinki: SKS.
- Hall, Stuart 1997: The Work of Representation. *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. Ed. Stuart Hall. London: Sage Publications, 15–30.
- Hall, Stuart 1999: *Identiteetti*. Suom. ja toim. Mikko Lehtonen & Juha Herkman. Tampere: Vastapaino.
- Heith, Anne 2010: Särskiljandets logik i en kolonial och antikolonial diskurs. Nils-Aslak Valkeapääs *Beaivi, áhččázan*. *Edda* 4/2010, vol. 110, 335–350.
- Heith, Anne 2016: Postcolonial, Transnational, Literary Fields: Sámi and Tornedalian Counter-Histories. *Joutsen/Soanen* 2016, 44–57.
- Helander, Marja & Pieski, Outi 2016: Saamenpuvun väärinkäyttö koetaan loukkaavana – Kiasmaa tämä ei näytä liikuttavan. *Helsingin Sanomat* 9.5.2016.
- Helle, Anna 2016: "On olemassa kivun alue minne vitsi ei yllä". Harry Salmenniemen *Texas, sakset ja väkivaltaiset affektit. Tunteita ja tuntemuksia suomalaisessa kirjallisuudessa*. Toim. Anna Helle & Anna Hollsten. Helsinki: SKS, 108–127.
- Hirvonen, Vuokko 1994: Morsianjoiusta nykylyriikkaan. *Johdatus saamentutkimukseen*. Toim. Ulla-Maija Kulonen, Juha Pentikäinen & Irja Seurujärvi-Kari. Helsinki: SKS, 122–129.
- Hirvonen, Vuokko 1998: Joikurunoa ja runojoikua. Joiku ja runo kohtaavat Rauni Magga Lukkarin Jienjat vulget -kokoelmassa. *Jäiset laakerit. Artikkeleita pohjoisista naiskirjailijoista*. Toim. Sinikka Tuohimaa, Nina Työlähti & Ilmari Leppihalme. Oulu: Oulun yliopisto, 143–152.
- Hirvonen, Vuokko 1999: *Saamenmaan ääniä. Saamelaisen naisen tie kirjailijaksi*. Helsinki: SKS.
- Hirvonen, Vuokko 2003: Lasten- ja nuortenkirjallisuutta saameksi. *Pieni suuri maailma. Suomalaisen lasten- ja nuortenkirjallisuuden historia*. Toim. Liisi Huhtala, Karl Grunn, Ismo Loivamaa & Maria Laukka. Helsinki: Tammi, 259–264.
- Hirvonen, Vuokko 2007: Máttaráhkká's Granddaughters. The History of Sámi Women Writers. *Women's Voices. Female Authors and Feminist Criticism in the Finnish Literary Tradition*. Eds. Päivi Lappalainen & Lea Rojola. Helsinki: SKS, 159–179.
- Hirvonen, Vuokko 2010a: Saamelaiskirjallisuus. *Pohjois-Suomen kirjallisuushistoria*. Toim. Sinikka Carlsson, Liisi Huhtala, Sanna Karkulehto, Ilmari Leppihalme & Jaana Märsynaho. Helsinki: SKS, 191–208.

- Hirvonen, Vuokko 2010b: Saamelainen kirjallisuus ja pohjoinen ulottuvuus. *Vähemmistöt ja monikulttuurisuus kirjallisuudessa*. Toim. Eila Rantonen. Tampere: Tampere University Press, 71–105.
- Hirvonen, Vuokko 2011: "Te opettitte minut kirjoittamaan – kiitoksia!" Valta- ja vähemmistökielen kohtaamia saamelaisten naiskirjailijoiden tuotannossa. *Både och, sekä että. Om flerspråkighet – Monikielisydestä*. Toim. Heidi Grönstrand & Kristiina Malmio. Helsinki: Schildts, 201–222.
- Hirvonen, Vuokko 2015: Saamelaisen kirjallisuuden uudet tuulet 2000-luvulla. Vuokko Hirvonen & Rauna Kuokkanen: *Čáŋa gillii! 2. Sámi girjjálašvuohta dál ja ovdal – Saamelainen kirjallisuus ennen ja nyt – Sami Fiction now and then*. Rovaniemi: Rovaniemen kaupunginkirjasto, 69–82.
- Hollsten, Anna 2016: Surulaulusta riemulauluun. Emotionaalisuus ja kansallinen konsensus Viljo Kajavan *Tampereen runoissa. Tunteita ja tuntemuksia suomalaisessa kirjallisuudessa*. Toim. Anna Helle & Anna Hollsten. Helsinki: SKS, 171–194.
- Hongisto, Ilona & Kurikka, Kaisa (toim.) 2013: *Toisin sanoin. Taiteentutkimusta representaation jälkeen*. Turku: Eetos.
- Hosiaislouma, Yrjö 2013: Runo tanssii uudelle vuosituhannele. *Suomen nykykirjallisuus 1. Lajeja, poetiikkaa*. Toim. Mika Hallila, Yrjö Hosiaislouma, Sanna Karkulehto, Leena Kirstinä & Jussi Ojajärvi. Helsinki: SKS, 149–174.
- Huttunen, Laura 2005: Etnisyys. Luokittelusysteemejä ja elettyä yhteisöllisyyttä. *Suomalainen vieraskirja. Kuinka käsitellä monikulttuurisuutta*. Toim. Anna Rastas, Laura Huttunen & Olli Löytty. Tampere: Vastapaino, 117–160.
- Huuskonen, Marjut 2004: *Stuorra-Jovnnan ladut. Tenonsaamelaisten ympäristökertomusten maailmat*. Helsinki: SKS.
- Jernsletten, Kristin 2011: *The hidden children of Eve. Sámi poetics Guovtti ilmme gaskkas*. Tromsø: The University of Tromsø.
- Joensuu, Juri 2012: *Menetelmät, kokeet, koneet. Proseduraalisuus poetiikassa, kirjallisuushistoriassa ja suomalaisessa kokeellisessa kirjallisuudessa*. Helsinki: Poesia.
- Joona, Juha 2006: *Entisiin Tornion ja Kemin Lapinmaihin kuuluneiden alueiden maa- ja vesioikeuksista*. *Juridica Lapponica* 32. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus.
- Joona, Tanja 2012: *ILO Convention no. 169 in a Nordic context with comparative analysis: An interdisciplinary approach*. *Juridica Lapponica* 37. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus.
- Kainulainen, Siru, Lummaa, Karoliina & Seutu, Katja 2012: Lukijalle. *Työmaana runous. Runoutentutkimuksen nykysuuntauksia*. Toim. Siru Kainulainen, Karoliina Lummaa & Katja Seutu. Helsinki: SKS, 7–12.
- Kantola, Janna 2001: *Runous plus. Tutkielmia modernismin jälkeisestä runoudesta*. Helsinki: Palmenia-kustannus.
- Karkulehto, Sanna, Saresma, Tuija, Harjunen, Hannele & Kantola, Johanna 2012: Intersektionaalisuus metodologiana ja performatiivisen intersektionaalisuuden haaste. *Naistutkimus* 4/2012, 17–28.

- Keskinen, Suvi, Tuori, Salla, Irni, Sari & Mulinari, Diana (ed.) 2009: *Complying With Colonialism. Gender, Race and Ethnicity in the Nordic Region*. Farnham: Ashgate.
- Kilpiö, Juha-Pekka 2016: Kolmas merkitys toiseen. Kinekfrasis suomalaisessa nykyrunoudessa. *Avain* 4/2016.
- King, Thomas 1990: Godzilla vs. Post-Colonial. *World Literature Written in English* 30:2, 10–16.
- Kirstinä, Leena 2007: *Kansallisia kertomuksia. Suomalaisuus 1990-luvun proosassa*. Helsinki: SKS.
- Knuuttila, Tarja & Lehtinen, Aki Petteri (toim.) 2010: *Representaatio. Tiedon kivijalasta tieteiden työkaluksi*. Helsinki: Gaudeamus.
- Koivurova, Timo 2010: Alkuperäiskansojen asema ja oikeudet kansainvälisessä oikeudessa. *Kysymyksiä saamelaisten oikeusasemasta*. Toim. Kai T. Kokko. Lapin yliopiston oikeustieteellisiä julkaisuja, Sarja B 30. Rovaniemi: Lapin yliopisto, 26–49.
- Kuokkanen, Rauna 1999: Etnostressistä sillanrakennukseen. Saamelaisen nykykirjallisuuden minäkuvat. *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit 1: Outamaalta tunturiin*. Toim. Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola & Mervi Autti. Inari: Kustannus-Puntsi, 95–112.
- Kuokkanen, Rauna 2000: Towards an “Indigenous Paradigm” from a Sami Perspective. *The Canadian Journal of Native Studies* 2(2000), 411–436.
- Kuokkanen, Rauna 2002: Alkuperäiskansojen diskurssi ja dekolonisaatio. *Kojootteja, sulkapäähineitä, uraanikaivoksia. Pohjois-Amerikan intiaanien kirjallisuuksia ja kulttuureja*. Toim. Sami Lakomäki & Matti Savolainen. Oulu: Oulun yliopisto, 240–264.
- Kuokkanen, Rauna 2003: “Survivance” in Sami and First Nations Boarding School Narratives. Reading Novels by Kerttu Vuolab and Shirley Sterling. *American Indian Quarterly*. Vol. 27, 697–726.
- Kuokkanen, Rauna 2004: Border Crossings, Pathfinders and New Visions. The Role of Sámi Literature in Contemporary Society. *Nordlit 15. Special Issue on Northern Minorities*. Eds. Per Bäckström, Kristin Jernsletten & Cathrine Theodorsen. Tromsø: University of Tromsø, 91–103.
- Kuokkanen, Rauna 2007: Saamelaiset ja kolonialismin vaikutukset nykypäivänä. *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi*. Toim. Joel Kuortti, Mikko Lehtonen & Olli Löytty. Helsinki: Gaudeamus, 142–155.
- Kuokkanen, Rauna 2009: *Boaris dego eana. Eamiálbmogiid diehtu, filosofiját ja dutkan*. SÁMIacademica nr. 2. Kárášjohka: ČálliidLágádus.
- Kuokkanen, Rauna 2015: Sámi girjjálašvuoda árbevierru ja ođđa áigi. Vuokko Hirvonen & Rauna Kuokkanen: *Čáŋa gillii! 2. Sámi girjjálašvuolta dál ja ovdal – Saamelainen kirjallisuus ennen ja nyt – Sami Fiction now and then*. Rovaniemi: Rovaniemen kaupunginkirjasto, 9–28.
- Kuortti, Joel 2007: Jälkikoloniaalisia käännöksiä. *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi*. Toim. Joel Kuortti, Mikko Lehtonen & Olli Löytty. Helsinki: Gaudeamus, 11–26.

- Kuortti, Joel, Lehtonen, Mikko & Löytty, Olli (toim.) 2007: *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi*. Helsinki: Gaudeamus.
- Lakomäki, Sami & Savolainen, Matti (toim.) 2002: *Kojootteja, sulkapäähineitä, uraanikaivoksia. Pohjois-Amerikan intiaanien kirjallisuuksia ja kulttuureja*. Oulu: Oulun yliopisto.
- Langgård, Karen 2011: *Greenlandic Literature from Colonial Times to Self-Government. From Oral Tradition to Rap. Literatures of the Polar North*. Toim. Karen Langgård & Kirsten Thisted. Nuuk: Ilisimatusarkif/Forlaget Atuagkat, 119–187.
- Lazarus, Neil 2005: *The Politics of Postcolonial Modernism. Postcolonial Studies and Beyond*. Eds. Ania Loomba, Suvir Kaul, Matti Bunzl, Antoinette Burton & Jed Esty. Durham & London: Duke University Press, 423–438.
- Lehtola, Veli-Pekka 1995: *Saamelaiskirjallisuus vanhan ja uuden risteyksessä. Marginalia ja kirjallisuus. Ääniä suomalaisen kirjallisuuden reunoilta*. Toim. Matti Savolainen. Helsinki: SKS, 36–92.
- Lehtola, Veli-Pekka 1999a: *Saamelaisten muuttuvat identiteetit ja kirjallisuus. Suomen kirjallisuushistoria 3. Rintamakirjeistä tietoverkkoihin*. Toim. Pertti Lassila. Helsinki: SKS, 236–243.
- Lehtola, Veli-Pekka 1999b: *Aito lappalainen ei syö haarukalla ja veitsellä. Stereotyyppiat ja saamelainen kulttuurintutkimus. Outamaalta tunturiin. Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit 1*. Toim. Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola & Mervi Autti. Inari: Kustannus-Puntsi, 15–32.
- Lehtola, Veli-Pekka 2012: *Saamelaiset suomalaiset. Kohtaamisia 1896–1953*. Helsinki: SKS.
- Lehtola, Veli-Pekka 2013: *Saamelaiskirjallisuus kriisissä? Suomen nykykirjallisuus 1. Lajeja, poetiikkaa*. Toim. Mika Hallila, Yrjö Hosiaislouma, Sanna Karkulehto, Leena Kirstinä & Jussi Ojajärvi. Helsinki: SKS, 220–227.
- Lehtola, Veli-Pekka 2015a: *Saamelaiset. Historia, yhteiskunta, taide*. Päivitetty laitos. Inari: Puntsi.
- Lehtola, Veli-Pekka 2015b: *Saamelaiskiista. Sortaako Suomi alkuperäiskansaansa?* Helsinki: Into Kustannus.
- Lehtola, Veli-Pekka & Länsman, Anni-Siiri 2012: *Saamelaisliikkeen perintö ja institutionalisoitunut saamelaisuus. Saamenmaa. Kulttuuritieteellisiä näkökulmia*. Toim. Veli-Pekka Lehtola, Ulla Piela & Hanna Snellman. Helsinki: SKS, 13–35.
- Lehtola, Veli-Pekka, Piela, Ulla & Snellman, Hanna (toim.) 2012: *Saamenmaa. Kulttuuritieteellisiä näkökulmia*. Helsinki: SKS.
- Lehtonen, Mikko, Löytty, Olli & Ruuska, Petri 2004: *Suomi toisin sanoen*. Tampere: Vastapaino.
- Leppihalme, Ritva 2007: *Kääntäjän strategiat. Suomennoskirjallisuuden historia 2*. Toim. H. K. Riikonen, Urpo Kovala, Pekka Kujamäki & Outi Paloposki. Helsinki: SKS, 365–373.
- Lindgren, Anna-Riitta 2000: *Helsingin saamelaiset ja oma kieli*. Helsinki: SKS.
- Loomba, Ania 1998: *Colonialism/Postcolonialism*. London: Routledge.

- Lummaa, Karoliina 2010: *Poliittinen siivekäs. Lintujen konkreettisuus suomalaisessa 1970-luvun linturunoudessa*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Lähdesmäki, Tuuli, Saresma, Tuija, Hiltunen, Kaisa, Jäntti, Saara, Säaskilahti, Nina, Vallius, Antti & Ahvenjärvi, Kaisa 2016: Fluidity and flexibility of "belonging": Uses of the concept in contemporary research. *Acta Sociologica* 59:3, 233–247.
- Lähteenmäki, Maria 2004: *Kalotin kansaa. Rajankäynnit ja vuorovaikutus Pohjoiskalotilla 1808–1889*. Helsinki: SKS.
- Länsman, Anni-Siiri 2008: Kenelle saamentutkija tutkii? *Tutkijan kirja*. Toim. Kirsti Lempiäinen, Olli Löytty & Merja Kinnunen. Tampere: Vastapaino, 87–98.
- Lönngren, Ann-Sofie, Grönstrand, Heidi, Heede, Dag & Heith, Anne (eds.) 2015: *Rethinking National Literatures and the Literary Canon in Scandinavia*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Löytty, Olli 2004: Suomeksi kerrottu kansakunta. *Suomi toisin sanoen*. Toim. Mikko Lehtonen, Olli Löytty & Petri Ruuska. Tampere: Vastapaino, 97–120.
- Löytty, Olli 2006: *Ambomaamme. Suomalaisen lähetyskirjallisuuden me ja muut*. Tampere: Vastapaino.
- Löytty, Olli 2013: Kun rajat eivät pidä, eli mihin maahanmuuttajakirjallisuutta tarvitaan. *Liikkuva maailma. Liike, raja, tieto*. Toim. Mikko Lehtonen. Tampere: Vastapaino, 261–279.
- Magga, Anne-Maria 2010: Saamelainen nykyrunous. *Tuli&Savu* 3/2010, 4–7.
- Martikainen, Tuomas (toim.) 2006: *Ylirajainen kulttuuri. Etnisyys Suomessa 2000-luvulla*. Helsinki: SKS.
- Marx, John 2007: Postcolonial Literature and the Western Literary Canon. *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*. Ed. Nail Lazarus. Cambridge: Cambridge University Press, 83–96.
- Mattila, Hanna 2015a: Ekologisten ja kolonisaatiokriittisten äänten kohtaamisia. Näkökulmia luontosuhteen kuvaukseen Nils-Aslak Valkeapään runoudessa. *Avain* 3/2015, 68–85.
- Mattila, Hanna 2015b: Saamelainen runous eilen ja tänään. *En laske, en koskaan. Kokoelma saamelaista runoutta*. Toim. ja suom. Kaija Anttonen. Inari: Kieletär, 9–19.
- Mignolo, Walter 2000: *Local Histories / Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Mohanty, Chandra Talpade 1999: Lännen silmien alla. Feministinen tutkimus ja kolonialistiset diskurssit. *Rotunaisia ja feminismejä*. Toim. Jaana Airaksinen & Tuula Ripatti. Tampere: Vastapaino, 229–273.
- Mudrooroo 1997: *The Indigenous Literature of Australia: Milli Milli Wangka*. South Melbourne, Vic.: Hyland House.
- Nissilä, Hanna-Leena 2016a: "Sanassa maahanmuuttaja on vähän kitkerä jälkimaku." *Kirjallisen elämän ylirajaistuminen 2000-luvun alun Suomessa*. Oulu: Oulun yliopisto.



- Nissilä, Hanna-Leena 2016b: Vuotoja kansallisessa säiliössä. Muistiinpanoja tutkimusmatkaltani yllirajaiseen kirjallisuudentutkimukseen. Heidi Grönstrand, Ralf Kauranen, Olli Löytty, Kukku Melkas, Hanna-Leena Nissilä & Mikko Pollari: *Kansallisen katveesta. Suomen kirjallisuuden yllirajaisuudesta*. Helsinki: SKS, 139–171.
- Nissilä, Hanna-Leena (tulossa): Women writers with im/migrant backgrounds transnationalizing Finnish literature – Perspectives on the reception of debut novels by Lindén, ElRamly, Abu-Hanna and Salmela. *Migrants and Literature in Finland and Sweden*. Eds. Satu Gröndahl & Eila Rantonen. Helsinki: SKS.
- Nissilä, Hanna-Leena & Rantonen, Eila 2013: Kansainvälistyvä kirjailijakunta. *Suomen nykykirjallisuus 2. Kirjallinen elämä ja yhteiskunta*. Toim. Mika Hallila, Yrjö Hosiaisuoma, Sanna Karkulehto, Leena Kirstinä & Jussi Ojajärvi. Helsinki: SKS, 55–71.
- Nuorgam, Piia 2010: Saamelaiskäsityön (duodjin) oikeudellinen suoja osana saamelaiskulttuuria. *Kysymyksiä saamelaisten oikeusasemasta*. Toim. Kai T. Kokko. Lapin yliopiston oikeustieteellisiä julkaisuja, Sarja B 30. Rovaniemi: Lapin yliopisto, 172–184.
- Ojajärvi, Jussi 2013: Naiskirjallisuus äitimyytin purkajana. *Suomen nykykirjallisuus 2. Kirjallinen elämä ja yhteiskunta*. Toim. Mika Hallila, Yrjö Hosiaisuoma, Sanna Karkulehto, Leena Kirstinä & Jussi Ojajärvi. Helsinki: SKS, 127–130.
- Paltto, Kirsti 2010: Publishing Sámi Literature – from Christian Translations to Sámi Publishing Houses. *Studies in American Indian Literature* 22:2, 42–58.
- Parente-Čapková, Viola 2015: Kirjallisuudentutkimuksen asema saamentutkimuksessa ennen ja nyt – Keskustelua Veli-Pekka Lehtolan kanssa. *Avain* 3/2015, 13–18.
- Parente-Čapková, Viola & Launis, Kati 2015: Saamelaiskirjallisuuden yllirajainen historia ja nykypäivä. *Avain* 3/2015, 3–12.
- Parry, Benita 2007: The institutionalization of postcolonial studies. *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*. Ed. Nail Lazarus. Cambridge: Cambridge University Press, 66–80.
- Pasanen, Annika 2015: *Kuávsui já peeivičuovâ. 'Sarastus ja päivänvalo'. Inarinsaamen kielen revitalisaatio*. Uralica Helsingiensia 9. Helsinki: Helsingin yliopisto, Suomen kielen, suomalais-ugrialaisten ja pohjoismaisten kielten ja kirjallisuuksien laitos, Suomalais-ugrilainen seura.
- Pietikäinen, Sari 2006: Mahdollisuuksien media. *Yllirajainen kulttuuri. Etnisyys Suomessa 2000-luvulla*. Toim. Tuomas Martikainen. Helsinki: SKS, 212–236.
- Pollari, Mikko, Nissilä, Hanna-Leena, Melkas, Kukku, Löytty, Olli, Kauranen, Ralf & Grönstrand, Heidi 2015: National, Transnational and Entangled Literatures: Methodological Considerations Focusing on the Case of Finland. *Rethinking National Literatures and the Literary Canon in Scandinavia*. Eds. Ann-Sofie Lönngrén, Heidi Grönstrand, Dag Heede & Anne Heith. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2–29.
- Probyn, Elspeth 1996: *Outside Belongings*. London: Routledge.

- Pääkkönen, Erkki 2008: *Saamelainen etnisyys ja pohjoinen paikallisuus. Saamelaisten etninen mobilisaatio ja paikallisperustainen vastaliike*. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Quayson, Ato 2000: Postcolonialism and postmodernism. *A Companion to Postcolonial Studies*. Eds. Henry Schwarz & Sangeeta Ray. Malden & Oxford: Blackwell, 87-111.
- Rantonen, Eila (toim.) 2010: *Vähemmistöt ja monikulttuurisuus kirjallisuudessa*. Tampere: Tampere University Press.
- Rasmussen, Torkel 2013: *Go ealáska, de lea váttis dápmat. Davvoisámegiela etnolingvísttalaš ceavzinnávccaid guorahallan guovtti gránnjágielddas Deanus ja Ohcejogas 2000-logu álggus*. Tromsø: Norgga árktalaš universitehta.
- Rastas, Anna, Huttunen, Laura & Löytty, Olli (toim.) 2005: *Suomalainen vieraskirja. Kuinka käsitellä monikulttuurisuutta*. Tampere: Vastapaino.
- Rensujeff, Kaija 2011: *Käsin, sävelin, sanoin ja kuvin. Saamelaiset taiteilijat Suomessa*. Taiteen keskustoimikunta, tutkimusyksikön julkaisuja n:o 38. Helsinki: Taiteen keskustoimikunta.
- Rojola, Lea 2015: ... sukkajalka, kalppinoka, tuuliturpa ... Nils-Aslak Valkeapään porojen poetiikka. *Avain* 3/2015, 86-104.
- Rossi, Leena-Maija 2010: Esityksiä, edustamista ja eroja: Representaatio on politiikkaa. *Representaatio. Tiedon kioijalasta tieteiden työkaluksi*. Toim. Tarja Knuuttila & Aki Petteri Lehtinen. Helsinki: Gaudeamus, 261-275.
- Ruuska, Petri 2011: Identiteetti-käsitteen kritiikki yhteiskunnan ja kulttuurin tutkimuksessa. *Sociologia* 4/2011, 338-347.
- Said, Edward W. 2011: *Orientalismi (Orientalism, 1978)*. Suom. Kati Pitkänen. Helsinki: Gaudeamus.
- Sallamaa, Kari 2012: Nils-Aslak Valkeapää ja saamen kansan eepos. *Saamenmaa. Kulttuuritieteellisiä näkökulmia*. Toim. Veli-Pekka Lehtola, Ulla Piela & Hanna Snellman. Helsinki: SKS, 122-133.
- Sallamaa, Kari 2015: Anders Fjellner ja naisen väki. *Avain* 3/2015, 122-124.
- Sarivaara, Erika Katjaana 2012: *Statuksettomat saamelaiset. Paikantumisia saamelaisuuden rajoilla*. *Diedut* 2/2012. Guovdageaidnu: Sámi allaskuvla.
- Seurujärvi-Kari, Irja 2010: "We are no longer prepared to be silent." The making of Sámi indigenous identity in an international context. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society* 35 (4), 5-25.
- Seurujärvi-Kari, Irja 2011: "We Took Our Language Back" - The Formation of a Sámi Identity within the Sámi Movement and the Role of the Sámi Language from the 1960s until 2008. *Ethnic and Linguistic Context of Identity: Finno-Ugric Minorities*. Eds. Riho Grünthal & Magdolna Kovács. Helsinki: University of Helsinki, 37-78.
- Seurujärvi-Kari, Irja 2012: *Ale jaskkot eatnigiella. Alkuperäiskansaliikkeen ja saamen kielen merkitys saamelaisten identiteetille*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Seurujärvi-Kari, Irja, Halinen, Petri & Pulkkinen, Risto (toim.) 2011: *Saamentutkimus tänään*. Helsinki: SKS.
- Showalter, Elaine 1977: *A Literature of Their Own. British Women Novelists from Brontë to Lessing*. Princeton: Princeton University Press.

- Smith, Linda Tuhiwai 1999: *Decolonizing Methodologies – Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books.
- Smith, Andrew 2007: Migrancy, hybridity, and postcolonial literary studies. *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*. Ed. Nail Lazarus. Cambridge: Cambridge University Press, 241–261.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1993: *Outside in the Teaching Machine*. New York: Routledge.
- Valkeapää, Leena 2011: *Luonnossa. Vuoropuhelua Nils-Aslak Valkeapään tuotannon kanssa*. Helsinki: Maahenki.
- Valkonen, Jarno 2005: Saamelainen luontosuhde. Käytännölliset ja kertomukselliset ulottuvuudet. *Kulttuurintutkimus* 22 (4), 15–26.
- Valkonen, Jarno & Valkonen, Sanna 2014: Contesting the Nature Relations of Sámi Culture. *Acta Borealia* 31:1, 25–40.
- Valkonen, Jarno, Valkonen, Sanna & Koivurova, Timo 2014: Groupismi alkuperäiskansan määrittelyssä: Tapaustutkimus Suomen alkuperäiskansakonfliktista. *Politiikka* 56: 3, 210–229.
- Valkonen, Sanna 2009: *Poliittinen saamelaisuus*. Tampere: Vastapaino.
- Valkonen, Sanna 2014: Kuulumisen politiikat jälkikoloniaalisessa Lapissa. Epistemologisia, teoreettisia ja metodologisia mietelmiä. *Sosiologia* 4/2014, 347–364.
- Valkonen, Sanna & Wallenius-Korkalo, Sandra 2015: Embodying religious control: an intersectional approach to Sámi women in Laestadianism. *Culture and Religion* 16:1, 1–16.
- Valovirta, Elina 2010: Ylirajaisten erojen politiikkaa. *Käsikirja sukupuoleen*. Toim. Tuija Saresma, Leena-Maija Rossi & Tuula Juvonen. Tampere: Vastapaino, 92–105.
- Valtonen, Pekka 2004: Etnisyys ja kansakunta. *Nationalismit*. Toim. Jussi Pakkasvirta & Pasi Saukkonen. Helsinki: WSOY, 106–123.
- Wilson, Norma C. 2001: *The Nature of Native American Poetry*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Yuval-Davis, Nira 2011: *The Politics of Belonging. Intersectional Contestations*. London: SAGE.
- Zaldua, Iban 2009: Eight Crucial Decisions (A Basque Writer is Obligated to Face). *Writers in Between Languages. Minority Literatures in the Global Scene*. Ed. Mari Jose Olaziregi. Reno: University of Nevada, 89–112.

### **Painamattomat lähteet**

- Hirvonen, Vuokko 1991: *Gumppe luodis Áillohažžii. Luodi šládjateorehtalaš guorahallan ja Valkeapää diottat njálmálaš tradišuvnna joatkin*. Pro gradu -bargu. Oulu: Oulu unversiteahtta.
- Mattila, Hanna 2011: *”Vaikko namat ja áiggit riikkat ja vuogit molsásit ieš ášši ii rievdda.” Aika, nostalgia ja etninen identiteetti Nils-Aslak Valkeapään runokokoelmassa* Ruoktu váimmus. Pro gradu -tutkielma. Tampere: Tampereen yliopisto.

- Nyyssönen, Jukka 2007: *"Everybody recognized that we were not white." Sami Identity Politics in Finland, 1945–1990*. PhD. thesis. Tromsø: University of Tromsø.
- Partapuoli, Máret Káre-Elle 2014: *"Váikkuheapmi – hástaleapmi – ovdáneapmi"*. *Vuoi dan Kárenina ja Mu ártegis eallin váldopersovnnaid ovdáneapmi sosiála oktavuodáin*. Masterdutkanmuš. Romsa: Norgga árkálaš universitehta.

### **Sähköiset lähteet**

- Hirvonen, Vuokko 2011. Sähköpostikeskustelu Vuokko Hirvosen kanssa 29.3.2011.  
[www.samediggi.fi](http://www.samediggi.fi). Luettu 27.10.2016.

## ARTIKKELIT

### I

#### **“MINKÄHÄNLAINEN SE OIKEA SAAMELAISNAINEN ON.” DEKOLONISAATIO JA IDENTITEETTINEUVOTTELU SAA- MELAISSA NYKYLYRIIKASSA**

Kaisa Ahvenjärvi, 2012

*Työmaana runous. Runoutentutkimuksen nykysuuntauksia* (toim. Siru Kainulainen, Karoliina Lummaa & Katja Seutu), 192–222.

Uudelleenjulkaistu Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran luvalla.

**”Minkähänlainen se oikea saamelaisnainen on”  
Dekolonisaatio ja identiteettineuvottelu saamelaisessa nykyrunoudessa**

Saamelainen dokumenttiohjaaja Suvi West on kertonut huvittuvansa valtaväestön ennakkoluuloista, joiden mukaan saamelaiset ovat jollain tapaa mystisiä ihmisiä (Peltola 2011). Stereotyyppiset käsitykset pohjoisen eksoottisesta kansasta elävät siis edelleen 2000-luvun Suomessa. Tosiasiassa nykypäivän saamelaiset muodostavat heterogeenisen joukon, jonka jäseniä asuu yhtä lailla Pohjoismaiden pääkaupungeissa kuin Pohjoiskalotin tunturiylängöillä. Kaikkiaan saamelaisia arvioidaan olevan eri maissa yhteensä yli 75 000, joista Suomessa asuu noin 9000.<sup>1</sup> Pohjoissaamea, saamelaiskielistä suurinta, puhutaan kaikissa Pohjoismaissa, ja nykyään poliittinen ja kulttuurinen yhteistyö Pohjoismaiden ja Venäjän saamelaisten välillä on vilkasta.

Saamelainen kirjallisuus avaa vähemmistön todellisuuteen kulttuurin sisäpuolisen näkökulman, joka on viimeisten vuosikymmenien aikana päässyt yhä enemmän esiin. Suuri osa saamelaiskirjailijoista on kotoisin Suomesta, mutta suomennoksia löytyy kuitenkin vähemmän kuin käännöksiä norjaksi ja ruotsiksi.<sup>2</sup> Tunnetuimpia suomennettuja saamelaiskirjailijoita ovat Nils-Aslak Valkeapää ja Kirsti Paltto, joiden teokset ovat saaneet merkittäviä palkintoja ja palkinto-ehdokkuuksia.<sup>3</sup> Saamelaisessa nykykirjallisuudessa runous on hyvin elinvoimainen laji. Sen käsittely tarjoaa siis hyvän näköalan kolmanteen kotimaiseen kirjallisuuteemme ja saamelaiskulttuuriin ylipäätään.

Kielentutkija Ulla Aikio-Puoskari (2002: 104) on todennut, että tämän päivän saamelainen elää kielten ja kulttuurien risteysasemalla, missä kielen ja identiteetin säilyttäminen edellyttää tietoista valintaa. Saamelaista identiteettiä rakennetaan ja ilmennetään muun muassa musiikin, elokuvan, kuvataiteen ja kirjallisuuden kentillä. Kirjallisuudentutkija Vuokko Hirvonen (2010: 193) on luonnehtinut tätä identiteettineuvottelua seuraavasti: ”Saamelaisessa kaunokirjallisuudessa määritellään, merkitään tai kyseenalaistetaan saamelaisten keskinäisiä, eri etnisten ryhmien ja sukupuolten välisiä eroja, samoin kuin toisaalta horjutetaan stereotyyppioita ja vakiintuneita käsityksiä saamelaisuudesta ja sukupuolesta”. Hirvosen esiin nostamat näkökulmat ovat tämän artikkelin keskiössä. Runoluennoissani analysoin sitä, miten etnistä identiteettiä ja sukupuoli-identiteettiä puretaan ja uudelleenrakennetaan saamelaisten naisrunoilijoiden tuotannossa.

Väitöskirjassaan *Saamenmaan ääniä – Saamelaisen naisen tie kirjailijaksi* (1999) Vuokko Hirvonen esittelee naiskirjailijoiden neljää sukupolvea. *Esiäidit* julkaisivat 1900-luvun alussa saamelaisten oikeuksia puolustavia poliittisia tekstejä. *Isoäitien* kirjoituksissa puolestaan korostuu tarve säilyttää mytologista ja historiallista perinnettä. Vuosina 1940–1960 syntyneitä naiskirjailijoita Hirvonen nimittää *asuntolassa kasvaneiksi äideiksi*. Heidän teoksissaan kuvataan usein kouluvuosien traumaattisia asuntolakokemuksia. Neljättä sukupolvea edustavat *koulutetut tyttäret*. Toisin kuin edeltäjänsä, he ovat voineet oppia koulussa lukemaan ja kirjoittamaan saamea. (Hirvonen 1999: 72–120.) Matrilineaarisen kirjallisuushistorian rakentaminen on perinteinen feministinen strategia, mutta kirjailijasukupolvien nimeäminen äitiyden kautta viittaa ahtaaseen käsitykseen naiseudesta ja kirjailijuudesta. Teosanalyysissään Hirvonen ei kuitenkaan korosta

naiskirjailijoiden roolia äiteinä, vaan nostaa esille heidän poliittisen aktiivisuutensa ja kriittisen tapansa käsitellä perinteisiä sukupuolirooleja.<sup>4</sup>

Tässä artikkelissa tarkastelen neljän naislyyyrikon tuotantoa. Runoilijat ovat Rauni Magga Lukkari (s. 1943), Inga Ravna Eira (s. 1948), Ellen Marie Vars (s. 1957) ja Inger-Mari Aikio-Arianaick (s. 1961). Käsittelemäni runot on julkaistu vuosina 1980–2006 ilmestyneissä kokoelmissa. Artikkelissani on siis myös kirjallisuushistoriallinen ulottuvuus: esittelen saamelaisen runouden temaattisia painopisteitä kolmen viimeisen vuosikymmenen ajalta. Olen valinnut analysoitavaksi runoja, joissa saamelaiseen identiteettiin ja saamelaiskulttuuriin liittyvät teemat nousevat eksplisiittisesti esiin.

Artikkelissani sovellan jälkikoloniaalista<sup>5</sup> teoriaa, jota on viime vuosina käytetty usein saamelaiskulttuurin ja -yhteisön tutkimuksessa (esim. Kuokkanen 2007; Pietikäinen & Leppänen 2007; Valkonen 2009). Jälkikolonialismi tarkoittaa tutkimusta, joka analysoi kolonisaation vaikutuksia sekä sen synnyttämiä reaktioita. Tutkimuksen tavoitteena on kolonialististen diskurssien purkaminen ja kolonisoitujen näkökulmien esiin nostaminen. (Ashcroft, Griffiths & Tiffin 2000: 186–187.) Ato Quayson (2000: 93–94) toteaa tutkimussuuntausta määriteltessään, että jälkikolonialismissa tutkitaan niin kolonialismin menneitä kuin nykyisiäkin vaikutuksia sekä entisten siirtomaiden paikallisissa yhteisöissä että laajemmassa globaalissa viitekehyksessä. Quaysonin mukaan jälkikolonialismi käsittelee usein muun muassa alistamisen, vastarinnan, eron, rodun ja sukupuolen kokemuksia. Vuokko Hirvonen (1999: 37) on todennut jälkikolonialismin käsitteistön soveltuvan hyvin saamelaiskirjallisuuden tarkasteluun.

Historiallisena ilmiönä kolonialismi tarkoittaa Euroopan suurvaltojen harjoittamaa siirtomaiden taloudellista ja kulttuurista riistoa, jonka valtakautta kesti 1800-luvun puolivälistä toisen maailmansodan loppumiseen saakka (Kuortti 2007: 11). Ideologisesti kolonialismi on perustunut kulttuurien välisten hierarkioiden rakentamiseen: siirtomaiden alkuperäiset kulttuurit on nähty luontaisesti kolonialistisia kulttuureita alempina (Ashcroft, Griffiths & Tiffin 2000: 46). *Uuskolonialismin* käsite viittaa siihen, että kolonialismin vaikutukset ulottuvat myös siirtomaiden itsenäistymisen jälkeiseen aikaan. Koloniaaliset valtasuhteet eivät ole kadonneet globalisoituvasta maailmasta. *Dekolonisaatio* on prosessi, joka pyrkii paljastamaan ja purkamaan niitä kolonialismin muotoja, jotka yhä määrittävät kansainvälisiä suhteita. Sanna Valkonen (2009: 101) luonnehtii saamelaiskulttuurin dekolonisaatiota prosessiksi, jossa sanoudutaan irti valtaväestön tuottamista saamelaisuuden kuvauksista ja luodaan tilalle omat saamelaiset käsitykset ja kuvaukset. Kirjallisuudella on tässä prosessissa keskeinen asema.

Miten Suomi sitten sijoittuu jälkikoloniaaliselle maailmankartalle? Mikko Lehtonen ja Olli Löytty (2007: 108) toteavat, että Suomen voi sanoa aikanaan olleen Ruotsin siirtomaa sikäli, että ”valtiaskansa” yritti tuoda Suomeen länsimaista sivistystä. Toisaalta Suomi on muiden Pohjoismaiden tavoin kolonisoinut Saamenmaata niin kielellisesti, kulttuurisesti kuin maantieteellisestikin. Rauna Kuokkanen (2007: 144) nostaa esille sen, että saamelaiset, kuten muutkin alkuperäiskansat, ovat edelleen valtioiden sisällä tapahtuvien kolonisaatioprosessien kohteina. ”Neljäs maailma” ei ole saavuttanut muodollista itsenäisyyttä, minkä vuoksi on harhaanjohtavaa puhua kolonialismin *jälkeisestä* ajasta.

Kuokkanen onkin peräänkuuluttanut alkuperäiskansojen omaa diskurssia vastapainona ”valkoiselle” akateemiselle tutkimukselle, jota myös jälkikolonialismi jossain määrin edustaa (Kuokkanen 2002: 240–241).

Jälkikolonialismi on ilmiönä heterogeeninen. Historialliset kokemukset kolonisaatiosta vaihtelevat eri maissa, mutta erilaisten materiaalien todellisuuksien välillä voi silti nähdä yhtäläisyyksiä. (Desai & Nair 2005: 2.) Eurooppalaisesta siirtomaakaudesta on pitkä matka saamelaiseen ja suomalaiseen nykytodellisuuteen, mutta kansojen välisissä valtarakenteissa hahmottuu kuitenkin samankaltaisuuksia aikakaudesta ja maantieteellisestä sijainnista riippumatta. Jälkikoloniaalinen kirjallisuudentutkimus analysoi näiden rakenteiden kaunokirjallisia ilmauksia.

### **Protestista itseironiaan**

Jälkikolonialismilla on yhtymäkohtia feministisen tutkimuksen kanssa. Deepika Bahrin (2007: 201) mukaan molemmat tutkimussuuntauokset käsittelevät representaation ja marginalisoinnin kysymyksiä sekä politiikan ja kirjallisuuden suhdetta.<sup>6</sup> Suuntauksia yhdistää valtasuhteiden analysoiminen sekä pyrkimys purkaa niitä. Elaine Showalter (1977: 13) on tuonut esiin tämän kytköksen analysoidessaan naisten ja vähemmistöjen kirjallisuuksien kehitysvaiheita. Ensimmäisen niistä Showalter nimeää jäljittelyn vaiheeksi, jonka aikana marginalisoidut kirjailijat pyrkivät omaksumaan valtakulttuurin kirjalliset muodot. Toista vaihetta luonnehtii protesti ja ohjelmallinen kirjallisuus, jossa vaaditaan oikeuksia ja tehdään jyrkkä rajanveto vähemmistö- ja valtakulttuurin välille. Kolmannessa kehitysvaiheessa vähemmistökirjailijat löytävät oman, valtakulttuurista riippumattoman äänensä.<sup>7</sup>

Showalterin mallia yksityiskohtaisemman esityksen jälkikoloniaalisen kirjallisuuden kehityksestä on tehnyt Robert Fraser (2000: 8–9), joka nimeää kuusi kirjallisen evoluution vaihetta. Showalterin ja Fraserin malleissa kirjallisuushistoria esitetään vaihe vaiheelta etenevänä kronologisena kehityksenä. Tällainen näkemys on jossain määrin ongelmallinen, koska todellisuudessa erilaiset temaattiset ja ideologiset painotukset vaikuttavat kirjallisuuden kentällä samanaikaisesti. Toisiaan seuraavien diakronisten vaiheiden sijaan olisikin mielekkäämpää puhua synkronisista kirjoittamisen ja lukemisen tavoista, jotka voivat olla käytössä kirjallisuushistoriallisesta aikakaudesta riippumatta. Fraserin malli nostaa kuitenkin kiinnostavalla tavalla esille jälkikoloniaalisen kirjallisuuden temaattisia painopisteitä, ja sitä voi mielestäni soveltaa hyvin myös saamelaisen kirjallisuuden tarkasteluun.

Fraserin mallin *esikoloniaalisia kertomuksia*<sup>8</sup> edustava suullinen perinne on saamelaiskulttuurissa laaja ja rikas. Siihen kuuluu joikurunoutta ja tarinankerrontaa eli muisteluksia (*muitalus*). Esikoloniaalinen perintö näkyy myös nykykirjallisuudessa. Saamelainen runous on Vuokko Hirvosen (2010: 194) mukaan ammentanut ilmaisuaan joikuperinteestä: runot ovat joikujen tapaan lähes poikkeuksetta vapaamittaisia ja niissä esiintyy runsaasti joikujen kuvailmaisua. Muun muassa Synnøve Persen ja Rauni Magga Lukkari yhdistävät runoudessaan joikutradition kirjallisiin konventioihin, jolloin syntyy saamelaisesta perinteestä voimansa saavaa runoutta (Hirvonen 1999: 167–168).



Fraserin mallin toinen, *koloniaalisten kertomusten* vaihe viittaa kirjallisuuteen, jota on kirjoitettu kolonialismin valtakaudella. Se vastaa jossain määrin Showalterin nimeämää jäljittelyn vaihetta, jossa vähemmistökirjailija kirjoittaa valtakulttuurin antamien mallien mukaisesti. Fraserin mukaan tämän vaiheen kertomukset ovat jokseenkin myötämielisiä kolonisoijien hallinnolle. Saamelaisesta kirjallisuushistoriasta on vaikeaa löytää esimerkkejä tällaisista kertomuksista. Jo ensimmäiset saamelaiskirjailijat puolustivat saamelaisten oikeuksia ja pyrkivät herättämään kansallista tietoisuutta 1900-luvun ensimmäisinä vuosikymmeninä ilmestyneissä teoksissaan.<sup>9</sup>

Showalterin protestin vaihetta vastaavat Fraserin *vastustavat kertomukset*, joiden tavoitteena on vapauttaa vähemmistön ajattelua valtakulttuurin paineesta ja lujittaa alistetun yhteisön tahtoa (Fraser 2000: 8). Vastarintaa edustavaa saamelaista kirjallisuutta on kirjoitettu 1900-luvun alkupuolelta aina 2000-luvulle asti. Tendenssinomaisin vaihe sijoittuu 1970-luvulle, jota pidetään saamelaiskulttuurin ja -politiikan nousun vuosikymmenenä. Protestia edustaa esimerkiksi Inga Ravna Eiran julistuksenomainen runo, joka kuvaa kärjistäen enemmistön ja vähemmistön, "meidän" ja "heidän", välistä epätasa-arvoa: "Heidän valtansa / Heidän rahansa / tappaa meidät"<sup>10</sup> (Eira 1989: 128). Viimeisessä säkeistössä runon kollektiivinen puhuja vaatii alistettuja nousemaan vastarintaan: "Älkäämme luottako enää heihin! / Meidän työmme velvoittaa! / Muistakaamme jälkipolviamme!"<sup>11</sup> (Eira 1989: 128).

*Kansakuntaa rakentavia kertomuksia* määrittää Fraserin mukaan itsenäisyyden saavuttaneen kansallisvaltion synnyttämä itsevarmuus. Suomen saamelaiset ovat saavuttaneet kulttuurisen itsehallinnon, mutta he eivät ole tavoitelleet valtiollista itsenäisyyttä. Kansallisvaltion syntyä kuvaavia teoksia ei siten löydy saamelaisesta kirjallisuudesta. Tässä tulee esille saamelaisten erityisasema alkuperäiskansana: kaikkia jälkikoloniaalisen teorian käsitteitä ei voi ongelmitta soveltaa saamelaiskulttuurin analysointiin. Vaikka Saamenmaan materiaaliset olosuhteet ovatkin erilaiset kuin jälkikoloniaalisissa kansallisvaltioissa, saamelaisessa kirjoitetussa kirjallisuudessa on kuitenkin koko sen historian ajan rakennettu käsitystä Saamen kansasta.

Fraserin mallin *sisäisen erimielisyyden kertomuksissa* edellisen vaiheen yhtenäinen nationalismi rikkoutuu ja esiin nousee pettymyksen mielialoja (Fraser 2000: 9). Pettymys liittyy usein siihen, ettei saavutettu itsenäisyys olekaan tuonut muassaan kauan kaivattua tasa-arvoa. Rauni Magga Lukkarin runokokoelmassa *Losses beaivegirji* (1986, Raskas päiväkirja) korostuu sukupuolten välinen eriarvoisuus. Lukkarin runoissa alistettuna eivät olekaan saamelaiset etnisenä ryhmänä vaan naiset sukupuolena. Kokoelma on illuusioton ja synkkä kuvaus naisten asemasta perheidensä ja miestensä palvelijoina. Runojen puhujan aviomies on kuin lapsi, jota täytyy pukea ja ruokkia, "paitsi / silloin kun juo / silloin hän on talon isäntä / suuri / ja silloin sinä pelkää häntä"<sup>12</sup> (Lukkari 1986: 15). Runo kuvaa sorron muotojen yhteen kietoutumista: koloniaaliset ja patriarkaaliset hierarkiat toimivat rinnakkain ja perustuvat samankaltaiseen logiikkaan (ks. esim. Valovirta 2010). Lukkarin kokoelmassa runojen puhujat hakevat kuitenkin "sisariltaan" rohkeutta rakentaa uudenlaista naiseutta.

*Kulttuurienvälisillä kertomuksilla* Fraser tarkoittaa kirjallisuutta, jossa ajatus kansakunnasta ei enää ole keskiössä. Tämän vaiheen voi nähdä alkaneen saamelaisessa kirjallisuudessa 1980-luvulla, jolloin ei enää korostettu vastakkainasettelua valtakulttuurin kanssa (Lehtola 1999a: 242). Inger-Mari Aikio-Arianaickin kokoelmassa *Máilmmis dása* (2001, suom. *Maailmalta tähän*, 2006) kuvataan runojen puhujan kokemuksia vierasmaalaisen miehensä kotimaassa:

enhän minä  
maailmanmatkaaja  
enää saa kulttuurishokkia

kunhan vain  
nuo pahuksen krishnat  
kahelit räppipäät ja  
saamarin heinänsyöjät  
eivät tule liian lähelle  
(Aikio-Arianaick 2006: 16.)

Itseironinen, omia ennakkoluulojaan pilkkaava puhuja kuvaa kulttuurien yhteentörmäystä, joka ei liity kansallisvaltion sisäiseen enemmistö-vähemmistö-vastakkainasetteluun. Toisessa *Maailmalta tähän* -kokoelman runossa puhuja toteaa: "oudot tavat / nostattavat vihaa // nyt ymmärrän / suomalaisten / suuren vastenmielisyyden / oppia saamea" (Aikio-Arianaick 2006: 28). Runojen saamelainen puhuja ei ole oikeuksiaan puolustava protestoija, vaan tasavertainen subjekti ristiriitaisissa globaaleissa kohtaamisissa.

Fraserin mallissa jälkikoloniaalista kirjallisuutta käsitellään ensisijaisesti kansakunnan kontekstissa. Kollektiivisten teemojen korostaminen jättää huomiotta yksilökeskeisemmän kirjallisuuden. Saamelaiset runoilijat ovat kirjoittaneet paljon perinteistä keskeislyriikkaa ja luontorunoutta, jonka käsittelyyn Fraserin malli ei erityisen hyvin sovellu. On hyvä muistaa, että jälkikoloniaaliset tekstit eivät välttämättä ole poliittisia, vaikka epätasa-arvon esiin tuominen ja oikeuksien puolustaminen ovatkin niissä usein toistuvia teemoja.

John Marx on erotellut kolme erilaista tapaa, jolla jälkikoloniaalinen kirjallisuus suhtautuu länsimaiseen kaanoniin. Hänen esityksessään korostuvat kaunokirjalliset keinot ja kirjallisuuskäsitykset kansallisten teemojen sijaan. Marxin mukaan jälkikoloniaalinen kirjallisuus voi ensiksikin näyttäytyä länsimaisen kaanonin vastakohtana, jolloin painopiste on oman suullisen ja kirjallisen perinteen elvyttämisessä. Marx muistuttaa, että kaikessa jälkikoloniaalisessa kirjallisuudessa on kuitenkin kolonialismin jälkiä: "puhdasta", alkuperäistä kulttuuria ei ole olemassakaan. (Marx 2007: 83, 87.)

Toiseksi jälkikoloniaalinen kirjallisuus voi sekoittaa vapaasti länsimaisen kirjallisuuden elementtejä ja omaa perinnettä esimerkiksi klassikkojen, kuten Shakespearen *Myrskyn*, jälkikoloniaalisissa uudelleenkirjoituksissa (Marx 2007: 83, 89). Tällainen uudelleenkirjoitus on saamelaisrunoilija Sigbjørn Skådenin runo "Toukokuunseitsemännentoista sankarit" kokoelmasta *Prekariáhhta lávlla* (2009,

Prekariaatin laulu). Runon nimi viittaa Norjan itsenäisyyspäivään, ja sen riimi- ja rytmirakenne pohjautuu Henrik Ibsenin runoon "Terje vigen".<sup>13</sup> Itsenäisyyspäivän viettoa kuvataan kuitenkin ironisin äänenpainoin saamelaisesta näkökulmasta.

Kolmanneksi Marx (2007: 85) toteaa, että jälkikoloniaalinen kirjallisuus on yhä suuremmassa määrin vakiinnuttanut asemansa länsimaisen kaanonin sisällä. Siten se muokkaa kaanonin ja koko kirjallisuuskäsitystä kansainvälisemmäksi ja heterogeenisemmäksi. Saamelaisella kirjallisuudella on kuitenkin hyvin marginaalinen asema suomalaisessa kaanonissa muun muassa käännösten vähäisyyden vuoksi. Sama koskee kansainvälisesti myös muilla alkuperäiskansojen kielillä kirjoitettua kirjallisuutta. Suurin osa etabloituneista jälkikoloniaalisista kirjailijoista kirjoittaa englanniksi, ja jälkikoloniaalinen tutkimus käsittelee pääsääntöisesti juuri heidän tuotantoaan (Loomba 1998: 93; Smith 2007: 246). Myös jälkikolonialismin kentällä on siis marginalisoivia rakenteita.

### **Jeesus Inarijärvellä – vähemmistön ja enemmistön välinen suhde**

1970–1980-lukujen saamelaisessa kirjallisuudessa kuvataan usein sotien jälkeen syntyneen ikäpolven traumaattisia koulu- ja asuntolakokemuksia.<sup>14</sup> Rauna Kuokkanen (2000: 160) on todennut, että pohjoismainen koululaitos toimi pitkään kolonialistisen sulauttamispolitiikan keskeisenä toteuttajana. Pitkien välimatkojen takia lapset koottiin koulukeskuksiin, joiden asuntoloista he pääsivät kotiin vain viikonloppuisin tai pidemmillä lomilla (Lehtola 1995: 44). Saamea ei juurikaan käytetty opetuskielenä, mitä perusteltiin sillä, että saamelaisten oli opittava valtion virallista kieltä saavuttaakseen tasa-arvon muun yhteiskunnan kanssa.<sup>15</sup> Järjestelmä vieroitti lapset tehokkaasti äidinkielestään ja saamelaisesta tapakulttuurista.

Rauni Magga Lukkarin vuonna 1980 ilmestyneessä esikoiskokoelmassa *Jienat vulget* (= JV, Jäät lähtevät) on useita koulukokemuksia käsitteleviä runoja. Monet kokoelman runoista ovat aforistisen toteavia. Yksi niistä tiivistää kahteen säkeeseen sen, miten koulu on vieraannuttanut saamelaislapsia taustastaan: "Kodin ja koulun väli piteni / mitä vanhemmaksi kasvoin"<sup>16</sup> (JV: 33). Runon puhuja kokee joutuneensa yhä etäämmälle kodista ja sen edustamasta kulttuurista. Kouluvuosien aikana hän on tullut osaksi valtakulttuuria, ja vuosi vuodelta hänen on kuljettava pidempi matka palatessaan kotiin. Yksi ratkaisu kahden kulttuurin väliseen ristiriitaan on oman taustan kieltäminen. Tätä kuvaa Lukkarin lakoninen, kysymyksen muotoon kirjoitettu runo: "Kuinka monta itsensä hyljännyttä saamelaislasta / onkaan koulujen omallatunnolla"<sup>17</sup> (JV: 37). Runo on epäsuora syytös personifioitua koululaitosta kohtaan. Se on riistänyt lasten etnisen identiteetin pakottaessaan nämä omaksumaan valtakulttuurin kielen ja arvomaailman.

Rauna Kuokkasen (2007: 147) mukaan yksi dekolonisaation vaiheista on menetysten ja kipeiden kokemusten sureminen, mikä on samalla kollektiivisen historian haltuunottoa. Surun rinnalla saamelaisesta runoudesta löytyy paljon myös ironisia sävyjä. Esimerkiksi Ellen Marie Varsin runossa "Oahpaheadji beana" (Opettajan koira) on hyvin ironinen pohjavire. Pitkä runo on kerronnallisuudessaan proosanomainen:

Minä olin koulussa hyvin onnekas  
Minulla oli mahdottoman järkevä  
korkeasti koulutettu opettaja  
Maailman historiasta ei löytynyt  
mitään mitä hän ei tiennyt

Hänellä oli iso, laiha,  
pitkäjalkainen kirjava koira  
Kallis korkeasti koulutettu koira  
selitti opettaja  
tietämättömille lapsille  
Järkevä koira,  
jolla on pitkä sukutaulu  
ja vahva tausta, selitti hän  
Ja näytti kuvia ja filmejä  
Kirjoitti ja kertoi sen historiaa

Lapsi kun olin, kehuskelin iloisena:  
Meilläkin on koira! Isän koira.  
Se vasta on tosi järkevä koira!  
Se on vain tavallinen saamelaiskoira,  
selitti opettaja  
Sellainen jonka saa ilmaiseksi mistä tahansa  
Minun koirani maksoi pentuna jo monta tuhatta  
Ja kaikki sen kantaisät ovat voittaneet  
kunnia-palkintoja viisautensa vuoksi

Hauras lapsensydän alkoi vuotaa verta  
Häpesin! Voi miten häpesin!  
Kun sellaisia opettajalle sanoin!  
Kuin olisin tarkoittanut että meidän koiramme  
on yhtä hyvä kuin opettajan koira  
Vaikka itse tiedän  
ei meillä kuitenkaan ole mitään hyvää

Opettajalla on varmaan oikein hauskaa  
Hänen täytyy olla oikein onnellinen  
Kun kantaisänsä varmaankin ovat olleet  
suorastaan pyhiä kuninkaita  
Sellaisia joiden hiukset kasvavat  
vielä kuoleman jälkeenkin

Ja kun hänellä on sellainen koira  
jolla on niin pitkä historia  
että siitä voi monta  
oppituntia kertoa

Kiitän hyvää  
korkeasti koulutettua opettajaa  
Kun niin tarkasti ja ahkerasti  
jaksoi koirastaan kertoa  
tietämättömille saamelaislapsille  
Enkä koskaan koskaan voi  
unohtaa  
Sen korkeasti koulutetun järkevän  
opettajan koiraa<sup>18</sup>  
(Vars 1989: 11–12.)

Jo runon ensimmäinen säe on äärimmäisen ironinen. Puhuja toteaa olleensa koulussa ”hyvin onnekas”, vaikka koko loppuruno todistaa muuta. Runon alku ei kuvaakaan puhujan todellista kokemusta. Se heijastaa valtakulttuurin kolonialistista näkemystä siitä, että saamelaislapset ovat onnekkaita päästessään kouluun, missä he saavat osakseen sivistyksen valon. Runossa rakentuu kolonialistiselle ideologialle tyypillinen hierarkia koulutetun opettajan ja tietämättömien lasten välille. Saamelaiskulttuurin vähempiarvoisuutta kuvataan epäsuorasti koirien kautta: opettajalla on kallis koira, kun taas saamelaiskoiria ”saa ilmaiseksi vaikka mistä”. Koirarotujen vertaileminen viittaa myös niihin rasistisiin diskursseihin, joilla on tuotettu ”ihmisrotujen” välisiä hierarkioita.

Runon puhuja olettaa opettajan olevan ”oikein onnellinen / Kun kantaisänsä varmaankin ovat olleet / aivan pyhiä kuninkaita” (Vars 1989: 12). Säkeiden liioittelevuus kuvastaa opettajan ylemmydentunnon kohtuuttomuutta. Tämä tuskin on kuninkaallista sukua, vaikka pitääkin itseään saamelaislapsia parempana. Runo kyseenalaistaa opettajan ylemmyyden rinnastamalla tämän koiraansa. Molempia kuvataan samoilla määreillä – sekä koira että opettaja ovat järkeviä ja korkeasti koulutettuja. Ironia syntyy toiston kautta: ilmaus ”korkeasti koulutettu” toistuu runossa neljä kertaa. Tämä ylikorostaa opettajan sivistyneisyyttä ja siten asettaa sen kyseenalaiseen valoon.

Vaikka runossa kuvataan lapsen nöyryyttävää kokemusta, runon puhujan ääni kuuluu silti aikuiselle, joka esittää ironisen kiitoksen entiselle opettajalleen. ”Tietämättömälle saamelaislapselle” koulusta on jäänyt käteen vain lähtemätön muisto opettajan koirasta. Runon ironia on voimaannuttavaa: kun lapsia alistanut opettaja esitetään runossa naurettavana hahmona, valtasuhteet kääntyvät ympäri. Opettaja alennetaan koiran tasolle, minkä voi nähdä jonkinlaisena takaisinmaksuna siitä, että tämä on aikanaan nostanut oman koiransa jalustalle, saamelaislasten yläpuolelle. Runoa voi lukea hierarkiaa purkavana jälkikoloniaalisena vastakirjoituksena.<sup>19</sup>

Ironisia sävyjä löytyy myös Rauni Magga Lukkarin vuonna 1995 ilmestyneen *Čalbmehihttu – Silmämitta* -kokoelman (= ČM) runosta, jossa Varsin runon tavoin kuvataan saamelaislapsen koulukokemuksia. Runon näkökulma on hyvin erilainen kuin Lukkarin esikoiskokoelmassa, joka kuvaa saamelaisia valtakulttuurin sarron kohteina. Häpeän sijaan *Čalbmehihttu*-kokoelmassa korostuu huumori. Runossa nousee esille

kouluopetuksen ja saamelaislasten todellisuuden välinen ristiriita, joka jättää pienen koululaisen ymmälleen:

[– –] moni asia jäi ihmetyttämään,  
niin kuin kertomukset Jeesuksesta  
joka talvellakin asui kesämaassa.  
Miten olisi käynyt hänenkin hyvyytensä  
jos keskellä talvista Inarinjärveä  
viima repäissyt lakin päästä!<sup>20</sup>  
(ČM: 9.)

Runo kuvaa, miten lapsi hahmottaa kristinuskon kertomuksia oman kokemusmaailmansa pohjalta ja siirtää muitta mutkitta Jeesuksen omaan todellisuuteensa, Inarinjärven jälle. Runon omanarvontuntoinen puhuja ei tunne alemmuutta. Sen sijaan hän kyseenalaistaa Jeesuksen kaikkivoipaisuuden ja arvioi, että tämän hyvyys saattaisi lumituiskussa joutua koetukselle. Runon lopussa puhuja ihmettelee Jumalan pojan ”pelotonta suhtautumista naisiin” ja toteaa: ”Minun serkkutyttöni / eivät olisi sääskiluhkaakaan ommelleet / niin ylimieliselle pojalle”<sup>21</sup> (ČM: 9).

Länsimaisen kulttuurin suurimman kertomuksen päähenkilöä kuvataan Lukkarin runossa suorastaan karnevalistisesti. Hierarkia kääntyy taas railakkaasti nurin.

### Saamenpuvun monet merkitykset

Vähemmistön ja enemmistön välisten suhteiden lisäksi saamelaisessa kirjallisuudessa käsitellään myös saamelaiskulttuurin sisäisiä ristiriitoja. Eri saamelaisryhmien keskinäiset erot nostetaan esille muun muassa Rauni Magga Lukkarin *Čalbmemihttu – Silmämitta* -kokoelmassa. Kokoelman runoja yhdistävä aihe on saamenpuku, *gákti*, joka on saamelaisuuden näkyvin ulkoinen merkki. Puku viestii kantajansa etnistä identiteettiä ulkopuolisille, mutta osa sen merkityksistä välittyy kuitenkin vain saamelaiskulttuurin sisällä eläville. Saamenpuvun mallit vaihtelevat alueittain, joten puku kertoo kantajansa kotipaikasta ja sukutaustasta niille, jotka osaavat lukea sen kulttuurisia koodeja.<sup>22</sup>

Yksi *Čalbmemihttu*-kokoelman runoista käsittelee nimenomaan pukumallien välisiä eroja. Puhuja kauhistuu ajatusta siitä, että hänen pukunsa sekoitettaisiin muiden alueiden pukuihin: ”Minun pukuniko samanlainen / kuin karasjokelaisella / tai pulmankilaisella / tai alataanalaisella!”<sup>23</sup> (ČM: 16). Puhuja arvostelee toisten pukujen leiveitä helmoja, jotka ”leviävät kuin laavun louheet”, ja toteaa: ”Minä olen varovainen keltaisen värin käytössä, / muuten voivat luulla minun matkivan pulmankilaisia, / ja sitä en toki halua!”<sup>24</sup> (ČM: 16).

Runossa mainitut Karasjoki, Pulmanki ja Ala-Teno sijaitsevat lähellä toisiaan, samoin kirjailijan synnyinpaikka Utsjoki, jonka yksinkertaista pukumallia runon puhuja pitää kauneimpana. Tärkeää on siis erottautua nimenomaan lähialueiden saamelaisista: yleissaamelaisen identiteetin sijaan merkityksellisenä näyttäytyy oma paikallisidentiteetti. Rajanvetoja tehdään naapuripitäjien välille sen sijaan että vahvistettaisiin eroa suhteessa valtakulttuuriin. Vuokko Hirvonen onkin todennut, että kun yksilö pukee ylleen

saamenpuvun, hän ilmaisee puvun koristelulla kuulumisensa tiettyyn saamelaisryhmään. Vaatteillaan hän tekee eron sekä eri saamelaisryhmien että valtaväestön välillä: puku on kulttuurinen symboli, joka erottaa "meidät" ja "muut". (Hirvonen 1999: 186–187.) Saamenpuvun merkitykset kuvastavat identiteettien kerrostuneisuutta: tilanteesta riippuen yksilö voi identifioitua kansakuntaan, etniseen ryhmään, paikallisyhteisöön tai omaan perheeseen.

Valtakuntien rajat ylittävää yhteistä saamelaisidentiteettiä ei ole tunnettu kovinkaan pitkään. Vielä 1900-luvun alun vuosikymmeninä saamelaiset muodostivat toisistaan erillisiä paikalliskulttuureita, perheiden ja kylien yhteisöjä. (Aikio-Puoskari 2002: 90.) Yleissaamelaista tietoisuutta alettiin rakentaa 1970-luvulla. Silloin otettiin käyttöön termi *Sápmi*, Saamenmaa, jolla viitataan Pohjoismaiden ja Venäjän alueille levittyvään saamelaisten kotiseutuun.<sup>25</sup> Veli-Pekka Lehtolan mukaan saamelaisten lähihistorian käännekohta oli Altajoen patoamista vastustanut liike. Poliittisesti aktiivinen saamelaissukupolvi järjesti 1970-luvulla mielenosoituksia Altajoen säilyttämisen puolesta, norjalaisia päättäjiä vastaan.<sup>26</sup> Tämä voimisti kansallista itsetuntoa ja johti poliittisiin uudistuksiin. (Lehtola 1995: 38–39.)

Rauni Magga Lukkarin Altajoki-kiistaa kuvaavassa runossa puhuja ilmaisee pukeutumisellaan poliittista kantaansa: "Meneillään on Altajoen patokiista. / Kaikki ovat joko puolesta tai vastaan. / Minä olen vastaan – olenhan tiedostava saamalainen / ja pukeudun sen mukaisesti."<sup>27</sup> (ČM: 18.) Puhujalle saamenpukuun pukeutuminen on merkki saamelaisten yhteisestä vastarinnasta. Hän toteaa olevansa solidaarinen pakkasessa istuville mielenosoittajille ja toimivansa itsekin aktiivisesti saamelaisten asian edistämiseksi. Runo kuvaa modernin, yhteispohjoismaisen saamelaisidentiteetin rakentamista, jonka myötä saamenpuku on saanut uusia merkityksiä poliittisena symbolina.

Puhujan kotiseudulla perinteistä asua kuitenkin vieroksutaan: "minun asuni herätti paheksuntaa. [- -] / Näin pukeutuivat vain mummot ja köyhät."<sup>28</sup> (ČM: 18.) Runon alussa kuvattuun yhteisrintamaan tulee särö. Saamelaisyhteisön sisällä saamenpuvulle annetaan hyvin erilaisia merkityksiä: perinteinen asu voi näyttäytyä vanhanaikaisuuden ja köyhyyden tai toisaalta saamelaiskansallisen itsetunnon merkinä. Runosta voi lukea myös itseironiaa. Runon alussa puhuja toteaa olevansa "tiedostava" ja "solidaarinen", mutta viimeisissä säkeissä poliittinen innostus näyttää hiukan huvittavassa valossa: urheiden mielenosoittajien sijaan puhuja vertautuu vanhoihin mummoihin.

### **Kuninkaan ompelijatar – sukupuoliroolit saamelaiskulttuurissa**

Vuokko Hirvonen on kiinnittänyt huomiota siihen, että saamelaisten naisrunoilijoiden teksteissä käsityötaidot ovat saaneet merkittävän sijan. Käsityö-runoissa etninen identiteetti ja naisidentiteetti kietoutuvat toisiinsa. Saamelaiskulttuurissa käsityötaitoa on perinteisesti pidetty korkeassa arvossa. Äidit ovat siirtäneet taidon tyttärilleen, mikä tulee esille Rauni Magga Lukkarin säkeissä: "Kävin äitini käsityökorkeakoulua / ja jouduin aloittamaan jo kolmivuotiaana"<sup>29</sup> (ČM: 26). Vaikka käsityötaito on merkittävä identiteetin osa, siitä voi tulla myös yksilöä rajoittava tekijä. Tätä ristiriitaa käsitellään Rauni Magga

Lukkarin teoksissa, joissa perheen vaatettamista kuvataan myös naisten epäoikeudenmukaisena velvollisuutena. (Hirvonen 1999: 184–192; Hirvonen 2010: 201–202.)

Lukkarin vuonna 1991 ilmestyneessä teoksessa *Mu gonagasa gollebiktasat* (=MGG, Kuninkaani kultavaatteet) on kokonainen sarja käsityöaiheisia runoja. Yhdessä sarjan runoista annetaan ohjeita, jotka liittyvät saamenpuvun ompeluun. Verbien toisto synnyttää mielikuvan ompelutyön monotonisuudesta:

Yhdistä  
tasointa  
ja selvitä.  
Tasointa  
yhdistä  
ja koristele  
hulpiota  
ja hartiaa.  
Päärmää  
ja muista<sup>30</sup>  
(MGG: 28; käänös Vuokko Hirvonen.)

Runon imperatiivimuotoiset verbit muodostavat kolme virkettä, joista viimeisessä ei ole pistettä. Lyhyet säkeet muistuttavat pieniä tasaisia neulanpistoja, mutta ommel jää ikään kuin päättämättä. Lopun ellipsi jättää auki sen, mitä käskyjen kuulijan pitäisi muistaa: annetut ohjeet vai ylipäättään omat velvoitteensa käsitöiden tekijänä? Vuokko Hirvonen analysoi imperatiiveja sukupuoliroolien näkökulmasta: ”Koska naisten tehtävänä oli opettaa tyttäriilleen käsityötaidot, käskyt tulevat naisyhteisöltä, jonka käyttäytymistä puolestaan ohjaavat patriarkaatin velvoitteet.” (Hirvonen 2010: 202.) Naiset siis pönkittävät itsekin yhteisön sisäisiä valtarakenteita kasvattaessaan tyttäriään perinteisiin sukupuolirooleihin. Lukkarin runo kuitenkin myös kyseenalaistaa naisen roolin kuuliaisena ompelijana. Jo runon typografian voi nähdä kuvastavan tämän roolin ahtautta: tiukkojen ohjeiden noudattaminen jättää naissubjektille vain vähän liikkumavaraa.

Lukkarin teoksen nimi, ”Kuninkaani kultavaatteet”, tekee selväksi miehen ja naisen välisen roolijaon: mies on kuningas ja nainen hänen vaatettajansa. Edellä käsitelty runo kuvaa käsitöiden tekemistä työläänä velvollisuutena, mutta seuraavassa runossa korostuu puhujan ilo omasta taidostaan:

Minun kuninkaallani  
vaatteet kultana  
loistavat.  
Tähdet taivaalla  
ja vyössä  
leuan alla  
ja selän koristeissa.  
Mikäpä minun on



perässä kävellä.  
Ja käsieni  
taidossa  
silmiäni  
lepuuttaa<sup>31</sup>  
(MGG: 28.)

Lukkarin runossa on juhlan tuntua. Vaikka puhujalla onkin perässäkävelijän rooli, hän tuntee ylpeyttä katsellessaan kätensä jälkeä. Taidokkaasti ommeltu vaate on tekijänsä silmissä kuin kultaa ja tähtiä. Saamen kielessä sanalla tähti, *násti*, on kaksoismerkitys: se tarkoittaa paitsi taivaankappaletta, myös miehen vyöhön kuuluvia hopeakoristeita. Niiden lisäksi myös vaatteiden selkään ja kaulukseen ommellut koristeet näyttävät puhujan silmissä loistavan kuin tähdet. Nämä metaforat edustavat tämän artikkelin proosamaisten esimerkkirunojen joukossa harvinaista kuvallisuutta.

Sarjan seuraavassa runossa puhuja esittää itselleen kysymyksen: "Vai / olisiko minun pitänyt / toista sukua koristella. / Toista miestä esille nostaa. / Minun / kätevä" <sup>32</sup> (MGG: 30). Taitavana käsityöihmisenä puhuja olisi voinut nostaa kuninkaaksi jonkun muunkin kuin nykyisen miehensä. Runo tuo esille sen, että käsityötaito on voimavara, joka antaa naiselle valtaa. Miehen asema yhteisön silmissä määrittyy ainakin osittain sen mukaan, kuinka hienot vaatteet hänellä on – eli kuinka taitava ompelija hänellä on vaimonaan. Vuokko Hirvosen (2010: 201) mukaan Lukkari on itse todennut, että perheen vaatettaminen on yksi naisellisen vallankäytön väline: vaatteilla nainen merkitsee miehensä ja poikansa "omaan merkkiinsä". Lukkarin runon naispuhujasta tekee miehestään kuninkaan, ja nimenomaan saamelaisen kuninkaan. Kuten kaikki kulttuuriset identiteetit, saamelaisuuskin on konstruktio, jota ommellaan kokoon myös koristenaupoilla. Etnisen identiteetin esityksen tuottaa käsityötaitoinen nainen.

Runosarjan mies on paitsi kuningas, myös heikko ja vaimostaan riippuvainen: "Mitä siitä / että hartiat lysähtävät / ja olemus kuihtuu / kyllähän hopea ja kulta / kuningastani / kannattaa" <sup>33</sup> (MGG: 30). Vaimon ompelema puku ja siihen kuuluvat korut ovat miehelle kuin panssari, jonka avulla tämä pysyy pystyssä ja kätkee heikkoutensa. Vaikka käsityötaito on osoitus naisvoimasta ja jopa vallankäytöstä, sarjan viimeisessä runossa kuuluu kuitenkin puhujan uupumus: "Koska täyttyy hartia / koristeista. / Helma hulpiosta. / Koska kyltyy / kuningas / päämenauhasta" <sup>34</sup> (MGG: 32). Sarjan päätös tuntuu palaavan ensimmäisenä käsitellyn runon asetelmaan, jossa ompelukäskyt kertautuvat puhujan mielessä. Lopussa puhuja edelleenkin ompelee ompelemistaan, mutta pukujen koristelutyö ei tunnu koskaan tulevan valmiiksi.

Lukkarin käsityörunojen sarjassa korostuu sukupuolten välinen vastakkainasettelu saamelaisyhteisön sisällä. Vuokko Hirvonen (2010: 199–200) on todennut, että siinä missä Lukkarin kahdessa ensimmäisessä runokokoelmassa käsitellään ensisijaisesti saamelaisten suhdetta enemmistöön, myöhemmissä teoksissa korostuu naisnäkökulma. Sen sijaan, että Lukkarin käsityörunot pyrkisivät vahvistamaan yhteistä kansallista identiteettiä, ne kyseenalaistavat perinteisen saamelaisen sukupuolijärjestelmän, jossa naiset on kasvatettu perheidensä vaatettajiksi. Käsityöperinne on saamelaiskulttuurissa tärkeä identiteetin

rakentamisen väline, mutta naisten näkökulmasta tämä perinne voi näyttäytyä taakoittavana ja rajoittavana velvollisuutena.

### **Poromiehen vaimo ja bisnesnainen**

Saamelaisen naisen identiteetti-problematiikkaa käsitellään Rauni Magga Lukkarin runojen tapaan myös Inga Ravna Eiran runossa "Sáme nissonolbmot" (Saamelaisnaiset). Siinä tuodaan eksplisiittisesti esille kysymys siitä, kuka on oikea saamelainen ja kuka taas ei. Rajanveto saamelaisten ja ei-saamelaisten välillä ei suinkaan näyttäyty yksiselitteisenä. Inga Ravna Eiran runo esittelee joukon naisia, jotka kaikki jäävät etnisten identiteettien rajamaille:

Ánne sanoo olevansa porosaamelaistyttö  
mutta käy silti koulua  
eikä osaa ommella kenkiä.

Biret on poromiehen vaimo  
mutta hänellä taas ei ole poikia.

Ristin on myös poromiehen vaimo  
mutta hän taas käy töissä kaupassa.  
Ja kukahan hänen miehelleen ompelee kengät?

Elle on myös poromiehen vaimo.  
Hänellä on kaksi aikuista poikaa  
mutta hän taas ei osaa tehdä käsitöitä.

Tone on myös poromiehen vaimo  
mutta hän taas on riuku.  
Käsitöitä kyllä tekee, mutta saamea ei puhu.

Sárá sanoo olevansa saamelainen  
ja puhuu saamea  
mutta hän taas on naimisissa norjalaisen kanssa.

Álehtá sanoo myös olevansa saamelainen  
mutta hän taas asuu kaukana saamelaisalueelta.

Injá pitää myös itseään saamelaisena  
mutta saamenpukua ei kyllä käytä.

Gutnil yrittää myös olla saamelainen  
mutta hän taas ei osaa saamea.  
Hänen äitinsä on näet riuku.

Gádjá sanoo myös olevansa saamelainen

mutta ei taas osaa sitä oikeaa saamea.

Márjá pitää myös itseään saamelaisena  
mutta ei taas  
käyttäydy niin kuin saamelaisen kuuluisi.

Ja minä ihmettelen  
että minkähänlainen se  
oikea saamelaisnainen on.<sup>35</sup>  
(Eira 1989: 112-113.)

Runo rakentuu syntaktiselle parallelismille, samanlaisten lauserakenteiden toistolle. Lyhyet, kaksi- tai kolmisäkeiset säkeistöt alkavat saamelaisella tai norjalaisella naisen nimellä, ja jokaisessa säkeistössä on *mutta*-sanalla alkava sivulause. Toisto on runossa ainoa perinteinen lyriikan ominaispiirre. Se korostaa saamelaisuuden ”mahdottomuutta”. Runon kaikki yksitoista naista pitävät itseään saamelaisena, mutta kukaan heistä ei kuitenkaan ole ihan tarpeeksi saamelainen. Runon pohjalta voi laatia listan niistä ominaispiirteistä, joita ”oikealta saamelaisnaiselta” vaaditaan: hänen molempien vanhempiensa pitäisi olla saamelaisia, hänen pitäisi puhua saamea, asua saamelaisalueella, käyttää saamenpukua, osata tehdä käsitöitä, olla naimissa saamelaisen poromiehen kanssa, ja kaiken lisäksi vielä käyttäytyä ”niin kuin saamelaisen kuuluisi”, mitä ikinä se sitten tarkoittaakaan. Kaikilta runon naisilta puuttuu jokin vaadituista ominaisuuksista, mikä kyseenalaistaa heidän etnisen identiteettinsä.

Runossa tulee jo sanaston tasolla esille vastakkainasettelu saamelaisten ja ei-saamelaisten naisten välillä. Viidennessä ja yhdeksännessä säkeistössä käytetään nimitystä riuku, joka tarkoittaa ei-saamelaista naista. Pelkkä *rivgu*-sanana olemassaolo saamen kielessä kertoo, että naisen etnisellä taustalla on paljon painoarvoa. Eiran runossa korostuvat saamelaiskulttuurin perinteiset sukupuoliroolit. Runon alussa esitellyt Anne, Ristin ja Elle eivät osaa tai ehdi ommella kenkiä, eli he eivät hoida saamelaisnaisille perinteisesti kuuluvaa velvollisuutta vaatettaa perheensä. Tämän vuoksi he eivät oikein kelpaa saamelaisiksi.

Runosta käy ilmi se, että saamelainen naiseus on perinteisesti määrittynyt miessukupuolen kautta. Biret, Ristin, Elle ja Tone ovat poromiehen vaimoja, mikä näyttäytyy tärkeänä saamelaisuuden kriteerinä, mutta jonkin henkilökohtaisen vajavaisuuden vuoksi heidän saamelaisuutensa kuitenkin asettuu kyseenalaiseksi. Kuudennen säkeistön Sárán ongelma on norjalainen mies: seka-avioliitto vähentää hänen saamelaisuuttaan. Aviomiehen lisäksi myös poikalapset ovat naisen etnisen identiteetin mitta. Biret on saamelaisnaisena epäonnistunut, koska hänellä ei ole poikia. Ellen ansiona puolestaan mainitaan ”kaksi aikuista poikaa”, mutta hänen saamelaisuutensa kaatuu käsityötaidon puutteeseen.

Erityisesti naisilta vaadittavien ominaisuuksien lisäksi runossa nostetaan esille myös muita saamelaisuuden tunnusmerkkejä, jotka eivät varsinaisesti ole sidoksissa

sukupuoleen. Runossa esitetään ajatus etnisestä puhtaudesta: jos yksilön puoliso tai vanhemmat eivät ole saamelaisia, myös yksilön oma saamelaisuus ”vähenee”. Tämän ajattelutavan taustalla voi nähdä ymmärrettävän pelon valtaväestöön sulautumisesta. Tunnettu tosiasia on esimerkiksi se, että kaksikielisissä perheissä vähemmistökieli on usein heikommassa asemassa. Saamen kielen taito nouseekin runossa yhdeksi keskeiseksi saamelaisuuden kriteeriksi, mitä se on myös virallisessa saamelaismääritelmässä.<sup>36</sup>

Veli-Pekka Lehtola (1999b: 15–32) on käsitellyt näkemystä autenttisesta saamelaisuudesta artikkelissaan ”Aito lappalainen ei syö haarukalla ja veitsellä”. Lehtola analysoi niitä stereotyyppisiä ja arkaisoivia käsityksiä, joita ulkopuolisilla on ollut saamelaisista. Maritta Stoor (1999: 70–71) on tuonut esille sen, että myös saamelaiset itse ovat alkaneet pitää itseään stereotyyppisempänä ja homogeenisempänä ryhmänä kuin mitä saamelaisyhteisö todellisuudessa on. Stoor on tutkinut suomenkielisten saamelaisten etnistä identiteettiä. Hän toteaa, että ne saamelaiset, jotka eivät puhu saamea, asu saamelaisten kotiseutualueella tai harjoita perinteisiä saamelaisia elinkeinoja, voivat todellakin kokea, etteivät he ole ”täysiä” tai ”oikeita” saamelaisia. Idealisoitu käsitys saamelaisuudesta kaventaa yksilöiden mahdollisuuksia identifioitua saamelaisiksi. (Stoor 1999: 69–71; vrt. myös Valkonen 2009: 238–252.) Kapea saamelaiskuva on ongelmallinen nykytilanteessa, jossa Suomen saamelaisista yli 60 prosenttia asuu kotiseutualueensa ulkopuolella ja alle puolet puhuu saamea äidinkielenään.<sup>37</sup>

Inga Ravna Eiran runossa esitetyt saamelaisuuden kriteerit on määritelty saamelaisyhteisön sisällä. Runossa kuvattua käsitystä saamelaisuudesta voi luonnehtia essentialistiseksi. Essentialistisen näkemyksen mukaan tietyn ihmisryhmän jäsenillä on jonkinlainen pysyvä ja yhtenäinen identiteetti, ja ryhmän kaikki jäsenet jakavat yhteisiä, muut poissulkevia piirteitä. Jälkikoloniaalisessa tutkimuksessa essentialismia on kritisoitu ja korostettu kulttuurien sisäistä varioivuutta. (Ks. esim. Ashcroft, Griffiths & Tiffin 2000: 77; Bahri 2007: 207–211.) Essentialismia voi kuitenkin hyödyntää tietoisena jälkikoloniaalisena strategiana. Esimerkiksi saamelaiskulttuurista voidaan korostaa tiettyjä historiallisesti arvokkaina pidettyjä piirteitä, vaikka ne eivät enää kuuluisi kaikkien nykysaamelaisten arkeen (Kuokkanen 1999: 108).

Tällainen *strateginen essentialismi*<sup>38</sup> pyrkii vahvistamaan vähemmistön positiivista minäkuva ja ryhmäidentiteettiä. Se luo edellytyksiä ryhmän etnopolitiittisille vaatimuksille ja on siten yksi dekolonisaation keino. Strateginen essentialismi on kuitenkin ongelmallinen ajattelumalli, koska poliittisten päämäärien saavuttamiseksi se häivyttää ryhmän sisäisiä eroja. Sanna Valkonen toteaa, että tällainen essentialismi saattaa muodostua myös saamelaisyhteisön arvostuksen ja saamelaisten itsearvioinnin mittapuuksi: toiset näyttäytyvät ”parempina” saamelaisina kuin toiset. Eroille jää vain vähän joustonvaraa. (Valkonen 2009: 15–16.)

Essentialismin ongelma tulee esille myös Eiran runossa. Siitä on luettavissa oikean saamelaisuuden ideaali, jota kukaan runon naisista ei pysty täyttämään. Runo on kuitenkin läpikotaisin ironinen, sillä rivien välissä se nimenomaan kyseenalaistaa esittelemänsä tiukat kriteerit saamelaisuudelle. Runo todistaa, että nyky-yhteiskunnassa on enemmän tai vähemmän mahdotonta olla ”oikea saamelaisnainen”. Vain harvat ja

valitut voivat saada etnisestä identiteetistään puhtaat paperit. Eiran runo siis paitsi esittelee, myös purkaa essentialistista käsitystä saamelaisuudesta. Se todistaa, että etniset identiteetit eivät koskaan ole puhtaita, vaan sekoituksia erilaisista kulttuurisista aineksista.

Riikka Kuoppalan *Voima*-lehdessä (3/2008) julkaistu artikkeli ”Saame-neidot” on eräänlainen päivitetty versio Eiran runosta. Artikkelissa esittäytyy seitsemän Helsingissä asuvaa city-saamelaisnaista, joista kukaan ei ole poromiehen vaimo. Joukossa on kauppatieteilijä, muusikko, dokumenttiohjaaja, sosiaalityöntekijä, saamen kielen lehtori, klarinetisti ja kultaseppäopiskelija. 22-vuotiaan Netta Jääskön toteamus on kuitenkin kuin suoraa jatkumoa Eiran runolle: ”En ole pitänyt itseäni kunnan saamelaisena, koska en ole äidinkielen puhuja enkä ole kunnolla oppinut käyttämään gáktia, kansallispukua” (Kuoppala 2008). Eiran runon kuvaama identiteettineuvottelu siis jatkuu 2000-luvulla.

”Saamelaisnaiset”-runon ilmestymisestä on kulunut parikymmentä vuotta, mutta käsitykset siitä, minkälainen saamelaisnaisen kuuluu olla, ovat pysyneet yllättävänkin samanlaisina. Kuoppala toteaa artikkelissaan, että monet haastatelluista pitävät käsityötaitoa ”todellisen saamelaisnaisen” tunnusmerkkinä. ”Saamelaisnaisen rooli nyky-yhteiskunnassa voi olla ristiriitainen. Pitäisi hallita kaikki perinteiset taidot, hoitaa koti ja lapset, mutta myös täyttää nykyajan tuomat odotukset esimerkiksi opiskelu- ja työelämässä”, Katja Gauriloff kuvailee (vrt. Valkonen 2009: 259). Toisaalta nykyaika on tuonut uusia mahdollisuuksia identifioitua saamelaisuuteen: netin kautta voi kuunnella saameradiota, saamelaisasiaa voi edistää tekemällä dokumenttielokuvia ja Facebookista löytyy suuri pohjoismainen saamelaisyhteisö. ”Puhtaan” ja ”autenttisen” saamelaisuuden sijaan identiteetit ovat kerroksellisia: ”On vain tämä oma todellisuuteni, joka on kuitenkin ollut elämäni alusta asti taiteilua kahden kulttuurin välillä”, kiteyttää Anna Näkkäläjärvi. (Kuoppala 2008.)

## Lopuksi

Jälkikoloniaalinen teoria tarjoaa oivallisia välineitä identiteettitematiikan ja kulttuurien välisten voimasuhteiden analyysiin. Teoriaa on perinteisesti hyödynnetty entisten siirtomaiden kirjallisuuden tutkimuksessa, mutta kuten artikkelini osoittaa, se soveltuu myös alkuperäiskansojen kirjallisuuden käsittelyyn. On kuitenkin tärkeää välttää universalisoivia käsityksiä jälkikoloniaalisesta maailmasta ja ottaa aina huomioon tutkimuskohteen kulttuurinen ja historiallinen erityisyys. Jälkikoloniaalinen tutkimus on perinteisesti ollut proosakeskeistä, joten teorian soveltaminen runouteen voi monipuolistaa tutkimussuuntauksen kysymyksenasetteluja.

Saamelaiskulttuurin dekolonisaatio-prosessissa kirjallisuuden rooli on ollut ilmeisen tärkeä. Vuokko Hirvonen (2010: 194) on todennut, että kirjallisuus palauttaa arvon saamelaiselle menneisyydelle ja kulttuurille tekemällä näkyväksi sen, mikä on vuosisatojen ajan ollut näkymätöntä ja hävettävää. Saamelaistutkija Rauna Kuokkanen pitää kirjallisuutta suorastaan kulttuurin olemassaolon edellytyksenä. ”Jos meillä ei ole tarinoita, jotka kertovat keitä me olemme, miksi tarvitsisimme instituutioita ja rakenteita tyhjän kuoren tukemiseen?”, Kuokkanen (2004, 100) kysyy poleemisesti. Kirjallisuuden ja

taiteen voi nähdä kulttuuri-identiteetin kannalta erityisen tärkeinä nykyään, kun useimpien saamelaiden arki ei enää ole suoraan sidoksissa pohjoiseen luontoon tai perinteisiin elinkeinoihin.

Kirjallisuudentutkija Harald Gaski on kuitenkin todennut, että kaikista taiteen lajeista juuri saamelainen kirjallisuus kohtaa eniten haasteita. Kuka tahansa voi kuunnella saamelaista musiikkia tai nauttia saamelaisesta kuvataiteesta, mutta pääsy kirjallisuuden maailmaan edellyttää kielitaitoa, jota ei ole edes kaikilla saamelaisilla. Lukijakunnan suppeuden vuoksi kustannustoiminta onkin mahdollista ainoastaan valtion tuella.<sup>39</sup> (Gaski 2011, 25.) Kirjallisuus on myös saanut rinnalleen uusia taidemuotoja. Elokuva on noussut 2000-luvulla yhdeksi johtavaksi saamelaisaiteen lajiksi, jonka avulla erityisesti nuoret taiteilijat käsittelevät identiteettiin liittyviä kysymyksiä (Rensujeff 2011: 47–48). Myös saamelainen musiikkikulttuuri elää vahvana niin levyillä kuin festivaaleillakin. Musiikki ja elokuva voivatkin tarjota monelle saamelaisnuorelle luontevampia ja vetovoimaisempia identifioitumiskohteita kuin kirjallisuus.

Saamen käyttö kaunokirjallisuuden kielenä ei ole ollut itsestäänselvyys: monet saamelaiskirjailijat ovat opetelleet kirjoittamaan äidinkieltään vasta aikuisiällä (Hirvonen 2011: 219). Kielen säilymisen kannalta omakielinen kirjallisuus on ensiarvoisen tärkeää, ja runoudella on erityisen suuri merkitys kielen ilmaisuvarojen koettelijana ja kehittelijänä. Saamelaisessa kirjallisuudessa runoudella on aina ollut vahva asema sekä julkaistujen nimikkeiden määrän että teosten saaman huomion mittapuilla. Pohjoismaiden neuvoston kirjallisuuspalkinnon saamelaisena ehdokkaana on useimmiten ollut runoteos, ja toistaiseksi ainoa palkinnon saanut saamenkielinen kirja on Nils-Aslak Valkeapään runokokoelma *Beaivi, Áhčážan* (1988, *Aurinko, isäni* 1992). Runouden elinvoimasta kertoo myös se, että nuorista saamelaiskirjailijoista suurin osa on runoilijoita, joiden tuotannossa identiteettitematikka muodostaa tärkeän juonteen.<sup>40</sup>

Tässä artikkelissa olen ottanut saamelaisten naislyyrikoiden kaunokirjalliseen identiteettineuvotteluun kolme eri näkökulmaa. *Vähemmistön ja enemmistön välinen vastakkainasettelu* nousee esille koulukokemuksia kuvaavissa runoissa, joiden voi nähdä edustavan Fraserin mallin vastustavia kertomuksia. Myöhemmissä runoissa nousevat puolestaan esille Fraserin nimeämät sisäiset erimielisyydet. Saamenpuvun merkityksiä käsittelevät runot kuvaavat *vähemmistön sisäisiä rajanvetoja*. Yhtenäisen kansallidentiteetin sijaan niissä korostuvat erot eri saamelaisryhmien välillä. Runot, jotka kuvaavat saamelaisnaisen kohdistuvia odotuksia, tuovat puolestaan esille *etnisen identiteetin ja sukupuoli-identiteetin intersektionaaliset suhteet*. Yhtenäinen saamelaisuus asettuu niissäkin kyseenalaiseksi.

Toistuva piirre tämän artikkelin runoissa on ironia, jota kirjallisuudentutkija Harald Gaski (2011: 23) on luonnehtinut tyypilliseksi saamelaiseksi ilmaisukeinoksi. Ironia kääntää nurin kolonialistista hierarkiaa, ja itseironia puolestaan uudistaa saamelaisyhteisön omakuvaa. Aivan omalle tasolleen saamelainen ironia nousee talvella 2012 TV2:ssa esitetyssä *Märät säpikkäät* -sarjassa. Siinä nuoret saamelaisnaiset Suvi West ja Kirste Aikio antavat kyytiä niin kliseelle juopoista saamelaisista kuin stereotyyppiselle käsitykselle porosaamelaisten laidunriidoista. Ironian kohteeksi joutuu myös ihanteellinen

alkuperäiskansa-diskurssi. Runojen ja tv-sarjan emansipoiva ironia kyseenalaistaa sekä enemmistön että vähemmistön tapoja representoida saamelaisuutta. Samalla se lisää etnisen identiteetin liikkumavaraa. Kun identiteetti on rakennettu riittävän vahvaksi, sillä on jo lupa irrotella.

## Lähteet

Aikio-Arianaick, Inger-Mari 2006 (2001): *Maailmalta tähän. (Máilmmis dása.)* Suom. Inger-Mari Aikio-Arianaick. Guovdageaidnu: DAT o.s. & Kustannus-Puntsi.

Eira, Inga Ravna 1989: *Moalke bálgát.* Antologiassa *Savdnjiluvvon nagir.* Kárášjohka: Davvi Media. 105–136.

Lukkari, Rauni Magga 1980: *Jienat vulget.* Sámi Čuvgehussearvvi doaimmahusat 42. Helsinki: Lapin Sivistysseura.

Lukkari, Rauni Magga 1981: *Báze dearvoan Biehtar.* Gáressavvon: Vuovjjuš.

Lukkari, Rauni Magga 1986: *Losses beaivegirji.* Guovdageaidnu: DAT o.s.

Lukkari, Rauni Magga 1991: *Mu gonagasa gollebiktasat.* Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.

Lukkari, Rauni Magga 1995: *Čalbmehittu – Silmämitta.* Lapin maakuntamuseon julkaisuja 8. Rovaniemi: Lapin maakuntamuseo.

Skåden, Sigbjørn 2009: *Prekariáhta lávlla.* Evenskjer: Skániid girjie.

Vars, Ellen Marie 1989: *Guoibmásan.* Antologiassa *Savdnjiluvvon nagir.* Kárášjohka: Davvi Media. 7–51.

Aikio, Marjut 1999: Saamelaiskulttuurin renessanssi ja ryöstöviljely. Teoksessa *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit. Osa 1: Outamaalta tunturiin.* Toim. Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola & Mervi Autti. Lapin yliopiston taiteiden tiedekunnan julkaisuja C. Katsauksia ja puheenvuoroja 16. Inari: Kustannus-Puntsi. 56–63.

Aikio-Puoskari, Ulla 2001: *Saamen kielen ja saamenkielinen opetus Pohjoismaissa. Tutkimus saamelaisten kielellisistä ihmisoikeuksista Pohjoismaiden kouluissa.* Rovaniemi: Lapin yliopisto.

Aikio-Puoskari, Ulla 2002: Kielten ja kulttuurien risteysasemalla – Kysymyksiä saamen kielestä ja identiteetistä. Teoksessa *Moniääninen Suomi. Kieli, kulttuuri ja identiteetti.* Toim. Sirkka Laihala-Kankainen, Sari Pietikäinen & Hannele Dufva. Jyväskylän yliopisto: Soveltavan kielentutkimuksen keskus. 90–108.

Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth & Tiffin, Helen 2000: *Post-Colonial Studies. The Key Concepts*. London and New York: Routledge.

Bahri, Deepika 2007: Feminism in/ and postcolonialism. In *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*. Ed. Nail Lazarus. Cambridge: Cambridge University Press. 199–220.

Bjørklund, Ivar 2000: *Sápmi – nášuvdna rieggáda*. Tromsø: Tromsø museum.

Desai, Gaurav & Nair, Suriya 2005: Introduction. In *Postcolonialisms. An Anthology of Cultural Theory and Criticism*. Ed. Gaurav Desai & Suriya Nair. Oxford: Berg. 1–12.

Fraser, Robert 2000: *Lifting the Sentence. Poetics of Postcolonial Fiction*. Manchester: Manchester University Press.

Gaski, Harald 2011: Song, poetry, and images in writing: Sami literature. In *From Oral Tradition to Rap. Literatures of the Polar North*. Ed. Karen Langgård & Kirsten Thisted. Nuuk: Ilisimatusarkif/Forlaget Atuagkat. 15–38.

Hirvonen, Vuokko 1999: *Saamenmaan ääniä. Saamelaisen naisen tie kirjailijaksi*. Helsinki: SKS.

Hirvonen, Vuokko 2010: Saamenkielinen kirjallisuus: suuntauksia ja matka maailmalle. Teoksessa *Pohjois-Suomen kirjallisuushistoria*. Toim. Sinikka Carlsson, Liisi Huhtala, Sanna Karkulehto, Ilmari Leppihalme & Jaana Märsynaho. Helsinki: SKS. 191–208.

Hirvonen, Vuokko 2011: "Te opetitte minut kirjoittamaan – kiitoksia!" Valta- ja vähemmistökielen kohtaamia saamelaisten naiskirjailijoiden tuotannossa. Teoksessa *Både och, sekä että. Om flerspråkighet – Monikielisydestä*. Toim. Heidi Grönstrand & Kristina Malmio. Helsinki: Schildts. 200–222.

Kulonen, Ulla-Maija 1994: Saame kielikunnassaan. Teoksessa *Johdatus saamentutkimukseen*. Toim. Ulla-Maija Kulonen, Juha Pentikäinen & Irja Seurujärvi-Kari. Helsinki: SKS. 87–100.

Kuokkanen, Rauna 1999: Etnostressistä sillanrakennukseen. Saamelaisen nykykirjallisuuden minäkuvat. Teoksessa *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit. Osa 1: Outamaalta tunturiin*. Toim. Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola & Mervi Autti. Lapin yliopiston taiteiden tiedekunnan julkaisuja C. Katsauksia ja puheenvuoroja 16. Inari: Kustannus-Puntsi. 95–112.

Kuokkanen, Rauna 2000: Saamelaisen nykykirjallisuuden monet kasvot. Teoksessa *Subliimi, groteski, ironia. Kirjallisuudentutkijain seuran vuosikirja 52/1999*. Toim. Outi Alanko & Kuisma Korhonen. Helsinki: SKS. 151–170.

Kuokkanen, Rauna 2002: Alkuperäiskansojen diskurssi ja dekolonisaatio. Teoksessa *Kojootteja, sulkapäähineitä, uraanikaivoksia. Pohjois-Amerikan intiaanien kirjallisuuksia ja*



*kulttuureja*. Toim. Sami Lakomäki & Matti Savolainen. Oulun yliopiston Taideaineiden ja antropologian laitoksen julkaisuja A. Kirjallisuus 11. Oulu: Oulun yliopisto. 240–264.

Kuokkanen, Rauna 2003: "Survivance" in Sami and First Nations Boarding School Narratives. Reading Novels by Kerttu Vuolab and Shirley Sterling. – *American Indian Quarterly*. Vol. 27, 3 & 4, 2003. 697–726.

Kuokkanen, Rauna 2004: Border crossings, pathfinders and new visions. The role of Sámi literature in contemporary society. *Nordlit 15. Special issue on Northern minorities*. Ed. Per Bäckström, Kristin Jernsletten & Cathrine Theodorsen. Tromsø: University of Tromsø. 91–103.

Kuokkanen, Rauna 2007: Saamelaiset ja kolonialismin vaikutukset nykypäivänä. Teoksessa *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi*. Toim. Joel Kuortti, Mikko Lehtonen & Olli Löytty. Helsinki: Gaudeamus. 142–155.

Kuoppala, Riikka 2008: Saame-neidot. – *Voima* 3/2008.

Kuortti, Joel 2007: Jälkikoloniaalisia käännöksiä. Teoksessa *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi*. Toim. Joel Kuortti, Mikko Lehtonen ja Olli Löytty. Helsinki: Gaudeamus. 11–26.

Lehtola, Veli-Pekka 1995: Saamelaiskirjallisuus uuden ja vanhan risteyksessä. Teoksessa *Marginalia ja kirjallisuus. Ääniä suomalaisen kirjallisuuden reunoilta*. Toim. Matti Savolainen. Helsinki: SKS. 36–92.

Lehtola, Veli-Pekka 1999a: Saamelaisten muuttuvat identiteetit ja kirjallisuus. Teoksessa *Suomen kirjallisuushistoria 3. Rintamakirjeistä tietoverkkoihin*. Toim. Pertti Lassila. Helsinki: SKS. 236–243.

Lehtola, Veli-Pekka 1999b: Aito lappalainen ei syö haarukalla ja veitsellä. Stereotypiat ja saamelainen kulttuurintutkimus. Teoksessa *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit. Osa 1: Outamaalta tunturiin*. Toim. Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola & Mervi Autti. Lapin yliopiston taiteiden tiedekunnan julkaisuja C. Katsauksia ja puheenvuoroja 16. Inari: Kustannus-Puntsi. 15–32.

Lehtonen, Mikko & Löytty, Olli 2007: Suomiko toista maata? Teoksessa *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi*. Toim. Joel Kuortti, Mikko Lehtonen & Olli Löytty. Helsinki: Gaudeamus. 105–118.

Loomba, Ania 1998: *Colonialism/Postcolonialism*. London: Routledge.

Marx, John 2007: Postcolonial literature and the Western literary canon. In *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*. Ed. Nail Lazarus. Cambridge: Cambridge University Press. 83–96.

Peltola, Minna 2011: Rasismi osuu myös saamelaisiin. – *Helsingin Sanomat* 17.1.2011.

Pietikäinen, Sari & Leppänen, Sirpa 2007: Saamelaiset toisin sanoen. Teoksessa *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi*. Toim. Joel Kuortti, Mikko Lehtonen & Olli Löytty. Helsinki: Gaudeamus. 175–189.

Quayson, Ato 2000: Postcolonialism and postmodernism. In *A Companion to Postcolonial Studies*. Ed. Henry Schwarz & Sangeeta Ray. Malden & Oxford: Blackwell. 87–111.

Rensujeff, Kaija 2011: *Käsin, sävelin, sanoin ja kuvin. Saamelaiset taiteilijat Suomessa*. Helsinki: Taiteen keskustoimikunta. Tutkimusyksikön julkaisuja N:o 38.

Saamelaiskäräjät = <http://www.samediggi.fi>. <http://www.samediggi.fi/Luettu> 5.6.2010.

Saarinen, Jarkko 1999: Matkailu, paikallisuus ja alueen identiteetti. Näkökulmia Lapin matkailun etnisiin maisemiin. Teoksessa *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit. Osa 1: Outamaalta tunturiin*. Toim. Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola & Mervi Autti. Lapin yliopiston taiteiden tiedekunnan julkaisuja C. Katsauksia ja puheenvuoroja 16. Inari: Kustannus-Puntsi. 81–92.

Showalter, Elaine 1977: *A Literature of Their Own. British women novelists from Brontë to Lessing*. Princeton: Princeton University Press.

Smith, Andrew 2007: Migrancy, hybridity, and postcolonial literary studies. In *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*. Ed. Nail Lazarus. Cambridge: Cambridge University Press. 241–261.

Stoor, Maritta 1999: Enköhän mie itte tiiä parhaiten, kuka mie olen. Suomea puhuvien saamelaisten ja nk. lappalaisten etninen identifikaatio. Teoksessa *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit. Osa 1: Outamaalta tunturiin*. Toim. Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola & Mervi Autti. Lapin yliopiston taiteiden tiedekunnan julkaisuja C. Katsauksia ja puheenvuoroja 16. Inari: Kustannus-Puntsi. 67–80.

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

Valovirta, Elina 2010: Ylirajaisten erojen politiikkaa. Teoksessa *Käsikirja sukupuoleen*. Toim. Tuija Saresma, Leena-Maija Rossi & Tuula Juvonen. Tampere: Vastapaino. 92–105.

## Viitteet

<sup>1</sup> Tiedot perustuvat Saamelaiskäräjien internet-sivustoon.

<sup>2</sup> Suomeksi oli vuonna 2003 käännetty vain runsaat kymmenen nimekettä vajaasta sadasta saamen kielellä ilmestyneestä teoksesta, eikä tilanne ole oleellisesti muuttunut vuoden 2003 jälkeen (Rensujeff 2011, 52). Runouslehti *Tuli&Savussa* (61, 2-3/2010) on tosin julkaistu laajahko valikoima Anne-Maria Maggan suomentamaa saamelaista nykyrunoutta. Valikoimassa on runoja Synnøve Persenin, Niillas Holmbergin, Rose-Marie Huuvan ja Sigbjørn Skådenin 2000-luvulla julkaistuista teoksista. Tuoreimmat suomennokset ovat Inger-Mari Aikio-Arianaickin *Suonet* (2009, suom. Inger-Mari Aikio-Arianaick ja Irene Piippola, alkuteos *Suonat*, 2008) ja Rose-Marie Huuvan *Kylmä kumppani* (2012, suom. Kaija Anttonen, alkuteos *Galbma rádná*, 1999).

<sup>3</sup> Palton saamelaista lähihistoriaa kuvaava romaani *Voijaa minun poroni* oli Finlandia-palkintoehdokkaana vuonna 1986. Valkeapään runoepos *Beaivi, Áhčážan* (1988, suom. *Aurinko, isäni* 1992) puolestaan voitti Pohjoismaiden neuvoston kirjallisuuspalkinnon vuonna 1991.

<sup>4</sup> Äitiys on toistuva teema monien saamelaisten naislyrikkoiden tuotannossa. Äiti-tematiikka ei kuitenkaan ole tämän artikkelin keskiössä.

<sup>5</sup> Suomenkielisessä tutkimuksessa on käytetty sekä termiä jälkikoloniaalinen että postkoloniaalinen. Tässä artikkelissa pitäydyn termeissä jälkikoloniaalinen ja jälkikolonialismi. Joel Kuortti (2007: 13) on todennut, että jälkikolonialismi on suomenkielisenä käsitteenä erityisen onnistunut, koska se viittaa myös kolonialismin jälkiin – kolonialismi on jättänyt jälkensä itsenäistyneihin siirtomaihin.

<sup>6</sup> Bahri (2007: 201–202) nostaa esille myös feministisen ja jälkikoloniaalisen teorian välisiä jännitteitä. Jälkikoloniaalinen tutkimus voi jättää huomiotta patriarkaliset valtarakenteet, ja toisaalta lännen valtavirtafeminisminä on taipumus esittää stereotyyppisiä käsityksiä ”Kolmannen maailman naisesta”.

<sup>7</sup> Veli-Pekka Lehtola (1999a: 239–240) on hahmottanut saamelaisen kirjallisuuden kehityslinjoja Showalterin mallin avulla.

<sup>8</sup> Fraser puhuu kertomuksista, jotka viittaavat ensisijaisesti proosakirjallisuuteen. Fraserin nimeämät vaiheet kuvaavat kuitenkin yhtä lailla osuvasti myös jälkikoloniaalisen runouden teemoja ja ideologioita.

<sup>9</sup> Ensimmäisiä saamelaiskirjailijoita olivat mm. Matti Aikio (*I dyreskinn* 1906, suom. *Eläinten nahoissa ja Ruijan rannoilla*, 1912), Johan Turi (*Muitalus sámiiid birra* 1910, suom. *Kertomus saamelaisista*, 1978) ja Anders Larsen (*Beaivve-Algo*, 1912).

<sup>10</sup> Kaikki runokäännökset ovat artikkelin kirjoittajan, ellei toisin mainita. Eiran runon säkeet alkukielellä: ”Sin fápmu / Sin ruhta / goddá min.”

<sup>11</sup> ”Allot luohte šat sidjiide! / Min bargu geatnegahtta! / Muitot min mañisboahhtiid!”

<sup>12</sup> ”[- -] earet / delle go juhká / delle son lea dálu isit / stuoris / ja delle don balat sus”

<sup>13</sup> Runon on kääntänyt suomeksi Anne-Maria Magga ja suomennos on julkaistu runouslehti *Tuli & Savussa* (61, 2-3/2010). Huomio runon yhteydestä Ibsenin runoon on Maggan.

<sup>14</sup> Esimerkiksi Elle Marie Varsin romaani *Kátjá* (1986, Katja) ja Kerttu Vuolabin nuortenromaani *Čeppari čaráhus* (1994, Pinko pahus) kuvaavat saamelaislasten kouluaikaisia asuntolakokemuksia. (Ks. Hirvonen 1999: 132–138; Vuolabin teoksesta myös Kuokkanen 2000:162–166 ja Kuokkanen 2003.)

<sup>15</sup> Vielä 1970-luvun alussa kaikkien Suomen saamelaisalueen koulujen opetuskielenä oli yksinomaan suomi, vaikka monet koulutulokkaat osasivat ainoastaan saamea. Käännekohtana voidaan pitää vuotta 1975, jolloin saatiin lupa ylimääräisten saamenkielisten opettajien palkkaamiseen. (Aikio-Puoskari 2001: 185–186.) 1980- ja 1990-luvuilla saamen opetuksen ja saamenkielisen opetuksen asema vaihteli kunnittain (Aikio-Puoskari 2001: 190–207). Vaikka saamen kielen asema suomalaisessa koululaitoksessa on kohentunut, Rauna Kuokkanen (2007: 152) toteaa, että koulujen oppikirjat eivät vielä nykyäänkään anna kokonaisvaltaista käsitystä saamelaisista: saamelaislapset eivät ”näe itseään” koulukirjoissa.

<sup>16</sup> ”Skuvlla ja ruovttu gaska guhkui / mađe boarrasebbon šadden”

<sup>17</sup> ”Man mángga sámá mána iežas hilgun / leage skuvllaid oamedovddu alde”

<sup>18</sup> ”Mus lei hui lihkku skuvllas / Mus lei máilmmi jierbmás / allaoahppan oahpaheaddji. / Ii gávdnon máilmmi historjás / mihkkege maid son ii diehtán // Sus lei stuora, guoira / guhkesjuolggát girjját beana / Divrras allaoahppan beana / čilgii oahpaheaddji / diehtetmeahtun mánáide / Jierbme beana, / mas lea guhkes sohkatávval / ja nanu duogás, čilgii son / Ja čajehii govaid ja filmmaid / Čálii ja

---

muitalii dan historjjá // Mánná go juo ledjen rámppostin iluin: / Mis lea maid beana! Áhči beana. / Dat easka lea albma jierbme beana! / Dat lea dušše dábálaš sámibeana, / čilgii oahpaheaddji / Dakká maid oázžu nuvttá vaikko gos / Mu beana mávssii vielppisin juo mánga duháha / Ja buot dan máttut leat vuoitán / gudnibálkásumiid viissisvuodaset dihtii // Rašes máná váibmu vardigodii / Heahpanin! Vuoi mot heahpanin! / Go diekkáriid ges oahpaheaddjái dadjen! / Dego livččen oavvildeame ahte min beana / lea seamma buorre go oahpaheaddji beana / Vaikko ieš diedán / ii mis goit leat mihkkege buriid // Oahpaheaddjái lea vissa oba somá / Son ferte leat oba lihkolaš / Gean máttut várra leat leamaš / áivve bassi gonagasat / Dakkárat geain vuovttat guhkkot / ain mannjel jápmima nai // Sus geas dakkár beana lea / mas lea nu guhkes historjá / man birra sáhtii ollu / skuvladiimmuid mitalit // Giittán buori / allaoahppan oahpaheaddji / Go nu dárkilit ja viššalit / gillii iežas beatnaga birra mitalit / diehtetmeahttun sámi mánáide / In ge goasse goasse sáhte / vajálduhttit / Dan allaoahppan jierbme / oahpaheaddji beatnaga”

<sup>19</sup> Eiran runossa voi nähdä yhtymäkohtia luulajansaamelaisen Harriet Nordlundin runoon ”Ni lärde mig skriva”, joka on julkaistu antologiassa *Vårt liv. Samiska dikter* (1991). Runon puhuja esittää enemmistölle kiitoksen saamastaan koulutuksesta. Runossa toistuu viisi kertaa säe ”Tack ska ni ha!”. Vuokko Hirvonen (2011: 210–214) on analysoinut Nordlundin runoa ironisena vastarinnan välineenä.

<sup>20</sup> *Čalbmehihttu*-kokoelman runot on alun perin kirjoitettu Lapin maakuntamuseon saamelaispukunäyttelyn teksteiksi ja ne on julkaistu kaksikielisenä kokoelmana. Runojen suomentajaa ei mainita; mahdollisesti runot on kääntänyt tekijä itse. Runon säkeet saameksi: ”[- -] mángá ášši báhčen imaštallat / nugo mitalusaid Jesusa birra / gii dálvviáigge maiddá geasse-eatnamiid vádjoli. / Moson suge buorivuodan livččii geavvan / jos gasku Ánárábi guoldu rihpastan sus gahpira!”

<sup>21</sup> ”Mu oarbmealit / eai livčče čuoikaluhkašage gorron / nie allamielat bárdnái.”

<sup>22</sup> Lukkarin runon kuvaus pukujen kantamista yksityiskohtaisista merkityksistä muodostaa jyrkän ristiriidan sille tavalle, jolla saamenpukua käytetään matkailuteollisuudessa. Esimerkiksi matkailumainonnassa saamelaispuvun sisältämää informaatiota sekoitetaan usein vaikkapa vaihtamalla miehen ja naisen pukujen osia (Saarinen 1999: 85–86). Marjut Aikio (1999: 61) on luonnehtinut tätä saamelaiskulttuurin epäkunnioittavaa hyödyntämistä etnografiseksi riistoksi.

<sup>23</sup> ”Sulastahttago mu gákti / kárášjohkaláččaid / buolpmátlaččaid / vuolledeatnoláččaid gávttiid.”

<sup>24</sup> ”Mun lean hui várrugas fiskesláđđiin / muđui gáddet mu doavvaskan buolbmátlaččii, / ja dan in leat gal!”

<sup>25</sup> Suomessa saamelaisten kotiseutualueeseen kuuluvat Enontekiön, Inarin ja Utsjoen kunnat sekä Sodankylän kunnassa sijaitseva Lapin paliskunnan alue.

<sup>26</sup> Alta-Kautokeino-vesistön patoamista vastustettiin mielenosoituksin 1970-luvun puolivälistä saakka. Vastustajat olivat alun perin norjalaisia luonnonsuojelujärjestöjä, mutta kiistan pitkittyessä vastarinta muuttui saamelaisten, padottavan alueen alkuperäiskansan, oikeuksien peräämiseksi. Alta-asiasta tuli saamelaisasia viimeistään silloin, kun joukko saamelaisia ryhtyi nälkälakkoon Norjan eduskuntatalon edustalla vuonna 1979. (Bjørklund 2000: 38–41.)

<sup>27</sup> ”Dál lea Áltajoga baddadan stuimmit. / Buohkat leat jogo vuosta dahje bealis. / Mun lean vuosta – mun lean diđolaš dilistan / ja gárvodan dan mielde.”

<sup>28</sup> ”[- -] doppe mun vávjojín. [- -] / Mu lahkai gárvodedje duššu buores áhkut ja hui geafit.”

<sup>29</sup> ”Mun vázzen iežan eatni allaskuvlla / ja jo golmma jahkášažžan álggahin duoji”.

<sup>30</sup> ”Dávis / dulbe / ja čilge. / Dulbe / dávis / ja herve / holbbi / ja hárdi. / Buddes / ja muitte”

<sup>31</sup> ”Mu gonagassan / biktasat gollin / čuvget. / Násttit almmis / ja boahkámis / gáibbevuolde / ja sealgehearvvain. / Miibat mus lea / manjís váccašit. / Ja gieđaidan / čehppodagas / čalmmiidan / vuoiñastahttit”

<sup>32</sup> ”Vai / livččengo galgan / eará soga činahit. / Eará albmá bajidit. / Mun / gii gieđalaš”

<sup>33</sup> ”Maid das / vaikke hárdi gahččá / ja fárdá goldná / galhan silba ja golli / gonagassan / ceaggut doallá”

<sup>34</sup> ”Goas / dievvá hárdi / hearvvain. / Healbmi holbbiin. / Goas gallána / gonagas / seamma buddestat / báddái”

<sup>35</sup> ”Ánne lohká iežas leat badjenieidan / muhto de gis vázzá skuvlla / ja ii ge máhte gápmagiid goarrut. // Biret lea badjeolbmo eamit / muhto sus gis eai leat bártnit. // Ristin lea maid badjeolbmo eamit /

---

muhto de gis bargá buvdas. / Ja gii son su isidii goarru gápmagiid? // Elle lea maid badjeolbmo eamit. / Sus leat guokte olles bártni / muhto sus gis ii leat duodjeveahkki. // Tone lea maid badjeolbmo eamit / muhto son gis lea rivgu. / Duddjo gal, muhto sámegiela gal ii hála. // Sára lohka iežas leat sápmelažžan / ja hállá sámegiela / muhto son gis lea dážain náitalan. // Álehtá maid lohka iežas leat sápmelažžan / muhto son gis orru boaitto beal sámebáikkis. // Ingá maid doallá iežas sápmelažžan / muhto gávtti gal ii ane. // Gutnil viggá maid leat sápmelažžan / muhto son gis ii máhte sámegiela. / Su eadni lea oainnat rivgu. // Gádjá lohka maid iežas leat sápmelažžan / muhto de gis ii máhte dan albma sámegiela. // Márjá maid doallá iežas sápmelažžan / muhto de gis / ii láhte nu mo sápmelaš galggašii. // Ja mun imaštalan / makkár son dat / albma sámie nissonolmmoš lea.”

<sup>36</sup> Suomen lain mukaan saamelainen on henkilö, joka pitää itseään saamelaisena edellyttäen että hän itse tai ainakin yksi hänen vanhemmistaan tai isovanhemmistaan taikka isovanhemman vanhemmista on oppinut saamen kielen ensimmäisenä kielenään.

<sup>37</sup> Tiedot perustuvat Saamelaiskäräjien internet-sivustoon. Suomessa noin 2000 ihmistä puhuu pohjoissaamea, joka on saamen kielistä suurin (yhteensä n. 20 000 puhujaa). Pohjoissaamen lisäksi Suomessa puhutaan inarin- ja koltansaamea, joista kummallakin arvioidaan olevan noin 300 puhujaa. Kaikkiaan saamelaiskieliä lasketaan olevan yhdeksän. Kielet muodostavat jatkumon, jossa kielirajat ovat joissakin kohtaa jyrkempiä, toisissa taas murrerajanomaisia (Kulonen 1994: 96–97).

<sup>38</sup> Strategisen essentialismin ajatuksen ja käsitteen on alun perin esittänyt Gayatri Chakravorty Spivak vuonna 1981.

<sup>39</sup> Tärkeimmät saamelaiset kustantamot sijaitsevat Norjassa, joten käytännössä kaikki saamenkieliset teokset julkaistaan siellä (Rensujeff 2011: 53).

<sup>40</sup> 2000-luvulla kirjailijanuransa ovat aloittaneet muun muassa Suomen saamelainen Niillas Holmberg (s. 1990), jonka esikoiskokoelma *Dego livččen oaidnán iežan* (Kuin olisin nähnyt itseni) ilmestyi vuonna 2009, sekä Norjan saamelainen Sigbjørn Skåden (s. 1976), joka on julkaissut kokoelmat *Skuovvadeddjiid gonagas* (2004, Suutarien kuningas) ja *Prekariáhta lávlla* (2009, Prekariaatin laulu). Anne-Maria Magga on suomentanut molemmilta valikoiman runoja, jotka on julkaistu runouslehti *Tuli&Savussa* (61, 2–3/2010).

## II

### **ÄITIMYYTTEJÄ JA ÄITISUBJEKTEJA. SUKUPUOLEN JA KANSALLISUUDEN REPRESENTAATIO SAAMELAISESSA LYRIKASSA**

Kaisa Ahvenjärvi, 2013

*Kulttuurintutkimus* 30, 4 (2013), 16–30.

Uudelleenjulkaistu Kulttuurintutkimuksen Seuran luvalla.

# Äitimyyttejä ja äitisubjekteja

## Sukupuolen ja kansallisuuden representaatio saamelaisessa lyriikassa

Kaisa Ahvenjärvi

Äitiyden teema nousee usein esille saamelaisessa nykylyriikassa. Tässä artikkelissa käsitellään neljän saamelaisrunoilijan tuotantoa, jossa esiintyy monenlaisia äitihahmoja: Äiti maa, muinaiset naisjumalat, äitiyttä himoitseva nainen ja väsynyt äiti. Äitiys-kuvasto saa runoissa symbolisia ja kansallisia merkityksiä, mutta yhtä lailla se peilaa naisen yksilöllistä, sensuaalista kokemusta.

Saamelainen kirjoitettu kirjallisuus on suhteellisen nuorta. Se otti ensiaskeleitaan 1900-luvun alkupuolella, mutta laajemmin saamea on käytetty kirjallisen ilmaisun kielenä vasta vajaat 40 vuotta (Hirvonen 2010, 100). Saamelaisen kirjallisuuden läpimurto liittyi 1970-luvun etnoliittiseen heräämiseen, jossa saamelaistaiteilijoilla oli keskeinen rooli. Lyriikka on nykyään kirjallisuuden lajeista elinvoimaisin (mt., 91), mistä kertoo jo se, että suuri osa saamelaisista esikoiskirjailijoista on runoilijoita. Saame-

lainen kirjallisuus kohtaa kuitenkin monenlaisia haasteita. Lukijakunta on pieni: pohjoissaamea, joka on yhdeksästä saamen kielestä suurin, puhuu äidinkielenään vain noin 20 000 ihmistä. Myös kustantajia on vähän ja julkaisujonot ovat pitkiä. Suomalaisille lukijoille saamelainen kirjallisuus on jäänyt pitkälti tuntemattomaksi huonon käännöstilanteen vuoksi: vuosina 1912–2007 suomennettiin hieman yli kymmenen teosta (Hirvonen 2010, 73). Tuorein käännös on Rose-Marie Huuvan runokokoelma

*Kylmä kumppani* (2012, suom. Kaija Anttonen). Huomattavasti parempi käännöstilanne on Norjassa, missä sijaitsevat tärkeimmät saamelaiskustantajat DAT ja Davvi girji.

Anne-Maria Magga (2010, 4–5) on hahmottanut saamelaisen nykyrunouden kenttää kolmen temaattisen painopisteen kautta. Ensinnäkin lyriikassa on käsitelty kolonialismin ja rasismin kokemuksia, jotka näkyvät vahvoina vielä 1990- ja 2000-luvulla julkaistussa koelmissa. Toisena temaattisena juon-

teena näyttäytyy saamelaisen mytologian uudelleenherättäminen, joka liittyy saamelaisuuden juurien etsimiseen. Kolmanneksi painopisteeksi Magga nimeää ”naiskirjoituksen”, jolla hän viittaa naislyriikoiden käsittelemiin teemoihin, kuten saamelaisnaisiin perinteisesti kohdistuvien odotusten purkamiseen.

Joikuperinne on vaikuttanut vahvasti saamelaiseen lyriikkaan (Hirvonen 1999, 151–168; Gaski 2011, 16). Joikuilmaisun rytmi toistuu saamelaisessa runokielessä, jolle on ominaista vapaa-rytmisyys, kielen elliptisyys ja erilaiset toistorakenteet (Magga 2010, 4). Myös luontokuvaston keskeisyys yhdistää nykylyriikan joikuihin. Saamelaisen runokielen merkittävä uudistaja on norjansaamelainen Sigbjørn Skåden (s. 1976), jonka kokoelmassa *Prekariáhta lávlla* (Prekariaatin laulu, 2009) on postmodernistisia piirteitä kuten meta-lyyrisyyttä, ironiaa ja korkean ja matalan sekoittamista. Skådenin runot jäljittelevät ja parodioivat niin chattikieltä, popsanoituksia kuin Henrik Ibsenin runojakin. Myös kuvasto on peräisin nykytodellisuudesta: tunturimaisemassa ajetaan ilmastoidulla autolla, jonka takapenkillä lapset katsovat Disney-DVD:tä (Skåden 2009, 58).

Suomessa kirjallisuudella on ollut erityisen tärkeä rooli kansakunnan kertomisessa ja kansallisen määrittelyssä

(Löytty 2004, 99). Saamelaisten kansallinen rakennusprojekti alkoi toden teolla vasta 1970-luvulla, ja taiteilijat olivat vahvasti mukana poliittisesti motivoituneen, yhteisen saamelaiskuvan muotoilemisessa. Kantaottava runous soveltui hyvin taistelevan kirjallisuuden lajiksi. (Lehtola & Länsman 2012, 21.) Sitä ovat kirjoittaneet myös artikkelissani käsiteltävät runoilijat Nils-Aslak Valkeapää (1943–2001) ja Rauni Magga Lukkari (s. 1943), jotka ovat olleet toistaiseksi tuotteliaimpia saamelaisrunoilijoita. Valkeapään tuotanto käsittää yhdeksän runokokoelmaa ja Lukkari on julkaissut tähän mennessä seitsemän runoteosta.

Tässä artikkelissa keskityn huomioni kirjallisuuden äitihahmoihin, jotka ovat olleet vahvasti läsnä kansallisvaltioiden nationalistisissa diskursseissa. Elleke Boehmer (2005, 27) toteaa, että kansalliseen äiti-kuvastoon liitetään mielikuvia alkuperästä ja juurista. Äitiys yhdistetään usein maahan ja kansallisvaltion alueeseen, kuten ilmaisussa ”Mother Africa”. Äidillisyyden lisäksi kansalliset naisikonit voivat symboloida myös kansakunnan suojelun tarvetta, kuten esimerkiksi oman Suomi-neitomme tapauksessa (Gordon 2002, 40). Todellisille naisille on nationalistisessa puheessa usein annettu kansakunnan äitien rooli. Suomalaisten naisliikkeiden perusideologiaan kuului 1800-luvun lo-

pulta alkaen ajatus yhteiskunnallisesta äitiydestä, jonka mukaan äidillisyyys on naisten luonnollinen perusominaisuus. Naiset toteuttivat sitä paitsi lastensa äiteinä myös kodin ulkopuolella erilaisissa yhteiskunnallisissa tehtävissä. (Koi-vunen 1995, 68.) Naisten vastuulla on ollut myös kansakunnan reproduktio: äidit synnyttävät uusia jäseniä kansalliseen perheeseen.

Puhun tekstissäni rinnakkain kansallisuudesta ja etnisyydestä. Molemmilla käsitteillä on tapana viitata kielen ja kulttuurin yhteen sitomaan ryhmään, jolla ajatellaan olevan yhteinen alkuperä. Kansat voi määrittellä etnisiksi ryhmiiksi, joilla on oma valtio. (Huttunen 2005, 127, 132.) Alkuperäiskansat, joita saamelaisetkin edustavat, ovat etnisten ryhmien kansainvälisöikeudellisesti tunnustettu erityistyyppi: heitä kutsutaan usein ”valtiottomiksi kansakunniksi” (Valtonen 2004, 120–121). Saamelaiset ovat itse käyttäneet itsestään kansanimitystä 1970-luvulta lähtien (Lehtola & Länsman 2012, 19).

Nykytutkimuksessa kansallisuutta ja etnisyyttä ei yleensä pidetä luonnollisina ja muuttumattomina kategorioina, vaan diskursiivisina konstruktioina (esim. Hall 2002, 47–48; Huttunen 2005, 125). Viime vuosina saamelaisen kansakunnan etnopolitiittista rakentamisprosessia on käsitelty tutkimuksessa



runsaasti (esim. Nyysönen 2007, Pääkönen 2008, Seurujärvi-Kari 2012). Sanna Valkonen on väitöskirjassaan tutkinut, miten monikulttuurisesta saamelaisesta joukosta on rakennettu yksi ja yhtenäinen kansa *kansadiskurssin* avulla (Valkonen 2009, 58–59). Valkonen nostaa esille myös etnopolitiikan essentialisoivan ulottuvuuden.

Tässä artikkelissani käsittelen, miten saamelainen lyriikka on osallistunut saamelaisten ”kansaksi tekemiseen”. Erittelen kansallisuuden ja sukupuolen representaatioita sekä niiden välisiä suhteita analysoimalla runouden äiti-kuvastoa. Tutkimuskohteenani ovat kahden keskeisen saamelaisrunoilijan teokset, Nils-Aslak Valkeapään *Eanni, eannázan* (2001, Maa, äitini) ja Rauni Magga Lukkarin *Árbeeadni* (1999, Perintöäiti). Lisäksi käsittelen Inga Ravna Eiran (s. 1948) kokoelmaa *Liedázán* (1997, Nuppuseni,) ja Inger-Mari Aikio-Arianaickin (s. 1961) teosta *Maailmalta tähän* (2006). Molemmat keskittyvät kokonaisuudessaan äitiyden tematiikkaan ja kuvaavat runojen puhujan äidiksi tuleminen tunteja.

### Äiti maa, isä aurinko

Universaalilla Äiti maa -figuurilla on 1970-luvulta lähtien ollut tärkeä rooli alkuperäiskansojen identiteettidiskurs-

seissa. Tämä tulee esille julistuksessa, joka annettiin Alkuperäiskansojen maailmanneuvoston (WCIP, *World’s Council of Indigenous Peoples*) perustamiskonferenssissa vuonna 1975. Siinä viitataan alkuperäiskansojen menneisyyteen, jossa maa oli hoivaava äiti. Äiti maa -diskurssi elää myös 2000-luvun akateemisissa teksteissä. Esimerkiksi Julian Kunnie (2003, 135–136) kirjoittaa varsin romantisoivaan sävyyn ”Äiti maasta” pyhänä olentona, joka ravitsee kohdustaan kaikkea elämää. Äiti maa on läsnä myös saamelaiskirjailija Nils-Aslak Valkeapään (1943–2001) runokokoelmassa, erityisesti hänen viimeiseksi jääneessä teoksessaan *Eanni, eannázan* (2001, Aurinko, äitini). Se on Valkeapään pääteoksen, *Beaivi, áhčážan* (1988, suom. *Aurinko, isäni* 1992) -kokoelman sisarteos. *Aurinko, isäni* päättyy aukeamaan, jolla lukee suurin kirjaimin ”MAA, ELÄMÄN ÄITI”. Kokoelmat muodostavat siten intratekstuaalisen jatkumon.

Valkeapää, saamelaiselta kutsumanimeltään Áillohaš, oli sekä runoilija että kuvataiteilija, ja hänen teoksensa ovatkin runotekstien, maalausten, piirrosten ja valokuvien muodostamia kokonaisuuksia. Valkeapäällä oli myös tärkeä rooli saamelaisen joikuperinteen elvyttäjänä ja modernisoijana (ks. Gaski 2008, 157). Hän on kaikista saamelaisrunoilijoista selkeimmin pyrkinyt rakenta-

maan kollektiivista saamelaista identiteettiä kuvaamalla saamen kansan yhteisiä kokemuksia ja ”saamelaista sielunmaisemaa” (Lehtola 1999, 243). Lukuisissa Valkeapään runoissa puhutellaan veljiä ja sisaria ja luodaan siten mielikuvaa kansallisesta perheestä.

*Aurinko, isäni* on Valkeapään tuotannon tunnetuin ja käännettyin teos.<sup>1</sup> Sen runot liikkuvat myyttisestä maailmansynnystä historialliseen todellisuuteen ja yksilön tunnoista saamelaisten kollektiivisiin kokemuksiin. Teos sisältää lähes 400 saamelaisia esittävää valokuvaa, joita Valkeapää kokosi etnografisista museoista ympäri Eurooppaa. Hän itse kutsui teostaan saamelaisten perhealbumiksi. Ulkopuolisten ottamat, maailmalle kulkeutuneet kuvat esivanhemmista ovat Valkeapään teoksessa ikään kuin palanneet kotiin, ja runojen yhteyteen asetettuna ne ovat saaneet emansipatorisia merkityksiä (Magg 2011). Valokuvat on otettu eri puolilla Saamenmaata, ja niissä esiintyy niin pohjoissaamelaisia poronhoitajia, Inarin kalastajasaamelaisia kuin rannikon merisaamelaisiakin. Tässä näkyy Valkeapään pyrkimys rakentaa eri alueiden saamelaisia yhdistävä eepos.

*Aurinko, isäni* -kokoelman nimi viittaa alkuperämyyttiin, jonka mukaan saamelaiset ovat auringon poikia, *beaivvi bártnit*. Myyttinen tarina on tallennettu

eteläsaamelaisen Andreas Fjellnerin (1795–1876) eepiseen runoelmaan ”Auringon pojan kosiomatka jättäilaisten maassa”, joka pohjautuu saamelaisten suulliseen perinteeseen.<sup>2</sup> Siinä kuvataan, miten auringon poika saa vaimokseen jättäiläisen tyttären. Pariskunnan lapset, *Gállá-bártnit*, ovat myytin mukaan saamelaisten esi-isiä. Fjellnerin runoelman vaikutus näkyy saamelaisten kansallislaulussa, jonka sanat on kirjoittanut runoilija Isak Saba vuonna 1906. Saba viittaa kansallislaulussaan auringon poikien vahvaan sukuun, ”beaivvi bártni nana nálli”, jota viholliset eivät voi kukistaa. (Gaski 2003, 79.) Alkuperämyytti yhdistetään kansallislaulussa nationalistiseen retoriikkaan: Saban runon viimeinen säe julistaa, että Saamenmaa kuuluu saamelaisille, ”Sámieatnan sámiiide!”

Stuart Hall on todennut, että yksi osa kansakunnan suurta kertomusta on juuri perustamismyytti, tarina, ”joka paikantaa kansakunnan, kansan ja niiden kansallisen luonteen alkuperän niin varhaiseen aikaan, että se katoaa ’todellisen’ ajan sijasta ’myyttisen’ ajan usvaan” (Hall 2002, 49). Anne Heith (2010, 341) tuo esille, että käsitys saamelaisten myyttisestä alkuperästä auringon jälkeläisinä löi itsensä läpi saamelaisten etnopolitiisessa ja kulttuurisessa mobilisaatiossa 1970- ja 1980-luvulla. Aurinko toimii kollektiivisena kansallisena sym-

bolina, jota hyödynnetään monin eri tavoin. Saamen lipun punainen ympyrä viittaa aurinkoon, ja saamelaisen kansallisteatterin nimi *Beaivváš* merkitsee aurinkoa. (Heith 2010, 341.)

Oman kulttuurin arkaaiset elementit voidaan siis ottaa uudelleen käyttöön vastarinnan välineinä. Erkki Pääkkönen on esitellyt tätä etnopolitiikan perusmallia, jossa ryhmän historiasta poimittuja, aiemmin folkloristisina pidettyjä elementtejä ryhdytään käyttämään etnisessä mobilisaatiossa. Ryhmän perinnetavallaan keksitään uudelleen ja sitä sovelletaan modernin yhteiskunnan kontekstissa kollektiivisen identiteetin rakennusaineena. (Pääkkönen 2008, 206–207; traditioiden keksimisestä Hobsbawm & Ranger 2006/1983.)

#### Äiti maan sylissä

Valkeapään *Aurinko, isäni* -teosta on luonnehdittu saamelaisten kansalliseepokseksi (mm. Lehtola 1999, 243). *Eanni, eannázan* -kokoelmassa (= *EE*) kansallinen perhe laajenee globaaliksi sisarten ja veljien yhteisöksi. Teosta voi luonnehtia Valkeapään mallia mukaillen alkuperäiskansojen perhealbumiksi: siinä on valokuvia saamelaisista, inuiiteista, pygmeistä ja Siperian, Pohjois-Amerikan ja Etelä-Amerikan alkuperäiskansoista. Runot kertovat yhteyden tunteesta, jon-

ka puhuja kokee vieraillessaan muiden alkuperäiskansojen yhteisöissä.

Teoksen keskeinen teema on kolonialismin kritiikki. Runojen puhuja kuvaa kitkerin ja ironisin äänenpainoin, miten ”sivistyneet kansat” ovat ylenkatsooneet ”primitiivisiä ihmisiä” (Gaski 2008, 159). Turmeltuneen sivistyksen vastapainoksi runoissa asetetaan alkuperäiskansojen harmoninen luontosuhde, jota symboloi yhteys Äiti maahan. Luonton merkitys tulee esille myös *Eanni, eannázan* -teoksen kokonaisrakenteessa. Kokoelman ensimmäisille läpikuultaville sivuille on maalattu tunturin musta silhuetti ja syvänkeltainen, punaisella pohjalla hehkua aurinko. Nimiösivua seuraa yhdeksän aukeamaa Valkeapään ottamia valokuvia kevätalvisista pohjoisen maisemista. Ensimmäinen runo löytyy vasta sivulta 28. Kokoelmassa on peilirakenne: se päättyy keväisten luontovalokuvien sarjaan, ja viimeiset läpikuultavat sivut ovat samat, joilla teos alkaa. Luonto siis kehystää kokoelman runoja; ensimmäiset ja viimeiset sanat on annettu tuntureille ja auringolle.

Useissa *Eanni, eannázan* -kokoelman runoissa on kollektiivinen me-puhuja, jonka kautta kuvataan alkuperäiskansojen yhteisiä kokemuksia. Runojen minän suhde Äiti maahan on kuitenkin yksilöllinen, intiimi ja ruumiillinen. Kokoelman ensimmäisissä runoissa

puhujia loikoilee silokalliolla ”kädet / ojennettuina // syleillen / taivasta // syleillen / kalliota” (EE, 30).<sup>3</sup> Hän kuulee sykkeen, jota jäljitellään runossa onomatopoeettisesti sanoja tavuttamalla: ”sykkii / sy-dän / minun-ko / sy-dän / vaiko / maan?” (EE, 31).<sup>4</sup> Puhuja tuntuu sulautuvan yhteen personifoidun maan kanssa. Syntyy mielikuva kohdusta, jossa siikiö elää äidin sydämen sykkeen ympäröimänä. Runo päättyy kokoelman nimeä toistavaan puhutteluun: ”MAA, / ÄITINI / sydän / MAA // MAA, / ÄITINI” (EE, 31).<sup>5</sup> Runossa esiintyvä toisto on yksi Valkeapään runokielen keskeisistä keinoista, jonka voi nähdä pohjautuvan perinteisten joikusanoitusten toistisuuteen.

Kokoelman viimeisissä runoissa puhuja suuntaa taas sanansa maalle ja auringolle. Runot on kirjoitettu kapiteeleilla ja tekstin fonttikoko kasvaa runosarjan loppua kohti. Runojen merkitystä korostaa se, että ne on painettu myös teoksen kansiliepeisiin. Liepeiden valokuvat kalliopaadesta ja auringosta vielä toistavat runojen aiheen.

AURINKO

AURINKO, ISÄNI

SIVELEE  
HYVÄILEE

LÄMPIMÄSTI  
PEHMEÄSTI

\*\*

MAA

MAA, ÄITINI

TUUDITTA

\*\*

TUUDITTELEE

SYLISSÄÄN

KIVIKÄTKYESSÄ  
SILOKALLIOLLA

TUUDITTA

\*\*

MAA,  
ÄITINI

(Valkeapää 2001, 320–325.)<sup>6</sup>

Puhujan luontosuhteen intiimiyttä kuvastavat runoissa käytetyt saamen kielin deminutiivimuodot ”maa, äitiseni” ja ”aurinko, isäseni”, jotka eivät näy käännöksissä. Runot kuvaavat turvallisuut-

ta, jota lapsi tuntee vanhempiensa sylissä. Sanojen toisto synnyttää mielikuvan kehdon keinahtelusta tai tuutulalulun toistuvista melodiakuluista. Tuudittelun pehmeys ja kivikehdon kovuus muodostavat paradoksin, joka löytyy myös Valkeapään laulusta ”Sámi eatnan duoddariid” (Saamenmaan tunturit, 1978): ”Saamenmaan tunturit, saamelaislapsen koti, kylmä kova kivikätkyt, lämmin pehmeä syli”.<sup>7</sup>

Laulussa ja *Eanni, eannážan* -kokoelman runoissa Valkeapää varioi globaalia Äiti maa -diskurssia, joka on tietoisesti liitetty alkuperäiskansojen ideologiaan. Alkuperäiskansametodologian kehittäjä Linda Tuhiwai Smith on kuitenkin myös kritisoinut mystifioivaa tapaa kuvata alkuperäiskansojen suhdetta maahan. Smith toteaa, että alkuperäiskansojen selviytyminen on perustunut oman elinympäristön syvälliseen tuntemukseen, ei Äiti maan anteliaisuuteen. (Smith 2002, 12–13.) Tuomas Heikkilä ja Antero Järvinen ovat puolestaan huomauttaneet, että alkuperäiskansojen luontosuhdetta ei pitäisi romantisoida. He toteavat, että saamelaiset voivat riistää luontoa siinä missä muutkin kansat. (Heikkilä & Järvinen 2011, 69, 72.)

Jorunn Eikjok pitää Äiti maa -ideologiaa vastareaktiona kolonialismille ja keinona puolustaa alkuperäiskansojen kulttuuria. Traditionaaliseen maailman-

kuvaan liittyvien "Äitien" siirtäminen globaaliin poliittiseen kontekstiin ei kuitenkaan ole Eikjokin mukaan ongelmatonta. (Eikjok 2007, 118.) Perinteiden korostaminen voi peittää alleen esimerkiksi naisten asemaan liittyviä ongelmia. Alkuperäiskansojen keskuudessa feminismiä on pidetty tarpeettomana, mitä on perusteltu sillä, että alkuperäiskansojen naisilla on perinteisesti ollut yhteisössään vahva asema (Denis 2007, 37–38; Smith 2002, 151–152). Feministejä on syytetty yhteisönsä pettämisestä ja epäautenttisuudesta (Green 2007, 24–25; Denis 2007, 48–49). Kaikki alkuperäiskansayhteisöt eivät kuitenkaan ole olleet tasa-arvoisia, ja myös alkuperäiskansojen nykyisissä poliittisissa instituutioissa on sukupuolittuneita valtarakenteita (ks. Kuokkanen 2007, 76–78). Feminististä kritiikkiä ei siis saisi vaientaa myyttisen äitiyden ylistämisellä.

### Mytologian naishahmoja

*Aurinko, isäni* -teoksessaan Nils-Aslak Valkeapää viittaa saamelaisten alkuperämyytin maskuliiniseen toimijaan, aurin gon poikaan, mutta jättää huomiotta saamelaisten myyttisen esiäidin, jonka itse asiassa voi nähdä tarinan varsinaisena päähenkilönä. Vuokko Hirvonen (2000, 229) on tulkinut Fjellnerin runoa naisnäkökulmasta ja kiinnittänyt huomio-

ta siihen, että jättiläisen tyttärellä on runoelman kuvaamalla kosiomatkalla keskeinen ja aktiivinen rooli. Jättiläisen tytär auttaa sulhasta selviytymään isänsä asettamasta tehtävästä samaan tapaan kuin Pohjan neito auttaa Ilmarista *Kalevalassa*. Morsian myös puolustautuu veljiään vastaan, kun nämä lähtevät ajamaan takaa vastavihittyä paria.

Hirvonen toteaa feministisessä luennassaan, että Fjellnerin tallentamassa alkuperämyytissä naisen seksuaalisuus ja äidiksi tuleminen ovat keskeisiä teemoja, joita käsitellään symbolisella tasolla. Runon lopussa korostetaan naisen roolia lasten synnyttäjänä ja saamen kansan esiäitinä. (Hirvonen 2000, 226–229.) Saamelaisten alkuperämyyttiä voi siis lukea aktiivisen, selviytymiskykyisen naissubjektin kuvauksena, vaikka jättiläisen tytär ei olekaan saanut merkittävää roolia kansallisessa kuvastossa. Hirvonen (2007) on toisaalla tuonut esille, että saamelaisissa kosintajouissa nainen on yleensä kosinnan passiivinen objekti ja väline rikkauden saavuttamiseksi.

Saamelaiset naisrunoilijat ovat nostaneet tuotannossaan esiin mytologian feminiinisiä hahmoja. Valkeapään käyttämän Äiti maa -figuurin sijaan naislyrikoitten teoksissa on viittauksia vanhoihin saamelaisiin naisjumaliin, *Máttaráhkáán* eli kantaäitiin ja hänen kolmeen tyttärensä. Nämä jumalattaret ovat osa

muinaista saamelaista uskontoa, joka juurittiin kristillisen lähetytyön myötä 1700-luvun alkupuolella. Louise Bäckmanin (1982, 145) mukaan *Máttaráhká* edustaa Pohjois-Euraasian kansojen mytologiaa, jossa feminiinisellä elementillä ja vahvoilla äitihahmoilla oli vakiintunut asema. Saamelaisilla naisjumalilla oli tärkeä rooli lapsen syntymään liittyvissä uskomuksissa. *Máttaráhká* oli alkuäiti, joka antoi syntymättömän lapsen sielun tyttärilleen. *Sáráhká* rakensi kohdussa ruumiin sielun ympärille ja auttoi naista synnytyksessä. *Juksáhká* oli erityisesti poikalasten suojelija, ja *Uksáhkán* tehtävänä oli puolestaan vartioita lasta kodan ovella.

Kaikki edellä mainitut jumalattaret ovat läsnä Inga Ravna Eiran kokoelmassa *Liedázán* (= *L*, Nuppuseri, 1997). Eira on julkaissut kokoelmia harvakseltaan. Hänen ensimmäiset runonsa ilmestyivät antologiassa *Savdnjiluvvon nagir* (1989), ja *Liedázán* oli hänen ensimmäinen itsenäinen kokoelmansa. Teos koostuu lyhyistä, fragmentinomaisista runoista, joissa on hyvin intiimi sävy: raskaana oleva äiti puhuu kohdussaan kasvavalle lapselle, jonka syntymää hän odottaa malttamattomana: "Antaisit / anteeksi / kun niin / haluan sinua" (*L*, 14).<sup>8</sup>

Runojen puhuja pohtii, onko hänen syntymätön lapsensa tyttö vai poika:

”Kummankohan sylissä olet / Sáráhk-kán vai / Juoksáhk-kán” (*L*, 20, suom. Vuokko Hirvonen).<sup>9</sup> Kokoelman viimeisessä runossa hän pohtii kotiinpaluuta: ”Uksáhk-ká / on varmasti / valmistanut sinulle / turvallisen sijan / kotonamme” (*L*, 63, suom. Vuokko Hirvonen).<sup>10</sup> Vuokko Hirvonen näkee Eiran äitiyden kuvauksessa piirteitä, jotka ovat vastakulttuurista niin kristinuskolle kuin patriarkaatillekin. Hirvonen huomauttaa, että runojen äidin maailma on feminiininen aina naisjumalia ja syntyvää lasta myöten. Lapsen isää ei mainita lainkaan, ja hedelmöittyminen mystifioituu Máttaráhkun teoksi. (Hirvonen 1999, 223.)

Myyttiset naishahmot on herätetty henkiin myös Risten Sokkin kokoelmassa *Bonán bonán saga suonaíd* (= *BB*, Punon punon sukuni suonia, 1996).<sup>11</sup> Runojen puhuja haluaa viettää syntymäjuhlaa saamelaiden kättilöiden vanhoja perinteitä noudattaen: ”Juokaamme / Sáráhk-káviiniä / iloitamme / lapsen / syntymästä” (*BB*, 90).<sup>12</sup> Sokki viittaa myös uskomuksiin hopean suojelevasta voimasta:

Suojele  
lastani  
tänään  
huomenna  
kaunis syntymälahja

hopeakuula  
En pelkää maahisia  
En pelkää staaloja  
Vain ihmisen  
pimeyttä  
(*BB*, 92).<sup>13</sup>

Lapsen kätkeyeseen ripustetun hopeakuulan on uskottu suojelevan lasta joutumasta maahisen vaihdokkaaksi. Sokkin runojen puhuja ei kuitenkaan pelkää vanhoja uskomusolentoja, vaan inhimillistä pahuutta. Näin runossa toisaalta hyödynnetään vanhaa tarinaperinnettä ja toisaalta tehdään siihen eroa.

Mytologisia naishahmoja esiintyy myös saamelaismuusikko Mari Boinen *Idjagiedas*-levyllä (*Yön kädessä*, 2006). Karen Anne Buljon sanoittama laulu ”Uldda nieida” (Maahisneito) perustuu tarinoihin, joissa maahisneitoja kuvataan viettelevinä kaunottarina. He tulevat miesten luokse yöllä näiden nukkessa ja katoavat, kun mies yrittää tavoittaa heitä. Maahistarinoissa tapahtumia kuvataan mieshenkilöiden näkökulmasta, mutta Buljon tekstissä puhujana on nainen: ”Tänä yönä aion olla maahisneitosi / aion olla ihmeellinen kaunotar”.<sup>14</sup> Siinä missä Eira ja Sokki ovat ammentaneet mytologiasta aineksia äitiyden kuvaamiseen, Buljon sanoituksessa uskomusperinteen hahmo ilmentää naisen seksuaalisuutta. Sen vaarallisuuteen vii-

tataan laulun kertosaikaisesti: ”Jos et näytä punaista verta / etkä näytä hopeanappia / olet minun ikuisesti”.<sup>15</sup> Ihmisen ja hopean on uskottu suojelevan maahisneidon saaliiksi jäämiseltä.

Laulun puhujan voi tulkinta ihmisenäiseksi, joka kuvaa kauneuttaan ja seksuaalista voimaansa vertaamalla itseään maahisneitoon. Laulussa naisella on aktiivinen rooli: hän aikoo ottaa miehen omakseen. Puhujan sävy ei kuitenkaan ole uhkaava, sillä hän myös pyytää: ”Anna minun olla maahisneitosi”.<sup>16</sup> Laulun feminiininen näkökulma tuo uskomusperinteeseen uuden painotuksen. Vietelyksen lisäksi esille nousee myös huolenpito, kun puhuja toteaa: ”Tänä yönä aion olla maahisneitosi / aion olla yösi turva”.<sup>17</sup>

Kirjallisuudentutkija Rauna Kuokkanen (2004, 99) on huomauttanut, ettei ole syytä olettaa, että kaikki saamelaiskirjailijat tuntisivat suullista perinnettä tai olisivat perehtyneitä saamelaiseen maailmankuvaan. Viittaukset saamelaiseen mytologiaan edellyttävät myös lukijalta erityistä kulttuurista tietoa. Sokkin kokoelmassa runot ovat sekä saameksi että norjaksi, ja norjankielisen runon yhteyteen on liitetty selitys: ”Sáráhk-ká: naisjumala joka antoi sielun kasvaa kohdussa sikiöksi” (*BB*, 91). Myös Boinen lelyn sanoitusvihkossa selitetään maahisiin liittyviä uskomuksia. Näin myös sel-

laiset lukijat, jotka eivät tunne saamelais-  
ta uskomusmaailmaa, pääsevät osallisik-  
si runon mytologisesta merkitystasosta.

### Äidin halu

Rauni Magga Lukkarin tuotannossa  
äitiyden teema on läsnä esikoiskokoel-  
masta alkaen. Väkevimmän ilmaisunsa  
se saa kokoelmassa *Árbeeadni – The time  
of the Lustful mother – Morslodd* (= *ÁE*,  
1999).<sup>18</sup> Erikieliset nimet korostavat  
erilaisia puolia kokoelman äitiys-  
kuvauksesta: *Árbeeadni* merkitsee ”pe-  
rintöäitiä”, englanninkielinen nimi  
viittaa himoitsevaan äitiin ja norjan  
*Morslodd* kääntyy ”äidin kohtaloksi”.  
Nämä kaikki äitiyden ulottuvuudet ovat  
kokoelmassa läsnä. Avausruno kuva-  
naissukupolvien jatkumoa:

He kävelivät vierekkäin  
äiti ja tytär  
vastatuuleen joka taivutti pajuja  
nostatti lunta ja heidän helmojaan  
Tuisku piiskasi rintaa  
Ei voinut enää ajatella kesää ja  
pikkulintuja  
Äkkiä molemmat kyykistyivät  
ja synnyttivät avosuiset tyttölapset  
jotka he peittivät lumella  
jotta vastasyntyneet tarkenisivat  
Itse he kävivät viereen makaamaan  
ja alkoivat laulaa kesävirttä

Kun he olivat ehtineet laulaa  
ensimmäisen säikeistön  
ilmestyi myötätuulesta äidin äiti  
paneutui makuulle  
vastasyntyneiden väliin  
ja yhtyi virteen  
(*ÁE*, 6.)<sup>19</sup>

Runo alkaa realistisen oloisena kuvauk-  
sena äidistä ja tyttärestä, jotka kävelevät  
vastatuulella. Realismi purkautuu, kun  
molemmat yhtäkkiä kyykistyvät syn-  
nyttämään lumeen. Äidin ja tyttären sa-  
manaikainen synnytys korostaa naisten  
reproduktiivisuuden voimaa. Se murtaa  
konventionaalisen sukupolvien välisen  
roolituksen: runon isoäiti ei ole vain lap-  
senlapsia hoivaava hahmo, vaan hedel-  
mällinen, lisääntymiskykyinen nainen.  
Runon maailma on täysin feminiininen  
samalla tavoin kuin Inga Ravna Eiran  
*Liedázán*-kokoelmassa. Äidit ja tyttäret  
muodostavat neljän sukupolven matri-  
lineaarisen ketjun.

Lukkarin runossa voi nähdä saman-  
kaltaisen paradoksin kuin Valkeapään  
metaforassa, jossa kova kallio on ”peh-  
meä syli”: kylmä lumi antaa vastasynt-  
yneille lämpöä. Vaikka lumi todellakin  
suoja kylmyydeltä, lapsen peittäminen  
hankeen assosioituu kuolemaan. Läm-  
mön ja kylmyyden vastakohtaa raken-  
tavat myös vasta- ja myötätuuli sekä vir-  
si, jolla äiti ja tytär laulavat kesää talven

keskelle. Kesävirsi kutsuu paikalle äidin-  
äidin, jonka ilmestymistä voi tulkita  
kahdella tavalla. Se kuvaa suvun naisten  
välistä yhteyttä ja siitä syntyvää voimaa,  
mutta toisaalta äidinäidin voi nähdä kuoleman  
edustajana. Virsi luo mielikuvan  
hautajaisista, ja äidinäiti paneutuu vas-  
tasyntyneiden väliin ikään kuin ottaen  
heidät omikseen. Runon asetelma, jossa  
neljän sukupolven äidit ja tyttäret ma-  
kaavat vierekkäin lumessa, luo monitul-  
kintaisen, syntymän ja kuoleman asso-  
siaatioita sekoittavan kuvan.

Lukkarin kokoelmassa on kaksi runoa,  
joissa esiintyy himoitsevan äidin  
hahmo. Tässä hahmossa yhdistyy sek-  
suaalisuus ja äitiys, jotka yleensä erote-  
taan toisistaan. Runojen haluava äiti ku-  
vataan eläimenhahmoisena:

Kuu paistaa pilviharson läpi  
ääneti puut kuulostelevat  
uljas viipymälumi makaa tunturissa  
veri pakkautuu jalkojen väliin  
Pää kohooa kuun suuntaan  
äänet lähtevät virtaamaan  
Himoitsevan äidin  
nälkiintynyt vaikerrus  
elämän kuuma hyöky  
värähdyttää ihoa  
pään kohottaa  
korkeammalle  
(*ÁE*, 18.)<sup>20</sup>

Runo rakentaa vahvan kontrastin äänettömän talvimaishan ja sen keskeistä vaikertavan villin hahmon välille. Runon ”himoitsevaa äitiä” kuvataan nälkäisenä, suorastaan saaliinhimoisena sutenä, joka ulvoo kuuta. Kolmannen ja neljännen säkeen välillä runon perspektiivissä tapahtuu huikea hyppy liikkumattomasta tunturimaishasta intiimiin ruumiilliseen tuntemukseen, veren sykkeeseen. Jalkojen väliin pakkautuva veri viittaa seksuaaliseen kiihottumiseen tai kuukautisiin, jotka molemmat liittyvät lisääntymiskykyyn.

Myös Aino Kallas on käyttänyt sudenhahmoa naisen seksuaalisuuden kuvana romaanissaan *Sudenmorsian* (1928). Kallaksen teoksessa Aalo, metsänvartija Priidikin nuori vaimo, karkaa öisin metsiin juoksemaan susien kanssa. Kukku Melkas (2006, 183) tulkitsee suden ruumista Aalon eroottisuuden ja nautinnon ilmentymänä (ks. myös Rojola 1992). Vuosisadan vaihteessa naisen seksuaalinen halu nähtiin vaarallisena ja se liitettiin yhteen petomaisuuden ja venhimoisuuden kanssa, mutta *Sudenmorsiamessa* Aalon kokemukset petolauman jäsenenä kuvataan riemullisina: Aalo nauttii voiman, sisaruuden ja hurmion tunteista. (Melkas 2006, 187–188.) Hän kuitenkin kaipaa pientä lastaan Piretiä, ja palaa eräänä yönä ihmishahmoisena kotiinsa imettämään tytärtään.

Melkas (mt., 193) toteaa, että toimiesaan sekä raatelevana että hoivaavana hahmona Aalo rikkoo kaikki ennalta asetetut naiseuden määritelmät.

Suden hahmoon on kasautunut pahuuden ja tuhon merkityksiä, mutta alun perin susi on toiminut jumalallisena hahmona ja äidillisyyden symbolina. Esikristillisessä traditiossa naisjumalat olivat usein naarassusia. (Melkas 2006, 192; Rojola 1992, 139.) Susiäidin hahmo esiintyy myös Romuluksen ja Remuksen tarinassa, jossa naarassusi pelastaa ja kasvattaa kaksospojat, jotka tarun mukaan perustivat Rooman kaupungin. Kallaksen ja Lukkarin susiäidit ovat siis osa pitkää äitiyden kuvaamisen traditiota.

Lea Rojola (1992, 144–145) on huomauttanut, että raskaus, synnyttäminen ja hoivaaminen ovat alkujaan naisen eroottisen ruumiin dimensioita, vaikka patriarkaalinen ja kristillinen kulttuuri ovatkin pyrkineet puhdistamaan äitiyden ja irrottamaan sen naisen nautinnosta. Rojolan mukaan *Sudenmorsiamen* Aalon ruumiin eroottisuus on yhteisön silmissä pelottavaa. Naisen seksuaalisuus saa romaanin lopussa hirvittävän rangaistuksen, kun Aalo poltetaan elävältä vastasyntyneen lapsensa kanssa. Rauni Magga Lukkarin kokoelman naarassusi ei kohtaa yhtä väkivaltaista loppua, mutta sen halu sammuu kylmyyden ja pimeyden kuviin:

Pimeyden pohjassa  
hengitän kylmää viipymälunta  
veret jäähtyvät  
koleus odottaa  
hämärä käy makuulle  
himoitsevan äidin aika  
tulee täyteen  
(*ÄE*, 30)<sup>21</sup>

Runon kuvasto viittaa kuolemaan: puhuja on vajonnut ”pimeyden pohjaan” ja edellisen runon sykkivä veri kylmenee. Viimeisten säkeiden ilmaus ”aika / tulee täyteen” voisi viitata naisellisen halun täyttymykseen, mutta runon kuvaama resignaatio tuntuu puhuvan siitä, että himoitsevan äidin aika on ohitse. Kokoelman seuraavissa runoissa kuitenkin jatketaan äitiyden himon kuvaamista. Puhuja toteaa: ”Puhtain / oli himoni / ja viaton haaveeni / tulla äidiksi” (*ÄE*, 34).<sup>22</sup> Lyhyt runo asettaa kiinnostavasti rinnakkain himon ja viattomuuden, väkevän seksuaalisen tunteen ja tyttömäisen haaveilun. Äitiyden halua kuvataan biologisena tarpeena, jota runojen puhuja ei kykene vastustamaan: ”Järkei ei pysytnyt / minun himoani / minun haaveitani / sammuttamaan / ei saanut odottaa / hetkeäkään” (*ÄE*, 36).<sup>23</sup> Vaikka runoissa kuvataan järjen voittavaa himoa, niiden sävy on kuitenkin huomioita herättävän erilainen kuin aiemmin käsitellyssä susi-runossa:

Minun sisälläni oli  
kaikki valmiiksi sijattu  
ja minä olin kuuliainen  
Minä olin kokonainen  
ja hellä  
(*ÄE*, 38)<sup>24</sup>

Pedon nälkä on muuttunut kuuliaisuudeksi; himo on kesytetty hellyydeksi. Runon puhujan ruumis näyttäytyy tilana, joka on valmistettu raskautta ja uuden elämän synnyttämistä varten. Puhuja kokee, että raskaus tekee hänestä kokonaisen. Hänen tahtonsa ja tunteensa ovat alisteisia ruumiin vaatimuksille:

Ja kun tunsin  
ensimmäiset supistukset  
aloin ymmärtää  
en se ole minä  
ei minun järkeni  
ei suuri rakkaus  
joka elämäni kuljettaa  
Minun tahtoni vain  
pikkuruinen piika  
sääsken askel  
tuulenhenkäys  
minun ruumiini käskyihin  
verratuna  
(*ÄE*, 40)<sup>25</sup>

Runossa kuvataan, miten synnytyksen käynnistyessä naisen ruumis ottaa vallan, ja synnytys etenee tämän tahdos-

ta riippumatta. Runon puhuja laajentaa supistusten aikaansaaman kokemuksen koskemaan koko elämää: sen paremmin järki kuin suuri rakkauskään eivät määritä hänen elämänsä suuntaa, koska ”ruumiin käskyt” ovat niitä vahvempia. Runo kuvastaa perinteistä käsitystä naisesta irratiolaisena olentona, jonka vietienergia suuntautuu äidiksi tulemiseen. Lukkarin runoissa korostuu naisen nautinto oman ruumiinsa kyvystä synnyttää uutta elämää.

#### Raskas äitiys

Inger-Mari Aikio-Arianaick (s. 1961) edustaa nuorempaa lyyrikkosukupolvea kuin edellä käsitellyt 1940-luvulla syntyneet runoilijat. Hänen viidestä teoksestaan on suomennettu kaksi, viimeisimpänä kokoelma *Suonet* (2009, suom. Inger-Mari Aikio-Arianaick ja Irene Piippola). Aikio-Arianaickin oma elämäkerrallinen kokoelma *Maailmalta tähän* (= *MT*, 2006) kertoo eri kulttuurereja edustavan miehen ja naisen suhteesta, lapsen syntymästä ja väsymyksen täyteisestä vauva-ajasta. Teos on jälleen eräänlainen perhealbumi, mutta ei kansallinen vaan yksityinen: kansipaperissa on runoilijan hääkuva ja valokuvia hänen pojastaan. Kokoelma on realistinen, ruumiillinen kertomus äidiksi tulosta. Toisin kuin Lukkarin ja Eiran äitiys-

kuvauksissa, Aikio-Arianaickin runoissa on läsnä myös mies. Puhuja kuvaa itseään maana, jota mies on muokannut:

hakkasit louhikkoa  
keräsit kivet  
kulotit

sinnikkäästi  
kylvit ja kastelit  
vuodesta toiseen

ja  
vihdoinkin  
minä viheriöin  
(*MT*, 18.)<sup>26</sup>

Puhuja muuttuu hedelmälliseksi ”äiti maaksi” miehen toiminnan ansiosta. Muissakin kokoelman runoissa naisen vartalo vertautuu luontoon. Raskaudenaikaisia ruumiillisia muutoksia kuvataan sensuaalisesti: ”ensimmäiset pisarat // tunturipuron alku / nänin päässä” (*MT*, 37).<sup>27</sup> Vaikka odottavan äidin huomio kääntyy kohdussa kasvavaan lapseen, seksuaalinen suhde omaan ruumiiseen säilyy: ”sormet / hakeutuvat metsikköön // siellä se vielä on / kumpareen takana” (*MT*, 75).<sup>28</sup> Näissä luonto-metaforissa voi nähdä yhteyden äiti maa -kuvaston traditioon.



Vaikka puhujan raskausaikaan liittyvät fyysisistä mielihyvää, synnytys on kuitenkin tuskallinen kokemus:

30 tunnin poltot  
kipua tuskaa

en yhtään  
enemmän nainen

en yhtään  
autuaampi

vain kylmempi  
muiden kivuille  
(*MT*, 77).<sup>29</sup>

Runo on vastapuhetta käsitykselle siitä, että synnytys olisi jonkinlainen naisen täyttyminen. Se on kiinnostava vastinpari edellä käsitellylle Lukkarin runolle, jossa puhuja supistusten myötä antautuu ruumiilleen ja kokee saavansa yhteyden elämäänsä ohjaaviin syvimpiin voimiin. Aikio-Arianaickin runoissa äidiksi tulemiseen ei liity samanlaista suurta oivaluksen kokemusta. Päinvastoin puhuja pohtii synnytyksen jälkeen, missä ovat ”toisten ylistämät / äidin tunnot” (*MT*, 83),<sup>30</sup> ja iloitsee ennen kaikkea siitä, että saa vihdoinkin taas nukkua mahallaan.

Lapsen synnyttyä raskausajan sensuaalinen suhde omaan ruumiiseen muuttuu. Puhuja kuvaa ironisesti imet-

tävän äidin tuntemuksia: ”nyt ymmärrän / lypsylehmiä, jotka / utareet pakottavina / kiirehtivät illalla / metsästä kotiin” (*MT*, 85).<sup>31</sup> Lehmä-rinnastus rikkoo idyllisen imetyskuvaston, jota on tuotettu niin taiteessa kuin nykyisessä äitiyskeskustelussakin. Kokoelmassa puretaan idealisoivia käsityksiä äitiydestä ja kuvataan koliikin herättämiä väkivaltaisiakin tunteita: ”haluaisin lyödä / tukehduttaa tyynyllä” (*MT*, 99).<sup>32</sup> Feministisessä tutkimuksessa äitiyden instituutio on nähty yhtenä naisen alistamisen muotona (esim. Rich 1977), ja Aikio-Arianaickin runojen puhuja kokeekin äitiyden sitovuuden ahdistavana: ”pääsisinpä vankilaan // vangillakin / enemmän vapautta / kuin kotona / yksivuotiaan äitinä” (*MT*, 120).<sup>33</sup> Vasta kokoelman viimeisissä runoissa puhuja kokee kasva-neensa äitiyteen ja iloitsee rakkaudesta, jota tuntee lastaan ja miestänsä kohtaan.

Maaialmalta tähän -kokoelmassa saamelaisuus asettuu globaaliin kontekstiin, mihin teoksen nimikin viittaa: runoissa liikutaan eteläiseltä ”paratiisisaareltä” Saamenmaahan. Monikulttuurinen liitto saa runojen puhujan pohtimaan kulttuurien välisiä ristiriitoja laajemminkin. Asuessaan miehensä kotimaassa puhuja tuntee outojen tapojen nostattamaa vihaa ja toteaa: ”nyt ymmärrän / suomalaisten / suuren vastenmielisyyden / oppia saamea” (*MT*, 28).<sup>34</sup> Puhu-

ja kuvaa ironisesti omia ennakkoluulojaan ”saamarin heinänsyöjiä” (*MT*, 16)<sup>35</sup> kohtaan ja toteaa: ”onneksi / pääsen Saamenmaahan / [...] / saan taas / poronlihaa ja / siikaa, rautua, lohta” (*MT*, 29).<sup>36</sup>

Vaikka puhujalla on vaikeuksia sopeutua vieraaseen kulttuuriin, hänen lapsensa on kotona kahdessa maassa: etukannen valokuvassa poika leikkii hangessa toppahaalarissaan, takakan-nessa hän taas seisoo turkoosin meren rantavedessä. Valokuvien lapsessa ruumiillistuvat ylijärjetykset vuorovaikutus-suhteet, jotka eivät ole sidoksissa kansallisiin kategorioihin. Nykypäivän transnationaalisessa maailmassa ihmiset eivät välttämättä sosiaalistu vain yhteen etniseen ryhmään (Huttunen 2005, 130). Irja Seurujärvi-Kari (2012, 148–149) onkin luonnehtinut nykysaamelaisia *postmoderneiksi nomadeiksi*, jotka liikkuvat vaivattomasti paikkojen ja identiteettien välillä.

### Poliittista ja henkilökohtaista

Tässä artikkelissa käsittelemissäni teoksissa äitiyttä kuvataan niin myyttisesti kuin arkisen ironisestikin. Nils-Aslak Valkeapään Äiti maa -figuuri rakentaa kansallista mytologiaa, joka korostaa runon puhujan ja koko saamen kansan kiinteää yhteyttä luontoon. Äiti

maa -kuvastolla on poliittinen ulottuvuutensa. Suhde maahan on keskeinen tekijä alkuperäiskansojen oikeuksien määrittelyssä, ja Suomessakin juuri saamelaisien maankäyttöoikeudet ovat aiheuttaneet kiivasta keskustelua. Läheskään kaikki nykysaamelaiset eivät elä jokapäiväistä elämäänsä ”äiti maan sylissä”, mutta saamelaisien kuvaaminen maan ja auringon jälkeläisinä antaa ideologista kaikupohjaa maankäyttöoikeuksiin liittyville vaatimuksille.

Risto Pulkkinen (2011, 209) on todennut, että vaikka saamelainen etninen uskonto ei olekaan säilynyt meidän päiviimme, saamelaisista mytologisista olennoista on etnisen revitalisaation myötä tullut tärkeitä kulttuurisia symboleita. Nils-Aslak Valkeapään *Aurinko, isäni* -kokoelma hyödyntää myyttiä saamelaisien alkuperästä kansallisen identiteetin rakennusaineena. Inga Ravna Eiran *Lieddžán*-kokoelman viittauksia syntymän jumalattariin voi tulkita sekä etnisyyden että feminiinisyyden vahvistamisena. Vuokko Hirvonen (1999, 224) toteaaakin, että Eiran teoksessa voi nähdä pyrkimyksen ottaa haltuun äitiyteen liittyvät merkitykset sekä naisten että saamelaisen kulttuurin näkökulmasta katsottuna.

Toisin kuin Valkeapään teoksissa, naislyriikoiden runoissa äiti ei ole symboli vaan subjekti: naisrunoilijat eivät

valjasta äitiys-kuvastoa kansalliseen tehtävään. Sekä Rauni Magga Lukkarin että Inga Ravna Eiran runoissa äidiksi tuleminen on naisen omaehtoinen kokemus, sillä runojen maailmassa ei esiinny lainkaan miehiä. Lukkarin teoksessa äidiksi tuleminen on puhujan syvin toive, ja myös Eiran teoksen sävy on onnentäyteinen. Inger-Mari Aikio-Arianaickin kokoelmassa sen sijaan kuvataan ironisin äänenpainoin myös äitiyden onnen kääntöpuolta. Saamelaisuus paikantuu teoksissa hyvin eri tavoin: Eiran kokoelmassa lapsen saattavat maailmaan vanhat saamelaiset naisjumalat, Aikio-Arianaickin teoksessa lapsi syntyy keskelle monikulttuurisen perheen risti-riitoja.

Saamelaisen kirjallisuuden yleisesittelyissä tuodaan usein esille se, että Nils-Aslak Valkeapää on saamelaiskirjailijoista tietoisimmin rakentanut kollektiivista saamelaisidentiteettiä, kun taas naiskirjailijat ovat keskittyneet kuvaamaan subjektiivisia, sisäisiä kokemuksia (esim. Lehtola 1999, 243). Elleke Boehmer (2005, 35) on huomauttanut, että vaikka naiset näyttävät kirjoittavan yksityisistä, ”pienistä” asioista, he osallistuvat aina myös poliittiseen keskusteluun. Saamelaisien naislyriikoidenkin kuvat yksilölliset tunnot ovat mitä poliittisimpia. Lukkarin ja Aikio-Arianaickin tuotannoissa on avoimen feministisiä

äänenpainoja. Molemmat ovat kyseenalaistaneet saamelaisnaisiin kohdistuvia rooliodotuksia, ja Lukkari on käsitellyt runoissaan muun muassa parisuhdeväkivaltaa. Toisaalta Valkeapään tuotannossa on paljon yksilökeskeistä luonto- ja rakkauslyriikkaa, jota ei useinkaan nosteta esiin tutkimuskirjallisuudessa.

Runouden temaattisia painopisteitä ei suinkaan määritä vain kirjailijan sukupuoli, vaan kirjalliset virtaukset ovat sidoksissa myös aikakausiin. Veli-Pekka Lehtolan ja Anni-Siiri Länsmanin (2012, 15) mukaan saamelaiskansallinen tematiikka on vähentynyt dramaattisesti saamelaisessa taiteessa 1990-luvun lopulta alkaen. Luonnehdinta kuvaa tässä artikkelissa käsiteltyjä teoksia. Eiran, Sokkin ja Valkeapään kokoelmat ovat leimallisesti saamelaista runoutta, johon liittyy myös voimakasta vastakkainasettelua valtaväestön kanssa, kun taas Lukkarin ja Aikio-Arianaickin teoksissa saamelaisuus jää taka-alalle. Kirjallisuuden periodisointiin ei kuitenkaan ole syytä ryhtyä, sillä etnisyyteen liittyvät kysymykset nousevat keskeisiksi esimerkiksi saamelaisrunoilija Hege Sirin tuoreehkossa kokoelmassa *et øyeblikk noen tusen år* (2009).

Saamelaisessa kulttuurissa suvulla ja esivanhemmilla on tärkeä merkitys. Perhe- ja sukutaustaa pidetään usein kaikkein tärkeimpänä saamelaisuuden

kriteerinä (Valkonen 2009, 219–221). Monissa tämän artikkelin runoissa äitiyskuvasto luo mielikuvia jatkuvuudesta ja yhteydestä menneeseen. Esiäidit valitsevat myös saamelaisen nykykirjailijan työpöytä, kuten Risten Sokkin runo osoittaa:

Olen syntynyt 1954  
Kirjoitan Macintoshilla  
Tähdet  
näyttävät tietää  
Esiäidit  
nostavat soihdut  
kun tarvitaan  
(Sokki 1996, 6.)<sup>37</sup>

#### VIITTEET

1. *Beaivi, áhčážan* on käännetty suomeksi, ruotsiksi ja norjaksi (skandinaavinen yhteispainos Sölen, min far 1990), islanniksi (*Fadir min, sólin* 1992) englanniksi (*The Sun, my Father* 1997) ja unkariksi (*Nap, Édesapám* 1997). Teos voitti Pohjoismaiden neuvoston kirjallisuus-palkinnon vuonna 1991.
2. Harald Gaski (2003) on julkaissut Fjellnerin runoelman kolmikielisenä laitoksena, jossa runo on etelä- ja pohjoissaameksi sekä englanniksi.
3. Runokäännökset ovat kirjoittajan, ellei toisin mainita. Runon säkeet saameksi: "giedat / geaigáme // sallume / almmi // sallume bávti" (EE, 30).
4. "coahk -ká // váib -mu // mu -go // váib -mu // vuoigo // eanan" (EE, 31)
5. "EANNI, / EANNÁŽAN / váibmu / EANNAN // EANNI, / EANNÁŽAN" (EE, 31)
6. "BEAIVI // BEAIVI, ÁHČÁŽAN // NJÁVKKADA / BUROHALLÁ / LIEGGA-SIT / LITNÁSIT", "EANNAN // EANNI, / EANNÁŽAN // VUOHTTU", "VUHTODA / SALASTIS / GEADĠGĠETKAMIS /

BÁKTELÁSSÁS / VUOHTTU", "EANNI, EANNÁŽAN" (EE, 320–325)

7. "Sámi eatnan duoddariid, / dan sámi máná ruovttu, / galbma garra geađgegiikka, / liegga litna salla"
8. "Attážit / ándagassii / go nu / hálidan du" (L, 14)
9. "Goappá askkis son leat / Sáráhká vai / Juok-sáhká (L, 20)
10. "Uksáhká / lea várra / láhčán dutnje / oadjebas sáji / munno ruovttus" (L, 63)
11. Kansainvälisesti tunnettu saamelaismuusikko Mari Boine on säveltänyt Sokkin runo-sarjasta laulun "Sáráhká viina" (Sáráhkán viini), joka löytyy hänen levyltään *Eight seasons – Gávcci jahkejuogu* (2002).
12. "Jugistetnot / Sáráhkáviina / illudan dihte / olbmománá / riegádeami" (BB, 90)
13. "Várjal / mu máná / otne / ihttin / čáppa šiella / silbuložan / In bala ulddain / In bala stáluin / Dušše fal olbmo / sevndjesvuodas" (BB, 92)
14. "Dán ija áiggun leahket du uldda nieida / áiggun leat rievddalmmas fávrui"
15. "jos it idit rukses vara / it ge idit silba boalu / de leat don mu agi beaivái"
16. "Divtte mu leat du uldda nieida"
17. "Dán ija áiggun leahket du uldda nieida / áiggun leat du idja dorvu"
18. Alkuperäinen saamenkielinen teos ilmestyi vuonna 1996. Vuonna 1999 julkaistussa koelmassa runot ovat saameksi, norjaksi ja englanniksi.
19. "Soai vácciiiga buohtalagaid / eadni ja nieida / vuostebiggii mii sojahalaš siedggaid / loktii muohttaga ja sudno helmiid / Guoldu sázai ratti / Ii lean šat vejolaš jurddašit geasi ja cizážiid / Fáhkkestaga goappašagat nolliehaigga / ja riegádahtiiga rabasnjálmmat nieidamánáid / maid soai govččaiga muohttagiin / vai njuoratguovttos bivaščaigga / Ieža soai velledaigga báldii / ja lávlugodiiga geassesálmma / Go soai leaigga vuosttas vearssa gergehan / idii miehtebiekkas eatni eadni / velledii sudno njuoratguoktá gaskii / ja čuovvolii sálmma" (ÁE, 6)
20. "Mánnu báitá balvasuoggana čađa / jaskadit muorat bealjebealástit / vuovdnás ja-sat livvadit / varra čoggošgoahtá julggiid gaskii / Oaivi lohtana mánu guvlui / jienat golggiidit / Sáhppe eatni / nelgon luommas / eallima báhkka russu / liikkiid lihkaštahtá / oaivvi lokteha / alibuidda" (ÁE, 18)

21. "Seavdnjadasa botnis / hahppalan galbma jasa / varat čoskot / gallosat vurdet / veaiggit veallášgohtet / sáhppe eatni áiggit / divvet" (ÁE, 30)
22. "Sieivvamus / leai mu hipmu / ja vigihis niehku / šaddat eadnin" (ÁE, 34)
23. "Jierbmi ii bastán / mu himuid / mu nieguid / jáddadit / ii vuorddihit / bottožage" (ÁE, 36)
24. "Mu siste leai / buot gárvvissin láhččon / ja mun ledjen jegolaš / Mun ledjen ollis / ja gieris" (ÁE, 38)
25. "Ja go deaivvadin / vuosttas hoiggasávt-tain / de áddešgohten: / in leat mun / ii mu jierbmi / ii stuorra ráhkisvuolta / mii mu eallima fievrriida / Mu dáhttu baice / binna bámma biiggás / čuoigga lávkkás / heaibma / mu goruda gohččumiid / ektui" (ÁE, 40)
26. "čullet juovaid / čogget gedggiid / bol-det guluid // vuollánkeahhtá / gilvet ja njuoskadit / jagis jahkáii // ja de / viimmat / runiidii" (MD, 18)
27. "vuosttas goaikkasat // šerres šearádat / čizžegeažis" (MD, 37)
28. "suorpmat / ohcalit vuovdái // gal dat ain doppe / vári duohken" (MD, 75)
29. "30 diimmu ávttat / bákčasat, duski // in álgage eanet / nissonolmmoš / inge gal / ávdugasse // baice galbmasut / earáid bákčasiidda" (MD, 77)
30. "eatni dovdduid / nu earát máidnon" (MD, 83)
31. "dál ádden / čárdnan bahččegusaid / mat eahkedis / dopmet / meahcis ruoktot" (MD, 85)
32. "hálidan doaškkastit / hávkadit guotáin" (MD, 99)
33. "vare beasašin / fánigan giddagassii // doppe / eanet friddjavuolta / go ruovttus / jahkásačča eadnin" (MD, 120)
34. "dál ádden / láttániid ja dážaid / garra vuostehágu / oahppat sámi" (MD, 28)
35. "dammalaš suoidneborrit" (MD, 16)
36. "lihkus / beasan Sápmái / [...] / de fas / bohccobiergu ja / čuovža, rávdu, luossa" (MD, 29)
37. "Lean riegádan 1954 / Čálán Macintoshain / Nástit / čájehit geainnu / Máttaráhkut / loktejit spáidariid / go dárbbasuvvo" (BB, 6)

## LÄHTEET

Aikio-Arianaick, Inger-Mari (2001) *Máilmmis dása*. Guovdageaidnu: DAT.

Aikio-Arianaick, Inger-Mari (2006) *Maailmalta tähän*. Suom. Inger-Mari Aikio-Arianaick. Inari: Kustannus-Puntsi; Kautokeino: DAT.

Eira, Inga Ravna (1997) *Liedázán*. Kárášjohka: Davvi Girji.

Lukkari, Rauni Magga (1999) *Árbeadni – Morslodd – The time of the Lustful mother*. Kárášjohka: Davvi Girji.

Siri, Hege (2009) *et øyeblikk noen tusen år*. Oslo: Kolon Forlag.

Skåden, Sigbjørn (2009) *Prekariáhta lávlla*. Evenskjer: Skániid girjie.

Sokki, Risten (1996) *Bonán bonán saga suonaid*. Oslo: Gyldendal.

Valkeapää, Nils-Aslak (1988) *Beaivi, áhčážan*. Guovdageaidnu: DAT.

Valkeapää, Nils-Aslak (1992/1988) *Aurinko, isäni*. Suom. Pekka Sammallahti. Kautokeino: DAT.

Valkeapää, Nils-Aslak (2001) *Eanni, eannážan*. Guovdageaidnu: DAT.

## KIRJALLISUUS

Boehmer, Elleke (2005) *Stories of Women. Gender and Narrative in the Postcolonial Nation*. Manchester & New York: Manchester University Press.

Bäckman, Louise (1982) *Female – Divine and Human. A study of the Position of the Woman in Religion and Society in Northern Eurasia*. Uusintapainos teoksesta Åke Hultkrantz & Örnulf Vorren (toim.) *The Hunters: Their Culture and Way of Life*. Tromsø: Universitetsforlaget.

Denis, Verna St. (2007) *Feminism is for Everybody. Aboriginal Women, Feminism and Diversity*. Teoksessa Joyce Green (toim.) *Making Space for Indigenous Feminism*. Black Point: Fernwood Pub.; London: Zed Books, 33–52.

Eijkok, Jorunn (2007) *Gender, Essentialism and Feminism in Samiland*. Teoksessa Joyce Green (toim.) *Making Space for Indigenous Feminism*. Black Point: Fernwood Pub.; London: Zed Books, 108–123.

Gaski, Harald & Fjellner, Anders (2003) *Biejjen baernie – Beaivvi bárdni – Sámi Son of the Sun*. Kárášjohka: Davvi Girji.

Gaski, Harald (2008) Nils-Aslak Valkeapää: Indigenous Voice and Multimedia Artist. *AlterNative* 4:2, 155–178.

Gaski, Harald (2011) Song, Poetry, and Images in Writing: Sami Literature. Teoksessa Karen Langgård & Kirsten Thisted (toim.) *From Oral Tradition to Rap. Literatures of the Polar North*. Nuuk: Ilisimatusarfik/Forlaget Atuagkat, 16–38.

Gordon, Tuula (2002) Kansallisuuden sukupuolittuneet tilat. Teoksessa Tuula Gordon, Katri Komulainen & Kirsti Lempiäinen (toim.) *Suomineitonen hei! Kansallisuuden sukupuoli*. Tampere: Vastapaino, 37–55.

Green, Joyce (2007) Taking Account of Aboriginal Feminism. Teoksessa Joyce Green (toim.) *Making Space for Indigenous Feminism*. Black Point: Fernwood Pub.; London: Zed Books, 20–32.

Hall, Stuart (2002) *Identiteetti*. Suom. ja toim. Mikko Lehtonen & Juha Herkman. Tampere: Vastapaino.

Heikkilä, Tuomas & Järvinen, Antero (2011) Saamelaisalueen luonto ja sen muutokset. Teoksessa Irja Seurujärvi-Kari, Petri Halinen & Risto Pulkkinen (toim.) *Saamentutkimus tänään*. Helsinki: SKS, 56–76.

Heith, Anne (2010) Särskiljandets logic i en kolonial och antikolonial diskurs. Nils-Aslak Valkeapääs Beaivi, áhčážan. *Edda* 110:4, 335–350.

Hirvonen, Vuokko (1999) *Saamenmaan ääniä. Saamelaisen naisen tie kirjailijaksi*. Helsinki: SKS.

Hirvonen, Vuokko (2000) How to Make the Daughter of a Giant a Sami. A Myth of the Sami People's Origin. Teoksessa Juha Pentikäinen, Harald Gaski, Vuokko Hirvonen, Jelena Sergejeva & Krister Stoor (toim.) *Sami Folkloristics*. Turku: Nordic Network of Folklore, 215–231.

Hirvonen, Vuokko (2007) Venäläisen vähäisen poika joiku – Kansanperinteen ja kansanomaisen ajattelun heijastuksia kosintajouissa. Teoksessa Marko Jouste (toim.) *Kohtaaminen – Gävnnadeapmi. Seminaari suomalaisen äänitearkistojen saamelaisaineistoista, keräyksestä ja käytöstä, Saamelaismuseo Siida, 4.–5.9.2006*. Inari: Sámi Museum – Saamelaismuusosäätii & Yhteispohjoismainen joikuarkistoprojekti, 129–140.

Hirvonen, Vuokko (2010) Saamelainen kirjallisuus ja pohjoinen ulottuvuus. Teoksessa Eila Rantonen (toim.) *Vähemmistöt ja monikulttuurisuus kirjallisuudessa*. Tampere: Tampere University Press, 71–105.

Hobsbawm, Eric & Ranger, Terence (toim.) (2006/1983) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Huttunen, Laura (2005) Etnisyys. Luokitte-lusysteemejä ja elettyä yhteisöllisyyttä. Teoksessa Anna Rastas, Laura Huttunen & Olli Löytty (toim.) *Suomalainen vieraskirja. Kuinka käsitellä monikulttuurisuutta*. Tampere: Vastapaino, 117–160.

Koivunen, Anu (1995) *Isänmaan moninaiset äidinkasvat. Sotavuosien suomalainen naisten elokuva sukupuoliteknologiana*. Turku: Suomen elokuvatuotkimuksen seura.

Kunnie, Julian (2003) The Future of Our World: Indigenous Peoples, Indigenous Philosophies, and the Preservation of Mother Earth. Teoksessa Jennifer I. M. Reid (toim.) *Religion and Global Culture. New Terrain in the Study of Religion and the Work of Charles H. Long*. Lanham, Md.: Lexington Books.

Kuokkanen, Rauna (2004) Border Crossings, Pathfinders and New visions: The Role of Sami Literature in Contemporary Society. Teoksessa Per Bäckström, Kristin Jernsletten & Cathrine Theodorsen (toim.) *Nordlit 15. Special Issue on Northern Minorities*. Tromsø: University of Tromsø, 91–103.

Kuokkanen, Rauna (2007) Myths and Realities of Sami Women. A Post-colonial Feminist Analysis for the Decolonization and Transformation of Sami Society Teoksessa Joyce Green (toim.) *Making Space for Indigenous Feminism*. Black Point: Fernwood Pub.; London: Zed Books, 72–92.

Lehtola, Veli-Pekka (1999) Saamelaisen muutuvat identiteetit ja kirjallisuus. Teoksessa Pertti Lassila (toim.) *Rintamakirjeistä tietoverkkoihin. Suomen kirjallisuushistoria 3*. Helsinki: SKS, 236–243.

Lehtola, Veli-Pekka & Länsman, Anni-Siiri (2012) Saamelaisliikkeen perintö ja institutionaalisoinut saamelaisuus. Teoksessa Veli-Pekka Lehtola, Ulla Piela & Hanna Snellman (toim.) *Saamenmaa. Kulttuuritieteellisiä näkökulmia*. Helsinki: SKS, 13–35.

Löytty, Olli (2004) Suomeksi kerrottu kansakunta. Teoksessa Mikko Lehtonen, Olli Löytty & Petri Ruuska, *Suomi toisin sanoen*. Tampere: Vastapaino, 97–120.

Magga, Anne-Maria (2010) Saamelainen nykyrunous. *Tuli&Savu* 3/2010, 4–7.

Melkas, Kukku (2006) *Historia, halu ja tiedon käärme Aino Kallaksen tuotannossa*. Helsinki: SKS.

Nyyssönen, Jukka (2007) "Everybody recognized that we were not white". *Sami Identity Politics in Finland, 1945–1990*. Tromsø: University of Tromsø.

Pulkkinen, Risto (2011) Saamelainen etninen uskonto. Teoksessa Irja Seurujärvi-Kari, Petri Halinen & Risto Pulkkinen (toim.) *Saamentutkimus tänään*. Helsinki: SKS, 208–270.

Pääkkönen, Erkki (2008) *Saamelainen etnisyyden ja pohjoisen paikallisuus. Saamelaisten etninen mobilisaatio ja paikallisperustainen vastaliike*. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus.

Rich, Adrienne (1977) *Of Woman Born. Motherhood as Experience and Institution*. London: Virago.

Rojola, Lea (1992) "Konsa susi olen, niin suden tekojakin teen." Uuden naisen uhkaava seksuaalisuus Aino Kallaksen Sudenmorsiamessa. Teoksessa Tapio Onnela (toim.) *Vampyyri-nainen ja Kenkuinmiemen sauna. Suomalainen kaksikymmenluku ja modernin mahdollisuus*. Helsinki: SKS, 132–150.

Seurujärvi-Kari, Irja (2012) *Ale jaskkot eatni-giella. Alkuperäiskansaliikkeen ja saamen kielen merkitys saamelaisten identiteetille*. Helsinki: Helsingin yliopisto.

Smith, Linda Tuhiwai (2002) *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books.

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

Valtonen, Pekka (2004) Etnisyys ja kansakunta. Teoksessa Jussi Pakkasvirta & Pasi Saukkonen (toim.) *Nationalismit*. Helsinki: WSOY, 106–123.

#### PAINAMATTOMAT LÄHTEET

Magga, Anne-Maria (2011) Tästä kuvasta en tule enää takaisin. Esitelmä Nils-Aslak Valkeapään kunniaksi järjestetyssä seminaarissa "niegut mus leat – unet minulla on". Oulun yliopisto 25.11.2011.

FM **Kaisa Ahvenjärvi** on kirjallisuuden yliopistonopettaja Jyväskylän yliopistosta. Hän valmistelee väitöskirjaa saamelaisesta nykylyriikasta.

Vireää älyllistä eloa, valpasta menoa ja tiukkaa tekoa.

### Kulttuurintutkimus-lehden toimittamiseen

ovat osallistuneet sen 30-vuotisen taipaleen aikana

Anna Byckling	Taru Leppänen	Johanna Rossi
Juha Herkman	Karoliina Lummaa	Kaisu Rättyä
Heikki Hiillos	Olli Löytty	Matti Salmi
Simo Häyrynen	Katja Möttönen	Anne Sankari
Kimmo Jokinen	Minna Nerg	Sami Saresma
Leena Kaukio	Vesa Niinikangas	Tuija Saresma
Riitta Koikkalainen	Tapio Nykänen	Timo Siivonen
Anu Koivunen	Jussi Ojajärvi	Sari Taimela
Raine Koskimaa	Susanna Paasonen	Saana Teppo
Urpo Kovala	Eeva Peltonen	Johanna Uotinen
Pertti Kukkola	Miikka Pyykkönen	Erkki Vainikkala
Joel Kuortti	Tarja Pääjoki	Sinikka Vakimo
Antti-Ville Kärjä	Eeva Rohas	Soile Veijola
Toni Lahtinen	Sanna Rojola	

Suurkiitos ja kumarrus myös vireälle kirjoittajajoukolle ja kriittiselle lukijakunnalle. Tästä on hyvä jatkaa.

### III

## REINDEER REVISITED. TRADITIONAL SÁMI FEATURES IN CONTEMPORARY SÁMI POETRY.

by

Kaisa Ahvenjärvi, 2015

*Rethinking National Literatures and the Literary Canon in Scandinavia* (ed. Ann-Sofie Lönngren, Heidi Grönstrand, Dag Heede & Anna Heith), 104–129.

**Reindeer Revisited**  
**Traditional Sámi Features in Contemporary Sámi Poetry**

**Kaisa Ahvenjärvi**

A caricature of a woman in a traditional Sámi dress holding a gun to her head on the cover of Máren Uthaug's satirical cartoon *Ságer somá leat sápmelažžan* [2010; *Darn nice to be a Sámi*]. A traditional Sámi dress made out of coffee and candy wrappers in the installation "Gollegákti - Golden Coat" (2007) by Outi Pieski. Suvi West and Kirste Aikio wearing fake reindeer horns and dancing to disco music in the comedy series "Märät säpikkäät" [2012–2013; "Wet Skin Pants"]. These are but a few representations of Sáminess by Sámi artists in recent years. Parody, self-irony and hybridity have become part of the Sámi self-image constructed in cultural products.

The Sámi people are the only indigenous people in the European Union. Their area of domicile is located in the northern parts of Finland, Sweden, Norway and Russia. Today, a large part of the approximately 75,000 Sámi people live outside the traditional Sámi areas. The largest of the nine Sámi languages is North Sámi, which is spoken in all three Nordic countries. Estimations of the number of its speakers vary between 20,000 and 30,000 people (Seurujärvi-Kari 2012, 18; Seurujärvi-Kari 2011, 39–40).

This article examines contemporary representations of Sáminess in Sámi poetry. Sámi literature can be defined as literature written in the Sámi language and/or by Sámi authors (Hirvonen 2010a, 191). The oral tradition of the Sámi is long and rich, but the history of printed Sámi literature is relatively young. The first books written by Sámi authors were published in the beginning of the 1900s,<sup>1</sup> but only since the 1970s has Sámi been more widely used as a literary language (Hirvonen 2010b, 100). In the 1970s and 1980s, many Sámi writers participated in the ethno-political movement by, for example, publishing polemical poetry. The period between 1982 and 1994 can be considered the "Golden Era" of Sámi literature in terms of the number of publications. The production of novels, in particular, has slowed down in the 2000s, and today the most common form of Sámi literature is poetry. (Lehtola 2013, 220–3.)

A large proportion of Sámi literature has dealt with the recent history of Sámi society. For example, established writers like Kirste Paltto (b. 1947) and Jovvna-Ánde Vest (b. 1948) describe small Sámi societies in the 1960s and 1970s in their most recent works.<sup>2</sup> Sámi mythology is also very alive in contemporary literature. One of the latest examples is the young Sámi writer Ante Aikio's fantasy novel *Jänkäjärven syöverit* [2013; *The Depths of a Marsh Lake*], which builds upon Sámi mythology and traditional stories. Harald Gaski (2011, 35; 2008a, 83–4) has noted that some Sámi readers have called for a greater

---

<sup>1</sup> One of the first Sámi writers was Johan Turi with his book *Muitalus sámiid birra* (1910), which has recently been translated into English (*An Account of the Sámi*, 2012).

<sup>2</sup> Kirsti Paltto, *Násttit muohtagierragis* [2007, *Stars in a Snowdrift*], Jovvna-Ánde Vest, *Árbbolaččat I-III* [1996, 2002 and 2005; *The Heirs*].

preoccupation from today's writers with describing what it is like to be a Sámi in the 2000s, when most Sámi people live in towns and no longer work in traditional occupations.

Today most of the younger Sámi writers are poets. This article analyses two representatives of this "new generation" of writers, Hege Siri (b. 1973) and Rawdna Carita Eira (b. 1970), who have each published one collection of poetry. Their poems deal with topics at the centre of present-day Sámi society and politics: reindeer and language. Siri's book *et øyeblikk noen tusen år* [2009; *A Blink of an Eye a Couple of Thousand Years*] describes the experience of having lost the native language, whereas Rawdna Carita Eira's bilingual collection *ruohta muzetbeallji ruohta – løp svartøre løp* [2011; *Run Black-Ear Run*] depicts contemporary reindeer herding.

This article asks how poetic representations by Eira and Siri participate in the construction of Sáminess. Anthropologist Fredrik Barth has emphasized that ethnic boundaries are maintained by a limited set of cultural features. When ethnic groups define themselves, only certain cultural features are regarded as significant: some features are used as signals of differences, others are ignored (Barth 1998, 14, 38). Several linguistic, sociological and political research projects have shown that the Sámi language, Sámi ancestry and traditional Sámi livelihoods like reindeer herding are considered to be among the most important features of Sáminess (e.g. Seurujärvi-Kari 2011, 48; Valkonen 2009, 219, 230, 243). Reindeer, language and ancestry are recurrent topics in the works of Siri and Eira, too. This article analyses how these poets renew and reshape traditional Sámi imagery.

### The Relationship to Reindeer

Reindeer herding has great cultural and political significance for the Sámi society, in spite of the fact that only a small portion of the Sámi people earn their living from reindeer husbandry. Reindeer herding is an important marker of the ethnic difference between the majority and the Sámi<sup>3</sup> (Olsen 2004, 34). Sanna Valkonen has noted that stressing the importance of reindeer herding in Sámi politics might narrow the understanding of Sáminess. Valkonen refers to the internal hierarchies in Sámi culture: reindeer herders are often considered to be the "dominant" or "most authentic" Sámi (Valkonen 2009, 187, 249, 280).<sup>4</sup>

Reindeer have a significant role in Sámi poetry, as well. Sigbjørn Skåden has noted that the two leading Sámi poets of the twentieth century, Paulus Utsi (1918–1975) and Nils-Aslak Valkeapää (1943–2001), both write mostly about the traditional lifestyle of the reindeer-herding Sámi. Skåden claims that because of Utsi's and Valkeapää's strong position in the canon, reindeer herding becomes a national symbol for the Sámi as a whole. According to

---

<sup>3</sup> In Norway and Sweden, only the Sámi are allowed to practice reindeer husbandry in the Sámi areas of domicile, whereas in Finland both the Finnish and the Sámi are entitled to own reindeer.

<sup>4</sup> This hierarchy is also parodied in Sámi popular culture, for example, in a comedy series "Märät säpikkäät", created by Suvi West and Kirste Aikio. In a parodical music video they sing how reindeer herder men are the only acceptable partners for a Sámi girl: "I certainly don't want to be a B-class citizen, a poor fishing Sámi [--] a reindeer herder is the only real Sámi" (<http://areena.yle.fi/tv/1924197>. 17.6.2013).



Skåden, the symbolic world of these poets offers a limited view of the Sámi community and builds up hierarchies between the different groups (Skåden 2004, 47, 54, 70, 87–8, 92; see also Valkonen 2009, 280).<sup>5</sup>

Paulus Utsi crystallises the importance of the reindeer in the name of his poem: “Du eallin lea boazu”, “Your Life is Reindeer” (Utsi 1980, 67). The speaker in another of Utsi’s poems blames “the white man” for stealing and destroying the lands of the Sámi: “Hesitantly we wander now / a lasso on our shoulders, a knife on our belts / the only weapons which no one can take from us”.<sup>6</sup> The most important tools in reindeer herding, the lasso and the knife, are the strongest elements of Sáminess, the last “weapons” in the uneven struggle against the coloniser. Through this metonymy, Utsi’s poem presents reindeer herding as the solid core of Sámi culture. Reindeer imagery is prevalent also in the works of Nils-Aslak Valkeapää, whose magnum opus *Beaivi, Áhčážan* (1988; *The Sun, My Father* 1997) has been characterised as the national epic of the Sámi. Anne Heith (2010, 344) states that throughout Valkeapää’s oeuvre, the nomadic lifestyle of reindeer herders functions as a national symbol which distinguishes the Sámi from other groups.

With her collection *ruohta muzetbeallji ruohta*, Rawdna Carita Eira joins the tradition of Sámi poetry that concentrates on the reindeer-herding culture. Eira’s book follows the seasonal cycles of reindeer herding, beginning with the earmarking of a calf and ending in the slaughterhouse. On the one hand, the collection is a realistic account of the practices of reindeer husbandry: the poems describe muddy corrals, aching muscles and the smelly clothes of the herders. On the other hand, the collection breaks the boundaries of realism when it depicts the sensual relationship between the speaker in the poems and her black-eared reindeer, *muzetbeallji*.

Eira’s poems are situated in a reindeer herding milieu – the “ideal” Sámi landscape – but this milieu is not romanticised: helicopters, plastic bags and electric wires are just as much a part of it as the clanging of the reindeer bells. Eira mentions the same essential tools as Paulus Utsi did more than thirty years earlier: “the lasso on the shoulder / round the hip / a belt with a knife” (Eira 2011, 31).<sup>7</sup> However, the lasso and the knife are not symbolic weapons for defending the threatened Sámi culture – they are practical tools in everyday work. Eira describes contemporary reindeer herding from an individual’s point of view without giving it a symbolic meaning as the essence or embodiment of the Sámi nation.

The first poem in Eira’s collection describes the beginning of a relationship between the speaker and the reindeer: “when I was thirteen / I marked him / slender-legged / silver grey / black-ear [--]”.<sup>8</sup> Each reindeer owner has his or her own earmark which is cut in the ears of a calf with a knife. Eira’s poem reflects tenderness: “I stroked the soft / calf muzzle

---

<sup>5</sup> Skåden admits that it is natural for Utsi and Valkeapää to write about reindeer herding because of their own backgrounds in reindeer herding families. The problem is that this background has attained too dominant a status in the Sámi canon (Skåden 2004, 89). The salience of the reindeer imagery in Sámi literature can be seen in the cover pictures of Eira’s and Siri’s collections: on both covers there is a photograph of reindeer. This is a natural choice considering the content of Eira’s poems, but in Siri’s collection reindeer are only briefly mentioned. The reindeer on the cover seems to be an “inevitable” sign of the Sáminess of the collection.

<sup>6</sup> Ibid., 89, my transl. Orig.: “Eahpemielain mi dál vájaldit / suohpan valahagas, niibi boahkanis / áidna vearijju, maid i oktage máhte váldit mis eret”.

<sup>7</sup> My transl. Orig.: “suohpana falahagas / juolgetbeale alde / niibeboahkana”.

<sup>8</sup> Ibid., 7, my transl. Orig.: “golbmanuppelo’t jahkásažžan / merkejin su // šodbesjuolggat / šilbačuovvat / muzetbeallji”.

/ with bloody / hands / and / let him go // run black-ear run".<sup>9</sup> The speaker's request, "run black-ear run" is repeated eight times in the collection. Another repeated expression is "not letting go". "I won't let go / not ever",<sup>10</sup> the speaker assures while holding the struggling reindeer. The two repeated phrases can be seen as negations of each other. The speaker spurs the reindeer into running free, but she also stresses the owner's right to hold back the animal. The catching of a reindeer with a lasso is depicted in a sensual and simultaneously humorous tone:

[--]  
the male reindeer breaks into a gallop  
  
decorated with the smell of linseed oil  
and mud jewels  
  
ready to dance a tango  
in the late summer night  
  
let the ropes tighten  
be mine<sup>11</sup>

The muddy reality of the corral becomes a dancing scene. The depiction of the animal's behaviour is anthropomorphic: the reindeer's furious attempt to break loose is interpreted from a human perspective as a desire to start a passionate dance.<sup>12</sup> The catching is depicted as a reciprocal encounter: it takes two to tango. The tight lasso between the human and the animal symbolises a strong emotional connection. The last line "be mine" resembles a declaration of possessive love while it also points to the speaker's ownership of the reindeer.

Some of the reindeer poems in Eira's collection could be described as outright love poetry. The words describing the appearance of the reindeer resemble the tender names lovers give to each other. The speaker admires the beauty of the reindeer in several poems, but she also becomes an object of the animal's gaze herself – the animal looks back:

naked in a lake  
the sweeping fry  
tickle  
my stomach

---

<sup>9</sup> Ibid., 7, my transl. Orig.: "njávkadin litna / miesenjuni / varranat / giedain / ja / luiten // ruohta muzetbeallji ruohta".

<sup>10</sup> Ibid., 32, my transl. Orig.: "in luoitte / in goassege".

<sup>11</sup> Ibid., 33, my transl. Orig.: "varrá ruohtasta // čijahuvvon linoljohájain / ja stánzehearvvaiguin // gearggus tangu dánset / čakčageasseijas // divtte virjjiid čavgat / leage mu".

<sup>12</sup> In his book *Ecology without Nature. Rethinking Environmental Aesthetics* (2007) Timothy Morton claims that the representations of nature and non-humans (i.e. animals) in Western art are almost inevitably romanticising and humanising.

the black-ear raises his head

looks at me<sup>13</sup>

An attentive, intense gaze is what is most human in the animals. In Eira's poem the black-ear's gaze is a male gaze, which is given an erotic undertone. The poem is a version of a classic scene in which a man (secretly) watches a woman swim naked. In the next poem the speaker and the reindeer become "we", and they start an imaginary journey together: "in the arms of the sun / we leave behind / the barren stone ravines / cold hard stone chests".<sup>14</sup> There is an intertextual allusion to Nils-Aslak Valkeapää's well-known song, "Sámieatnan duoddariid" (1978, "The Fells of the Sámi Land"), in which the fells are described as a "cold hard stone cradle".<sup>15</sup> The allusion connects Eira's poem to the context of Sámi national literature, as Valkeapää's song is regarded as the unofficial national anthem of the Sámi.

The depiction of the sensual intimacy of the speaker and the reindeer sharply contrasts with the poems about slaughter. The speaker explains in detail how the animal's life is taken. The following poem resembles the first poem in the collection in which the black-eared calf is earmarked – they both combine images of knife, blood and a tender touch:

I stroke  
the neck  
feel the life disappear  
between my hands  
I don't let go  
of the hilt of the knife  
before  
everything is let out<sup>16</sup>

The killing of an animal is described as an intimate physical encounter. The speaker kills with her own hands and feels concretely how the animal dies. With the stroking, she sees

---

<sup>13</sup> Eira, *ruohta muzetbeallji ruohta*, 27, my transl. Orig.: "álásin jávrris / veajehat njuolastit / čagalduhttet / čoavjji // muzetbeallji lokte oaivvi // geahččá munnje".

<sup>14</sup> Ibid., 28, my transl. Orig.: "beaivváža salas / gudde / guorba geadgegorssáid / galbma garra geadgegiissá",

<sup>15</sup> My transl. Orig.: "galbma garra geadgegietka".

<sup>16</sup> Ibid., 76, my transl. Orig.: "njávkkan / čebetmáddaga / dovddan eallima jávkame / iežan giedaid gaskkas // in luoitte / niibenada / ovdalgo // lea visot luoitán".

the animal off to its death. The poem once again repeats the expression of not letting go. The circle of life is complete: in the first poem the speaker lets the newly earmarked calf free, and now she holds on to the knife until all life has disappeared. Eira's poems reflect a respect for the animals and their dignity in both life and death.

### Un-Romanticised Sáminess

Stein R. Mathisen (2004, 19) has pointed out that the reindeer herding life, with its closeness to nature, has become a symbolic expression for traditionality, equality and harmony.<sup>17</sup> However, Eira's collection draws an un-romanticised picture of contemporary reindeer herding – despite the romantic tone of several poems. The everyday reality of reindeer herders is present, for example, in the plain images of black refuse sacks and a carcass hanging upside down in the slaughterhouse (Eira 2011, 78). Eira highlights the various difficulties with which reindeer husbandry has to cope:

throat botflies  
crawl into  
the lungs

botfly larvae  
pierce  
the skin

nematodes  
rule in the brain

they live on the letters of intent  
development plans  
amounts of compensation  
dishonest surety  
lies

heartbeat doesn't cradle  
anymore<sup>18</sup>

The realistic depiction of reindeer parasites is paralleled with the structural and economic difficulties reindeer herders have to face. Today, reindeer herding is a modern means of living which involves profit-seeking and bureaucracy. Compensations and sureties appear as threats that damage reindeer husbandry the same way parasites damage animals. They

---

<sup>17</sup> Mathisen (2004) also discusses how this image of the harmoniously nature-bound Sámi is contested by both the majority population and the Sámi themselves.

<sup>18</sup> Ibid., 63, my transl. Orig.: "sávlagat / njommot vuolás / geahppáide // gurpmát / ráiget / náhki // vuoiŋŋemaččain / gohkkejit jorbamádu // ellet intenšuvdnašiehtadusaiguin / muddenplánaiguin / buvttádusrudaiguin / eahperehálaš dáhkádusaiguin / giellásiiguin // váibmocoahkkin ii šat / vuhtto".

are operations introduced by mainstream society, which have forced the traditional Sámi reindeer herding system to change.

In the last verses of Eira's poem, "heartbeat doesn't cradle / anymore", there is an intertextual allusion to Nils-Aslak Valkeapää's collection *Eanni, eannážan* [2001; *The Earth, My Mother*]. In his poems Valkeapää plays on the global Mother Earth discourse, which is connected to indigenous ideologies and worldviews (see Eikjok 2007, 117–8). Valkeapää presents the Earth as a caring mother: "EARTH, MY MOTHER // CRADLES" (Valkeapää 2001, 321).<sup>19</sup> The speaker in Valkeapää's poems lies on the lap of the Earth, hears a heartbeat and asks: "my heart or the earth's".<sup>20</sup> In Eira's poem the unity with Mother Earth is lost: "heartbeat doesn't cradle / anymore". On the one hand, Eira's allusion to Valkeapää can be interpreted as a cynical comment on the idealised images of the Sámi people's close relationship with nature. On the other hand – or at the same time – it can be read as an expression of grief over losing the connection with Mother Earth.

Jarno Valkonen (2005, 16) has analysed how Sámi researchers underline the harmonious nature-relation as what distinguishes the Sámi from other people. According to Valkonen, the abstract notion of the Sámi people's close relationship with nature overrides the diversity of practical and personal encounters with nature in different Sámi environments. The homogenising narratives of the Sámi relationship with nature are tools in the construction of the collective Sámi identity. (Valkonen 2005, 19–21.) In Eira's poems the relationship with nature is personal and practical above all: it materialises in encounters with specific places and animals. Instead of being a collective narrative of the Sámi, Eira's collection depicts the individual nature-relation of the speaker.

The questions of ethnic identity are not directly discussed in Eira's poems. The most visible sign of Sámi ethnicity, the traditional Sámi dress, is mentioned in a series of sentimental love poems. One of these poems describes the decorations of the dress: "[--] Chinese silk / Moroccan brocades // woollen cloth / fragile pieces of hide".<sup>21</sup> The traditional materials, wool and hide, are juxtaposed with textiles imported from distant countries, which don't seem to have any connection with the "original" Sámi culture. However, imported silk scarves and colourful brocade bands have become an integral, "authentic" part of contemporary Sámi festive clothing.

Eira's poem shows that traditional Sámi handicraft is essentially hybrid and transnational: the most visible sign of the Sámi identity, the dress, is sewn together from a mixture of "foreign" and "traditional" elements. Transnational relations are a natural part of Sámi history. Veli-Pekka Lehtola points out that Sámi culture has always been more international than, for example, inland agrarian communities in Finland. Because of international trade relations in the far North and the Arctic Ocean, the Sámi have lived at the crossroads of different influences (Lehtola 1999, 25).

---

<sup>19</sup> My transl. Orig.: "EANNI, EANNÁŽAN // VUOHTTU".

<sup>20</sup> Ibid., 31, my transl. Orig.: "mu-go / váib-mu // vuoigo / eanan".

<sup>21</sup> Eira, *ruohta muzetbeallji ruohta*, 54, my transl. Orig.: "kiinálaš silkkit / marokkánalaš brokádat // láddi ja / rašes sistebihát"

In Eira's collection, autumn on the fells sounds international: "September wind plays / deep electric blues / didgeridoo boogie / rain rains persistent / maracas / maracas / maracas".<sup>22</sup> The wind has a sound of African-American blues and a peculiar boogie played by a didgeridoo, an indigenous instrument from Australia. Latin-American maracas give their onomatopoeic rhythm to the endless rain. This multi-ethnic orchestra plays for thirteen reindeer herders "squeezed into / twelve square meters / [--] and all the dogs / are farting".<sup>23</sup> The reindeer herding milieu, which in earlier Sámi poetry has been attached to national-romantic meanings, is in Eira's poem a hybrid space shown in a humorous light.

### Language, Yoik and Identity

In modern ethno-politics language has become a central symbol with a significance that exceeds the actual use of the language in the group in question (Pääkkönen 2008, 223). In all the Nordic countries the official definition of Sáminess is primarily based on language,<sup>24</sup> and a common language has been one of the strongest factors defining the uniformity and solidarity of the Sámi movement (Seurujärvi-Kari 2011, 40). However, today less than half of the 75,000 Sámi people speak Sámi as their mother tongue. The present situation results from the assimilation politics of the Nordic countries, which continued until the 1960s.<sup>25</sup> Since the 1970s the Sámi languages have been revitalised, but linguistic assimilation still continues, particularly outside the central Sámi areas and among the urbanised Sámi (Seurujärvi-Kari 2011, 66–7).

One recurrent theme in Sámi literature is the problem of how to preserve the Sámi language (Heith 2012, 166). The language situation and other questions concerning contemporary Sáminess have been discussed, for example, in Ann-Helén Laestadius's (b. 1971) Swedish-language young adult book *Sms från Soppero* [2007; *Text Message from Soppero*] and its sequels.<sup>26</sup> The main character in Laestadius's novels is the teenager Agnes, who lives between two cultures: everyday urban life in Stockholm and holidays in her Sámi mother's home village in Northern Sweden. Agnes secretly starts to learn the Sámi language because she feels that without knowing the language, she's not a "real" Sámi. Ann-Helén Laestadius (2008, 208) has pointed out that many Sámi who have been robbed of their language have had to struggle to find a place in the Sámi community.<sup>27</sup>

---

<sup>22</sup> Ibid., 72, my transl. Orig.: "čakčamánu bieggá čuojjaha / deep electric blues / didgeridoo boogie / arvi arvá čadat / maracas / maracas / maracas".

<sup>23</sup> Ibid., 72, my transl. Orig.: "náddon / guoktenuppelohkái kvádráhtii / [--] ja buot beatnagat / buskot".

<sup>24</sup> According to the current Finnish definition, a Sámi is a person who considers him- or herself a Sámi, provided that the person has learnt Sámi as a first language or has at least one parent or grandparent whose first language is Sámi. The definitions in Norway and Sweden are similar.

<sup>25</sup> Language laws enacted in Norway at the turn of the nineteenth and twentieth century forbade the use of the Sámi language in schools for several decades (see Lehtola 1997, 44–5). An assimilation policy was also implemented in Sweden, but it was not as long-lasting. Finland did not implement an active assimilation policy, but attitudes and practices towards the Sámi language were similar to those in the other Nordic countries (see Minde 2005, 14).

<sup>26</sup> The names of the sequels are *Hej vacker* (2010), *Ingen annan är som du* (2011) and *Hitta hem* (2012).

<sup>27</sup> There is a thematic connection to Aboriginal young adult fiction in Laestadius's novels. Jeanine Leane (2013, 107) has noted that young Aboriginal protagonists often experience a sense of unbelonging and disconnection from their community, and they attempt to reconnect and recover their place as young Aboriginals in contemporary Australia.

The significance of the Sámi language is a central theme also in Hege Siri's collection *et øyeblikk noen tusen år* (2009). Siri writes in Norwegian, but she includes Sámi words (describing, for example, different kinds of wind) in her poems.<sup>28</sup> Vuokko Hirvonen (1999, 21) has noted that the works of Sámi authors not writing in Sámi have not always been self-evidently included in the Sámi canon.<sup>29</sup> Hirvonen (2011, 210) has suggested that by using Sámi words, Sámi writers who publish in majority languages want to express their Sámi background and their emotional ties with the Sámi language.

Together with language, recurrent topics in Siri's poems are the Sámi song tradition – yoik – and the relationship between generations. All these topics are present in the poem "Language":

mother doesn't yoik  
but she is learning the language

my mother's mother doesn't yoik  
but she speaks the language

my father doesn't yoik  
he speaks Norwegian

my father's father doesn't yoik  
he sings hymns

I yoik  
but I don't understand the language

my daughter yoiks  
and speaks all languages<sup>30</sup>

The four generations' relationships with Sáminess are depicted through their language and yoiking skills. The poem implicitly describes the effects of Norwegianisation, the assimilation policy of the Norwegian state. The grandmother in Siri's poem speaks the language, which she hasn't transmitted to her daughter. However, the mother in the poem is "learning the language", which refers to the attempts to revitalise the Sámi language. The father doesn't have a linguistic bond to Sámi; "he speaks Norwegian". Neither the parents nor the grandparents yoik, but the grandfather sings hymns instead. Yoik has been suppressed in many local Sámi communities because it has been regarded as a symbol of sin and faithlessness (Olsen 2004, 33). The speaker in the poem is the first one in

---

<sup>28</sup> Similar uses of Sámi words are found in Anna-Stina Svakko's Swedish-language collection *Virvelvind* [1991; *Vortex*]. Svakko's poem "Unna vielljaži" ("For Little Brother"), for example, depicts traditional Sámi clothing, and in each stanza of the poem there is a Sámi word for a certain part of the dress.

<sup>29</sup> Hirvonen herself has defined as Sámi those authors who regard themselves as Sámi, regardless of the language they use.

<sup>30</sup> Hege Siri, *et øyeblikk noen tusen år*, 11, my transl. Orig.: "mor joiker ikke / men hun lærer seg språket // min mors mor joiker ikke / men hun snakker språket // min far joiker ikke / han snakker norsk // min fars far joiker ikke / han synger salmer // jeg joiker / men forstår ikke språket // min datter joiker / og snakker alle språk".

the family who yoiks, although she doesn't know the language. The last stanza draws a hopeful picture of the future of the language. The negative sentences repeated in the previous stanzas are gone. The youngest generation is free and able to make different linguistic choices: "my daughter yoiks / and speaks all languages".

Aagot Vinterbo-Hohr's poem from the collection *Kjærlighetsfuge* [1991; *The Fugue of Love*] can be seen as a subtext for Siri's poem. Like Siri, Vinterbo-Hohr is a Sámi poet publishing in Norwegian and writing about the results of assimilation:

great grandfathers  
were born in 1895  
1918 grandmother  
parents 1940

language  
forbidden in four generations

according to the law  
he is not a Sámi<sup>31</sup>

Vuokko Hirvonen (1999, 127) notes that Vinterbo-Hohr's poem comments on the complex situation that follows from the language-based definition of Sáminess: the people who have involuntarily given up their mother tongue are now being excluded from the Sámi community. Sanna Valkonen has pointed out that because language has such a significant role in the drawing of ethnic boundaries, not knowing the Sámi language is a strongly exclusive factor: there are people who consider themselves Sámi but who don't fit into the official definition of Sáminess (Valkonen 2009, 245; see also Seurujärvi-Kari 2012, 91 and Sarivaara 2012). The poems of Vinterbo-Hohr and Siri both implicitly ask the same question: Does the Sáminess of an individual depend on the language?

In the poem "Life", Siri describes the process of regaining the lost language:

I gather life  
that becomes voice  
no one has yoiked me

I pull words through my mouth  
mix them with spit  
and spin them around and around with both my hands

I who have never spun reindeer tendons

---

<sup>31</sup> Vinterbo-Hohr, *Kjærlighetsfuge*, 1991, 21, my transl. Orig.: "oldefedre / født i attennittifem / i nittenatten bestemor / foreldrene in nittenförr // språket / forbudt i fire ledd // etter loven / er han ikke same".



I stitch myself together from inside and out  
and gather life which becomes a word<sup>32</sup>

The speaker of the poem is “gathering life”, going through her experiences and finding a way to express them. The poem reflects the importance of yoik and language in identity. Harald Gaski (2008b, 349) has stated that yoik songs are like personal portraits: by receiving one’s own yoik, one becomes a distinct part of a collective and strengthens one’s identity. In Sámi one doesn’t yoik *about* someone but instead yoiks someone. The speaker of Siri’s poem has not received a personal yoik: “no one has yoiked me”. She hasn’t truly felt the togetherness of the Sámi community.

The second stanza depicts the speaker’s relationship with the language by using a metaphor that stems from traditional Sámi handicraft. In sewing hide into clothing, the Sámi have used thread made of the tendons from a reindeer’s back and legs. The dried tendons are made thinner by pulling them between one’s teeth, and the fibres are then spun against one’s cheek to make a twisted thread (Pennanen 2003, 81). Vuokko Hirvonen (1999, 184) argues that handicraft skills, like language and yoik, are a significant part of the Sámi identity. The speaker in Siri’s poem has “never spun reindeer tendons”, which means she is “lacking” two important factors of identity: language and handicraft skills.

By using the tendon metaphor, Siri’s poem depicts what it is like to learn a language. The learning is very concrete: the speaker pulls the new words through her mouth like tendons and spins them with both hands before they become a useful “thread”, a language that she can use. The speaker needs this metaphorical tendon thread to “stitch [herself] together”, to make her personality whole.<sup>33</sup> Irja Seurujärvi-Kari has pointed out that many Sámi who have lost the language of their ancestors have started to learn it as adults. Knowledge of the language opens a path to one’s own roots and cultural heritage (Seurujärvi-Kari 2012, 102). Siri’s poem describes this process and the birth of a newly attained identity.

In Siri’s collection, yoik is a kind of substitute for the lost language. In the opening poem the speaker states, “even though words let me down / I have yoik in me”.<sup>34</sup> For the speaker, yoik is characterised by an experience of merging. Yoik both surrounds the speaker and originates from her innermost self:

I, I jump     ai ai

I jump

---

<sup>32</sup> Siri, *et øyeblikk*, 12, my transl. Orig.: “jeg samler liv / som blir til lyd / ingen har joiket meg // jeg trekker ord gjennom munnen / blander dem med spytt / og tvinner dem rundt og rundt med begge hender // jeg som aldri har tvunnet reinsener / syr meg sammen fra innsiden og ut / og samler liv som blir til ord”.

<sup>33</sup> The image of tendons connects Siri’s poem to Risten Sokki’s collection *Bonán bonán soga suonaid – Jeg tvinner tvinner slektas sener* [1996, *I Spin I Spin the Family’s Tendons*]. Also in Sokki’s poems, tendons metaphorically represent togetherness and family ties, as in the poem called “My mother”: “Thank you / for teaching me / already early to know / the family tendons / Strong / fragile / bloodstained” (Sokki 1996, 38), my transl. Orig.: “Giitu / go áigá / diktet / mu dovdat / soga suonaid // Gievrras / rašes / varahuhttojuvvon”.

<sup>34</sup> Siri, *et øyeblikk*, 7, my transl. Orig.: “selv om ordene svikter / har jeg joiken i meg”.

and I find the yoik

yoik is a landscape

without a beginning, without an end

breath drives the yoik

in the heart I find the rhythm

and water that drives away water

and rain that falls in its origins

a blink of an eye

a couple of thousand years

and the wind<sup>35</sup>

The poem includes an expression that is often used to characterise yoik: it has neither a beginning nor an end (see, for example, Helander & Kailo 1998, 230). The length of a single yoik is not fixed like in “Western” songs: in principle, a yoik can continue endlessly. It is characteristic of yoik to repeat and vary a short melody for an indefinite time (Järvinen 2011, 328). In Siri’s poem, yoik is paralleled with the landscape, which spreads unbroken around the spectator “without a beginning, without an end”. The expression reoccurs in another poem, in which “the sky is quiet / it has no beginning and no end”.<sup>36</sup> Yoik, the landscape and the sky are all boundless and endless. Nature and yoik are connected by an experience of timelessness. A moment becomes one with millennia in the last stanza: “a blink of an eye / a couple of thousand years”. The past is present in the current moment, and the speaker is connected with nature immemorial.

Siri’s poem echoes a poem from Nils-Aslak Valkeapää’s collection *The Sun, My Father*. Valkeapää’s poem depicts the circle of life, which is “infinite / without / beginning / or end” (Valkeapää 1997, 566). Veli-Pekka Lehtola (1995, 74) has stated that the pervasive characteristic of *The Sun, My Father* is the Sámi concept of time, which is based on the seasonal cycle. A non-linear, cyclic concept of time is typical for indigenous peoples, whose livelihood is tied to nature (Valkeapää 2011, 207). Valkeapää has consciously

---

<sup>35</sup> Ibid., 15, my transl. Orig.: “jeg, jeg springer ai ai / jeg springer / og finner joiken // joiken er et landskap / uten begynnelse, uten slutt / pusten driver joiken // i hjertet finner jeg rytmen / og vann som fordriver vann / og regnet som faller i sitt opphav // et øyeblikk / noen tusen år / og vinden”.

<sup>36</sup> Siri, *et øyeblikk*, 25, my transl. Orig.: “er himmelen stille / har ingen begynnelse og ingen slutt”.

constructed his poetry according to the forms of Sámi tradition (Lehtola 1995, 73), and through the inter-textual allusions to Valkeapää, Hege Siri places herself as part of this tradition.

### Ancestry

Along with yoik and language, a central theme in Siri's collection is the relationship between different generations. In the opening poem the speaker points to this theme: "I yoik / mother's history".<sup>37</sup> The speaker gives a voice to her mother's story, which represents the history of the Sámi community and the lost language in a broader sense. In the poem "Window", the central figure is the mother's mother:<sup>38</sup>

kitchen window  
gives toward a fjord and a road  
my mother's mother mirrors herself in the window

my mother's mother yoiks  
she yoiks quietly  
and nods  
my mother's mother yoiks the fjord and the road

in the shelter of a mountain, Buorresárku  
behind the window that gives toward a fjord and a road  
we sit my mother's mother and me

and we feel the floor swinging  
ocean whispers in the house to eadni  
I look at her who has my face  
gáibmi my namesake

kitchen window  
gives toward a fjord and a road  
my mother's mother mirrors herself in the window<sup>39</sup>

There is a connection to yoik lyrics in the repetitive structure of the poem. The first and the last stanza are identical, and the fjord and the road appear in all the stanzas except the second to last. The poem depicts the tacit communion between the grandmother and her grandchild. There is no speech in the poem, but interactions take place in the form of a

---

<sup>37</sup> Siri, *et øyeblikk*, 7, my transl. Orig.: "jeg joiker / mors historie".

<sup>38</sup> In the original version, Siri uses the expression "mother's mother" (*mors mor*) instead of the standard Norwegian word for grandmother (*bestemor*). This underscores the fact that the poem describes maternal lineage, a chain of mothers and daughters.

<sup>39</sup> Ibid., 13, my transl. Orig.: "vinduet på kjøkkenet / vender mot fjorden og veien / min mors mor speiler seg i vinduet // min mors mor joiker / hun joiker stille / og nikker / min mors mor joiker fjorden og veien // i ly av berget, Buorresárku / bak vinduet mot fjorden og veien / sitter min mors mor og jeg // og kjenner gulvet gynger / havet hvisker i huset til eadni / jeg ser på hun som bærer mitt ansikt / gáibmi min navnesøster // vinduet på kjøkkenet / vender mot fjorden og veien / min mors mor speiler seg i vinduet".

quiet yoik and an approving nod. The grandmother mirrors herself in the window, but the poem depicts a symbolic mirroring as well. The speaker recognises herself in the features of her grandmother: "I look at her who has my face / *gáibmi* my namesake". The speaker is also named after her grandmother. It is customary for the Sámi to name a child after relatives and thus bind the child to his or her family. The Sámi words in the poem, *gáibmi* [namesake] and *eadni* [mother] both refer to the intimate family. Using these words underscores the Sámi lineage of the speaker.

The imagery in the poem is realistic: a kitchen window, a mountain, a fjord and a road. However, in the fourth stanza there is a shift in the everyday milieu: "we feel the floor swinging". The kitchen ceases to be just a kitchen; it becomes a boat where the sea is whispering. It whispers to the speaker's mother, *eadni*, who doesn't seem to be physically present. The poem portrays a quiet, even mysterious communion between the three generations.

According to several studies, the family background is considered to be the most important feature of Sáminess (Valkonen 2009, 219, 221). Sanna Valkonen states that "[t]he ancestry suffices. Even though a person hasn't been in touch with Sámi culture at all, she can be considered a Sámi through her Sámi ancestry" (Valkonen 2009, 220). Anne-Maria Magga (2010, 5) has noted that the connection with ancestors and relatives is emphasised in many Sámi books. For example, Rose-Marie Huuva writes, "My birth began / long ago / in the heart of my ancestresses" (Huuva 2006, 8).<sup>40</sup> The depiction of generations is a way to place oneself in the Sámi community and tradition.

The speaker of Siri's poems locates herself in the chain of generations. A sequence of poems called "The Stories" tells about the death of the speaker's grandfather. The last poem in the sequence is a depiction of a homecoming:

on the way home along the fjord  
the sun follows me through the night  
    abandoned houses remain  
        fences fall together  
and hide the stories I am a part of

I saunter in what has been forgotten  
    a blink of an eye is a part of eternity  
        and coldness measures along the road

I can hear the ice break in the fjord  
snow is blown away as it falls  
waves withdraw back  
    there everyone lived side by side<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> My transl. Orig.: "Mu šaddan álggii / áigá dolin / máttaráhkuid váimmus".

<sup>41</sup> Siri, *et øyeblikk*, 36, my transl. Orig.: "på veien hjem langs fjorden / følger solen meg gjennom natten / fraflyttete hus står igjen / gjerder faller sammen / og skjuler historier som jeg er en del av // jeg går skrittene, i det some er glemt / øyeblikket er en del av

The second verse, “the sun follows me through the night”, situates the poem in the North, under the midnight sun. The poem describes the return to an empty family house, which hides the lives and experiences of earlier generations. The abandoned house symbolically represents an abandoned self. However, the garden of the house conceals a sense of belonging: the speaker knows she is part of the stories that the fallen fences hide.

In the second stanza, there is a variation of the name of the collection: “a blink of an eye is a part of eternity”. In the same way that a moment settles itself in the current of time, the speaker settles herself as a part of the story of her family. The last verse depicts a connection between generations: “there everyone lived side by side”. The past generations live beside the people of today. The same idea comes up in the works of other Sámi poets, like Rose-Marie Huuva: “Here nearby / live those / who have / lived here // here nearby / they reside with us / follow / our present-day lives” (Huuva 2006, 12).<sup>42</sup> The departed are depicted as close companions to the living. The presence of previous generations creates stability and connects the present moment with tradition. This kind of representation of communion with ancestors is characteristic of other contemporary indigenous literatures (Maori and American Indian literary texts), as well (Allen 2002, 128, 178, 185).

### Political Participation

Veli-Pekka Lehtola and Anni-Siiri Länsman have suggested that national themes have dramatically diminished in Sámi art since the end of the 1990s. In the 1970s, Sámi artists had a significant role in the Sámi movement, demanding political rights, and the tendentious literature of the time was characterised by national tones and critiques of colonialism (Lehtola & Länsman 2012, 15, 21). Regardless of Lehtola’s and Länsman’s claim, it seems that politics have not exited the field of Sámi art. Anne-Maria Magga (2010, 4–5) has noted that the experiences of colonialism and racism are still being dealt with in the poetry published in the 2000s.<sup>43</sup> Also contemporary Sámi art is often openly political. The drawings of Maret Anne Sara, for example, are filled with violent imagery that critiques the actions of the Norwegian state and the effects of the energy industry on reindeer husbandry,<sup>44</sup> and Suohpanterror (“Lasso terror”, a pseudonym for an anonymous group of Sámi artists) fights for Sámi rights in social media by means of propaganda posters that attack mining companies, for example.<sup>45</sup>

Hege Siri’s collection has also been described as a combination of lyrical nature poetry and poetry of political struggle (Ekrheim 2009). The consequences of the Norwegian assimilation policy are implicitly commented on throughout the collection, and a poetry

---

evigheten / og kulda tar tak langs veien // jeg kan høre isen brekke i fjorden / snøen blåser bort i det den faller / bølgen trekker seg tilbake / der alle levde side om side”.

<sup>42</sup> My transl. Orig.: “Dáppe lahka / ellet sii / geat leat / dáppe eallán // dáppe lahka / orrot minguin / čuvvot / min otnáš eallima”.

<sup>43</sup> Anti-colonial tones dominate, for example, Rose-Marie Huuva’s poems in the anthology of Sámi poetry *Viidát – Divttat Sámis* [2006; *Expanses – Poems from Sápmi*].

<sup>44</sup> See [www.maretannesara.com](http://www.maretannesara.com).

<sup>45</sup> See [www.facebook.com/pages/Suohpanterror/450465074976433](https://www.facebook.com/pages/Suohpanterror/450465074976433).

sequence “Stilla 1981” that ends the collection is openly political. The sequence depicts the demonstrations of Sámi activists and environmental protectionists that started in Norway at the end of the 1970s and were aimed at stopping the damming of the Alta-Kautokeino waterway for hydroelectric power production. The name “Stilla 1981” refers to the culmination of the dispute in January 1981, when the over 900 demonstrators were removed from Stilla by 600 police officers, the strongest police force ever seen during peacetime in Norway (Minde 2005, 22). The Alta demonstrations can be seen as a part of the global process of the politicisation of ethnicity and the development of international indigenous movements since the end of the 1960s (see Pääkkönen 2008, 12–13; Seurujärvi-Kari 2010, 9–10).

In the Stilla poems, Siri’s collection moves from the private to the collective, from inner experiences to a depiction of the active struggle of the community. The melancholic atmosphere that dominates the other parts of Siri’s collection turns into a will to fight, and the vocabulary becomes openly political: the poems describe protest, slogans, barricades and solidarity.<sup>46</sup> There is a remarkable transformation from a message between the lines into an emphatically political argument. The earlier lyrical tone becomes anti-colonial: “we wanted to protect the Sámi culture / but we were met by the police and the silence of the rulers”.<sup>47</sup>

The poems depict the speaker as taking part in the collective history: “[--] there we sat arm in arm in a front / with ourselves as a shield / and a flag as our only weapon”.<sup>48</sup> The demonstrators practice passive resistance. The “only weapon” is not a knife and a lasso, as in Paulus Utsi’s poem, but a flag, the symbol of collective national identity and solidarity. The national front is concretely united: it is embodied in the demonstrators who sit arm in arm. The frontlines are clear and the imagery is black and white: the demonstrators are compared to falling stars and the surrounding officers to wolves.<sup>49</sup> In this comparison, one can see an intertextual connection to Sámi artist Britta Marakatt-Labba’s embroidery “Kråkorna” (“Crows”, 1983), which also depicts the Stilla events and illustrates a metamorphosis of a flock of crows into a line of police officers. In both Siri’s poem and Marakatt-Labba’s embroidery, the police force is equated with threatening animals.

The Alta conflict is often referred to as a turning point for Sámi politics in Norway (Mathisen 2004, 20). It was historically important for the development of a “Pan-Nordic”, collective Sámi identity, which transcends national borders and creates unity on a more abstract level than that of local communities or families. Henry Minde has stated that the Alta case placed the issue of Sámi rights and culture at the forefront of a public debate in Norway and the Nordic countries. Despite the fact that the dam was eventually constructed, the Sámi demonstrators’ fight wasn’t in vain. As a consequence of the Alta case, the power structure between the state and the Sámi was altered for good. In the aftermath of the dispute, a Sámi parliament, *Sámediggi*, was established in Norway in 1989, and Finland and Sweden followed the Norwegian example. The conflict also raised intense international discussion over indigenous peoples’ land rights. In 2005, 25 years

---

<sup>46</sup> Siri, *et øyeblikk*, 45–9.

<sup>47</sup> Ibid., 47, my transl. Orig.: “vi ville verne om samisk kultur / men ble møtt med politi og taushet fra de som regjerte”.

<sup>48</sup> Ibid., 48, my transl. Orig.: “der vi satt arm i arm i front / med oss selv som skjold / og et flagg, som vårt eneste våpen”.

<sup>49</sup> Ibid., 49.

after the Alta case, Norway was the first Nordic country to find a satisfactory solution to the land issue (Minde 2005, 13, 23–9). Siri's collection ends with a reference to these achievements: "we had risen / and we remained standing".<sup>50</sup>

## Conclusions

Traditional Sámi imagery – reindeer, yoik, the Sámi language and ancestry – has a prominent position in the works of Rawdna Carita Eira and Hege Siri. Like earlier Sámi classics, Rawdna Carita Eira's collection *ruohta muzetbeallji ruohta* also portrays the "ideal" Sáminess of reindeer herders. However, in Eira's poems the established imagery of reindeer herding appears in a new light. In canonised Sámi poetry – in the works of Paulus Utsi and Nils-Aslak Valkeapää – reindeer herding is described from a masculine viewpoint, whereas Eira depicts it from a feminine perspective, often with a sensual undertone. Instead of being a national symbol, the reindeer in Eira's collection is an individual with whom the speaker has an intimate relationship. The un-romanticised depiction of the physical and economic everyday reality of modern reindeer husbandry can be seen to deconstruct the "national-romantic" meanings attached to reindeer herding. Eira's representation of reindeer husbandry is an account of an emotional and ethical relationship with an animal and a livelihood.

Hege Siri's collection *et øyeblikk noen tusen år* describes seeking one's way to Sámi ancestry and to the Sámi language – a theme that recurs in Sámi literature published in majority languages. Siri's poems depict experiences of marginality but also a strong sense of belonging. The collection shows that even though the language is both officially and symbolically one of the most important criteria in the definition of Sáminess, not knowing the language is not an obstacle to identifying oneself as a Sámi. Sáminess does not disappear with the language; however, the significance of the language is undeniable. Instead of the language, the speaker has yoik "inside her" – one of the central cultural features is an inseparable part of her personality. The speaker's ancestry is also unquestionable "proof" of her Sáminess. The strongest sense of unity and belonging is depicted in the sequence "Stilla 1981" which can be characterised as political poetry.

Rawdna Carita Eira and Hege Siri write firmly and consciously in the context of Sámi literary tradition. Both Eira and Siri use direct intertextual allusions to Nils-Aslak Valkeapää's poetry, which tie them to canonical Sámi literature. In using traditional Sámi imagery Eira and Siri participate in the maintenance of the existing ethnic boundaries and prevailing image of Sáminess. Parody and self-irony, which have become part of contemporary Sámi self-representations, are nowhere to be found in their poems. Even though there are hints of humour in Eira's poems, the overall style in both *ruohta muzetbeallji ruohta* and *et øyeblikk noen tusen år* is lyrical and melancholic. Nevertheless, Eira and Siri bring new tones to traditional cultural imagery. Intimate, bodily and sensual orientations, not collective, national or symbolic, predominate their depictions of the language, yoik and reindeer husbandry.

---

<sup>50</sup> Siri, *et øyeblikk*, 49, my transl. Orig.: "vi hadde reist oss / og vi ble stående".

## Bibliography

- Allen, Chadwick: *Blood Narrative. Indigenous Identity in American Indian and Maori Literary and Activist Texts*. Durham & London: Duke University Press, 2002.
- Barth, Fredrik: "Introduction." In *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, edited by Fredrik Barth, 9–38. Long Grove: Waveland Press, 1998 [1969].
- Eikjok, Jorunn: "Gender, Essentialism and Feminism in Samiland." In *Making Space for Indigenous Feminism*, edited by Joyce Green, 108–123. Black Point: Fernwood Pub.; London: Zed Books, 2007.
- Eira, Rawdna Carita: *ruohta muzetbeallji ruohta – løp svartøre løp*. Translated into Sámi by Rawdna Carita Eira and Heaika Hætta. Oslo: Gyldendal, 2011.
- Ekrheim, Sindre: "Mellom politikk og natur. Debutant med fengende diktpartier." *Bergen Puls*, August 10, 2009.
- Gaski, Harald: *Luottat bálgát jahkeduhátmolsumis. Ođđaset sámi girjjálašvohta*. Kárášjohka: ČálliidLágádus, 2008a.
- Gaski, Harald: "Yoik – Sami Music in a Global World." In *Indigenous Peoples: Self-determination, Knowledge, Indigeneity*, edited by Henry Minde in collaboration with Svein Jentoft, Harald Gaski and Georges Midré, 347–60. Delft: Eburon, 2008b.
- Gaski, Harald: "Song, Poetry, and Images in Writing: Sami Literature." In *From Oral Tradition to Rap. Literatures of the Polar North*, edited by Karen Langgård and Kirsten Thisted, 16–38. Nuuk: Ilisimatusarfik/Forlaget Atuagkat, 2011.
- Heith, Anne: "Särskiljandets logik i en kolonial och antikolonial diskurs. Nils-Aslak Valkeapääs *Beaivi, áhčážan*." *Edda* 110 (2010): 335–50.
- Heith, Anne: "Aesthetics and Ethnicity: The Role of Boundaries in Sámi and Tornedalian Art." In *Whiteness and Postcolonialism in the Nordic Region. Exceptionalism, Migrant Others and National Identities*, edited by Kristín Loftsdóttir and Lars Jensen, 159–173. Farnham: Ashgate, 2012.
- Helander, Elina & Kailo, Kaarina: *No Beginning, No End. The Sámi Speak up*. Edmonton: Canadian Circumpolar Institute, 1998.
- Hirvonen, Vuokko: *Saamenmaan ääniä. Saamelaisen naisen tie kirjailijaksi*. Helsinki: SKS, 1999.
- Hirvonen, Vuokko: "Saamelaiskirjallisuus." In *Pohjois-Suomen kirjallisuushistoria*, edited by Sinikka Carlsson, Liisi Huhtala, Sanna Karkulehto, Ilmari Leppihalme and Jaana Märsynaho, 191–208. Helsinki: SKS, 2010a.



Hirvonen, Vuokko: "Saamelainen kirjallisuus ja pohjoinen ulottuvuus." In *Vähemmistöt ja monikulttuurisuus kirjallisuudessa*, edited by Eila Rantonen, 71–105. Tampere: Tampere University Press, 2010b.

Hirvonen, Vuokko: "'Te opetitte minut kirjoittamaan – kiitoksia!' Valta- ja vähemmistökielen kohtaamia saamelaisten naiskirjailijoiden tuotannossa." In *Både och, sekä että. Om flerspråkighet – Monikielisydestä*, edited by Heidi Grönstrand and Kristina Malmio, 200–222. Helsinki: Schildts, 2011.

Huuva, Rose-Marie: *Ii mihkkege leat*. Guovdageaidnu: DAT, 2006.

Huuva, Rose-Marie, Tapio, Inghilda, Marainen, Thomas & Marainen, Simon: *Viidát: Diottat Sámis – Vidd: Dikter från Sápmi*. Stockholm: Podium, 2006.

Järvinen, Minna Riikka: "Saamelaisten musiikit ja musiikkien tutkimus." In *Saamentutkimus tänään*, edited by Irja Seurujärvi-Kari, Petri Halinen and Risto Pulkkinen, 327–43. Helsinki: SKS, 2011.

Laestadius, Ann-Helén: "Äkta same i Stockholms tidningsvärld." In *För Sápmi i tiden. Nordiska museets och Skansens årsbok 2008*, edited by Chirstina Wetergren and Eva Silvé, 204–17. Stockholm: Nordiska museets förlag, 2008.

Leane, Jeanine: "Rites/Rights/Writes of Passage: Identity Construction in Australian Aboriginal Young Adult Fiction." In *A Companion to Australian Aboriginal Literature*, edited by Belinda Wheeler, 107–123. Rochester, New York: Camden House, 2013.

Lehtola, Veli-Pekka: "Saamelaiskirjallisuus vanhan ja uuden risteyksessä." In *Marginalia ja kirjallisuus. Ääniä suomalaisen kirjallisuuden reunoilta*, edited by Matti Savolainen, 36–92. Helsinki: SKS, 1995.

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

Lehtola, Veli-Pekka: "Aito lappalainen ei syö haarukalla ja veitsellä. Stereotypiat ja saamelainen kulttuuritutkimus." In *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit. Outamaalta tunturiin*, edited by Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola and Mervi Autti, 15–32. Rovaniemi: Lapin yliopisto, 1999.

Lehtola, Veli-Pekka: "Saamelaiskirjallisuus kriisissä?" In *Suomen nykykirjallisuus 1. Lajeja, poetiikkaa*, edited by Mika Hallila, Yrjö Hosiaisuoma, Sanna Karkulehto, Leena Kirstinä and Jussi Ojajärvi, 220–227. Helsinki: SKS, 2013.

Lehtola, Veli-Pekka & Länsman, Anni-Siiri: "Saamelaisliikkeen perintö ja institutionalisoitunut saamelaisuus." In *Saamenmaa. Kulttuuritieteellisiä näkökulmia*, edited by Veli-Pekka Lehtola, Ulla Piela and Hanna Snellman, 13–35. Helsinki: SKS, 2012.

Magga, Anne-Maria: "Saamelainen nykyrunous." *Tuli&Savu* 61 (2010): 4-7.

Mathisen, Stein R.: "Hegemonic Representations of Sámi Culture. From Narratives of Noble Savages to Discourses on Ecological Sámi." In *Creating Diversities. Folklore, Religion and the Politics of Heritage*, edited by Anna-Leena Siikala, Barbro Klein and Stein R. Mathisen, 17-30. Helsinki: Finnish Literature Society, 2004.

Minde, Henry: "The Alta Case: From Local to the Global and Back Again." In *Discourses and Silences. Indigenous Peoples, Risks and Resistance*, edited by Garth Cant, Anake Goodall and Justine Inns, 13-34. Christchurch, New Zealand: University of Canterbury, 2005.

Morton, Timothy: *Ecology without Nature. Rethinking Environmental Aesthetics*. Cambridge & London: Harvard University Press, 2007.

Olsen, Kjell: "Heritage, Religion and the Deficit of Meaning in Institutionalized Discourse." In *Creating Diversities. Folklore, Religion and the Politics of Heritage*, edited by Anna-Leena Siikala, Barbro Klein and Stein R. Mathisen, 31-42. Helsinki: Finnish Literature Society, 2004.

Pennanen, Jukka: "Sámi Clothing – Combining Functionality and Aesthetics." In *Siiddastallan. From Lapp Communities to Modern Sámi Life*, edited by Jukka Pennanen and Klemetti Näkkäljärvi, 79-87. Inari: Siida Sámi museum, 2003.

Pääkkönen, Erkki: *Saamelainen etnisyys ja pohjoinen paikallisuus. Saamelaisten etninen mobilisaatio ja paikallisperustainen vastaliike*. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus, 2008.

Sarivaara, Erika Katjaana: *Statuksettomat saamelaiset. Paikantumisia saamelaisuuden rajoilla*. Guovdageaidnu: Sámi allaskuvla, 2012.

Seurujärvi-Kari, Irja: "'We Are no Longer Prepared to Be Silent'. The Making of Sámi Indigenous Identity in an International Context." *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society* 35 (2010): 5-25.

Seurujärvi-Kari, Irja: "'We Took Our Language Back' – The Formation of a Sámi Identity within the Sámi Movement and the Role of the Sámi Language from the 1960s until 2008." In *Ethnic and Linguistic Context of Identity: Finno-Ugric Minorities*, edited by Riho Grünthal and Magdolna Kovács, 37-78. Helsinki: University of Helsinki, 2011.

Seurujärvi-Kari, Irja: *Ale jaskkot eatnigiella. Alkuperäiskansaliikkeen ja saamen kielen merkitys saamelaisten identiteetille*. Helsinki: The University of Helsinki, 2012.

Siri, Hege: *et øyeblikk noen tusen år*. Oslo: Kolon Forlag, 2009.

Skåden, Sigbjørn: "Bortenfor blånene. Kanonisk utvikling innen samisk lyrikk i det 20. århundre." MA thesis, University of Tromsø, 2004.

Sokki, Risten: *Bonán bonán soga suonaid – Jeg tvinner tvinner slektas sener*. Oslo: Gyldendal, 1996.

Svakko, Anna-Stina: *Virvelvind*. Jokkmokk: Sámi Girjjet, 1991.

Utsi, Paulus & Utsi, Inger: *Giela gielain*. Kiruna: Sameslöjd o Material, 1980.

Valkeapää, Leena: *Luonnossa. Vuoropuhelua Nils-Aslak Valkeapään tuotannon kanssa*. Helsinki: Maahenki, 2011.

Valkeapää, Nils-Aslak: *The Sun, My Father*. Translated by Ralph Salisbury, Lars Nordström & Harald Gaski. Guovdageaidnu: DAT, 1997. Orig. *Beaivi, Áhčážan*. Guovdageaidnu: DAT, 1988.

Valkeapää, Nils-Aslak: *Eanni, eannázan*. Guovdageaidnu: DAT, 2001.

Vinterbo-Hohr, Aagot: *Kjærlighetsfuge*. Oslo: Aschehoug, 1991.

Valkonen, Jarno: "Saamelainen luontosuhde. Käytännölliset ja kertomukselliset ulottuvuudet." *Kulttuurintutkimus* 22 (2005): 15–26.

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

## IV

### **MUSTAN AURINGON PAKETTI. MYYTIT JA MELANKOLIA IRENE LARSENIN TEOKSESSA SORTSOLSAFARI**

Kaisa Ahvenjärvi, 2015

*Avain* 3/2015, 19-33.

Uudelleenjulkaistu Kirjallisuudentutkijain Seuran luvalla.

*Kaisa Ahvenjärvi***Mustan auringon paketti. Myytit ja melankolia  
Irene Larsenin kokoelmassa *Sortsolsafari***

Saamelaisrunoilija Irene Larsenin (s. 1964) tuotannossa menneisyys ja mytologia ovat elävinä läsnä nykypäivän todellisuudessa. Hänen runoissaan lukija kohtaa profiilikuvaansa säätävän shamaanin, ompelukonetta käyttävän muinaisen jumalattaren ja seuranhakupalstalle kirjautuvia kalliopiirrosmiehiä. Larsenin uusimmassa kokoelmassa *Sortsolsafari* (2013, ”Mustan auringon safari”) myyttiset hahmot ja katumuotiin pukeutuvat joikkaajat esiintyvät rinta rinnan. Suhde menneeseen on muussakin saamelaisessa nykyrunoudessa toistuva aihe, ja perinteinen uskomusmaailma vaikuttaa myös saamelaisen proosan taustalla (Hirvonen 2010a, 100).

Larsen on julkaissut tähän mennessä kolme norjankielistä kokoelmaa.<sup>1</sup> Norjaksi kirjoittava runoilija on kielellisessä vähemmistössä saamelaisen nykylyriikan kentällä, sillä suurin osa saamelaisesta runoudesta julkaistaan saameksi. Muilla kuin saamen kielillä kirjoittavien kirjailijoiden tuotantoa ei ole aina itsestään selvästi laskettu saamelaiskirjallisuuden kaanoniin kuuluvaksi (Hirvonen 1999, 21). Tältä osin saamelainen kirjallisuus eroaa merkittävästi muiden alkuperäiskansojen kirjallisuudesta: esimerkiksi Amerikan intiaanien ja Uuden-Seelannin maorien kirjallisuus on pääosin englanninkielistä (Allen 2002, 218). Kaikki saamelainenkaan kirjallisuus ei kuitenkaan ole saamenkielistä, vaan sitä julkaistaan myös enemmistökielillä. Saamelainen kirjallisuus on siis saameksi kirjoitettua tai saamelaisten kirjoittamaa kirjallisuutta (Hirvonen 2010b, 191).

Vaikka Larsen kirjoittaa norjaksi, *Sortsolsafari* on aiheidensa ja intertekstiensä myötä leimallisesti saamelainen runokokoelma. Teoksessa esiintyy yksittäisiä saamenkielisiä sanoja ja nimiä, jotka tuovat esille runoilijan saamelaisen taustan (vrt. Hirvonen 2011, 210).<sup>2</sup> Muotopiirteiltään Larsenin runous kuitenkin eroaa saamelaisen nykylyriikan valtavirrasta. Larsenin runot ovat säemuotoisia, mutta teoksen kieli on proosanomaista: useimmat runot koostuvat kokonaisista virkkeistä, sisältävät vuoropuheluita ja muodostavat runosta toiseen jatkuvan tarinallisen kokonaisuuden.<sup>3</sup> Muodon tasolla saamelaiselle nykyrunoudelle on tyypillisempää elliptinen, toisteinen ja aforistinen ilmaisu, jonka voi nähdä palautuvan joikurunouden piirteisiin (Magga 2010, 4).

Larsenin runomaailmaa hallitsee perinteisten saamelaismääreiden sijaan teknologisoituneen, virtualisoituneen ja urbanisoituneen nykyarjen kuvasto, joka on muussa saamelaislyriikassa suhteellisen harvinaista. Saamelaisessa nykyrunoudessa näkyy edelleen kansallisrunoilijana pidetyn Nils-Aslak Valkeapään perintö, jolle on ominaista luontokeskeisyys ja perinteisen elämänmuodon kuvaus. Larsenin teosten voi sen sijaan

luonnehtia uudistavan saamelaista runoutta postmodernistiseen suuntaan.<sup>4</sup> *Sortsolsafarin* postmodernistisia piirteitä ovat arkipäiväisyydet ja epärunollisuus, proosanomaisuus, erilaisten tyylien sekoittaminen, yllättävien yhdistelmien synnyttämä huumori sekä ironia (postmodernismista ks. Kantola 2001, 8, 21, 25, 28, 39).<sup>5</sup>

Monet saamelaiskirjailijat ovat vahvistaneet positiivista identiteettiä suullisen perinteen ja mytologian avulla (Hirvonen 2010a, 100). Tässä artikkelissa analysoin sitä, miten Irene Larsen kierrättää ja uudelleenkirjoittaa saamelaista kertomusperinnettä ja esikristillisiä uskomuksia tuomalla ne osaksi 2000-luvun todellisuutta. Analyysissäni tuon esille *Sortsolsafarin* eroja ja yhtäläisyyksiä saamelaisen nykylyriikan ja muiden alkuperäiskansojen kirjallisuuksien kanssa. Saamelaisessa runoudessa menneisyyttä rakentavat usein nostalgia tai vahva antikoloniaalinen tendenssi, kun taas Larsenin runojen perusvireenä on melankolia. Artikkelissani syvennyn *Sortsolsafarin* melankolisiin ulottuuksiin ja hahmottelen, miten ne uudistavat saamelaisuuden kaunokirjallista kuvausta.

### Menneisyys saamelaisuuden esityksissä

Perinteisen saamelaiskulttuurin murrosta ja sotienjälkeistä historiaa on käsitelty paljon saamelaisessa kirjallisuudessa. Irene Larsen kurottaa runoissaan paljon lähistoriaa kaukaisempaan menneisyyteen, jääkauden, kalliopiirrosten ja esikristillisen maailmankuvan aikaan. Runoissa tehdään huikeita ajallisia hyppäyksiä. Esimerkiksi *Sortsolsafarin* runossa ”Vakituinen yhteys” kuvataan humoristisesti, miten ihmiset aikanaan levittäytyivät eri mantereille:

[--]  
 Siitä tuli helvetinmoinen sirkus.  
 Ihmiset sulloivat heinää kenkiin ja juoksivat  
 ristiin rastiin mantereiden yli

puolialastomina ja turkisasuina  
 jumpsuuteissa ja mekoissa  
 joissa oli esiliinan inspiroima alaosa  
 ennen kuin he kokoontuivat  
 Facebookissa, LinkedInissä ja Twitterissä  
 päivittivät statuksensa etteivät katoaisi näkyvistä  
 [--] (*Sortsolsafari*, 31; tästä eteenpäin SSS.)<sup>6</sup>

Internet kokoaa eri mantereille levittäytyneen ihmiskunnan globaalisti yhteen, ja Larsen kuvaa tämän kehityskulun notkeasti kahden säikeistön aikana. Esihistoriallisen menneisyyden kuvauksesta leikataan nopeasti nykymuodin ja sosiaalisen median aikaan. Vastaavanlaista aikakausien törmäyttämisen synnyttämää huumoria löytyy useista *Sortsolsafarin* runoista.

Sigbjørn Skåden on esittänyt, että 1900-luvun kanonisoitu saamelainen lyriikka – Pedar Jalvin, Paulus Utsin ja Nils-Aslak Valkeapään tuotanto – ei ole onnistunut rakentamaan siltaa perinteen ja nykyajan välille. Klassikkorunouden identiteettikäsitys

on Skådenin mukaan vahvasti romantisoitu. (Skåden 2004, 12, 16–17.) Hanna Mattila on puolestaan todennut, että vaikka menneen idyllin kaipuu on ominaista Nils-Aslak Valkeapään tuotannolle, modernin maailman tunkeutuminen saamelaiseen elämäntuotoon ei näyttäydy pelkästään negatiivisena asiana. Valkeapäällä menneisyyden kuvauksessa vuorottelevat nostalgia ja ironia. (Mattila 2011, 8, 46–47.)

Saamelaisen runouden kentällä nostalginen, kipeä kaipaus kadotettuun aikaan nousee ironiaa vahvemmin esiin. Eri vuosikymmenillä ilmestyneissä runoissa esiintyy toistuvasti perinteisen elämäntavan tuhoutumisen motiivi, vanhojen tarvekalujen lahoamisen ja kotipaikkojen autioitumisen kuvaus. Muun muassa Paulus Utsin, Rauni Magga Lukkarin ja Rose-Marie Huuvan teoksissa tuhoutuneet esineet ja paikat edustavat kadotettua menneisyyttä, nostalgisen ikävän kohdetta.<sup>7</sup> Pirjo Kukkonen (2007, 14, 17) luonnehtii nostalgista kaipausta paluiksi yhteisölliseen ja turvalliseen aikaan. Saamelaisyrikköiden runot konstruoivat tätä eheänä ja harmonisena esitettyä menneisyyttä. Esimerkiksi Rose-Marie Huuvan (2006, 17) runon puhuja toivoo pääsevänsä takaisin kotiin, ”meidän aikaamme / kun elämä oli kokonainen”.<sup>8</sup>

Menetyksen murheesta huolimatta menneisyyteen katsominen näyttäytyy saamelaisessa runoudessa myös voimauttavana. Linda Hutcheonin (1998) mukaan monilla alistetuilla kansoilla, esimerkiksi Pohjois-Amerikan intiaaneilla, on nostalginen suhde menneisyyteen ja identiteettiin, jonka mielletään kerran olleen yhtenäinen. Tämä nostalgia näkyy muidenkin alkuperäiskansojen kirjallisuuksissa. Chadwick Allen (2002, 158, 178–179, 192) on kuvannut, miten Amerikan intiaanien ja Uuden-Seelannin maorien kirjallisuudessa vahvistetaan yhteyttä menneeseen, jolle nykyidentiteetti perustuu. Yksi toistuva teema maori- ja intiaanikirjallisuudessa on vahva symbolinen sidosiso- ja esivanhempiin (Allen 2002, 128, 178, 185). Sama teema näkyy myös saamelaisessa nykylyriikassa, esimerkiksi Sollaug Sárگونin runoissa.

Larsenin *Sortsösfarissa* kokemus sukupolvien ketjuun kuulumisesta ja esivanhempien vahvasta perinnöstä kuitenkin loistaa poissaolollaan. Sukujuhliissa runojen puhujaa ei haluta kuunnella, kun hän alkaa kertoa myyttisiä tarinoita suvun menneisyydestä, kuten valaaksi muuntautuneesta isoisän isoisän isästä:

[–]

Kaiken tämän ja enemmänkin kerroin sukukokouksessa, ennen kuin minut lähetettiin pois taksilla.

Minä joikasin kuljettajalle ja sain viisikymmentä kruunua alennusta, kaadu in petamattomaan sänkyyn Budget-hotellissa.

Yöllä kuuramies oli ollut siellä ja tehnyt jääkauden muistin päälle.

(SSS, 56.)<sup>9</sup>

Muodonmuutuskertomus banalisoituu halpaan hotelliin sammuvan puhujan höpinäksi. Joiullakin on arvoa vain taksimatkan alennuksen verran, ei niinkään saamelaisuuden kulttuurisena rakennusaineena. Viimeisessä säkeessä muistojen ylle on muodostunut

jäinen kansi, joka kuvastaa humalan aiheuttamaa muistinmenetystä, mutta myös sukupolvelta toiselle siirtyneiden kertomusten ja muistojen hautautumista unohtuksiin.

### Suullisen perinteen päivitys

*Sortsolsafari* pohjaa vahvasti saamelaisten suulliseen perinteeseen. Suullisen perinteen vaikutus nostetaan usein esiin alkuperäiskansojen nykykirjallisuuden tutkimuksessa (Allen 2002, 109; ks. esim. Cooke 2013; Wilson 2001, ix), ja myös saamelaisen lyriikan yhteys joikurunouteen mainitaan usein (esim. Hirvonen 1999, 151–168; Gaski 2011, 16). Stuart Cooke viittaa Bob Hodgen ja Vijay Mishran käsitteeseen *Aboriginal Polyphony*, joka kuvaa alkuperäiskansan kielen sanojen ja fraasien sekä perinteisten tarinoiden ja laulujen fragmenttien lomittamista aboriginaalien englanninkieliseen nykykirjallisuuteen. Polyfoninen kirjallisuus puhuu useita kieliä ja yhdistää eri kulttuureista poimittuja materiaaleja. (Cooke 2013, 97–98.)<sup>10</sup> Larsenin kokoelmaa voi luonnehtia Cooken tarkoittamassa mielessä polyfoniseksi.

*Sortsolsafarissa* on neljä osastoa sekä epilogi- ja prologi-runo, jotka Larsen on nimennyt ”Esiauringoksi” ja ”Jalkiauringoksi” (norj. ”Prosol” ja ”Episol”). Kokoelman mottona on sitaatti Johan Turin kirjasta *Kertomus saamelaisista* (1979, suom. Samuli Aikio), jonka alkuperäisversio *Muittalus samid birra* (1910) oli historian ensimmäinen saamenkielinen proosateos: ”Ja se oli uroskarhu ja se teki lapsen sille tytölle. Lapsi oli poika, ja hänelle tuli toinen käsi karhun kypäläksi ja toinen ihmiskädeksi. Eikä hän pitänyt kypäläkättään koskaan paljaana.”<sup>11</sup> Turi (1979, 119) viittaa teoksessaan vanhaan saamelaiseen tarinaan työstä, joka on viettänyt talven karhun pesässä ja saanut tämän kanssa lapsen. Larsenin kokoelman ensimmäinen ja viimeinen osasto kietoutuvat tämän kertomuksen ympärille sijoittaen sen osaksi nykytodellisuutta.

Runojen puhujana on nainen, joka käy läpi päättynyttä suhdettaan karhun kanssa. Avausrunossa puhuja näkee tämän autostaan:

Karhu juoksee äkisti yli E8:n. Minä äkkijarrutan ja näen turkkiin pukeutuneen katoavan  
metsään lopetetun kyläkaupan, limsamainoksen  
ja Norjalainen Veikkaus -kyltin taakse.  
Minä tiedän kuka hän on.

Veivaan auki sivuikkunan ja huudan että mieluiten näkisin hänen päänsä keitettyinä,  
epätasainen kieli hampaiden väliin puristuneena, ja turkki nyljettynä ja kiristettynä kahden puun väliin.  
Sinun poikasi, huudan, sinun poikasi on suljetulla osastolla  
ja hänellä on kallonmurtuma koska hän on hakannut päätään sängynreunaa vasten.

Mutta edes kaiku ei vastaa sateesta raskaan ilman läpi.  
Vain ohikulkevan lenkkeilijän askeleet: märät, rytmikkäät, tiheät.  
(SSS, 13.)<sup>12</sup>



Puhujan suhde karhuun on kostonhimoinen: karhu on hylännyt hänet ja heidän yhteisen poikansa, joka on joutunut mielisairaalaan. Raivokas purkaus jää kuitenkin vaille vastausta, ja pojan kohtaloa kommentoivat vain satunnaisen juoksijan askeleet. Myöhempi runo sijoittuu sairaalaan: ”Kerran hoitaja pyysi suljetulla osastolla poikaani näyttämään karhuntassun. / Silloin tämä veti kynnet ulos takinhihasta ja repi hoitajan kasvot palasiksi. / Jälkeenpäin hänen omista kasvoistaan juoruttiin kaikilla etusivuilla.” (SSS, 54.)<sup>13</sup> Myös tämä runo palautuu Turin kuvaamaan karhu-tarinaa, jossa eräs mies vaatii karhun ja naisen poikaa näyttämään käpäläkätensä, vaikka poika sanoo, että se olisi vaarallista: ”Ja kun hän paljasti käpälänsä miehelle, hän ei pystynyt pidättelemään, vaan hän iski miehen kasvot murskaksi” (Turi 1979, 119).<sup>14</sup> Larsenin runo on nykyajan sensaatiolehdistö-todellisuuteen siirretty versio vanhasta tarinasta.

Suurin osa Larsenin kokoelman ensimmäisen osaston runoista kuvaa realistisesti ihmisasutuksen lähistöllä liikkuvan karhun aiheuttamia vahinkoja. Tilalliset raivoavat ja petoasiantuntijat antavat lausuntoja mediassa. ”Ursa Major” -nimisessä runossa myytit lomittuvat petodebattiin, kun runon puhujalta kysytään, onko hänellä havaintoja seudulla liikkuvasta karhusta:

Kyllä vain, minä näin juuri että hän juoksi yli taivaankaaren.  
Hetkeksi hän pysähtyi ja nousi kahdelle jalalle, ei hyökätäksään,  
luultavasti hän piti silmällä metsästäjää, tai suurta, lihavaa  
uroshirveä jolla on tähtikoriste sarvikruunussaan.

[--]

[N]yt hän häipyi kun hän näkee minut.  
Kääntyy Linnunradan kohdalla ja katoaa päivänvaloon.  
Antaa uroshirven juosta yksin autoliikenteen edessä sorkat asfaltilla kopisten:  
*kakketi-klakk, klakketi-kakk.* (SSS, 14.)<sup>15</sup>

Larsen yhdistää runossaan kreikkalaista ja saamelaista astraalimytologiaa. Runon otsikko, ”Ursa Major”, merkitsee latinaksi isoa karhua. Nimen taustalla on tarina karhuksi muutetusta Kallisto-neidosta, jonka Zeus vie taivaalle Ison karhun tähdistöksi. Larsenin runon uroshirvi viittaa puolestaan saamelaiseen mytologiaan, jonka mukaan maailmanloppu tulee, kun tähtitaivaan myyttiset metsästäjät saavat ammutuksi tähtikuvioista muodostuvan alkuhirven (Pulkkinen 2011, 212). Runossa liikutaan kahteen suuntaan realistisen ja mytologisen todellisuuden välillä: vastikään kaksi sikaa tappanut karhu juoksee yli taivaankaaren ja katoaa auringon noustessa, kun taas tähtikuvion myyttinen hirvi kopistelee viimeisessä säkeistössä asfaltilla autojen edessä. Todellinen eläin muuttuu myyttiseksi ja päinvastoin.

Jätetyksi tulemistaan runojen puhuja kuvaa muodonmuutuskertomuksen kautta:

[--]  
Yöllä hän kuiskasi että minä olen niin kaunis että  
jokainen luo ihon alla loisti. Minä vilkutin sivuun kaikilla bussipysäkeillä ja itkin

sinä päivänä jona hän käveli taipuneen puun ympäri ja muuttui taas karhuksi ja loppupalvesta, kun aurinko sai tarpeeksi voimaa lämmittää kiviä tunsin tönäisyn navan alla. (SSS, 55.)<sup>16</sup>

Perinteisen uskomuksen mukaan ihmisestä karhuksi ja takaisin saattoi muuttua kiertämällä kolme kertaa pohjoiseen taipuneen puun ympäri (Pulkkinen 2011, 264). Larsenin runossa uskomus elää keskellä nykytodellisuutta. Kauniita sanoja puhunut rakastettu muuttuu metamorfoosin myötä pedoksi, joka jättää raskaaksi tekemänsä naisen yksin.

*Sortsolsafarin* ensimmäisen osaston tuhoja ja levottomuutta aiheuttava karhu surmataa kokoelman kolmannessa osastossa, jossa joka toinen runo kuvaa vanhoja karhunmetsästystapoja. Runosarjassa on suorastaan kansatieteellinen sävy: siinä mainitaan lukuisia perinteiseen saamelaiseen karhunmetsästyksen liittyviä rituaaleja (ks. Laestadius 2011, 237–257). Tärkeimpänä niistä näyttyy metsästäjän velvollisuus haudata karhun ruumis kokonaisuutena, minkä uskottiin takaavan sen, että karhu syntyy uudelleen (Laestadius 2011, 254; Pulkkinen 2011, 265). Larsenin karhurituaaleja kuvaavissa runoissa näkyy perinteinen karhua kohtaan tunnettu kunnioitus. Vakava, rituaalinen sävy rikkoutuu runossa, jossa metsästäjä kuljettaa karhun luurangon vuorelle, ”missä metsästyksen jumala odottaa / mittanauhan kanssa / orttaukseen vyötärön ympäröityn ja pituuden / uutta lihapukua varten” (SSS, 37).<sup>17</sup> Karhukultti näyttyy banaalissa ja koomisessa valossa, kun uudestisyntymää valmistellaan mittanauhan kanssa.

Larsenin runojen maailmassa myytit ovat runojen puhujalle kirjaimellisesti totta: lampaita ja poronvasoja tappava karhu *on* puhujan entinen kumppani, ja heidän yhteisen poikansa toinen käsi *on* karhuintassu. Suhde karhuun on todellisuutta, josta puhuja kertoo omalääkärilleen (SSS, 53) ja psykologilleen (SSS, 55). Larsenin runoja voi kuitenkin tulkita myös vertauskuvallisesti. Vanha karhutarina antaa metaforisen, myyttiselle tasolle nousevan selityksen mielisairaalaan suljetun pojan väkivaltaiselle käytökselle ja yksin jääneen naisen menetyksen kokemukselle.

### Myyttiset hahmot nykypäivässä

Larsenin kokoelmassa on runsaasti viittauksia saamelaisten esikristilliseen uskomusmaailmaan. Kokoelman toinen osasto koostuu lasten syntymää kuvaavista runoista, joissa esiintyy muinaisen Sáráhká-jumalattaren hahmo. Useat saamelaiset naislyrikkot ovat nostaneet tuotannossaan esiin saamelaisen mytologian feminiinisiä hahmoja, kuten kantaäiti *Máttaráhkán* ja hänen kolme tytärtään, joilla on ollut keskeinen rooli lapsen syntymään liittyvissä uskomuksissa (ks. Ahvenjärvi 2013).<sup>18</sup> Vuokko Hirvonen (2010a, 97) on todennut, että monille nykyajan naisille vanha saamelaisuskonto on ollut keino, jonka avulla on voinut korostaa naisen erityisasemaa suhteessa miehiin ja toisaalta eroa valtaväestöön.

Uskomusten mukaan Sáráhkán tehtävänä on rakentaa kohdussa ruumis lapsen sie- lun ympärille ja auttaa naista synnytyksessä. Larsenin runossa ”(Hedelmällinen ommel)” (norj. ”(Fertilsøm)”) Sáráhká näyttäytyy groteskina ompelijattarena, jonka ”vetoisessa varastossa / roikkuu kokoelma lihapukuja” (SSS, 23).<sup>19</sup> Hän ottaa vastaan epäsiokiömäi- siksi kuvatut ”kädettömät, suolettomat / emättimettömät, helmattomat” (SSS, 23)<sup>20</sup> tytär- selut, joita hän käsittelee varsin kovakouraisesti:

[--]  
Hän ompelee sydämet kiinni sisäpuolelle  
(ajastettuina kuin pommit ne tikittävät ihon alla)  
kehottaa tyttäriä ennen kuin sulloo ne sikiöpusseihin:  
Käyttäytykää kauniisti! Säästäkää huudot siihen kun  
kolmoisrokotteen ruiskunkärki työntyy reiteen.

Ultraäänitutkimuksessa he hymyilevät urheasti ruudulla. (SSS, 23.)<sup>21</sup>

Rokotteiden ja ultraäänikuvien todellisuudessa operoiva Sáráhká ei näyttäydy niin- kään suojelijana kuin ankarana hahmona. Myöhemmässä runossa Sáráhká kuvataan ompelukoneen äärellä: ”Sáráhká säättää ylälangan kireyttä / asettaa ommelvalitsimen kolmen piston siksakille. / Paininjalka kulkee yli nuppineulojen / jotka on kiinnitetty lihaan. Hän ompelee / kiinni suuren pakaralihaksen.” (SSS, 25.)<sup>22</sup> Lapsen ruumiilli- sen olomuodon rakentamista ei kuvata myyttisenä tapahtumana vaan konkreettisenä, arkisena ja väkivaltaisiakin mielikuvia herättävänä ompelutyönä. Kiinni ommeltavat sydämet vertautuvat tuhoa edustaviin pommeihin, joka on ajastettu kuolemaa varten: syntymää kuvaava runo viittaa elämän rajallisuuteen.

Larsenin syntymä-runosarjan tyttölapset ovat voimakkaita ja itsenäisiä: heitä kuvataan jäntevävoina siltoina, jotka ”on mitoitettu / maanpaineelle” (SSS, 28).<sup>23</sup> Runosarjassa on intertekstuaalinen viittaus saamelaisten alkuperämyyttiin, jossa aurin- gon poika kosii jättiläisen tytärtä (Gaski & Fjellner 2003). Myytin mukaan morsian puolustautuu pariskunnan takaa-ajajia vastaan avaamalla tuulisolmuja, jotka saavat veneen vauhdin kiihtymään. Larsenin runosarjan tyttäret ovat jättiläisen tyttären peril- lisiä: ”Joskus sattuu että he repivät tuulisolmut auki / täyttävät matkalaukut pitsellä ja nahalla / lunastavat lipun maatuuleen” (SSS, 28).<sup>24</sup>

Tuulisolmut edustavat myyttistä feminiinistä voimaa, jonka avulla nainen voi matkata haluamaansa suuntaan – niin vanhassa tarinassa kuin nykyrunoudessakin. Hirvonen (2000, 226–227) on tulkinnut solmujen avaamista metaforana, joka kuvas- taa naisten hedelmällisyyttä ja feminiinistä seksuaalisuutta. Larsenin runon tyttäret pakkaavat laukkuihinsa pitsiä ja nahkaa, symbolisesti latautuneita materiaaleja, jotka viittaavat naisten seksuaaliseen vetovoimaan. Runon läpäisevä siltametafora kuvaa tyt- täret kantavina voimina, jotka ovat kiinni niin maassa kuin ilmassakin: ”He ovat antu- roita, siipiä, kannatinpalkkeja” (SSS, 28).<sup>25</sup> Runo on kokonaisuudessaan väkevän nais-

voiman kuvaus. Sen voi nähdä myös muunnelmana vakiintuneesta saamelaisesta tavasta esittää naiset vahvoina, yhteisöä kannattelevina yksilöinä (vrt. Kuokkanen 2007, 72).

*Sortsolsafarin* syntymä-runot ovat mytologian ruumiillista, väliin raadollistakin uudelleenkirjoitusta. Koko runoteoksen läpäisevät bahtinilaisen groteskin piirteet, metamorfoosin, kuoleman ja syntymän kuvat (vrt. Bahtin 1995, 24). Syntyviä kuvaavissa runoissa nousee esiin groteskille ominainen ruumiin sisäinen kuvasto, suolet, sisäelimet ja eritteet (vrt. Bahtin 1995, 282, 286): sikiö nyrkkeilee kohtuteltassaan ja synnyttäneen äidin ”raakamaito lorisee / rasvaisena ja keltaisena” (SSS, 29).<sup>26</sup> Karhun ja naisen suhteesta syntyvä poikalapsi on groteski ihmisen ja eläimen yhteensulautuma (vrt. Bahtin 1995, 31, 280). Karhuritualeja kuvaavissa runoissa puolestaan tulee esiin groteskille tyypillinen kuoleman ja syntymän yhteen liittyminen (vrt. Bahtin 1995, 47, 49), kun kaadettu karhu syntyy uudelleen luiden oikeaoppisen hautaamisen seurauksena.

### Koomisuus ja melankolia menneisyyden kuvauksessa

Saamelaisten esikristillinen maailmankuva tulee esiin myös *Sortsolsafarin* kolmannessa osastossa, jossa esiintyy nykyaikainen noita eli shamaani. Shamanistisessa maailmankuvassa noita oli tärkeä välittäjä tämän- ja tuonpuoleisen välillä. Transsitilassa tehdyllä sielunmatkalla shamaani oli suorassa yhteydessä tuonpuoleiseen, ja hänen oppinaan toimivat eläinhahmoiset apuhenget. (Pulkkinen 2011, 246–247.) Larsenin kokoelman noita-runosarja kuvaa anakronistista, surkuhupaisaa shamaanimatkaa. Internet-aikauden shamaani klikkaa itsensä noitafoorumille (SSS, 34), ja pian runoissa hypähdetäänkin yli 10 000 vuoden takaiseen menneisyyteen, viimeisimpään jääkauteen, jonka aikana Pohjanmeri oli kuivaa maata. Aikatasojen lomittaminen synnyttää jälleen koomisen efektin. Noita polkee ”neonkeltaisessa pyöräilytakissa / pohjanmerentundralla” (SSS, 38)<sup>27</sup>, ja hänen rinnalleen jääkautiseen maisemaan pölähtää hölkkääjä sykemitareineen ja kevyine juoksukenkineen (SSS, 42).

Koomisuutta synnyttää myös shamaanimatkan rinnastuminen turismiin. Apuhengen tehtävää toimittaa muuttolintu, joka esitetään kylttiä heiluttavana siivekkäänä turistioppaana (SSS, 36). Runosarjassa paljastuu myös kokoelman nimen tausta: ”mustan auringon safari” -nimellä järjestetään Tanskassa luontoretkeä, joilla turistit pääsevät seuraamaan valtavia, auringon peittäviä muuttolintuparvia Jyllannin suoalueilla:

[--]  
Turisteilla on saappaat ja kiikarit  
he ovat ostaneet *mustan auringon paketin*.  
Tuhatviisisataa Tanskan kruunua, sisältäen yöpymisen  
ja annoksen viinikeittoa ja kinkkua.  
[--]  
(SSS, 46).<sup>28</sup>

Musta aurinko, melankolian lyrinen symboli, on Larsenin runossa pakettimatkan vetonaula. Larsenin noita on puolestaan eri aikatasoilla hortoileva hahmo, jonka matka huipentuu ytimekkääseen runoesitykseen: noita ”tarttuu mikrofoniin Nordsjøfestivaalin lavalla ja esittää / nelisanaisen runon: Doggerland! Doggerland on vajonnut.” (SSS, 44.)<sup>29</sup> Noita-runosarjassa *Sortsolsafari* on koomisimmillaan.

*Sortsolsafarin* viimeistä osastoa leimaa puolestaan alakulo. Identiteettitematiikka nousee esiin eksplisiittisesti, kun puhujan pikkuserkku esittää kysymyksen: ”Kuka sinä oikeastaan uskot olevasi?”<sup>30</sup> Puhuja vastaa empimättä: ”Minä olen yksi niistä jotka on piirretty rumpuihin.” (SSS, 57.)<sup>31</sup> Hän identifioituu mytologisiin hahmoihin, joita on kuvattu noitarumpujen kalvoilla. Toisaalta puhuja tiedostaa, että menneisyyden ainekset ovat välittyneitä ja historian saatossa muuntuneita: ”Mutta huomioi tämä, jatkan edelleen. Tanskalaiset lähetyssaarnaajat / systematisoivat jumalat kreikkalaisen ja roomalaisen mallin mukaan, / ja kun he piirsivät rummun kuvioita / naiset muistuttivat usein kööpenhaminalaisia hovineitoja.” (SSS, 57.)<sup>32</sup> Pikkuserkku puolestaan suhtautuu saamelaisuuteen avoimen vihamielisesti: hän pieraisee vastaukseksi maahis-puheille ja ampuu haulikollaan tienvarsikylttejä, joissa on saamelaisia paikannimiä.<sup>33</sup>

Kokoelman viimeisessä runossa äänen saa historioitsija, joka julistaa perinteisten uskomusten ja saamelaiskulttuurin kuolemaa: ”Kuolleet joiden kanssa noidat neuvottelivat [--] / on karkotettu sosiaaliseen maanpakoon, kesytetty / hiljaisuuteen hautakivien alle [--] // Ja joiusta on tullut esteettinen objekti, kulttuurisesta yhteydestään irti revitty.” (SSS, 59.)<sup>34</sup> Pessimistiset kulttuuriset analyysit johtavat ankeaan yhden illan juttuun: runon puhuja päättyy ryppäämään, naimaan ja kinastelemaan krapulassa historioitsijan kanssa.

Kokoelman prologi- ja epilogirunossa esiintyvä naapuri muodostaa vastapoolin runojen puhujalle. Naapuri edustaa länsimaista nykyihmistä, jonka todellisuus rajautuu omaan teknologisoituun pihapiiriin: hän imuroi autoaan, huudattaa moottorisahaa ja linkoa lumensa puhujan pihatielle. Naapurin keskiluokkainen, materiaalsen reviiirin hallintaan keskittyvä elämäntyyli toimii heijastuspintana runojen puhujan todellisuu-delle, jossa myyttinen elää jokapäiväisen rinnalla. Kokoelman viimeiset runot jättävät kuitenkin avoimeksi sen, onko myyttien ja menneisyyden maailmankuvalle elintilaa nykytodellisuudessa. Naapurin koira ”nostaa yhden jalan taivasta kohti / ikään kuin olisi odotettavissa ilmestys. // Mutta mitään ei tapahdu.” (SSS, 63.)<sup>35</sup> Epilogiruno sulkeutuu arkipäiväisen, yksiulotteisen ympärille.

### Yksilön mytologiaa

Saamelainen nykyrunous on valinnut tiettyjä menneisyyden piirteitä ja mytologian fragmentteja saamelaisen yhtenäisyyden symboleiksi (Maggä 2010, 4). Kansallista mytologiaa on tietoisimmin rakentanut Nils-Aslak Valkeapää, jonka pääteos *Beaivi, áhčážan* (1988, *Aurinko, isäni*, 1992) viittaa saamelaisten myyttiseen alkuperään aurin-

gon poikina (Ahvenjärvi 2013, 18–21). Larsenilla mytologian ja tradition fragmentit eivät rakenna saamelaisten yhteistä menneisyyttä, vaan merkityksellistävät nykyajassa elävän naisen yksilöllisiä kokemuksia ja näyttäytyvät usein koomisen anakronistisina. Aurinko, joka on saamelaisten myyttinen kantaisä ja erilaisissa kulttuurituotteissa käytetty kollektiivinen kansallinen symboli (Heith 2010, 341), on Larsenin kokoelman nimessä muuttunut kristevalaiseksi melankolian ja masennuksen mustaksi auringoksi (ks. Kristeva 1998). *Sortsolsafarissa* musta aurinko kuitenkin banalisoituu osaksi turisteille räätälöityä matkailupakettia.

Tradition ja modernin välinen suhde on keskeinen kysymys myös nykyisessä saamelaisessa etnopolitiikassa. Jukka Nyysönen (2007, 331–335) on kuvannut, miten saamelainen aktivistisukupolvi toi 1960-luvun loppupuolella esiin luonnonkansakuvaston, joka korostaa perinteisiä kulttuuripiirteitä (*cultural markers*) ja demonisoi modernin. Sanna Valkosen mukaan Suomen saamelaisten etnopolitiikka perustuu vahvasti alkuperäiskansan asemaan, jossa perinteisten elämäntapojen vaaliminen näyttätty tärkeänä. Tämä voi Valkosen mukaan muodostua ongelmaksi, jos saamelaisuus kiinnittyy ainoastaan tiettyjen perinteisiksi ymmärrettyjen elementtien varaan. (Valkonen 2009, 144, 172, 174, 275; vrt. myös Mathisen 2004, 18–19.)

Larsenin runoissa mytologiset ainekset ja viittaukset suulliseen perinteeseen on poikkeuksetta kytketty nykypäivän kontekstiin. Muinainen jumalatar ompelee lihapukuja ompelukoneella, noita twiittaailee internetavusteisella shamaanimatkillaan ja myyttinen karhu repii maanviljelijöiden rehupaaleja. Aikatasojen törmäyttäminen runoissa synnyttää koomisen vaikutuksen. *Sortsolsafari* ei kuitenkaan ole iloinen ja leikkisä vaan tragikoominen ja melankolinen teos. Larsenin runoista puuttuu nostalgialle ominainen keveys, lohdullisuus ja yhteisöllisyys. Menneisyyden kaipuun sijaan teoksessa korostuu melankolian paino, kärsimys ja yksilöllisyys. (Vrt. Kukkonen 2007, 40–41, 44.) Larsenin runojen kuvaaman melankolian voi kuitenkin nähdä myös luovana voimana ja vastarintana, jolla on poliittinen ulottuvuutensa: melankolia ylläpitää yhteyttä yhteiskunnalliseen menetyksen ja epätasa-arvon perintöön (vrt. Pehkoranta 2014, 17–21, 55).

Larsenin runot edustavat Linda Hutcheonin (1998) kuvaamaa *postmodernia nostalgiaa*, joka katsoo menneisyyttä ironisen kaksoisvalituksen kautta: postmoderni sekä hyödyntää nostalgiaa että ironisoi nostalgista taipumusta etsiä autenttisuutta ja eheyttä menneisyydestä. Myös aiemmassa saamelaisessa lyriikassa on hyödynnetty ironiaa. Sen funktiona on usein ollut valtaväestön ja vähemmistön välisen hierarkian voimauttava nurinkääntäminen tai toisaalta itseironinen saamelaisyhteisön omakuvan uudistaminen. (Ahvenjärvi 2012, 200–203, 212, 215.) Larsenin ironiasta puuttuu tämä kollektiivinen, emansipoiva ulottuvuus.

”Mustan auringon safari” kuvaa runojen puhujan yksinäistä matkaa menneisyyden ja nykyajan anakronistisessa maastossa. Larsen kiinnittää perinteen ja myyttien fragmentit nykytodellisuuteen tavalla, joka luo molempiin aikatasoihin erikoislaatuisen

ristivalotuksen – väliin surkukupaisan, väliin syvästi melankolisen. Kansallisromanttisen nostalgian sijaan Larsenin runoissa menneisyyttä rakentavat anakronismit, groteski ja melankolia. Saamelainen perintö on saanut *Sortsolsafarissa* uuden postmodernin elämän.

### Viitteet

<sup>1</sup> Larsenin esikoiskokoelma *Anemonepust* ("Vuokkohengitys") ilmestyi vuonna 2005, *Framtida er ein stad til høgre for tavlekanten* -kokoelma ("Tulevaisuus on paikka taulunreunan oikealla puolella") 2008.

<sup>2</sup> Alkuperäiskielen fragmenttien käyttö valtakielisissä teksteissä on myös esimerkiksi maorikirjailijoiden hyödyntämä narratiivinen tekniikka, joka tuo esille kolonisoidun nykytodellisuuden yhteyden alkuperäiskansojen menneisyyteen (Allen 2002, 154).

<sup>3</sup> Tarinallisia kokonaisuuksia ovat myös saamelaisrunoilija Inger-Mari Aikio-Arianaickin lapsen syntymästä kertova runokokoelma *Máilmmis dása* (2001, *Maailmalta tähän* 2006) sekä Synnøve Persenin kokoelma *Meahci šuvas bohciidit ságat* (2008, Metsän huminasta syntyvät tarinat), joka puolestaan kuvaa lapsen kuolemaa. Myös 2000-luvun alun suomalaisissa runokokoelmissa on paljon tarinallisuutta (Hosiailuoma 2013, 173). Erityisesti proosarunoudessa korostuvat teoksen juonellisuus ja kerronnallisuus (Haapala 2013, 186).

<sup>4</sup> Saamelaisrunoilijoista Larsenin tuotannolla on eniten yhtymäkohtia Sigbjørn Skådenin teosten (*Skuovvadeddjiid gonagas*, 2004 ja *Prekariáhta lávlla*, 2009) kanssa. Myös Skådenin runoissa on länsimaisen postmodernismin aineksia (Magga 2010, 5).

<sup>5</sup> Keskeisenä postmodernistisen runouden piirteenä pidetty fragmenttaarisuus (Kantola 2001, 24, 39–40) sen sijaan ei kuvasta Larsenin runoteosta, joka on eheä, tarinallinen kokonaisuus.

<sup>6</sup> Kaikki runosuomennot ovat artikkelin kirjoittajan, ellei toisin mainita. Norj. "Det ble et helvetes sirkus. / Folk stappet sennegress i fottøyet og løp / på kryss og tvers over kontinentene // halv nakne og pelskledd / i jumpsuits og kjoler / med forkleinspirert underdel / før de samlet seg igjen / på Facebook, LinkedIn og Twitter, / oppdaterte statusene for ikke å miste seg av syne." (SSS, 31.)

<sup>7</sup> Paulus Utsin *Giela giela* -kokoelmassa (1974, "Pydyistä kieli") vanha tulipaikka ja poroaita ovat peittyneet maahan (Utsi 1974, 70), Rauni Magga Lukkarin (1980, 31) esikoiskokoelmassa *Jienat vulger* ("Jäät lähtevät") "[k]enkäheinän pehmityskivi on katoamassa / sammaleen sisään" ("[g]ámasuoidnečápmingeadgi lea jávkamin / sámmaliid sisa", Lukkari 1980, 10). Myös Rose-Marie Huuvan teoksessa *Ii mihkkege leat* (2006, "Ei mitään ole") kuvataan entisen kodin ja vanhojen rikkoutuneiden esineiden jäänteitä.

<sup>8</sup> "munno áigái / go eallin lei ollis" (Huuva 2006, 17.)

<sup>9</sup> "Alt dette og mer til fortalte jeg på slektstreffet, før jeg ble sendt vekk i drosje. / Jeg joiket til sjåføren og fikk femten kroner i rabatt, / stupte ned i ei uoppredd seng på et Budget-hotell. / Om natta hadde rimfrostmannen vært der og lagt ei istid over hukommelsen." (SSS, 56.)

<sup>10</sup> Cooke ei viittaa Bahtiniin, joka on tuonut polyfonian käsitteen kirjallisuudentutkimukseen viitaten sillä erityisesti Dostojevskin romaanien moniäänisyyteen (ks. Bahtin 1991).

<sup>11</sup> "Ja bierdna lei varis, ja dat dagai máná dan niidii. Ja dat máná lei bárdni, ja šattai nubbi giehta biertna ja nubbi olbmo." (Turi 1979, 93.)

<sup>12</sup> "En bjørn løper med ett over E8. Jeg bråbremsar og ser den pelskledd forsvinne / inn i skogen bak en nedlagt landhandel med soloreklame / og skilt for Norsk Tipping. // Jeg vet hvem han er. // Jeg sveiver ned sidevinduet og roper at jeg helst vil se hodet hans kokt, / med

den ruglete tunga fastklemt mellom tennene, og pelsen / flådd og utspent mellom to trær. / Sønnen din, roper jeg, sønnen din er på lukket avdeling / med kraniebrudd etter å ha dunket hodet mot sengekanten. // Men ikke engang et ekko svarer gjennom den regntunge lufta. / Bare trinnene fra en forbipasserende jogger: våte, taktfaste, tette.” (SSS, 13.)

<sup>13</sup> ”En gang ba en pleier på lukket avdeling sønnen min om å vise frem bjørnelabben. / Da strakte han klørne ut av jakkeermet og rev i stykker ansiktet hennes. / Etterpå var hans eget ansikt sladdet på alle forsider.” (SSS, 54.)

<sup>14</sup> ”Ja go rabai dan olbmui, de ii son sáhttán doallat, de son spežžii dan olbmos ámadaju cuovkka” (Turi 1979, 93.)

<sup>15</sup> ”Javisst, jeg så nettopp at han løp over himmelhvelvingen. / Et øyeblikk stanset han og reiste seg opp på to, ikke for å angripe, / trolig speidet han etter jegere, eller etter den store, feite / elgoksen med stjernepynt i geviret. [–] nå sticker han av når han ser meg. / Tar av ved Melkeveien og forsvinner inn i daglyset. / Lar elgoksen springe alene foran biltrafikken med hovene klaprende mot asfalten: / *kakkei-klakk, klakkei-kakk.*” (SSS, 14.)

<sup>16</sup> ”Om natten hvasket han at jeg var så vakker at det skinte / av hvert bein under huden. Jeg blinket ut i alle busslommene og gråt / den dagen han gikk rundt et bøyd tre og ble til en bjørn igjen / of seinvinters, da sola fikk kraft nok til å varme steinene / kjente jeg dulter under navlen.” (SSS, 55.)

<sup>17</sup> ”der jaktguden venter / med et målebånd / for å ta livvidde og lengde / til ny kjøttdrakt” (SSS, 37.)

<sup>18</sup> Lapsen syntymän jumalattaret esiintyvät esimerkiksi Inga Ravna Eiran kokoelmassa *Liedään* (1997, ”Kukkaseni”) ja Sollaug Sárgonin kokoelmassa *Savvon bálgáid luottastit* (2010, 27, ”Jäljittää umpeutuneita polkuja”).

<sup>19</sup> ”Inne på det trekkfulle lageret / henger kolleksjonen av kjøttdrakter” (SSS, 23.)

<sup>20</sup> ”armløs, tarmløs / skjedeløs og skjodeløs” (SSS, 23.)

<sup>21</sup> ”Hun syr hjertet fast på innsida / (tidsinnstilte som bomber tikker de under huden) / foraner døtrene før hun dytter dem inn i fosterposen: / Oppfør dere pent! Spar skrikene til sprøytespissene / med trippelvaksine glir inn i låret. // På ultralydkontrollen smiler de tappert fra skjermene.” (SSS, 23.)

<sup>22</sup> ”Sáráhkká justerer spenningen på overtråden / stiller sømvelgeren på trestings-sikksakk. // Trykkfoten farer over knappenålene / som er festet til kjøttet. Hun syr / den store setemuskelen fast.” (SSS, 25.)

<sup>23</sup> ”er dimensjonerte / for jordtrykk” (SSS, 28.)

<sup>24</sup> ”Det hender de river vindknutene opp / fyller koffertene med blonder og lær / løser billetten for fralandsvind.” (SSS, 28.)

<sup>25</sup> ”De er såler, vinger, tverrbærere” (SSS, 28.)

<sup>26</sup> ”råmelka sildrer / feit og gul” (SSS, 29.)

<sup>27</sup> ”i neongul sykkeljakke / over nordsjøtundraen” (SSS, 38.)

<sup>28</sup> ”Turister med støvler og kikkerter / har kjøpt *sortsolpakke*. / Femten hundre danske spenn, inkludert overnatting / og et måltid vinsuppe og skinke.” (SSS, 46.)

<sup>29</sup> ”griper mikrofonen på Nordsjøfestivalens scene og framfører / et dikt på fire ord: // Doggerland! / Doggerland har sunket.” (SSS, 44.) Doggerland oli jääkaudella Pohjanmerellä sijainnut maa-alue, joka peittyi jäätiköiden sulamisvesien alle.

<sup>30</sup> ”Hvem tror du egentlig at du er?” (SSS, 57.)

<sup>31</sup> ”Jeg er en av de som er avtegnet på trommene” (SSS, 57.)



<sup>32</sup> “Men merk deg dette, sier jeg videre. De danske misjonærene / systematiserte gudene etter gresk og romersk mønster, / og når de avtegnet trommefigurene / liknet kvinnene ofte hoffdamer fra København.” (SSS, 57.)

<sup>33</sup> Saamenkielisiä kylttejä sabotoitiin Pohjois-Norjassa 2000-luvun alkupuolella, kun vahvasti norjalaistuneilla rannikkoalueilla otettiin viralliseen käyttöön saamenkielistä paikannimistöä.

<sup>34</sup> ”De døde som noaidene rådførte seg med [--] / er forvist til sosiale eksil, temmet / til taushet under gravstøttene [--] // Og joiken er blitt et estetisk objekt, løsrevet fra kulturell sammenheng.” (SSS, 59.)

<sup>35</sup> ”Da løfter han det ene beinet mot himmelen / som om en åpenbaring var ventet. // Men ingenting hender.” (SSS, 63.)

### Lähteet

#### Primäärilähteet

Huuva, Rose-Marie 2006. *Ii mihkkege leat*. Guovdageaidnu: DAT.

Larsen, Irene 2013. *Sortsolsafari* [= SSS]. Tromsø: MARGbok.

Lukkari, Rauni Magga 1980. *Jienjat vulget*. Helsinki: Lapin Sivistysseura.

Utsi, Paulus 1974. *Giela giela*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.

#### Sekundäärilähteet

Ahvenjärvi, Kaisa 2012. ”Minkähänlainen se oikea saamelaisnainen on”. Dekolonisaatio ja identiteettineuvottelu saamelaisessa nykylyriikassa. Siru Kainulainen, Karoliina Lummaa & Katja Seutu (toim.), *Tjömaana runous. Runoudentutkimuksen nykysuuntauksia*. Helsinki: SKS, 192–222.

Ahvenjärvi, Kaisa 2013. Äitimyyttejä ja äitisubjekteja. Sukupuolen ja kansallisuuden representaatio saamelaisessa lyriikassa. *Kulttuurintutkimus* 30 (4), 16–30.

Allen, Chadwick 2002. *Blood Narrative. Indigenous Identity in American Indian and Maori Literary and Activist Texts*. Durham & London: Duke University Press.

Bahtin, Mihail 1991. *Dostojevskin poetiikan ongelmia. (Problemy poetiki Dostojevskogo, 1963.)* Suom. Paula Nieminen & Tapani Laine. Helsinki: Orient Express.

Bahtin, Mihail 1995. *François Rabelais – keskiajan ja renessansin nauru. (Tvoršestvo Fransua Rable i narodnaja kultura srednevekovja i renessansa, 1965.)* Suom. Tapani Laine & Paula Nieminen. Helsinki: Taifuuni.

Cooke, Stuart 2013. Tracing a Trajectory from Songpoetry to Contemporary Aboriginal Poetry. Belinda Wheeler (ed.), *A Companion to Australian Aboriginal Literature*. Rochester, New York: Camden House, 89–106.

Gaski, Harald 2011. Song, Poetry, and Images in Writing: Sami Literature. Karen Langgård & Kirsten Thisted (eds), *From Oral Tradition to Rap. Literatures of the Polar North*. Nuuk: Ilisimatusarfik/Forlaget Atuagkat, 16–38.

Gaski, Harald & Fjellner, Anders 2003. *Biejjen baernie – Beavvi bárdni – Sámi Son of the Sun*. Karasjohka: Davvi Girji.

- Haapala, Vesa 2013. Proosarunon monet kasvot. Mika Hallila, Yrjö Hosiaislouma, Sanna Karkulehto, Leena Kirstinä & Jussi Ojajärvi (toim.), *Suomen nykykirjallisuus 1. Lajeja, poetiikkaa*. Helsinki: SKS, 179–190.
- Heith, Anne 2010. Särskiljandets logic i en kolonial och antikolonial diskurs. Nils-Aslak Valkeapääs *Beaivi, áhčážan. Edda* 4/2010, vol. 110, 335–350.
- Hirvonen, Vuokko 1999. *Saamenmaan ääniä. Saamelaisen naisen tie kirjailijaksi*. Helsinki: SKS.
- Hirvonen, Vuokko 2000. How to Make the Daughter of a Giant a Sami. A Myth of the Sami People's Origin. Juha Pentikäinen, Harald Gaski, Vuokko Hirvonen, Jelena Sergejeva & Krister Stoor (eds), *Sami Folkloristics*. Turku: Nordic Network of Folklore, 215–231.
- Hirvonen, Vuokko 2010a. Saamelainen kirjallisuus ja pohjoinen ulottuvuus. Eila Rantonen (toim.), *Vähemmistöt ja monikulttuurisuus kirjallisuudessa*. Tampere: Tampere University Press, 71–105.
- Hirvonen, Vuokko 2010b. Saamelaiskirjallisuus. Sinikka Carlsson, Liisi Huhtala, Sanna Karkulehto, Ilmari Leppihalme & Jaana Märsynaho (toim.), *Pohjois-Suomen kirjallisuushistoria*. Helsinki: SKS, 191–208.
- Hirvonen, Vuokko 2011. ”Te opetitte minut kirjoittamaan – kiitoksia!” Valta- ja vähemmistökielen kohtaamisia saamelaisten naiskirjailijoiden tuotannossa. Heidi Grönstrand & Kristina Malmio (toim.), *Både och, sekä että. Om flerspråkighet – Monikielisydestä*. Helsinki: Schildts, 200–222.
- Hosiaislouma, Yrjö 2013. Runo tanssii uudelle vuosituonnelle. Mika Hallila, Yrjö Hosiaislouma, Sanna Karkulehto, Leena Kirstinä & Jussi Ojajärvi (toim.), *Suomen nykykirjallisuus 1. Lajeja, poetiikkaa*. Helsinki: SKS, 149–174.
- Hutcheon, Linda 1998. *Irony, Nostalgia, and the Postmodern*. <http://library.utoronto.ca/utel/criticism/hutchinp.html>. (3.2.2015).
- Kantola, Janna 2001. *Runous plus. Tutkielmia modernismin jälkeisestä runoudesta*. Helsinki: Palmenia-kustannus.
- Kristeva, Julia 1998. *Musta aurinko. Masennus ja melankolia*. Helsinki: Nemo.
- Kukkonen, Pirjo 2007. Nostalgian semiosis. Keveyden ja painon dialogia. Riikka Rossi & Katja Seutu (toim.), *Nostalgia. Kirjoituksia kaipuusta, ikävästä ja muistista*. Helsinki: SKS, 13–50.
- Kuokkanen, Rauna 2007. Myths and Realities of Sami Women. A Post-colonial Feminist Analysis for the Decolonization and Transformation of Sami Society. Joyce Green (ed.), *Making Space for Indigenous Feminism*. Black Point: Fernwood Pub.; London: Zed Books, 72–92.
- Laestadius, Lars Levi 2011. *Lappalaisten mytologian katkelmia. (Fragmenter i lappska mythologierna, 1959/1997/2003.)* Toim. Juha Pentikäinen & Risto Pulkkinen. Suom. Risto Pulkkinen. Helsinki: SKS.

- Magga, Anne-Maria 2010. Saamelainen nykyrunous. *Tuli&Savu* 3/2010, 4–7.
- Mathisen, Stein R. 2004. Hegemonic Representations of Sámi Culture. From Narratives of Noble Savages to Discourses on Ecological Sámi. Anna-Leena Siikala, Barbro Klein & Stein R. Mathisen (eds), *Creating Diversities. Folklore, Religion and the Politics of Heritage*. Helsinki: SKS, 17–30.
- Mattila, Hanna 2011. ”Vaikko namat ja áiggit riikkat ja vuogit molsáit ieš ássi ii rievdda.” *Aika, nostalgia ja etninen identiteetti Nils-Aslak Valkeapään runokokoelmassa* Ruoktu väimmus. Pro gradu -tutkielma. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Nyysönen, Jukka 2007. ”Everybody Recognized That We Were Not White.” *Sami Identity Politics in Finland, 1945–1990*. Tromsø: University of Tromsø.
- Pehkoranta, Anna 2014. *Rewriting Loss. Melancholia, Ethics, and Aesthetics in Selected Works by Chuang Hua, Maxine Hong Kingston, and Fae Myenne Ng*. Jyväskylä: University of Jyväskylä.
- Pulkkinen, Risto 2011. Saamelaisten etninen uskonto. Irja Seurujärvi-Kari, Petri Halinen & Risto Pulkkinen (toim.), *Saamentutkimus tänään*. Helsinki: SKS, 208–270.
- Skåden, Sigbjørn 2004. *Bortenfor blånene. Kanonisk utvikling innen samisk lyrikk i det 20. århundre*. Tromsø: Universitetet i Tromsø.
- Turi, Johan 1979. *Kertomus saamelaisista. (Muittalus samiid birra, 1910.)* Suom. Samuli Aikio. Helsinki: WSOY.
- Valkonen, Sanna 2009. *Poliittinen saamelaisuus*. Tampere: Vastapaino.
- Wilson, Norma C. 2001. *The Nature of Native American Poetry*. Albuquerque: University of New Mexico Press.