

Nika Potinkara

Etnisyyden rakentuminen
kahden saamelaismuseon
perusnäyttelyissä



JYVÄSKYLÄ STUDIES IN HUMANITIES 272

Nika Potinkara

Etnisyyden rakentuminen
kahden saamelaismuseon
perusnäyttelyissä

Esitetään Jyväskylän yliopiston humanistisen tiedekunnan suostumuksella
julkisesti tarkastettavaksi yliopiston vanhassa juhlasalissa S212
joulukuun 11. päivänä 2015 kello 12.

Academic dissertation to be publicly discussed, by permission of
the Faculty of Humanities of the University of Jyväskylä,
in building Seminarium, auditorium S212, on December 11, 2015 at 12 o'clock noon.



UNIVERSITY OF JYVÄSKYLÄ

JYVÄSKYLÄ 2015

Etnisyyden rakentuminen
kahden saamelaismuseon
perusnäyttelyissä

JYVÄSKYLÄ STUDIES IN HUMANITIES 272

Nika Potinkara

Etnisyyden rakentuminen
kahden saamelaismuseon
perusnäyttelyissä



UNIVERSITY OF JYVÄSKYLÄ

JYVÄSKYLÄ 2015

Editors

Laura Stark

Department of History and Ethnology, University of Jyväskylä

Pekka Olsbo, Ville Korhokangas

Publishing Unit, University Library of Jyväskylä

Jyväskylä Studies in Humanities

Editorial Board

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

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

Paula Kalaja, Department of Languages, University of Jyväskylä

Petri Toiviainen, Department of Music, University of Jyväskylä

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

Epp Lauk, Department of Communication, University of Jyväskylä

URN:ISBN:978-951-39-6400-9

ISBN 978-951-39-6400-9 (PDF)

ISSN 1459-4331

ISBN 978-951-39-6399-6 (nid.)

ISSN 1459-4323

Copyright © 2015, by University of Jyväskylä

Jyväskylä University Printing House, Jyväskylä 2015

ABSTRACT

Potinkara, Nika

The construction of ethnicity in the permanent exhibitions of two Sámi museums

Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2015, 273 p.

(Jyväskylä Studies in Humanities

ISSN 1459-4323; 272 (nid.) ISSN 1459-4331; 272 (PDF))

ISBN 978-951-39-6399-6 (nid.)

ISBN 978-951-39-6400-9 (PDF)

This study examines the construction of ethnicity in the permanent exhibitions of two museums: Siida, the National Museum of the Finnish Sámi and the Nature Centre of Metsähallitus, and Ájtte, the Swedish Mountain and Sámi Museum. The study is motivated by three research questions: What kind of ethnic categories and boundaries do the exhibitions create? How is Sámi ethnicity defined by displaying cultural features? How do the exhibitions depict relationships between the Sámi and other ethnicities, governmental power, the 'Sámi area', and nature? The exhibitions are examined in the context of the contemporary public discussion about Sámi ethnicity; the study aims to explain how the two museums, by presenting Sámi culture and history, contribute to this discussion. The theoretical framework of the study is based on a constructionist view of ethnicity, which assumes that ethnic boundaries are maintained by a limited set of cultural features.

The primary data of the study consist of the permanent exhibitions of Siida and Ájtte which were first put on display between the years 1989–2005, and were studied by the author during the period 2009–2012. The exhibitions were analyzed qualitatively within the theoretical and methodological framework of discourse analysis. The secondary data include several exhibitions on Sámi culture in other museums, a variety of media materials reflecting contemporary discussions and debates about Sámi ethnicity, and interviews with museum staff.

The findings of the study suggest that the two museums, with a few possible exceptions, tend to produce a clear and stable ethnic boundary between the Sámi and other ethnicities. Most of the established symbols of Sámi ethnicity, occurring frequently in the public discussion about the Sámi, serve to signify the ethnic boundary in the museums as well. The Sámi are represented as one of the northern indigenous peoples, living in the 'Sámi area' and being closely connected to nature. The exhibitions of Siida and Ájtte thus resemble the images produced by the Sámi movement, emphasizing the unity and togetherness of the Sámi people rather than cultural or social heterogeneity within Sámi societies.

Keywords: ethnicity, the Sámi, discourse analysis, museum exhibitions

Author's address Nika Potinkara
Department of History and Ethnology
University of Jyväskylä P.O. Box 35 40014 (FI)
Jyväskylä, Finland
nika.potinkara@jyu.fi

Supervisors Laura Stark
Department of History and Ethnology
University of Jyväskylä

Sirpa Tenhunen
Department of History and Ethnology
University of Jyväskylä

Reviewers Veli-Pekka Lehtola
Giellagas Institute
University of Oulu

Marja Tuominen
Faculty of Social Sciences
University of Lapland

Opponent Veli-Pekka Lehtola
Giellagas Institute
University of Oulu

KIITOKSET

Tämän tutkimuksen valmistumista ovat edesauttaneet lukuisat ihmiset ja instituutiot, joille on nyt aika esittää kiitokset. Kiitän ensinnäkin tutkimukseni kohteita, Suomen saamelaismuseo ja Ylä-Lapin luontokeskus Siidaa sekä Ruotsin tunturi- ja saamelaismuseo Ájttea; kiitokset erityisesti Tarmo Jomppaselle, Arja Jomppaselle, Kjell-Åke Aronssonille sekä Anna Westman Kuhmuselle, jotka ystävällisesti lupautuivat haastateltavikseni.

Tutkimusprosessin alkuvaiheessa työn ohjaajana toimi Hanna Snellman, loppuvaiheessa ohjaajia olivat Laura Stark ja Sirpa Tenhunen. Kiitän lämpimästi kaikkia ohjaajia heiltä saamastani palautteesta sekä myönteisestä ja kannustavasta suhtautumisesta työhöni. Tutkimuksesta ovat kanssani keskustelleet myös lukuisat muut Historian ja etnologian laitoksen työntekijät ja tohtorikoulutettavat; etnologian oppiaineen oman tutkijaseminaarin lisäksi työtä on käsitelty laitoksen yhteisissä talviseminaareissa, joissa minulla on ollut tilaisuus kuulla myös historiantutkijoiden näkemyksiä. Tutkimussuunnitelman ensimmäisestä versiosta palautetta antoivat lisäksi Sari Pietikäinen Kielten laitokselta sekä Janne Vilkuna Taiteiden ja kulttuurin tutkimuksen laitokselta. Kiitokset kaikille työtä eri vaiheissa kommentoineille!

Käytännön edellytykset tutkimustyölle ovat tarjonneet apurahoja myöntäneet säätiöt, Jyväskylän yliopiston humanistinen tiedekunta sekä Historian ja etnologian laitokset, jossa myös apurahatutkijat ovat voineet tuntea olevansa osa työyhteisöä. Tutkimusta ovat rahoittaneet humanistinen tiedekunta, Alfred Kordelinin säätiö, Emil Aaltosen säätiö, Suomen Kulttuurirahaston keskusrahasto ja Keski-Suomen rahasto, Nordenskiöld-samfundet, Suomalainen Konkordia-liitto, Seurasaarisäätiö sekä AEK-koulutussäätiö. Kenttätyömatkojen kustannukset on katettu Suomen Akatemian, Suomalais-ruotsalaisen kulttuurirahaston, Suomalais-ugrilaisen kulttuurirahaston, Suomalais-norjalaisen kulttuurirahaston sekä Historian ja etnologian laitoksen myöntämillä apurahoilla. Kiitän kaikkia rahoittajia tutkimustyön tekemisestä mahdolliseksi.

Väitöskirjan esitarkastajina toimivat Veli-Pekka Lehtola Oulun yliopiston Giellagas-instituutista sekä Marja Tuominen Lapin yliopistosta. Heitä kiitän perusteellisesta paneutumisesta käsikirjoitukseen ja arvokkaista kommentteista, jotka olen parhaani mukaan pyrkinyt ottamaan huomioon tutkimuksen viimeistelyssä. Veli-Pekka Lehtolaa kiitän myös vastaväittäjäksi lupautumisesta.

Lopuksi kiitän avusta ja tuesta vanhempiani Sirkka Laihiala-Kankaista ja Mikko Kankaista. Kiitokset erityisesti äidilleni, jonka kanssa tekemilläni yhteisillä kenttätyömatkoilla pääsin tutustumaan Kuolan niemimaan saamelaisnäytelyihin ja jonka kanssa minulla on lukemattomia kertoja ollut tilaisuus keskustella tutkimukseen liittyvistä kysymyksistä.

Jyväskylässä marraskuussa 2015
Nika Potinkara

SISÄLLYS

ABSTRACT
KIITOKSET
SISÄLLYS

1	JOHDANTO.....	9
1.1	Kiistelty etnisyys.....	11
1.2	Saamelaisuus ja saamelaisnäyttelyt tutkimuksen kohteena.....	18
1.3	Teoreettiset lähtökohdat	23
1.4	Tutkimustehtävä	28
1.5	Tutkimusaineisto	30
1.6	Aineiston analyysi	33
1.7	Tutkijan positio ja tutkimuksen etiikka	36
1.8	Tutkimuksen rakenne	39
2	SAAMELAISMUSEOT JA SAAMELAISUUDEN REPRESENTAATIOIDEN HISTORIA	41
2.1	Saamelaiset Euroopan ”toisena”	41
2.2	Saamelaiskulttuuri museokokoelmissa ja näyttelyissä	45
2.3	Saamelaismuseoiden synty ja tavoitteet.....	53
2.4	Suomen saamelaismuseo ja Ylä-Lapin luontokeskus Siida	56
2.5	Ruotsin tunturi- ja saamelaismuseo Ájtte	59
3	MUSEOIDEN NÄYTTELYKOKONAISUUDET	61
3.1	Siidan näyttelyt	61
3.2	Ájttien näyttelyt.....	67
3.3	Yhtäläisyyksiä ja eroja.....	75
4	ETNISET RAJAT JA KATEGORIAT	79
4.1	Saamelaisuuden alkuperä	80
4.2	Saamen kansa	86
4.3	Saamelaisuuden kategoriat	92
4.4	Monitulkintainen ja epäselvä etnisyys	98
4.5	Ongelmattomat rajat?.....	101
5	SAAMELAISKULTTUURI.....	106
5.1	Saamen kielet.....	107
5.2	Saamenpuvut.....	109
5.3	Saamenkäsityöt	114
5.4	Poronhoito	117
5.5	Joikuperinne	127
5.6	Kulttuuripiirteet etnisyyden tunnuksina	128

6	ETNISYYDEN PAIKANTUMINEN	133
6.1	Sápmi – saamelaisten kotimaa	134
6.2	Saamelaisalue ja ”ulkosaamelaiset”	139
6.3	Pohjoiseen kiinnittyvä saamelaisuus	145
7	LUONTO JA LUONTOSUHDE	148
7.1	Muuttuva ja muuttumaton luonto	149
7.2	Harmonia luonnon kanssa	152
7.3	Kilpailevat diskurssit	160
7.4	<i>Laponia</i> diskurssien kohtaupaikkana.....	167
7.5	Saamelaisten maa?.....	176
8	ETNISET SUHTEET	181
8.1	Etninen heterogeenisuus ja kulttuuriset vaikutteet.....	181
8.2	Saamelaiset alkuperäiskansana	185
8.3	Kolonisoitu Saamenmaa	190
8.4	Saamelaisuus kansojen maailmassa.....	205
9	JOHTOPÄÄTÖKSET	209
9.1	Näyttelyt etnisten kategorioiden ja rajojen rakentajina	211
9.2	Kulttuuripiirteisiin kytkeytyvä etnisyys	212
9.3	Saamelaisen etnisyyden suhde maailmaan	214
9.4	Saamelaismuseot yhtenäisyyden tuottajina.....	216
	SUMMARY	220
	LÄHTEET	225
	KUVALIITE	259

1 JOHDANTO

Saamelaiset asuvat Suomen, Ruotsin, Norjan ja Venäjän pohjoisimmissa osissa. Saamelaiset ovat asuneet tällä alueella jääkauden loppumisesta saakka. Aluetta kutsutaan nimellä Sápmi eli Saamenmaa. Saamelaisilla on oma kieli ja oma lippu.¹

Saamelaiset ovat neljän valtion eli Norjan, Ruotsin, Suomen ja Venäjän alueella asuva alkuperäiskansa, jolla on oma kieli, kulttuuri, elämäntapa ja identiteetti. Saamelaisia on Suomessa tällä hetkellä noin 8 000. Heistä vajaa puolet asuu saamelaisten kotiseutualueella Ylä-Lapissa. Norjassa asuvien saamelaisten määräksi arvioidaan noin 50 000 – 65 000. Ruotsissa saamelaisia on noin 20 000. Venäjällä asuu noin 2 000 saamelaista.²

Saamelaiset ovat ainoa alkuperäiskansa Suomessa. Saamelaiset puhuvat omaa kieltään ja heidän kulttuurinsa on sangen omaperäinen. Heillä on oma elämäntapansa ja identiteettinsä, joka poikkeaa huomattavasti suomalaisesta valtaväestöstä.³

Yllä olevat lainaukset kuvastavat sitä, miten saamelaisuutta erilaisissa oppimateriaaleissa ja virallisissa yhteyksissä määritellään. Tällainen määrittelypuhe pohjautuu oletukseen siitä, että ihmiset jakautuvat luonnostaan erilaisiin etnisiin ryhmiin, joiden kulttuurit poikkeavat toisistaan. Yhteiskunta voidaan tässä ajattelussa nähdä eri kulttuurien muodostamana kokonaisuutena: jokainen kulttuuri on kuin piirakan siivu, joka voidaan selvästi erottaa muista siivuista.⁴ Toisen vertauksen mukaan kulttuurien esittäminen sisäisesti yhtenäisinä ja ulkoisesti toisistaan eroavina objekteina tekee maailmasta globaalin biljardisalin, jossa eriväriset biljardipallot törmäilevät toisiinsa.⁵

Tämän tutkimuksen pyrkimyksenä on päästä etnisyyden piirakka- tai biljardipallomallin taakse, kyseenalaistaa etnisten luokittelujen arkinen itsestäänselvyys ja tarkastella, miten käsityksiä etnisistä ryhmistä ja niiden kulttuureista luodaan ja ylläpidetään. Tutkimuksen aihe, *saamelaisuus*, on yksi esimerkki niistä monista sosiaalisista kategorioista, joiden luomiseen kognitiivinen raken-

¹ Oppimateriaalikeskus Opik: Saamelaisten maailma.

² Oikeusministeriö: Saamelaiskäräjät.

³ Nettilaki: Saamelaisten itsehallinto.

⁴ Ks. Brubaker et al. 2004, 45; Löytty 2008, 117–118.

⁵ Ks. Wolf 1997 [1982], 6.

teemme meidät altistaa.⁶ Tämä ei merkitse sitä, että saamelaisuus olisi ”todellisista” etnisistä ryhmistä tai kansoista poiketen pelkkä kulttuurinen konstruktio ja sellaisena jotenkin epäautenttinen. Esimerkiksi suomalaisuus ja ruotsalaisuus ovat yhtä lailla kulttuurisesti ylläpidettyjä kategorioita ja sellaisina yhtä konstruoituja kuin saamelaisuuskin.

Saamelaisuuden kategoriaa rakennetaan jatkuvasti niin arkipuheessa, yhteiskunnallisessa keskustelussa kuin erilaisissa kulttuurinkuvauksissakin: kun esimerkiksi oppikirjassa kuvataan ”saamelaiskulttuuria”, saamelaisen etnisyyden kategorialle annetaan sisältöä ja merkityksiä, ja kategorian rajat taas määrittyvät niissä sisään- ja ulossulkemisen prosesseissa, joissa jotkut ihmiset luokitellaan saamelaisiksi ja toisia ei. Saamelaisuudelle annetut merkitykset ja saamelaisen etnisyyden rajat vaihtelevat ainakin jonkin verran sen mukaan, kuka saamelaisuudesta puhuu ja missä yhteydessä siitä puhutaan, ja ajan myötä käsitykset saamelaisuudesta muuttuvat. Niinpä saamelaisuus on jatkuvassa liikkeessä.

Lukuisten saamelaisuutta määrittelevien kuvausten joukosta olen valinnut tämän tutkimuksen kohteeksi kahden saamelaismuseon perusnäyttelyissään tuottamat esitykset saamelaisuudesta. Tutkimuskohteet ovat Suomen saamelaismuseo ja Ylä-Lapin luontokeskus Siida⁷ sekä Ruotsin tunturi- ja saamelaismuseo Ájtte (*Svenskt Fjäll- och Samemuseum/Duottar- ja Sámemusea*). Pyrin selvittämään, millä tavoin Siida ja Ájtte näyttelyidensä kautta osallistuvat saamelaisuuden tekemiseen – miten ne toimivat osana sitä julkista puhetta, joka määrittelee saamelaisen etnisyyden sisältöä ja rajoja.

Etnisyyden määrittelijöinä museot sijoittuvat yhteiskunnan makro- ja mikrotason välimaastoon. Makrotasona voidaan pitää valtioiden ja muiden vahvojen instituutioiden harjoittamia virallisia kategorisointikäytäntöjä, mikrotasona taas tavallisten ihmisten epävirallista, jokapäiväistä luokittelua, joka voi erota virallisesta kategorisoinnista huomattavasti.⁸ Vaikka museot eivät käytä virallista määrittelyvaltaa samaan tapaan kuin valtiot, niillä on monia muita toimijoita enemmän auktoriteettia, koska museonäyttelyiden oletetaan perustuvan tieteelliseen tietoon.⁹ Toisin kuin esimerkiksi turismiteollisuuden, museoiden odotetaan välittävän oikeaa tietoa saamelaiskulttuurista ja saamelaisten menneisyydestä.

Lisää painoarvoa saamelaismuseot voivat saada siitä, että niitä pidetään saamelaisten ”omina”. Pohjoismaissa saamelaismuseoiden hallinto on ainakin jossain määrin saamelaisten omassa käsissä ja osa museoiden työntekijöistä on saamelaisia, ja niinpä museoiden ajatellaan usein kertovan saamelaiskulttuuris-

⁶ Ks. Hirschfeld 1998, 345–346.

⁷ Siidasta puhuttaessa voidaan tarkoittaa joko Saamelaismuseosäätiön ylläpitämää Saamelaismuseo Siidaa, Metsähallituksen ylläpitämää luontokeskus Siidaa tai näitä molempia. Tämä tutkimus kytkeytyy sekä saamelaismuseoon että luontokeskukseen, koska tutkimuksen kohteena ovat näiden organisaatioiden yhdessä tuottamat perusnäyttelyt. Viitataan Siida-nimityksellä asiayhteydestä riippuen joko saamelaismuseoon tai saamelaismuseon ja luontokeskuksen yhdessä muodostamaan kokonaisuuteen.

⁸ Ks. Brubaker et al. 2004, 33–35; Ruotsala 2002, 379.

⁹ Phillips 2000, 172; ks. myös Knell 2011, 4.

ta saamelaiden ”omasta näkökulmasta”. Nykyisessä postkolonialistisessa diskurssissa¹⁰, jossa länsimaisten valtaväestöjen edustajien tavat esittää etnisiä vähemmistöjä ja niin kutsuttuja alkuperäiskansoja ovat joutuneet voimakkaan kritiikin kohteeksi, etnisen vähemmistön esittämät itserepresentaatiot nähdään usein oikeampina ja autenttisempina kuin ulkopuolisten kuvaukset. Tämä tekee saamelaismuseoista keskeisiä saamelaisuuden määrittelijöitä, joiden esitykset on perusteltua ottaa tieteellisen tutkimuksen kohteeksi.

Tässä johdantoluvussa käsittelen aluksi kiistoja, joita on käyty saamelaisuuden virallisista määritelmistä ja siitä, ketkä pitäisi lukea saamelaisiksi. Näiden kiistojen kuvaus auttaa ymmärtämään saamelaisen etnisyyden nykyistä politisoitunutta luonnetta, joka vaikuttaa myös museoiden toimintaympäristössä, vaikka museot itse mahdollisesti haluaisivatkin pysytellä poliittisten kamppailujen ulkopuolella. Tämän jälkeen tarkastelen saamelaista etnisyyttä ja saamelaisnäyttelyitä käsittelevää viimeaikaista tutkimusta ja tuon esiin, miten oman tutkimukseni näkökulma eroaa aiemmista saamelaisnäyttelyihin keskittyneistä tutkimuksista.

Seuraavaksi tarkastelen etnisyydetutkimuksessa tapahtunutta paradigmanmuutosta, jonka myötä vallitsevaksi on tullut konstruktionistinen käsitys etnisyydestä. Paikannan tutkimukseni osaksi tätä konstruktionistista traditiota ja sijoitan sen yhteiskunnallisen diskurssianalyysin viitekehykseen. Määrittelen tutkimuksen keskeiset kysymykset ja rajaukset sekä tutkimusaineiston, kuvaan käyttämäni analyysimenetelmää ja tuon esiin analyysin väistämättömän tulokannavaraisuuden. Käsittelen myös omaa tutkijapositioniani ja tutkimukseen mahdollisesti liittyviä eettisiä ongelmia. Lopuksi esittelen tämän työn jäsenyykseni.

1.1 Kiistelty etnisuus

Saamelaiseksi identifioituminen tai tämän identiteetin julkinen esiin tuominen ei nykyään ole aina ongelmatonta. Itsensä määrittelemisen saamelaiseksi voidaan kokea provosoivana ja kiistanalaisena.¹¹ Saamelaisuuden näkyvimmän ulkoisen tunnuksen, saamenpuvun, käyttäminen ei ole helppoa kaikille saamelaisiksi identifioituville: jotkut eivät uskalla käyttää pukua, koska pelkäävät ettei saamelaisyhteisö hyväksy heitä saamelaisiksi ja siten puvun käyttämiseen oikeutetuiksi. Eräissä tutkimuksissa haastateltu informantti esimerkiksi koki saamenpukuun pukeutumisen melkein sodanjulistukseksi ja vältti tekemistä sitä, ettei aiheuttaisi ikäviä tilanteita.¹²

¹⁰ Postkolonialismi tai jälkikolonialismi on poliittisesti motivoitunut teoria, joka tarkastelee kriittisesti sekä kolonialismin aikaa että niitä vaikutuksia, joita eurooppalaisella kolonialismilla yhä on eri puolilla maailmaa (Kuortti 2007, 12). Postkolonialistisella diskurssilla viitataan niihin puhetapoihin, jotka perustuvat näkemykseen joistakin ihmisryhmistä koloniaalisen riiston tai alistamisen kohteina ja joiden pyrkimyksenä on tehdä näkyviksi ja purkaa kolonialismiin liittyvät valta-asetelmat.

¹¹ Ks. esim. Sjulsson Asdell 2011, 40.

¹² Sarivaara 2012, 169.

Saamelaisuuden rajoja siis vartioidaan. Eri yksilöillä ja ryhmillä on erilaisia käsityksiä siitä, missä rajat kulkevat: saamelaisyhteisöissäkään ei vallitse yksimielisyyttä siitä, kuka on saamelainen ja mitä saamelaisuuteen kuuluu.¹³ Useiden tutkimusten mukaan saamelaisiksi yleisesti hyväksytään vain sellaisia henkilöitä, joilla on saamelaista sukutaustaa,¹⁴ mutta muuten saamelaisuuden kriteerit vaihtelevat. Joidenkin mielestä henkilön oma identifioituminen saamelaiseksi riittää, kun taas toiset edellyttävät saamelaiselta esimerkiksi saamen kielen taitoa. Erään näkemyksen mukaan saamelaisen on kuuluttava perheeseen, joka on harjoittanut poronhoitoa jokaisessa sukupolvessa.¹⁵

Tietyillä kulttuuripiirteillä on yleensä merkitystä saamelaisuuden määrittelyn kannalta. Poliitiikan tutkija Sanna Valkosen mukaan yksilön saamelaiseksi tunnustaminen edellyttää ainakin joidenkin saamelaisuuden vakiintuneiden elementtien toistamista.¹⁶ Myös saamelaiseksi tunnistaminen syntyperän perusteella perustuu pohjimmiltaan kulttuurisiin kriteereihin: saamelaisyhteisö tunnistaa saamelaiseksi yksilön, joka kuuluu saamelaissukuun, ja sukua taas Valkosen mukaan pidetään saamelaisena, jos se on ollut ”näkyvästi saamelainen” eli puhunut saamen kieltä, harjoittanut poronhoitoa tai elänyt muunlaista saamelaiselämää.¹⁷ Myös saamelaisstatusta koskevassa poliittisessa kiistassa on toisinaan korostettu kulttuuristen kriteerien merkitystä. Suomen saamelaiskäräjien puheenjohtajana vuosina 2008–2015 toiminut Klemetti Näkkäljärvi on luonnehtinut saamelaisuutta blogissaan seuraavasti:

Saamelaiskulttuuri ei ole vain kielitaitoa tai -taidottomuutta. Kulttuuria ei voi typistää pinnallisiksi määritteiksi tai käsitteiksi veroluetteloiden tai kielitaitotodistuksen nojalla. Saamelaiskulttuuri on elämäntapa, johon kuuluu saamen kielten lisäksi perinteiset elinkeinot, perinteinen tieto, kertomaperinne, joiku, yhteisön historia, arvot, tavat ja yhteisöjärjestelmä. Saamelaisiksi ei tulla, vaan saamelaiskulttuuriin kasveetaan pitäen aikaisempien sukupolvien perinteitä elävänä, laajentumaperheen opastuksella, mallilla ja tietoisella opettamisella.¹⁸

Saamelaisten erillinen etnisyys voidaan siis julkisessa keskustelussa perustella viittaamalla erilliseen saamelaiskulttuuriin. Etnisyyden ja kulttuurin välistä suhdetta ei tässä keskustelussa yleensä problematisoida; etnisiä ryhmiä koskeva ”kulttuuripuhe” perustuu käsitykseen siitä, että eri ryhmät yksinkertaisesti harjoittavat erilaisia kulttuureita. Tämän näkökulman rajoituksia ja etnisyyden ja kulttuurin suhdetta käsitellen tarkemmin seuraavassa alaluvussa.

Saamelaisuuteen kohdistuvat kulttuuriset odotukset aiheuttavat sosiaalisia paineita, joista jotkut saamelaiset ovat julkisesti kertoneet. Esimerkiksi toimittaja Piri Näkkäljärvi sanoo *Helsingin Sanomien* haastattelussa potevansa etnostressiä ja tuntevansa jatkuvasti riittämättömyyttä saamelaiskulttuurin suhteen. Näkkäljärven mukaan etnostressi on yleinen vaiva aktiivisilla nuorilla saamelaisilla, jotka ovat huolissaan kulttuurinsa säilymisestä. ”Stressi voi liittyä saamen kielen

¹³ Ks. esim. Åhrén 2008, 12; Eriksen 2002 [1993], 130; Amft 2000, 162.

¹⁴ Ks. Amft 2000, 167–170; Valkonen, S. 2009, 219–220; Valkonen, S. 2010b.

¹⁵ Ks. Amft 2000, 163.

¹⁶ Valkonen, S. 2009, 270.

¹⁷ Mt., 237.

¹⁸ Näkkäljärvi 2012.

osaamiseen tai perinteisiin taitoihin, minulla käsitöihin. En osaa ommella lapintakkia.”¹⁹ Toisessa *Helsingin Sanomien* lehtijutussa toimittaja Suvi West kertoo saamelaisen syntyvän syyllisyys harteillaan: jokaisen kuuluisi ”kantaa kortensa Saamen kansan kekoon”, ja niinpä West tuntee olevansa huono saamelainen, kun ei tee käsitöitä tai kehittä kieltä Saamenmaalla. Tulkkina ja toimittajana työskentelevä Kirste Aikio kertoo samassa lehtijutussa mieltävänsä joskus ruokakaupassa, mitä aito saamelainen voi ostaa.²⁰

Saamelaisuutta koskevassa julkisessa puheessa tehdään siis toisinaan eroa aidon ja vähemmän aidon saamelaisuuden välille. Tavallista on myös hyvän tai riittävän saamelaisuuden erottaminen jollakin lailla vajavaisesta saamelaisuudesta. Esimerkiksi Giellagas-instituutin selvityksessä informantit käyttivät termejä *oikea saamelainen*, *perussaamelainen*, *supersaamelainen* ja *ylisaamelainen* kuvatakseen niitä, jotka ovat ”tarpeeksi” saamelaisia.²¹ Etnologi Christina Åhrén taas mainitsee väitöskirjassaan esimerkiksi ruotsinkieliset termit *ursame*, *helsame* ja *supersame*.²² *Supersame*-nimityksellä viitataan Åhrénin mukaan saamelaisiin, joilla on suuri kulttuurinen kompetenssi.²³ Niinpä saamelaisuus ei julkisessa keskustelussa näyttäydy ainoastaan kategoriana, johon ihminen voi joko kuulua tai olla kuulumatta, vaan myös jonakin sellaisena, jota toiset edustavat paremmin kuin toiset.

Saamelaisuutta on määritelty myös virallisella tasolla. Suomessa, Ruotsissa ja Norjassa saamelaisilla on oma poliittinen elin, saamelaiskäräjät, jota koskevassa lainsäädännössä määritellään, ketkä ovat äänioikeutettuja saamelaiskäräjien vaaleissa. Suomen saamelaiskäräjiä koskevassa laissa saamelaisella tarkoitetaan henkilöä, joka itse pitää itseään saamelaisena, edellyttäen että hän itse tai ainakin yksi hänen vanhemmistaan tai isovanhemmistaan on oppinut saamen kielen ensimmäisenä kielenään, tai että hän on sellaisen henkilön jälkeläinen, joka on merkitty tunturi-, metsä- tai kalastajalappalaiseksi maa-, veronkanto- tai henkikirjassa, tai että ainakin yksi hänen vanhemmistaan on merkitty tai olisi voitu merkitä äänioikeutetuksi saamelaisvaltuuskunnan tai saamelaiskäräjien vaaleissa.²⁴

Maa-, veronkanto- ja henkikirjoihin nojaavaa perustetta lukuun ottamatta Ruotsin ja Norjan saamelaismääritelmät ovat varsin samankaltaisia. Ruotsin saamelaiskäräjiä koskevassa laissa saamelaisella tarkoitetaan henkilöä, joka pitää itseään saamelaisena ja jonka kotikieli on tai on ollut saame, tai jonka vähintään yhden vanhemman tai isovanhemman kotikieli on tai on ollut saame, tai jonka vanhempi on tai on ollut saamelaiskäräjien vaaliluettelossa.²⁵ Norjan saamelaiskäräjiä koskevassa laissa määritelmä muistuttaa Ruotsissa käytettyä määritelmää, mutta saamelaisuuden kriteeriksi käy myös isovanhemman van-

¹⁹ Salomaa 2012.

²⁰ Heikkinen 2013.

²¹ Rasmus 2010, 60.

²² Åhrén 2008, 159.

²³ Mt., 163.

²⁴ Laki saamelaiskäräjistä.

²⁵ Sametingslag.

hemman kotikieli.²⁶ Saamelaisuutta määritellään samantapaisesti myös Pohjoismaisessa saamelaissopimuksessa.²⁷ Venäjällä ei toistaiseksi ole saamelaiskäräjiä, ja saamelaisstatus perustuu itsemäärittelyyn: 16-vuotiaana kaikki Venäjän federaation kansalaiset päättävät, mihin kansallisuuteen he kuuluvat.²⁸

Erityisesti Suomen saamelaismääritelmästä on kiistelty.²⁹ ”Verolappalaispykälä” eli maa-, veronkanto- ja henkikirjoihin perustuva kriteeri on herättänyt keskustelua, ja saamelaiskäräjät on esittänyt siitä luopumista eli saamelaismääritelmän kaventamista.³⁰ Toisaalta on vaadittu myös saamelaismääritelmän tai sen tulkinnan laajentamista nykyisestä, koska jotkut itsensä saamelaisiksi kokevat henkilöt jäävät sen ulkopuolelle. Kiistaa on käyty muun julkisen keskustelun ohella myös akateemisen tutkimuksen piirissä.³¹

Suomen valtio on viime vuosina valmistellut saamelaiskäräjälain uudistusta, ja uuden lain oli tarkoitus tulla voimaan ennen vuoden 2015 saamelaiskäräjävaaleja. Oikeusministerille luovutetussa lakiehdotuksessa maa-, veronkanto- ja henkikirjoihin pohjautuva kriteeri oli poistettu. Sen sijaan saamelaiseksi voitaisiin lakiehdotuksen mukaan hyväksyä sillä perusteella, että henkilö on ”omaksunut sukuyhteisössään saamelaiskulttuurin ja ylläpitänyt yhteyttä siihen”.³² Maaliskuussa 2015 saamelaismääritelmän muuttaminen kuitenkin

²⁶ Lov om Sametinget og andre samiske rettsforhold (sameloven).

²⁷ Sopimus koskee Suomessa, Norjassa tai Ruotsissa asuvia henkilöitä, jotka pitävät itseään saamelaisina. Edellytyksenä on, että henkilöllä on saamen kieli kotikielenä tai vähintään yksi vanhempi tai isovanhempi, jonka kotikieli on tai on ollut saamen kieli, että hänellä on oikeus harjoittaa saamelaista poronhoitoa Norjassa tai Ruotsissa tai että hän täyttää äänioikeuden edellytykset saamelaiskäräjien vaaleissa Suomessa, Norjassa tai Ruotsissa. Saamelaisiksi katsotaan myös edellä määriteltyjen henkilöiden lapset. (Pohjoismainen saamelaissopimus 2005.)

²⁸ Ojala 2009, 75.

²⁹ Ks. esim. Junka-Aikio 2014.

³⁰ Saamelaiskäräjät 2012. Saamelaiskäräjien lausunnon mukaan Suomessa elää varovaisenkin arvion mukaan 512 000 ”verolappalaisten” jälkeläistä (*Inarilainen* 24.7.2013), kun taas Suomen saamelaisten määrä on arvioitu alle 10 000 hengeksi.

³¹ Kasvatustieteilijä Erika Sarivaara (2012) on väitöskirjassaan määritellyt saamelaisista esivanhemmista polveutuvat, saamen kielen opetelleet mutta saamelaiskäräjien vaaliluettelon ulkopuolella olevat informanttinsa ”statuksettomiksi saamelaisiksi” ja esittänyt tutkimustuloksenaan, että saamelaismääritelmän tulkintaa olisi laajennettava koskemaan tällaisia henkilöitä. Oikeustieteilijät Tanja Joonas (2012) ja Juha Joonas (2013) taas ovat esittäneet muutoksia siihen, ketkä Suomessa pitäisi laskea alkuperäiskansaan kuuluviksi. Nykyisen saamelaismääritelmän kaventamista on puolestaan esittänyt joukko saamelaistutkijoita ja muita tiedeyhteisön jäseniä Suomen valtiolle osoittamassaan vetoomuksessa. Vetoomuksen mukaan nykyinen saamelaismääritelmä ei vastaa tieteellistä käsitystä kulttuurin siirtymisestä; saamelaiskulttuurin voidaan tieteellisesti olettaa siirtyvän sukupolvelta toiselle korkeintaan kolmannesta polvesta. ”Ulkopuolisten henkilöiden” ottaminen saamelaiskäräjien vaaliluettelon voisi vetoomuksen mukaan merkitä saamelaisten pakkosulauttamista valtaväestöön. (Tiedeyhteisön vetoomus Suomen valtiolle 2013; ks. myös *Oddasat* 30.5.2013.) Kielitieteilijä Pekka Sammallahti (2013) on argumentoinut tiukemman saamelaismääritelmän puolesta myös oikeusministeriölle laatimassaan muistiossa. Hänen mukaansa ”statuksettomat saamelaiset” eivät ole saamelaisia. Saman näkemyksen Pekka Sammallahti ja Veli-Pekka Lehtola ovat ilmaisseet Suomen eduskunnalle osoittamassaan avoimessa kirjeessä maaliskuussa 2015 (ks. Aikio, Å. 2015).

³² Saamelaiskäräjälakityöryhmän mietintö 2013. Lakiehdotuksessa ei määritely, mitä tarkoitetaan ”yhteyden ylläpitäminen saamelaiskulttuuriin”. Kiinnostavana vertailukohtana tälle kriteetille voi pitää Tanskassa 2000-luvulla käyttöön otettua perheen-yhdistämiseen liittyvää lainsäädäntöä (ks. Rytter 2010).

kaatui eduskunnan äänestyksessä ja oikeusministeri veti saamelaiskäräjälaakiehdotuksen pois eduskunnan käsittelystä.

Saamelaismääritelmän muotoiluun liittyvien erimielisyyksien lisäksi on kiistelty myös siitä, ketkä täyttävät nykyisen saamelaismääritelmän ehdot. Osa Suomen saamelaiskäräjien vaaliluetteloon pyrkineistä ihmisistä, joita vaalilautakunta ei ole hyväksynyt saamelaisiksi, on valittanut päätöksestä Korkeimpaan hallinto-oikeuteen, joka on hyväksynyt joitakin hakemuksia.³³ Vuonna 2011 Korkein hallinto-oikeus hyväksyi vaaliluetteloon viidestä valittajasta neljä; päätöksen taustalla on arveltu olleen YK:n rotusyrjinnän poistamista käsittelevän komitean suositus, että Suomen pitäisi antaa enemmän merkitystä äänioikeutta hakevien henkilöiden itseidentifikaatiolle.³⁴ Vuonna 2012 komitea kuitenkin kehotti Suomea antamaan saamelaisten määrittellä itse, ketkä ovat saamelaisia.³⁵ Komitean suositus on siis ristiriidassa aiemman, yksilöiden itseidentifikaatiota painottaneen suosituksen kanssa.

Saamelaismääritelmää ja yksilöiden saamelaisstatusta koskevan kiistelyn taustalla on poliittisia ja taloudellisia intressejä, jotka liittyvät saamelaisten viralliseen asemaan alkuperäiskansana. Koska saamelaiset on määriteltävä alkuperäiskansaksi,³⁶ heitä koskevat kansainväliset sopimukset, joilla on pyritty parantamaan alkuperäiskansojen asemaa. Saamelaiskiistoihin liittyvässä julkisessa keskustelussa viitataan jatkuvasti Kansainvälisen työjärjestön ILO:n alkuperäis- ja heimokansoja koskevaan sopimukseen nro 169, josta jatkossa käytän nimitystä ILO:n sopimus.

ILO:n sopimus määrittelee alkuperäiskansojen oikeuksia laajasti, mutta huomion kohteeksi nousevat yleensä sopimuksen maa-oikeusartiklat. Sopimuksen mukaan on tunnustettava alkuperäiskansojen omistusoikeus perinteisesti asuttamiinsa maihin. On myös turvattava kansojen oikeus käyttää maita, joita ne eivät ole yksin asuttaneet, mutta joihin niillä on perinteisesti ollut pääsy. Valtioiden on määriteltävä alkuperäiskansojen perinteisesti asuttamat maat ja suojeltava näiden kansojen omistusoikeutta.³⁷ Tähän mennessä sopimuksen on ratifioinut 22 valtiota. Norja ratifioi sopimuksen vuonna 1990, ja siitä lähtien sopimuksesta on keskusteltu myös Suomessa ja Ruotsissa. Saamelaispoliitikot ovat vaatineet sopimuksen ratifioimista ja valtioiden viranomaiset ovat teettäneet

³³ Ks. Joonas, T. 2013, 157; Joonas, J. 2013, 749.

³⁴ Leisti 2001; ks. myös Korkein hallinto-oikeus 2001. Saamelaiskäräjien hallitus vaati Korkeimman hallinto-oikeuden vuoden 2011 päätöksen purkamista, mutta vaatimusta ei hyväksytty. Saamelaiskäräjien tuolloisen puheenjohtajan mukaan kyseessä on ennakkopäätös, jonka perusteella suuri joukko ei-saamelaisia pääsisi vaaliluetteloon, mikä voisi suomalaistaa koko Saamen kansan (*Ođđasat* 28.9.2012).

³⁵ *Ođđasat* 17.9.2012; Committee on the Elimination of Racial Discrimination 2012. Ks. myös Valkonen, J. et al. 2014, 215.

³⁶ Suomessa saamelaisten alkuperäiskansan status on kirjattu perustuslakiin sekä lakiin saamelaiskäräjistä. Ruotsissa valtiopäivät tunnusti saamelaiset alkuperäiskansaksi 1977, mutta alkuperäiskansan statusta ei mainita perustuslaissa. Saamelaisilla on virallinen alkuperäiskansan status myös Norjassa ja Venäjällä. Saamelaisten määrittelyä alkuperäiskansaksi käsittelemme tarkemmin luvussa 8.2.

³⁷ International Labour Organisation 1989; ks. myös Joonas, T. 2012.

asiasta selvityksiä, mutta toistaiseksi sopimusta ei ole ratifioitu, sillä maaoykeuksia koskevat artikkelit on nähty ongelmallisina.³⁸

Paikallisella tasolla ratifiointia on Suomessa ja Ruotsissa myös vastustettu kiivaasti, sillä ei-saamelaiset pohjoisen asukkaat ovat pelänneet, että saamelaisien oikeuksien lisääntyminen merkitsisi muiden paikallisten asukkaiden oikeuksien kaventumista. Sopimuksesta käyty keskustelu on johtanut eri etnisiin kategorioihin luettujen ihmisten välisten suhteiden kiristymiseen 1990-luvun alkupuolelta lähtien. Etnisyyden merkityksen korostuminen näkyy esimerkiksi kansatieteilijä Helena Ruotsalan poronhoitoa käsittelevissä tutkimuksissa: 1980-luvulla tehdyissä haastatteluuissa ei tullut esiin eri etnisiin ryhmiin liittyviä asioita eikä etniseen ryhmään kuulumisen ollut Ruotsalan tutkimassa yhteisössä ajankohtainen asia, kun taas 1990-luvulla keskustelu oli niin kiivasta, että Ruotsalan oli keskeytettävä kenttätöiden tekeminen.³⁹ Kiistely sopimuksesta on jopa johtanut uudenlaisten etnisten identifikaatioiden syntymiseen. Suomessa, Ruotsissa ja Norjassa on julkisuudessa esiintynyt ryhmiä, jotka ovat väittäneet olevansa alkuperäiskansan statukseen yhtä oikeutettuja kuin saamelaisetkin.⁴⁰ Kiistaa eri ryhmien maaoykeuksista käydään esimerkiksi *Inarilainen*-lehden yleisönosastossa jatkuvasti.

Kollektiiviset oikeudet, jotka saamelaiset mahdollisesti tulevat ILO:n sopimuksen ratifioinnin myötä saamaan, voivat selittää sekä saamelaisstatuksen nykyistä suosiota että pyrkimyksiä rajoittaa saamelaiseksi hyväksyttävien määrää. Materiaaliseen hyötyyn liittyvien intressien lisäksi kiistaan kytkeytyy identiteettikysymyksiä ja pelkoa saamelaiskulttuurin katoamisesta. Osa saamelaiskäräjien vaaliluetteloon kuuluvista ja myös jotkut sen ulkopuolella olevista ihmisistä ovat ilmaisseet julkisessa keskustelussa huolensa saamelaisidentiteetistään, jonka uhkana nähdään saamelaisuuden liian laava tai liian suppea määrittely.

Saamelaisuudesta ja eri ryhmien oikeuksista kiistellään myös Ruotsissa ja Norjassa. Ruotsissa etnisesti värittyneitä kiistoja käydään ennen kaikkea saamenkyliin⁴¹ kuuluvien poronhoitajasaamelaisten ja niihin kuulumattomien välillä. Vaikka kaikilla Ruotsin saamelaisilla on poronhoito-oikeus, oikeutta voivat harjoittaa vain saamenkyliin kuuluvat saamelaiset; lisäksi saamenkylien jäsenil-

³⁸ Suomessa julkisen vallan kuten eri ministeriöiden edustajat ovat olleet keskenään eri mieltä sopimuksen ratifioimisesta. Esimerkiksi maa- ja metsätalousministeriö on alusta lähtien vastustanut ILO:n sopimusta (*Ođđasat* 13.12.2012).

³⁹ Ruotsala 2002, 27, 31, 382.

⁴⁰ Ks. esim. Elenius 2007; Elenius 2009; Pääkkönen 2008; Anttonen, M. 1999; Potinkara 2009. Alkuperäiskansan statusta ovat vaatineet jotkut Norjan kveenistä ja Ruotsin tornionlaaksolaisista. Suomessa saamelaiskäräjien vaaliluetteloon ”lappalaispykälän” nojalla pyrkineet mutta sen ulkopuolelle jääneet ovat alkaneet viitata itseensä lappalainen-termillä ja esiintyneet saamelaisiin rinnastettavana etnisenä ryhmänä (ks. Pääkkönen 2008; Pääkkönen 1999; Stoor 1999). Jarno Valkosen, Sanna Valkosen ja Timo Koivurovan mukaan ”lappalaispykälä” mahdollisti vakiintuneen saamelaisymmärryksen kiistanalaistamisen. Pohjois-Suomessa alettiin rakentaa lappalaisien kategoriaa, joka on keskustelussa toisinaan nähty saamelaisista eroavana ja toisinaan taas saamelaisuuden osana. (Valkonen, J. et al. 2014, 218–219.)

⁴¹ Ruotsin saamenkylät (ruots. *sámebyar*) ovat poronhoitajien yhteenliittymiä. Suomen paliskuntien tapaan ne käyttävät yhteisesti tiettyjä maantieteellisiä alueita (ks. esim. Green 2009, 17).

lä on erityisiä metsästys- ja kalastusoikeuksia.⁴² Saamenkyliin kuulumattomat ovatkin vaatineet jäsenyyden avaamista kaikille saamelaisille.⁴³ Lisäksi Ruotsissa on kiistelty ja käyty oikeutta eri saamenkylien laidunnusoikeuksista. On myös ollut erimielisyyksiä siitä, keiden pitäisi päästä saamelaiskäräjien vaaliluetteloon.⁴⁴ ILO:n sopimuksen ratifiointia on vaadittu myös Ruotsissa.

Norjassakin käydään keskustelua siitä, ketkä ovat saamelaisia.⁴⁵ Julkisuu-teen ei kuitenkaan ole noussut Suomen tilannetta muistuttavia kiistoja siitä, keiden pitäisi päästä saamelaiskäräjien vaaliluetteloon, vaan ongelmana on pidetty pikemminkin sitä, etteivät kaikki vaaliluetteloon kelvolliset halua hakeutua sinne.⁴⁶ Saamelaisten oikeudet ovat silti julkisen keskustelun kohteena Norjassakin. Kun Norja ratifioi ILO:n sopimuksen vuonna 1990, saamelaisten käyttöoikeuden perinteisesti asuttamiinsa alueisiin katsottiin täyttävän sopimuksen velvoitteet,⁴⁷ mutta sopimuksen oikeasta tulkinnasta kiistellään edelleen.⁴⁸ Vuonna 2005 säädettiin Finnmarkin laki, jolla Norjan valtion omistamat maat Finnmarkin läänissä – noin 96 prosenttia läänin maa-alasta – siirrettiin läänin asukkaiden kollektiiviseen omistukseen ja Finnmarkin maahallinnon hallintaan. Puolet maahallinnon hallituksen jäsenistä on Norjan saamelaiskäräjien nimitämiä. Finnmarkin lakia on kritisoitu siitä, ettei se täytä valtion velvoitetta tunnustaa saamelaisten oikeus maahan. Toisaalta moni läänin asukkaista saattaa tutkija Eva Josefsonin mukaan vastustaa maahallintoa sillä perusteella, että saamelaisten pelätään saavan enemmän oikeuksia sen myötä.⁴⁹

Venäjällä saamelaisten asema poikkeaa pohjoismaisesta tilanteesta. Kun saamelaiset ovat Norjassa, Ruotsissa ja Suomessa ainoa alkuperäiskansaksi luokiteltu etninen ryhmä, Venäjällä saamelaiset luetaan yhdeksi kymmenistä ”vähälukuisista pohjoisista kansoista”. Myös saamelaisten perinteisellä asuinalueella Kuolan niemimaalla elää muitakin etnisiä vähemmistöjä, kuten komit ja nenetsit, joskin vain saamelaisilla on Murmanskin alueduuman vahvistama alkuperäiskansan status.⁵⁰ Saamelaiskäräjien perustamisesta on käyty keskustelua, mutta viranomaiset sekä maan suurin saamelaisjärjestö ovat vastustaneet sen perustamista.⁵¹

⁴² Ks. mt., 46–47; Väisänen 2008.

⁴³ Myös Ruotsin saamelaiskäräjät on halunnut antaa kaikille saamelaisille mahdollisuuden päästä saamenkylien jäseniksi. Poronhoitajat ovat olleet asiasta eri mieltä. Esimerkiksi *Ođđasat*-uutisissa haastatellun poronhoitajan mukaan ehdotus ei ole toteuttamiskelpoinen, koska saamenkyliissä on jo nyt liikaa jäseniä ja liikaa poroja. (*Ođđasat* 8.3.2011.)

⁴⁴ Ks. Boström 2005. Vuonna 2012 kuusi henkilöä valitti siitä, ettei Ruotsin saamelaiskäräjien vaalilautakunta hyväksynyt heitä vaaliluetteloon (*Ođđasat* 19.12.2012). Lääninhallitus hyväksyi kuudesta valittajasta viisi vaaliluetteloon (*Ođđasat* 15.2.2013).

⁴⁵ Ks. esim. Larsson & Buljo 2013.

⁴⁶ Ks. Gaski 2008, 219. On arvioitu, että Norjassa ja Ruotsissa vaaliluetteloon on ilmoittautunut vain kolmannes saamelaisväestöstä (Virtanen, P.K. et al. 2013, 18).

⁴⁷ Tirronen 2003, 24.

⁴⁸ Ks. Green 2009, 66; Minde 2001.

⁴⁹ *Ođđasat* 26.9.2013. Finnmarkin maahallinnosta ks. myös Sande & Bjerkli 2009.

⁵⁰ Solbakk 2006, 224.

⁵¹ *Ođđasat* 24.3.2011; ks. myös Seurujärvi-Kari 2012, 49–51. Kuolan niemimaan etnopolitiisesta tilanteesta ks. esim. Overland & Berg-Nordlie 2012; Bol'sakova 2005; Laihiala-Kankainen & Potinkara 2009.

1.2 Saamelaisuus ja saamelaisnäyttelyt tutkimuksen kohteena

Saamelaisuuteen tavalla tai toisella liittyvää tutkimusta on erittäin runsaasti; vanhan vitsin mukaan saamelaisperheeseen kuuluu äiti, isä, kymmenen lasta ja antropologi.⁵² Vanhempaa saamelaisia ja Lappia koskevaa tutkimusta on nimetty lappologiaksi. Sen varhaisimpana edustajana on pidetty Johannes Schefferusta, jonka teos *Lapponia* ilmestyi vuonna 1673. Modernin lappologian voi katsoa alkaneen 1800-luvulla, jolloin lappologia oli osa vertailevaa antropologiaa ja etnografiaa. 1900-luvun lopulla alettiin lappologian sijaan puhua saamentutkimuksesta ja tutkimuksessa omaksuttiin kulttuurinsisäinen näkökulma.⁵³

Saamelaista etnisyyttä ja saamelaisuuden representaatioita on viimeisen parinkymmenen vuoden aikana tarkasteltu monista näkökulmista. Saamelaisena olemisen kokemuksia ovat tutkineet muiden muassa antropologi Vigdis Stordahl, antropologi Arild Hovland ja politiikan tutkija Lina Gaski, joiden tutkimuskenttinä ovat olleet Norjassa sijaitsevat paikallisyhteisöt.⁵⁴ Veli-Pekka Lehtola on tarkastellut saamelaisten suhteita suomalaisiin ja suomalaiseen yhteiskuntaan.⁵⁵ Saamelaisuutta on tutkittu myös esimerkiksi valtiovallan ja muiden instituutioiden⁵⁶, saamelaisliikkeen⁵⁷, median⁵⁸, kielenkäytön⁵⁹, taiteen⁶⁰ ja turismin⁶¹ konteksteissa. Käsittelen seuraavassa joitakin tutkimuksia, jotka ovat erityisen keskeisiä oman tutkimusaiheeni kannalta. Huomioni kohteena ovat tutkimukset, joissa on tarkasteltu saamelaiselle etnisyydelle annettuja sisältöjä ja merkityksiä ja saamelaisuuden rajoja, sekä tutkimukset, jotka käsittelevät saamelaisuutta museonäyttelyissä.

Saamentutkija Andrea Amftin väitöskirjan aiheena ovat Ruotsin saamelaisten muuttuvat elinolosuhteet 1900-luvulla.⁶² Amftin tutkimus perustuu sekä haastattelumateriaaliin että kirjallisiin lähteisiin kuten säädöskokoelmiin, virallisiin selvityksiin ja tilastoihin. Väitöskirja kuvaa etupäässä poronhoitajasaamelaisten elinolosuhteita, niihin vaikuttanutta poronhoitolainsäädäntöä sekä saamelaisnaisten asemaa, mutta keskeisiksi nousevat myös saamelaisen etnisyyden määrittelyyn ja saamelaisidentiteettiin liittyvät kysymykset. Amftin mukaan Ruotsin poronhoitolainsäädäntö jakoi saamelaiset erilaisiin kategorioihin; ihmiset, jotka eivät harjoittaneet päätoimista poronhoitoa, määriteltiin ulos saame-

⁵² Esim. Magga, O.H. & Skutnabb-Kangas 2008, 110.

⁵³ Pulkkinen 2005a, 189–191. Kirjallisuudentutkija Vuokko Hirvonen (1999, 34) on nostanut lappologiaa määritteleväksi piirteeksi ”ulkopuolisten” tavan suhtautua saamelaisiin. Hänen mukaansa lappologiaksi voidaan luokitella ”kaikki se akateeminen opetus- ja tutkimustraditio sekä kirjoittamisen perinne, jota ulkopuoliset ovat harjoittaneet, ja johon saamelaisesta näkökulmasta tarkasteltuna selvästi liittyy vähemmistö-enemmistö-asetelmasta johtuvia arvoasetelmia”.

⁵⁴ Stordahl 1996; Hovland 1999; Gaski 2000.

⁵⁵ Lehtola, V.-P. 2012.

⁵⁶ Esim. Mörkenstam 1999; Tuulentie 2001.

⁵⁷ Esim. Lantto 2000; Nyyssönen 2007; Pääkkönen 2008; Seurujärvi-Kari 2012.

⁵⁸ Esim. Pietikäinen 2000; Ledman 2012.

⁵⁹ Esim. Lindgren 2000.

⁶⁰ Esim. Saarinen, H. 2011.

⁶¹ Esim. Mathisen, S.R. 2000; Mathisen, S.R. 2010.

⁶² Amft 2000.

laisuudesta. Näin valtio loi saamelaisväestön, joka vastasi ruotsalaisen enemmistön stereotyyppistä käsitystä ”aidoista” saamelaisista.

Amft käsittelee saamelaisten omia tapoja määrittellä saamelaisuutta sekä saamelaisyhteisössä syntyneitä uusia saamelaisidentiteettejä. Hänen mukaansa konteksti ratkaisee mitä saamelaisia positioita yksilö missäkin tilanteessa omaksuu, mutta kaikki saamelaisidentiteetit eivät sovi yhteen: ihminen ei esimerkiksi voi olla yhtä aikaa kaupunkisaamelainen ja poronhoitajasaamelainen. Amft myös esittää, että etninen identiteetti on saamelaisyhteisössä sukupuolidentiteettiä tärkeämpi ja että ihmiset ovat lojaaleja ensisijaisesti saamelaisryhmälle. Saamelaisten odotetaan jakavan yhteisen historian ja kulttuurin sekä yhteiset saamelaiset arvot; lisäksi saamelaisen naisen oletetaan olevan vahva ja saamelaisyhteisön hyvin tasa-arvoinen. Jos saamelainen nainen siitä huolimatta tuntee itsensä alisteisessa asemassa olevaksi, hän ei ole ”oikea” saamelaisnainen vaan hänen tulkitaan ruotsalaistuneen. Niinpä saamelaisnaiset eivät Amftin mukaan voi kapinoida, vaan heidän on monissa tilanteissa alistuttava naisina voidakseen olla ”oikeita” saamelaisia.

Saamelaisen etnisyyden määrittelyä ja saamelaisuuden suhdetta Ruotsin lainsäädäntöön on tutkinut myös etnologi Christina Åhrén, joka tarkastelee väitöskirjassaan nuorten saamelaisten identiteettityötä käyttäen informantteinaan 26 eteläsaamelaista Västerbottenista ja Härjedalenista.⁶³ Åhrénin mukaan hänen tutkimuksensa informantit olivat hyvin erilaisia. Poronhoitajasaamelaisille saamelaisuus oli aina ollut selvää ja jokapäiväistä, kun taas jotkut informanteista olivat varttuneet tietämättä saamelaistaustastaan ja alkaneet teini-ikäisinä etsiä saamelaisia juuriaan. Näihin kahteen eri ryhmään kuuluneiden informanttien maailmankuva, arvot ja normit erosivat toisistaan niin paljon etteivät he voineet ymmärtää toistensa lähtökohtia ja kokemuksia, ja heidän välilleen syntyi väistämättä konflikteja. Kolmannen informanttien ryhmän muodostivat nuoret, jotka olivat kasvaneet poronhoitajasaamelaisten keskuudessa mutta jotka eivät itse olleet saamenkylien jäseniä. Heidän identiteettinsä perustui suuressa määrin ulkopuolisuuteen.

Åhrénin mukaan saamelaisyhteisössä vallitsee voimakas etnosentrismi, jonka taustalla ovat suuret kulttuurierot ja saamelaisuuteen liittynyt stigma. Ne saamelaiset, jotka ovat aina korostaneet saamelaistaustansa, suhtautuvat negatiivisesti niihin jotka aiemmin päätyivät häivyttämään taustansa, koska jälkimäisten koetaan vältäneen saamelaisiin kohdistuneen kritiikin ja stigman ja pettäneen oman ryhmänsä. Yksilöitä luokitellaan heidän kulttuurisen kompetenssinsa mukaan, ja korkeimmalla arvoasteikossa ovat ne jotka voivat osoittaa eniten ”alkuperäisiä” saamelaistunnuksia. Kukaan ei kuitenkaan ole täydellinen saamelainen. Tutkimuksen informanttien oma käsitys itsestään kyseenalaistettiin jatkuvasti, ja Åhrénin mukaan negatiivinen kierre on hyvin vaikea katkaista: vaikka jotkut saamelaiset pääsisivätkin yksimielisyyteen siitä, mitkä symbolit ovat saamelaisia ja mitkä kompetenssit tärkeitä, he joutuisivat kuitenkin muiden saamelaisten jatkuvan kyseenalaistamisen ja väheksymisen kohteiksi.

⁶³ Åhrén 2008.

Saamelaisuuden moninaisuuteen ja saamelaisyhteisöjen sisäisiin ristiriitoihin liittyy myös politiikan tutkija Sanna Valkosen väitöstutkimus.⁶⁴ Valkonen tarkastelee niitä etnopolittisia käytäntöjä, joilla yhtenäistä saamelaisuutta tuotetaan ja ylläpidetään, sekä näiden käytäntöjen seurauksia saamelaispolitiikan, saamelaisyhteisön ja saamelaisten yksilöiden kannalta. Tutkimuksen pääaineisto koostuu saamelaiskäräjien asiakirjoista, julkaisuista, poliittisista julistuksista ja ohjelmista, mielipidekirjoituksista sekä haastatteluista ja teemakirjoituksista.

Valkosen mukaan saamelaisuutta on rakennettu ”yhden kansan” ja ”alkuperäiskansan” ajatuksen varaan, ja näihin konstruktioihin nojautuva saamelaisdiskussi tuottaa tiettyihin tunnusmerkkeihin sidottua saamelaisuutta. Yhtenäisyyttä rakennetaan painottamalla omaan kieleen ja erityiseen luontosuhteeseen perustuvaa kulttuuria. Yhtenäistä saamelaisuutta tuottavat erityisesti saamelaiset instituutiot ja poliittinen retoriikka; saamelainen etnopolitiikka on omaksunut saamelaisuutta essentialisoivan poliittisen strategian päämääriensä saavuttamiseksi. Saamelaisuuden tuleminen kansa- ja alkuperäiskansadiskurssien piiriin on Valkosen mukaan voimauttanut saamelaisia, mutta samalla yhtenäisyyden korostaminen haurastuttaa saamelaisyhteisöä. Yhtenäisen saamelaisuuden myötä syntyy erilaisia vallan hierarkioita, joissa toiset ovat aidompia ja enemmän saamelaisia toisten määrittyessä assimiloituneiksi, suomalaistuneiksi tai saamelaisidentiteetiltään heikommiksi.

Saamelaista etnisyyttä on tarkasteltu museonäyttelyidenkin kontekstissa. Arkeologi Bjørnar Olsen käsittelee Ájtten ja Siidan sekä Norjan Kaarasjoella sijaitsevan saamelaismuseon perusnäyttelyitä ja toteaa niiden muistuttavan yllättävän paljon vakiintuneita saamelaisuuden esittämisen tapoja.⁶⁵ Saamelaiskulttuurin museaalisia esitystapoja on Olsenin mukaan dominoinut etnografinen genre, jossa kulttuurilla on traditionaalinen, ideaalityyppinen muoto ja jossa se voidaan esittää ilman historiallista ulottuvuutta. Myös Siidan, Ájtten ja Kaarasjoen museon näyttelyt ovat vaarassa toistaa niitä etnografisia kuvauksia, joissa saamelaisilla on staattinen ja traditionaalinen kulttuuri. Näyttelyiden voi Olsenin mukaan tulkita esittävän, että aito saamelaiskulttuuri on olemassa vain menneisyydessä. Uusia lähestymistapoja sen sijaan kuvastavat luulajansaamelaisen keskuksen sekä Varangin saamelaismuseon näyttelyt, jotka Olsenin mukaan pyrkivät poikkeamaan museaalisesta käytännöstä eivätkä aseta modernisuutta vastakkain aidon ja perinteisen menneisyyden kanssa.

Samaan tapaan saamelaismuseoiden esityksiä on analysoinut arkeologi Sharon Webb, joka tarkastelee väitöstutkimuksessaan Ájtten, Siidan, Kaarasjoen ja Varangin saamelaismuseoiden sekä Koutokeinon ulkomuseon näyttelyitä.⁶⁶ Useimmista näyttelyissä saamelaiset Webbin mukaan esitetään ajattomina ja staattisina. Heidät irrotetaan kaikista historiallisista konteksteista ja jäädytetään ajassa 1700–1800-luvuille, aikaan jolloin he elivät ”perinteistä” elämää ennen kuin valtiot pakottivat heidät modernisoitumaan. Kaikissa museoissa merkittä-

⁶⁴ Valkonen, S. 2009.

⁶⁵ Olsen, B. 2000a.

⁶⁶ Webb 2001.

vä teema on saamelaisten läheisyys luontoon, ja Varangin museota lukuun ottamatta poronhoito on näyttelyissä keskeisessä asemassa.

Bjørnar Olsen ja Sharon Webb ovat siis tuoneet esiin, että saamelaismuseoiden näyttelyt muistuttavat perinteisiä tapoja esittää saamelaisuutta.⁶⁷ Myös historiantutkija Åse Magnusson tulkitsee saamelaisnäyttelyiden pikemminkin vahvistavan saamelaisiin perinteisesti liitettyjä stereotypioita kuin ottavan etäisyyttä niihin.⁶⁸ Ájttin näyttelyitä tarkastelleen Magnussonin mukaan ”aito” saamelainen on tässä museossa poronhoitaja, joka ilmentää selviä etnisiä tunnuksia. Saamelaiset esitetään kulttuurisesti homogeenisena ryhmänä, jota luonnehtivat ekologisuus, rauhanomaisuus, henkisyys ja tasa-arvoisuus.

Arkeologi ja antropologi Janet E. Levy kuitenkin näkee selviä eroja saamelaismuseoiden ja valtaväestön johtamien museoiden esitysten välillä, kun kyseessä on kaukaisen menneisyyden esittäminen.⁶⁹ Levyn tarkastelun kohteena ovat Suomen kansallismuseo, Pohjois-Pohjanmaan museo, Ruotsin historiallinen museo, Nordiska museet, Siida, Ájtte sekä Kaarasjoen saamelaismuseo. Hänen mukaansa saamelaiset on Suomen kansallismuseon ja Pohjois-Pohjanmaan museon esityksissä suljettu ulos kansakunnan muinaisuudesta. Ruotsin historiallisen museon kohdalla saamelaisten muinaisuus on epäselvää, ja Nordiska museet asettaa saamelaiset muuttumattomaan etnografiseen preesensiin. Saamelaisilta on siis Levyn mukaan valtaväestön museoissa kielletty kaukainen menneisyys, joka ongelmattomasti suodaan valtaväestölle. Saamelaismuseoissa taas annetaan saamelaisille sama muinaisuus kuin muillekin pohjoismaisille väestöille; varhaisimmat mesoliittiset asutukset yhdistetään saamelaiskulttuuriin.

Antropologi Stein R. Mathisen on analysoinut saamelaiskulttuurin representaatioiden muuttumista näyttelyissä 1800-luvun alkupuolelta nykypäivään.⁷⁰ Varhaiset näyttelyt heijastivat hänen mukaansa evolutionistista kulttuurinäkemystä ja kytkeytyivät kolonialismin projektiin. Nykyisten saamelaisnäyttelyiden joukosta Mathisenin tarkastelun kohteena ovat Kaarasjoen saamelaismuseon näyttely, joka hänen mukaansa näyttää pikemminkin kuolleen saamelaiskulttuurin mausoleumilta kuin kulttuurisen elinvoimaisuuden ilmaukselta, sekä Tromssan museon kaksi saamelaisnäyttelyä. Näistä vanhempi, ”perinteistä” saamelaiskulttuuria kuvaava *Samekulturen*, sijoittuu Mathisenin mukaan etnografiseen preesensiin ja tekee esineistä saamelaisuuden metonyymeja. Uudemmassa, toisen maailmansodan jälkeistä aikaa ja saamelaispolitiikkaa kuvaavassa *Sápmi – en nasjon blir til* -näyttelyssä sen sijaan on vain vähän esineitä ja ne kytkeytyvät pikemminkin poliittisiin projekteihin kuin saamelaiskulttuuriin.

⁶⁷ Tämän tulkinnan ovat kyseenalaistaneet Kaarasjoen saamelaismuseota käsitelleet taidehistorioitsija Sigrid Lien ja sosiaaliantropologi Hilde Nielssen (2011). Heidän vaihtoehtoisen luentansa mukaan museo ei toista dominoivan länsimaisen etnografian kieltä, vaan pyrkii horjuttamaan valtaväestön käsityksiä ajasta ja historiasta. Se, ettei kronologinen aika ole kerronnan pääasiallinen periaate, voidaan nähdä vaihtoehtoisena tapana käsitellä menneisyyttä. Lienin ja Nielssenin mukaan Kaarasjoen museossa onkin kyse saamelaisesta todellisuuden ymmärtämisen tavasta.

⁶⁸ Magnusson 2006.

⁶⁹ Levy 2006.

⁷⁰ Mathisen, S.R. 2004c.

Tromssan museon kahta saamelaisnäyttelyä on verrannut toisiinsa myös Bjørnar Olsen.⁷¹ Hän tulkitsee näyttelyiden helposti johtavan kävijän siihen johtopäätökseen, että kyse ei ole kahdesta eri genrestä tai kulttuurinäkemystä, vaan kahden eri ajan representaatioista: modernisaatiota edeltävä aika näyttäytyy staattisena, talouteen kiinnittyvänä, sisäänpäin kääntyneenä ja materiaalisena, kun taas moderni elämä on dynaamista, poliittista, ulospäin suuntautunutta ja kognitiivista. Painottaessaan esineiden sijaan kuvia ja tekstejä uudempi näyttely epäsuorasti viestittää, että esineet edustavat perinteistä ja museaalista.⁷²

Tuorein saamelaisnäyttelyihin liittyvä tutkimus on museologi ja arkeologi Silje Opdahl Mathisenin väitöstutkimus, jossa Mathisen tarkastelee neljäätoista eri saamelaisnäyttelyä Norjassa ja Ruotsissa; osa näistä kansallisten kulttuurihistoriallisten museoiden näyttelyitä, muut taas saamelaismuseoiden näyttelyitä.⁷³ Tutkimuskohteitten joukossa ovat myös Ájttin näyttelyt. Mathisen tutkii näyttelyitä viiden eri modaliteetin – tekstin, dioraaman, valokuvan, esineen ja kartan – kautta keskittyen erityisesti saamelaista ja poroa esittäviin dioraamoihin. Hänen mukaansa saamelaismuseoiden ja kansallismuseoiden saamelaisnäyttelyt ovat osin melko samankaltaisia, mutta erilaisten kontekstien vuoksi ne kuitenkin välittävät eri viestejä. Esimerkiksi saamelaista ja poroa esittävä dioraama, joka juontaa juurensa etnografiseen ja eksotisoivaan katseeseen, yhdistää kansallismuseoissa saamelaiskulttuurin nomadiseen poronhoitoon, kun taas saamelaismuseoissa se on Mathisenin mukaan osa saamelaisidentiteettiä ja etnopolitiikkaa käsittelevää diskurssia.

Saamelaisnäyttelyihin liittyviä aiheita on käsitelty myös useiden muiden kirjoittajien artikkeleissa, väitöstutkimuksissa ja opinnäytetöissä. Etnologi, intendentti Eva Silvéen on monissa kirjoituksissaan tarkastellut saamelaisen kulttuuriperinnön rakentumista Nordiska museetissa.⁷⁴ Folkloristi Zöe-hateehc Durrah Scheffy on väitöskirjassaan käsitellyt saamelaiskäsitöitä Ruotsissa; hänen huomionsa kohteena on muutamien saamelaisten käsityöläisten ja käsityömarkkinoiden lisäksi käsitöiden esittäminen museoissa.⁷⁵ Saamelaismuseoihin tai muiden museoiden saamelaisnäyttelyihin liittyviä opinnäytetöitä ovat tehneet Julia Keil, Monica Klaussen, André Nilsen, Vidar Fagerheim Kalsås, Saija Körkkö ja Liisa-Rávná Finbog.⁷⁶ Saamelaisuuden julkista esillepanoa käsittelee myös Cathrine Baglon väitöskirja, jonka aiheena on elävien saamelaisten esittäminen näyttelyissä 1800-luvulla ja 1900-luvun alkupuolella.⁷⁷

Tässä tutkimuksessa tarkastelun kohteena ovat osittain samat näyttelyt, joita ovat aiemmin analysoineet muiden muassa Sharon Webb, Bjørnar Olsen ja Silje Opdahl Mathisen. Heidän töistään poiketen tämä tutkimus keskittyy vain

⁷¹ Olsen, B. 2000b.

⁷² Tromssan museon uudemmas saamelaisnäyttelystä ks. myös Mathisen, S.R. 2001; Ragazzi 2008; Kalsås 2011; Eidheim, Bjørklund & Brantenberg 2012.

⁷³ Mathisen, S.O. 2014.

⁷⁴ Esim. Silvéen 2008b.

⁷⁵ Scheffy 2004a.

⁷⁶ Keil 2003; Klaussen 2006; Nilsen 2009; Kalsås 2011; Körkkö 2012; Finbog 2013.

⁷⁷ Baglo 2011.

kahden museon näyttelyihin, jolloin näyttelyitä on mahdollista käsitellä suhteellisen yksityiskohtaisesti. Pysin välttämään aiemmassa saamelaisnäyttelyiden tutkimuksessa toisinaan tehtyjä yleistyksiä ja kiinnittämään huomiota niihinkin representaatioihin, jotka poikkeavat näyttelyissä rakentuvasta yleiskuvasta.

Tutkimuksen lähestymistapa ja kysymyksenasettelu poikkeavat jossain määrin aiemmista tarkasteluista. Aiemmat tutkimukset ovat paljolti keskittyneet siihen, millaisena museot esittävät saamelaisten menneisyyden. Näyttelyitä on tarkasteltu ennen kaikkea museoinstituutiota ja saamelaisten esittämisen historiaa vasten; esimerkiksi Silje Opdahl Mathisenin väitöstutkimuksessa museonäyttelyiden muodostaman mikrotason kontekstina toimii museoinstituution muodostama makrotaso.⁷⁸ Omassa tutkimuksessani fokus ei ole museoinstituutiosta eikä saamelaisesineiden museoimisen ja esittämisen prosesseissa – niissä eri merkityksissä, joita sama esine voi erilaisissa yhteyksissä saada.⁷⁹ Vaikka museoinstituutio tämänkin tutkimuksen tapauksessa on osa museonäyttelyiden kontekstia, käsitelen museonäyttelyiden tarjoamia representaatioita ennen kaikkea osana saamelaisuuteen liittyvää julkista puhetta. Näyttelyiden tärkeimpänä kontekstina tässä tutkimuksessa toimii siis tämänhetkinen yhteiskunnallinen keskustelu. Huomioni kohteena on pikemminkin se, miten museot rakentavat käsitystä nykyisestä saamelaisesta etnisyydestä, kuin se, miten ne esittävät saamelaisten menneisyyttä.

Tutkimukseni poikkeaa saamelaisnäyttelyiden aiemmista tarkasteluista myös siten, että sen keskiössä ovat ne määrittelyn ja rajanvedon prosessit, joiden kautta saamelaisuus sosiaalisena konstruktiona rakentuu. Aiemmissakin tutkimuksissa on käsitelty sitä, miten museot esityksillään luovat saamelaista identiteettiä, mutta kategoria *saamelaiset* on niissä otettu pitkälti annettuna. Tässä tutkimuksessa problematisoin saamelaisten kategoriaa tarkastelemalla, miten museot itse osallistuvat tämän kategorian luomiseen – miten ne määrittelevät saamelaisuutta tilanteessa, jossa saamelaisuudesta on osin tullut tavoiteltu status ja jota leimaa jatkuva keskustelu siitä, ketkä ovat ”oikeita” saamelaisia ja ketkä eivät ole. Kiinnitän huomiota siihen, mitä merkityksiä näyttelyiden esityksillä voi olla niiden etnisten hegemonioiden ja valtasuhteiden kannalta, jotka tähän jatkuvaan yhteiskunnalliseen määrittelykamppailuun kytkeytyvät.

1.3 Teoreettiset lähtökohdat

Tämän tutkimuksen teoreettisena lähtökohtana on konstruktionistinen käsitys etnisyydestä. Se poikkeaa populaarista, nykyisessä saamelaiskeskustelussakin toistuvasta näkemyksestä, jonka mukaan etniset ryhmät eroavat toisistaan yksinkertaisesti siksi, että kullakin ryhmällä on oma erillinen ”kulttuurinsa”. Etni-

⁷⁸ Mathisen, S.O. 2014, 71.

⁷⁹ Ks. esim. Kirshenblatt-Gimblett 1991; Lidchi 1997, 162. Museoiden saamelaisesineitä ovat tästä näkökulmasta tarkastelleet muiden muassa Eva Silvén (2014), Silje Opdahl Mathisen (2014), Sharon Webb (2001) ja Zöe-hateehc Durrah Scheffy (2004a).

syyden ja kulttuurin samaistaminen oli antropologisessa tutkimuksessa valitseva etnisyyden ymmärtämisen tapa 1960-luvulle asti.⁸⁰ ”Etnisellä ryhmällä” tarkoitettiin antropologisessa kirjallisuudessa väestöä, joka on suureksi osaksi itseään biologisesti uusintava, jakaa perustavanlaatuiset kulttuuriset arvot ja toimii kommunikaation ja vuorovaikutuksen kenttänä.⁸¹ Tässä mallissa ei ollut kyse eksplisiittisestä analyttisestä kehyksestä, vaan malli sisältyi implisiittisesti useimpiin etnografisiin tutkimuksiin. Sitä ei koskaan tarkasteltu tai vakavasti kyseenalaistettu.⁸²

Etnisyystutkimuksen paradigman muutos käynnistyi 1960-luvun lopulla. Merkittävä vaikuttaja oli sosiaali antropologi Fredrik Barth, jonka toimittamasta artikkelikokoelmasta *Ethnic Groups and Boundaries* (1969) tuli uudemman etnisyystutkimuksen klassikko. Teoksen esipuheessa Barth kritisoi aiempaa etnisyyden ymmärtämisen tapaa. Hänen mukaansa se johtaa olettamaan, että jokainen ryhmä on kehittänyt kulttuurinsa ja sosiaalisen muotonsa suhteellisen eristyksissä, lähinnä vastauksena paikallisiin ekologisiin olosuhteisiin, ja että rajojen ylläpitäminen on ongelmattonta.⁸³ Esipuheessaan Barth määritteli etnisyyden ja kulttuurin suhteen uudella tavalla. Hänen mukaansa kulttuurieroilla on kyllä merkitystä etnisyyden kannalta, mutta etnisiä kategorioita ylläpidettäessä kiinnitetään huomiota vain joihinkin kulttuuripiirteisiin. Tietyt piirteet nostetaan etnisten erojen merkeiksi kun taas toiset jätetään huomiotta.⁸⁴

Barthilaisesti suuntautuneessa etnisyystutkimuksessa on korostettu, että kulttuurinen vaihtelu voi olla suurempaa etnisen ryhmän sisällä kuin ryhmien välillä. Antropologi Thomas Hylland Eriksen on havainnollistanut tätä norjalaisia ja saamelaisia koskevalla esimerkillä. Norjan rannikon saamelaiset ja norjalaiset ovat kulttuurisesti samankaltaisia, mutta monissa yhteyksissä etniset rajat heidän välillään aktivoituvat; toisaalta Etelä-Norjan vuori- ja alankoalueiden maataloustuottajat poikkeavat kulttuurisesti toisistaan, mutta he eivät tunnista ja tuota etnisiä erotteluja.⁸⁵ Samantapaisia esimerkkejä voisi osoittaa myös Suomesta. Kuten kansatieteilijä Helena Ruotsala on todennut, eri etnisten ryhmien väliset kulttuuriset erot Lapissa ovat pieniä, kun niitä verrataan Pohjois-Suomen ja Etelä-Suomen suomalaisten välisiin eroihin.⁸⁶ Kuitenkin etnisen rajan ajatellaan erottavan toisistaan esimerkiksi suomalaiset ja saamelaiset, kun taas pohjoissuomalaisten ja eteläsuomalaisten välillä ei ole yleisesti tunnistettua etnistä rajaa.

Barthin mukaan suurin osa tiettyyn ryhmään liittyvästä kulttuuriaineuksesta voi varioida ja muuttua ilman, että sillä olisi merkittäviä seurauksia etnisten rajo-

⁸⁰ Eriksen 2000, 189.

⁸¹ Barth 1969, 10–11.

⁸² Jenkins 1997, 18. Täysin vallitseva tämä malli ei kuitenkaan tiedeyhteisössä ollut: varhaisia konstruktionistisia näkemyksiä etnisyydestä esittivät jo sosiologit Max Weber ja Everett Hughes. Hughes toteaa, että havaittavat erot muihin ryhmiin eivät tee etnisestä ryhmästä ryhmää. Se on etninen ryhmä, koska sekä sisä- että ulkopuoliset tietävät sen sellaiseksi ja puhuvat, tuntevat ja toimivat kuin se olisi erillinen ryhmä. (Hughes 1971 [1948], 153–154.)

⁸³ Barth 1969, 11.

⁸⁴ Mt., 14.

⁸⁵ Eriksen 2000, 185; ks. Eidheim 1969; Blom 1969.

⁸⁶ Ruotsala 2002, 383.

jen ylläpitämiselle. Etnistä rajaa merkitsevät kulttuuripiirteet voivat nekin ajan kuluessa muuttua – silti kahtiajako ryhmän jäseniin ja ulkopuolisiin voi pysyä ennallaan. Etnisen ryhmän historiaa tutkittaessa ei siis tutkita tietyn ”kulttuurin” historiaa.⁸⁷ Etnisyyden merkitys ei liioin ole vakio. Joillekin ihmisille etniset siteet merkitsevät enemmän kuin toisille, ja joinakin aikoina etnisuus korostuu, kun taas toisina aikoina se voi olla suhteellisen merkityksetöntä.⁸⁸

Etnisyyden merkitys voi korostua samaan aikaan, kun etniset ryhmät muuttuvat kulttuurisesti samankaltaisemmiksi. Eriksen mainitsee esimerkkinä entisen Jugoslavian: eri ryhmien väliset kulttuurierot olivat olleet merkityksellisiä kahden sukupolven ajan, mutta kun etniset rajat aktivoitiin, nämä oletetut kulttuurierot yhtäkkiä ”muistettiin” ja otettiin todisteiksi siitä, ettei ryhmien ollut mahdollista elää rinnatusten.⁸⁹ Etnisten rajojen aktivoitumista on tapahtunut myös saamelaisalueella samaan aikaan kun saamelaiset ja muut etniset ryhmät ovat alkaneet muistuttaa yhä enemmän toisiaan. Kuten Eriksen toteaa, saamelaiset olivat Norjassa vuonna 1940 paljon vähemmän näkyviä kuin vuonna 2000, eikä heillä ollut tuolloin jaettua kollektiivista identiteettiä. Saamelaisnorjalaista etnisyyttä oli siis vähemmän, mutta olisi absurdia väittää että vuonna 1940 olisi ollut ”vähemmän saamelaiskulttuuria”.⁹⁰

Konstruktionistisen näkemyksen mukaan etnisuus siis edellyttää sitä, että eri ryhmillä on kontakteja toisiinsa ja että ne pitävät muita ryhmiä kulttuurisesti omasta ryhmästä eroavina. Etnisyys on kahden tai useamman ryhmän välinen suhde, ei yhden ryhmän omaisuutta; se on olemassa ryhmien välillä eikä niiden sisällä. Niinpä etnisuus onkin kontaktin eikä eristyksen tuote, ja ajatus eristyneestä etnisestä ryhmästä on mieleton.⁹¹

Etnisyyden tutkimuksessa tapahtuneesta konstruktionistisesta käänteestä huolimatta etnisuus ymmärretään arkiajattelussa usein primordialisesti ja essentialistisesti.⁹² Primordialistinen käsitys etnisyydestä olettaa etnisyyden perustavanlaatuisiksi ja muuttumattomiksi ihmisluonnon ominaisuuksiksi, ja essentialistisessa ajattelussa etniset ryhmät ovat sisäiseltä olemukseltaan erilaisia.⁹³ Ihmisten taipumusta essentialistiseen ajatteluun voidaan myös tietoisesti hyödyntää ns. strategisen essentialismin kautta: etniseen ryhmään kuuluvat voivat itse representoida ryhmää essentialistisesti, koska siitä on hyötyä poliittisten tavoitteiden saavuttamisessa.⁹⁴ Esimerkiksi johonkin alkuperäiskansaksi

⁸⁷ Barth 1969, 14, 38.

⁸⁸ Ks. Jenkins 1997, 77; Ruotsala 2002, 27, 31, 382.

⁸⁹ Eriksen 2002 [1993], 19, 38–39. Eriksen kuitenkin huomauttaa toisaalla antropologi Tone Bringan viitaten, että vaikka etnisten tai uskonnollisten ryhmien väliset kulttuurierot sotaa edeltäneessä Bosniassa olivat ehkä mitättömiä, ryhmien välillä oli joko tapauksessa tärkeitä sosiaalisen rajanvedon mekanismeja. Seka-avioliittoja rajoitettiin, epävirallisilla ystäväverkostoilla oli taipumusta olla monoetnisiä ja eri ryhmät ylläpitivät erilaisia alkuperämyyttejä. (Eriksen 2000, 195; Bringa 1995.)

⁹⁰ Eriksen 2002 [1993], 141.

⁹¹ Mt., 12, 35; Eriksen 2000, 187.

⁹² Ks. Löytty 2008, 123.

⁹³ Ihmisille luontaista essentialisoivaa ajattelutapaa on nimitetty ”naaiiviksi sosiologiaksi” (engl. *naive sociology*) tai ”kansansosiologiaksi” (engl. *folksociology*). Naaiivista sosiologiasta ks. esim. Hirschfeld 1998; Kanovsky 2007.

⁹⁴ Ks. Valkonen, S. 2009, 13–14. Strategisesta essentialismista ks. Spivak 1993, 3–5; Spivak 1988, 205.

luokiteltuun ryhmään kuuluvat ihmiset voivat korostaa, että heidän erityinen luontosuhteensa erottaa ryhmän muista ryhmistä, ja perustella näin ryhmän oikeutta päästä päättämään luonnonvarojen käytöstä.⁹⁵

Arkiajattelulle on tyypillistä myös "groupismi" (engl. *groupism*) eli taipumus nähdä etniset ryhmät sosiaalisen elämän perusosasina ja pitää niitä sisäisesti homogeenisina entiteetteinä, joihin voidaan liittää intressejä ja toimijuutta.⁹⁶ Etniset pyrkimykset nähdään silloin nimenomaan etnisten ryhmien pyrkimyksinä ja etniset ristiriidat etnisten ryhmien välisinä ristiriitoina. Etnisiin konflikteihin osallistuvat toimijat usein haluavat itse esittää konfliktit nimenomaan ryhmien välisinä. Sosiologi Rogers Brubakerin mukaan tutkijoiden on kuitenkin varottava toistamasta etnisten ryhmien reifikaatiota eli esineellistämistä ja heidän on tärkeää sanoutua irti arkiymmärrykseen perustuvista käsityksistä ja luokituksista. Arkiymmärrys ei ole analyysin väline vaan osa empiiristä tutkimuskohdetta.⁹⁷ Groupismi on kuitenkin osoittautunut yllättävän sitkeäksi, ja se vaikuttaa arkipuheen lisäksi yhä jopa suureen osaan näennäisesti konstruktivistista tutkimusta.⁹⁸

Tässä tutkimuksessa pyrin välttämään groupismia käsittelemällä saamelaisuutta ja muita etnisyyksiä kategorioina, joita erilaisilla puheilla ja teoilla jatkuvasti rakennetaan ja ylläpidetään. Niinpä kiinnostukseni kohteena ei museonäyttelyiden kohdalla olekaan se, miten näyttelyt kertovat jonkin tietyn, ennalta oletetun "ryhmän" kulttuurista ja menneisyydestä, vaan pikemminkin se, miten ne ovat esityksillään mukana tuottamassa ymmärrystä erilaisten ryhmien olemassaolosta.

Tämä lähestymistapa ei merkitse etnisyyden "todellisuuden" kieltämistä. Etniset identifioitumiset ovat ihmisille todellisia ja niihin liittyy monien kohdalla vahvoja emootioita. Kuten antropologi Richard Jenkins toteaa, etninen identiteetti voi olla kuviteltu (engl. *imagined*), mutta se ei ole kuvitteellinen (engl. *imaginary*).⁹⁹ Etnisyyden voi nähdä kulttuurisena konstruktiona yhtä lailla kuin sen voi nähdä yksilöiden identiteetteihin ja emootioihin kietoutuvana, elettyinä ja koettuna todellisuutena. Nämä erilaiset näkökulmat lähestyvät samaa ilmiötä eri suunnista tai tarkastelevat sitä eri tasoilla; ne eivät sulje pois toisiaan. Tässä tutkimuksessa tarkasteluni kohteena on etnisyyden rakentuminen julkisen diskurssin tasolla – konstruktiona, jota museonäyttelyiden kategorisoinnit ja rajanvedot sekä niissä esiin nostetut symbolit osaltaan muovaavat. Keskittyessään näihin rajanvedon prosesseihin tutkimus purkaa oletuksia rajojen luonnollisuudesta ja itsestäänselvyydestä, mutta se ei pyri kyseenalaistamaan etnisiin identifikaatioihin liittyvien tunteiden aitoutta.

Tutkimus sijoittuu diskurssianalyysin teoreettiseen viitekehykseen. Diskurssianalyysillä tarkoitan kielenkäytön tutkimusta, jossa analyysin kohteena on se, miten sosiaalista todellisuutta tuotetaan erilaisissa sosiaalisissa käytän-

⁹⁵ Ks. esim. Green 2009; Potinkara 2012a; Conklin & Graham, L. 1995.

⁹⁶ Brubaker et al. 2004, 45.

⁹⁷ Brubaker 2013, 30–31.

⁹⁸ Brubaker et al. 2004, 45.

⁹⁹ Jenkins 1997, 77.

nöissä.¹⁰⁰ ”Kielenkäytöllä” voidaan käsitteen laajassa merkityksessä tarkoittaa paitsi verbaalista kieltä, myös muuta merkityksiä välittävää toimintaa. Puhutun tai kirjoitetun kielen lisäksi kyse voi siis olla esimerkiksi kuvallisista representaatioista. Tässä tutkimuksessa tarkastelen museonäyttelyitä tällaisena merkityksiä välittävänä toimintana – tekoina, jotka rakentavat käsitystä saamelaisesta etnisyydestä ja osallistuvat siten sosiaalisen todellisuuden tuottamiseen.

Diskurssianalyysia on määritelty eri yhteyksissä eri tavoilla, ja sen nimissä tehdään hyvin monenlaista tutkimusta.¹⁰¹ Tämä tutkimus ei paikannu mihinkään tiettyyn selvärajaiseen tutkimustraditioon, vaan asettuu osaksi yhteiskunnallisen diskurssianalyysin väljää viitekehystä.¹⁰² Yhteiskunnallisessa diskurssianalyysissa painotetaan kielen ja sosiaalisen maailman välistä dialogista suhdetta; tästä näkökulmasta merkitykset ovat osa sosiaalisia käytäntöjä ja ne muuttuvat jatkuvasti. Diskurssianalyttista tutkimusta tekevän sosiaalitieteilijän kiinnostuksen kohteena on se, miten merkityksiä konstruoidaan ja mitä seurauksia niillä on.¹⁰³ Kysymys ei siis ole pelkän kielenkäytön tarkastelemisesta, vaan myös yhteiskunnan rakenteiden ja valtasuhteiden, instituutioiden ja toimijoiden tutkimisesta. Kielenkäytön mikrotaso ja yhteiskunnan makrotaso ovat tutkimuksessa yhtäaikaaisesti läsnä.¹⁰⁴

Yhteiskunnalliset valtasuhteet ovat tarkastelun kohteena erityisesti kriittiseksi diskurssianalyysiksi nimetyissä tutkimussuuntauksissa. Sosiolingvisti Norman Faircloughin mukaan ”kriittisyys” tarkoittaa pyrkimystä ottaa huomioon se, että sosiaaliset käytännöt ja erilaiset kielenkäyttötavat ovat sidoksissa syy- ja seuraussuhteisiin, joita emme normaalioloissa juuri lainkaan huomaa; varsinkin kielenkäytön ja vallankäytön yhteys on useimmille epäselvä. Kriittinen diskurssianalyysi tarkastelee sekä kieltä yhteiskunnallisena tuotoksena että kieltä yhteiskunnallisena vaikuttajana.¹⁰⁵ Arja Jokisen ja Kirsi Juhilan mukaan kriittisen diskurssianalyysin lähtökohtana on yleensä oletus joidenkin alistasuhteiden olemassaolosta, ja tutkimuksen tehtäväksi asettuu niiden käytäntöjen tarkastelu, joilla näitä suhteita ylläpidetään ja oikeutetaan. Tutkimuksen lähtökohtiin kuuluu pyrkimys tuottaa poleeminen puheenvuoro suhteessa vallitsevaan sosiaaliseen järjestykseen. Kriittisen diskurssianalyysin vastapariksi Jokinen ja Juhila asettavat analyttisen diskurssianalyysin, joka kriittisestä poiketen pyrkii tiukkaan aineistolähtöisyyteen. Analyysin ensisijaisena tavoitteena on

¹⁰⁰ Ks. esim. Suoninen 1999, 19.

¹⁰¹ Erilaisina diskurssianalyttisina lähestymistapoina on mainittu esimerkiksi lingvistinen ja sosiolingvistinen analyysi, keskustelunanalyysi, semioottinen analyysi, kriittinen lingvistiikka ja sosiaalisemiotiikka, sosiaalikognitiivinen analyysi ja kulttuurigeneerinen analyysi (ks. Fairclough 1997, 38–47).

¹⁰² Diskurssianalyttisen tutkimuksen pääsuuntauksina on pidetty lingvististä ja sosiaalista tai yhteiskunnallista suuntausta. Lingvistinen diskurssianalyysi on kiinnostunut kielenkäytöstä luonnollisissa yhteyksissään kuten teksteissä ja keskusteluissa; sosiaalinen diskurssianalyysi poikkeaa siitä siten, ettei se yleensä nojautu kielitieteellisiin teorioihin tai tee lingvististä analyysia. (Pietikäinen 2000, 57–64.)

¹⁰³ Ks. mt., 61–64.

¹⁰⁴ Pietikäinen & Mäntynen 2009, 19–21.

¹⁰⁵ Fairclough 1997, 75–76; ks. myös Pietikäinen 2000, 67. Diskurssintutkija Sari Pietikäinen (mt., 65) sijoittaa kriittisen diskurssianalyysin lingvistisen ja sosiaalisen lähestymistavan väliin; hänen mukaansa kriittistä diskurssianalyysia edustavien tutkimusten odotetaan käyttävän lingvistisiä teorioita ja kategorioita analyysissaan.

sosiaalisen todellisuuden yksityiskohtainen erittely. Tutkija pyrkii olemaan mahdollisimman avoin aineistolle, eikä hän tee etukäteen oletuksia alistussuh- teista vaan ottaa kantaa näiden suhteiden rakentumiseen vasta aineiston ana- lyysin jälkeen.¹⁰⁶

Tässä tutkimuksessa tarkastelen museonäyttelyiden tarjoamien esitysten suhdetta laajempiin sosiokulttuurisiin käytäntöihin ja kiinnitän huomiota myös siihen, miten näyttelyt ja muu saamelaisuuteen liittyvä julkinen puhe kytkeyty- vät valtasuhteisiin. Tutkimuksen lähtökohtana ei kuitenkaan ole oletamus siitä, että näyttelyt uusintavat tiettyjä ennalta oletettuja valtasuhteita. Saamelaisiin liittyvässä postkolonialistisessa keskustelussa valtasuhteet on tyypillisesti pai- kannettu kansallisvaltioiden etnisten enemmistöjen ja saamelaisen vähemmis- tön välisiksi suhteiksi. Tässä tutkimuksessa pyrin tarkastelemaan aineistoa mahdollisimman avoimesti ja huomioimaan myös mahdolliset etnisen vähem- mistön sisäiset valtasuhteet; tarkastelen esimerkiksi sitä, vahvistavatko näytte- lyt joidenkin saamelaisryhmien mahdollista hegemoniaa saamelaisyhteisön si- sällä.

Valtaan ja hegemoniaan liittyvien kysymysten tarkastelusta huolimatta tämä tutkimus ei paikannu kriittisen diskurssianalyysin emansipatoriseen tra- ditioon, jossa tavoitteena on alistussuhteiden paljastaminen ja alistettujen ryh- mien tukeminen ja vapauttaminen. Museonäyttelyitä analysoidessani en pyri arvottamaan näyttelyiden esityksiä, eikä tämä tutkimus ota kantaa siihen, millä tavalla saamelaisuutta pitäisi museoissa representoida.

1.4 Tutkimustehtävä

Tämän tutkimuksen tehtävänä on selvittää, miten saamelainen etnisyyys raken- tuu Suomen saamelaismuseumo ja Ylä-Lapin luontokeskus Siidan sekä Ruotsin tunturi- ja saamelaismuseumo Ájttén perusnäyttelyissä. Tähän etsin vastausta seu- raavien tutkimuskysymysten kautta:

- 1) Millaisia etnisiä kategorioita näyttelyt luovat ja millaisia etnisiä rajanvetoja ne teke- vät?
- 2) Miten saamelainen etnisyyys määrittyy kulttuuripiirteiden kuvaamisen kautta?
- 3) Miten näyttelyt kuvaavat saamelaisuuden suhdetta muihin etnisyyksiin, valtioval- taan, saamelaisalueeseen ja luontoon?

Tutkimuksen näkökulmalliset valinnat merkitsevät monien etnisyyteen ja saa- melaismuseumoihin liittyvien kysymysten sulkemista tarkastelun ulkopuolelle. Koska tutkimusaiheena on etnisyyden rakentuminen julkisen diskurssin tasolla, etnisyyden kokemukset jäävät tutkimuksessa sivuun. Tutkimus ei siis käsittele yksilötason identiteettiä, etnisyyttä elettyinä todellisuutena tai yksilöiden käyt- täytymistä etnisinä toimijoina.

¹⁰⁶ Jokinen & Juhila 1999, 86–87.

Tutkimus ei liioin tarkastele saamelaismuseoiden toimintaa kokonaisuutena, vaan huomion kohteena ovat pelkästään museoiden näyttelyt.¹⁰⁷ Museonäyttelyiden joukosta tarkastelen ainoastaan perusnäyttelyitä eli suhteellisen pysyviä näyttelykokonaisuuksia, jotka voivat olla esillä useita kymmeniä vuosia. Perusnäyttelyiden lisäksi museoissa on lyhytaikaisia vaihtuvia näyttelyitä, jotka voivat monin tavoin täydentää sitä kuvaa, jota museot perusnäyttelyisään rakentavat saamelaisuudesta,¹⁰⁸ nämä näkökulmat rajautuvat tämän tutkimuksen ulkopuolelle. Suurin osa tutkimuksen aineistoon sisällyttävistä näyttelyistä on yli 15 vuotta vanhoja, joten näyttelyiden esitykset eivät välttämättä kaikilta osin vastaa sitä, miten museot tänä päivänä haluaisivat kuvata saamelaisuutta.

Olen edellä määritellyt, että tutkimus on luonteeltaan diskurssianalyttinen: tarkastelun kohteena on se sosiaalinen todellisuus, jota museonäyttelyiden esitykset tuottavat. Tämä lähtökohta merkitsee sitä, ettei tutkimus käsittele museonäyttelyiden esitysten suhdetta näyttelyiden ja muun julkisen puheen ulkopuoliseen ”todelliseen” saamelaiskulttuuriin. Tavoitteeni ei ole arvioida, kuvaavatko näyttelyt saamelaiskulttuuria ”oikein”.¹⁰⁹ Näyttelyiden esitysten autenttisuutta selvittävä tutkimus perustuisi toisenlaisiin teoreettisiin lähtökohtiin ja toisenlaiseen käsitykseen representaation luonteesta.¹¹⁰

Koska tämän tutkimuksen keskiössä on näyttelyissä itsessään rakentuva sosiaalinen todellisuus, näyttelyiden syntyprosessit jäävät analyysissä sivuun. Museonäyttelyn valmistuminen on monimutkainen prosessi: käytettävissä olevat resurssit rajoittavat sitä, millaisia esityksiä museoiden on mahdollista tuottaa, ja näyttelysuunnittelussa on joskus sovittava yhteen useiden ihmisten keskenään ristiriitaisia pyrkimyksiä. Sattumakin vaikuttaa siihen, millainen

¹⁰⁷ Molempien tutkimieni museoiden toimintaan kuuluu paljon muutakin kuin näyttelyiden esittäminen yleisölle: museot muun muassa hankkivat ja säilyttävät kokoelmassaan esineistöä ja voivat esimerkiksi harjoittaa tutkimusta. Vaikka näyttelyt ovat yleensä museon näkyvin toimintamuoto suuren yleisön silmissä, museoammattilaisille näyttelyt voivat olla pikemminkin museon muun toiminnan jatke (intendentti Anna Westman Kuhmuseen haastattelu 10.10.2012).

¹⁰⁸ Vaihtuvissa näyttelyissä voidaan esimerkiksi käsitellä ajankohtaisia aiheita, nostaa esiin perusnäyttelyiden kerronnan ulkopuolelle jääneitä teemoja sekä tarjota kävijöille tuoretta tutkimustietoa siinä missä perusnäyttelyt saattavat heijastella 1980- tai 1990-luvulla vallinneita näkemyksiä. Vaihtuvat näyttelyt voivat myös olla perusnäyttelyitä kokeilullisempia ja kiistanalaisempia (Mathisen, S.O. 2014, 278).

¹⁰⁹ Ks. Börjesson 2005, 193–194.

¹¹⁰ Kulttuurintutkija Stuart Hallin mukaan representaatiot voidaan käsitellä kolmella eri tavalla, jotka liittyvät erilaisiin tapoihin ymmärtää kielen ja merkitysten välisiä suhteita. Jos merkitysten ajatellaan sijaitsevan ulkoisessa todellisuudessa itsessään, kieli nähdään peilinä, joka heijastaa jo valmiiksi olemassa olevaa merkitystä. Tällaisesta katsantokannasta lähtevä tutkimus voisi yrittää selvittää, vastaavatko museonäyttelyn tarjoamat representaatiot todellisuutta. Jos kielen ajatellaan ilmaisevan vain sitä, mitä kielenkäyttäjät itse haluaa ilmaista, ymmärrys representaatiosta on intentionaalinen. Tällöin tutkimuksen kohteena voisi olla se, mitä tekijä haluaa representaatiolla sanoa; museonäyttelyiden tapauksessa tutkimus keskittyisi näyttelyiden tekijöiden intentioihin. Jos merkitysten taas ajatellaan rakentuvan itse kielellä ja kielen kautta, representaatio ymmärretään konstruktionistisesti. Konstruktionistinen tutkimus etsii vastausta kysymykseen, millaisen todellisuuden representaatiot tuottavat ja millä ehdoilla. (Hall 1997b, 15, 24–25; Seppänen 2005, 95.)

näyttelystä lopulta tulee.¹¹¹ Valmiit näyttelyt siis heijastavat tekijöidensä intentioiden lisäksi olosuhteita, joihin tekijät eivät välttämättä ole voineet vaikuttaa. Diskurssianalyttisesta näkökulmasta se, miten näyttelyt tuottavat sosiaalista todellisuutta, on kuitenkin itsessään relevantti tutkimusaihe: näyttelyt osallistuvat saamelaisuuden julkiseen määrittelyyn riippumatta siitä, millaisten prosessien tuloksena niiden esitykset ovat syntyneet.

Yleisön näyttelyistä tekemät tulkinnat rajautuvat tämän tutkimuksen ulkopuolelle. Kävijöiden tulkintoja tarkastelevan tutkimuksen lähtökohdat ja tutkimusongelma olisivat olennaisesti toisenlaisia kuin itse näyttelyitä analysoivan tutkimuksen,¹¹² ja kävijätutkimuksen ja huolellisen näyttelyanalyysin yhdistelmä onkin harvinainen.¹¹³ Tässä tutkimuksessa pyrin tavoittamaan yksittäisten kävijöiden tulkintojen sijasta näyttelyiden kävijöille tarjoamia tulkintamahdollisuuksia, merkityspotentiaaleja. Merkityspotentiaaleja tarkastelevan tutkimuksen ongelmia ja rajoituksia käsittelen luvussa 1.6.

1.5 Tutkimusaineisto

Tutkimuksen kohteena ovat Siidan ja Ájtten perusnäyttelyt vuosina 2009–2012. Siidan osalta kysymys on kahden eri organisaation tuottamista näyttelyistä: Siida on sekä saamelaismuseum että Metsähallituksen luontokeskus, ja perusnäyttelyt on tehty saamelaismuseon ja Metsähallituksen yhteistyönä. Koska tämän tutkimuksen lähtökohtana on tarkastella näyttelyitä kokonaisuutena, analyysissä ei ole erotettu saamelaismuseon ja luontokeskuksen osuuksia toisistaan.

Analyysin kohteena on näyttelyiden sisältö kokonaisuudessaan. Ájtten kohdalla olen kuitenkin jättänyt aineistosta pois lukuisat irralliset lisäinformaatiota tarjoavat *Veta mera* -lehtiset, joita näyttelytiloihin on sijoitettu, ja huomionnut vain ne tekstit jotka on pysyvästi kiinnitetty näyttelytiloihin. Ainoa hyödynnettäväni irrallinen infolehtinen on Ájtten opasvihko. Analyysiin sisällyttämäni opasvihko on yksi niistä ruotsinkielisistä kappaleista, joita museossa oli tarjolla kävijöiden lainattaviksi syksyllä 2009.

Siidan näyttelytekstit ovat pohjoissaameksi, suomeksi, englanniksi ja saksaksi, Ájtten tekstit taas luulajansaameksi ja ruotsiksi. Oma analyysini perustuu suomen- ja ruotsinkielisiin teksteihin. Tästä syystä myös ne tekstikatkelmat, joita analyysin yhteydessä esitän, on poimittu suomen- ja ruotsinkielisistä teksteistä. Esittämieni ruotsinkielisten tekstien kohdalla olen referoinut tekstien si-

¹¹¹ Intendentti Anna Westman Kuhmuseen haastattelu 10.10.2012.

¹¹² Näyttelyn kävijät ovat heterogeeninen joukko: paikallinen saamelainen liittyy saamelaisnäyttelyyn todennäköisesti hyvin erilaisia merkityksiä kuin saamelaisuuteen ensi kertaa tutustuva ulkomainen turisti (ks. Olsen, K. 2000), eivätkä tulkinnat ole yhteneväisiä myöskään paikallisten tai turistien joukon sisällä. Kävijöiden tulkinnat näyttelystä voivat enemmän heijastella heidän aiempia tietojaan ja kokemuksiaan kuin kertoa näyttelystä itsestään (ks. Hansen, K. 2005, 68; Davies 2000, 43). Niinpä kävijöiden tulkintojen tutkimus tuottaisi hyvin toisenlaista tietoa kuin näyttelyitä analysoiva tutkimus.

¹¹³ Insulander 2010, 15.

sältöä suomeksi, jotta myös ruotsia osaamattomalla lukijalla olisi mahdollisuus saada jonkinlainen käsitys siitä, mistä tekstissä puhutaan.

Tarkastelujakson 2009–2012 aikana Siidan perusnäyttelyt pysyivät ennallaan, mutta Ájtten näyttelyissä tapahtui muutoksia. Yksi Ájtten varsinaisista perusnäyttelyistä sekä tunturimatkoille suunnattu opastusnäyttely purettiin, ja muihin näyttelyihin tehtiin joitakin yksittäisiä muutoksia. Olen jättänyt tutkimusaineistosta pois ne näyttelyt, joita Ájtessä ei enää ollut loppuvuodesta 2012. Yhä olemassa olevista näyttelyistä olen kuitenkin huomionut analyysissä sekä vanhemmat (2009) että uudemmat (2012) versiot. Vuoden 2012 jälkeen Ájtessä on avattu myös uusia perusnäyttelyitä, jotka eivät kuitenkaan ehtineet mukaan tähän tutkimukseen.

Vierailin molemmissa museoissa useita kertoja vuosien 2008–2012 välisenä aikana. Koska näyttelyiden pidempiaikainen tutkiminen paikan päällä ei ollut käytännön syistä mahdollista, dokumentoin näyttelyt yksityiskohtaisesti valokuvaamalla ja äänittämällä. Siidaa koskeva valokuva-aineisto on vuosilta 2008–2012 ja sisältää yhteensä 857 kuvaa. Ájtteä koskevaan kuva-aineistoon kuuluu 1 446 valokuvaa, jotka on kuvattu pääosin vuonna 2009. Vuonna 2012 täydensin valokuva-aineistoa dokumentoimalla Ájtten perusnäyttelyihin tehtyjä muutoksia, mutta on mahdollista, että jotkut näyttelyiden pienistä yksityiskohdista ovat muuttuneet huomaamattani. Koska en ole valokuvannut Ájtten kaikkia näyttelyitä yksityiskohtaisesti uudestaan, tämän tutkimuksen analyysi perustuu muutamia selviä muutoksia lukuun ottamatta vuoden 2009 dokumentointiin. Molempien museoiden näyttelyiden äänet, joissa ei ilmeisesti ole tapahtunut muutoksia, on dokumentoitu useampaan kertaan vuosina 2010–2012. Nämä valokuvat ja äänitteet muodostavat tutkimuksen pääasiallisen kenttätäyöaineiston.

Siidan ja Ájtten lisäksi olen tutustunut saamelaisuutta kuvaaviin tai sivuaviin näyttelyihin myös muissa museoissa. Olen käynyt *Sámiid Vuorká-Dávvoirat/De Samiske Samlinger* -museossa Norjan Kaarasjoella (2008), *Várjjat Sámi Musea/Varanger Samiske Museum* -museossa Norjan Varangerbotnissa (2008) sekä *Muzej istorii, kul'tury i byta kol'skih saamov*¹¹⁴ -museossa Venäjän Lovoze-rossa eli Luujärvellä (2008, 2009). Olen tutustunut myös Murmanskin alueellisen kotiseutumuseon (*Murmanskij oblastnoj kraevedčeskij muzej*) saamelaisnäyttelyyn (2008), Tukholmassa sijaitsevan pohjoismaisen museon (*Nordiska museet*) saamelaisaiheiseen näyttelyyn (2010), Oslolla sijaitsevan norjalaisen kansanmuseon (*Norsk Folkemuseum*) saamelaisnäyttelyyn (2011), Oslolla sijaitsevan historiallisen museon (*Historiska museet*) arktisten ja subarktisten alueiden kansoja kuvaavaan näyttelyyn (2011), Suomen kansallismuseon saamelaisnäyttelyyn (2011), Arktisen keskuksen ja Lapin maakuntamuseon saamelaisia sivuaviin näyttelyihin Rovaniemen Arktikumissa (2012) sekä Tromssan museon (*Tromsø Museum*) saamelaisnäyttelyihin (2013).

Olen valokuvannut myös edellä mainittujen museoiden näyttelyitä, joskin dokumentointi on ollut vähemmän yksityiskohtaista kuin Siidan ja Ájtten koh-

¹¹⁴ Venäjänkieliset nimet on tässä tutkimuksessa translitteroitu kansainvälisen standardin ISO 9 mukaan.

dalla. Muiden museoiden saamelaisnäyttelyistä otetut valokuvat toimivat tutkimuksen tausta-aineistona, joka mahdollistaa Siidan ja Ájtten esitysten vertaamisen toisten museoiden esityksiin. En ole suorittanut systemaattista museoiden välistä vertailua, mutta olen kiinnittänyt huomiota muutamiin tapoihin, joilla jotkut muut saamelaisnäyttelyt poikkevat Siidan ja Ájtten näyttelyistä. Viittaan toisten museoiden esityksiin tässä tutkimuksessa vain satunnaisesti.

Näyttelyiden dokumentoinnin lisäksi olen haastatellut näyttelyiden tekijöitä ja museoiden henkilökuntaa. Haastateltavia ovat olleet Siidan museonjohtajana tutkimusprosessin aikana¹¹⁵ toiminut Tarmo Jomppanen (2011) ja intendentti Arja Jomppanen (2012) sekä Ájtten museonjohtaja Kjell-Åke Aronsson (2012) ja intendentti Anna Westman Kuhmunen (2012). Itse tekemieni haastattelujen lisäksi olen käyttänyt aineistona Lovozeron saamelaismuseon johtajan Galina Aleksandrovna Kulinčenkoon haastattelua vuodelta 2008.¹¹⁶ Äänitettyyn haastatteluaineistoon kuuluu yhteensä noin viisi tuntia haastattelumateriaalia. Etnografisesti suuntautuneesta antropologisesta ja etnologisesta tutkimuksesta poiketen haastatteluja on tässä tutkimuksessa käytetty vain tausta-aineistona.

Tutkimuksen tausta-aineistoon kuuluu myös media-aineistoa. Kuten olen edellä teoreettisia lähtökohtiani esittäessäni todennut, diskurssianalyttisessä tutkimuksessa kielenkäytön mikrotaso ja yhteiskunnan makrotaso ovat yhtäaikaista läsnä. Kielenkäyttö – eli tässä tapauksessa museonäyttelyiden tarjoamat esitykset saamelaisuudesta – nähdään osana laajempaa jatkumoa ja suhteutetaan siihen.¹¹⁷ Tutkimuskohde voidaan diskurssianalyttisessä tutkimuksessa sijoittaa osaksi monenlaisia kulttuurisia ja sosiaalisia konteksteja. Tämän tutkimuksen kohdalla tutkimusaiheen tärkeimpänä kontekstina toimii saamelaisuuteen liittyvä yhteiskunnallinen keskustelu, jota vasten museonäyttelyiden esityksiä peilaan. Tätä sosiokulttuurista kontekstia olen pyrkinyt hahmottamaan ennen kaikkea media-aineiston kautta.

Keskeisintä media-aineistoa tässä tutkimuksessa ovat Norjan, Ruotsin ja Suomen yleisradioyhtiöiden yhdessä tuottamat pohjoissaamenkieliset *Ođđasat*-uutiset, joissa käsitellään sekä saamelaisiin liittyviä aiheita kaikissa saamelaisalueen valtioissa että pohjoisen Norjan, Ruotsin ja Suomen asioita yleisesti. Uutiset lähetetään Suomen televisiossa viitenä päivänä viikossa suomeksi tekstitettyinä. Olen seurannut uutisia säännöllisesti alkuvuodesta 2011 lähtien ja tehnyt muistiinpanoja tutkimusaiheeni kannalta kiinnostavista uutislähetyksistä.¹¹⁸ *Ođđasat*-uutisten lisäksi olen seurannut säännöllisesti *Helsingin Sanomien* saamelaisaiheista uutisointia sekä epäsäännöllisemmin Pohjois-Suomessa ilmestyvää *Inarilainen*-paikallislehteä, Ruotsissa ilmestyvää *Samefolket*-lehteä ja Ylen saamelaisaiheista verkkouutisointia.

¹¹⁵ Tarmo Jomppanen toimi Siidan museonjohtajana museon avaamisesta vuoteen 2014 asti. Alkuvuodesta 2015 Siidan uudeksi museonjohtajaksi valittiin Sari Valkonen.

¹¹⁶ Laatimieni kysymysten pohjalta haastattelun toteutti Sirkka Laihiala-Kankainen.

¹¹⁷ Pietikäinen & Mäntynen 2009, 20.

¹¹⁸ Viittaan uutislähetysiin tässä tutkimuksessa lähetyspäivän mukaan. Uutislähetykset ovat Suomen ja Ruotsin yleisradioyhtiöiden verkkosivuilla nähtävillä vain rajoitetun ajan, mutta Norjan yleisradioyhtiön verkkosivuilla useimmat niistä ovat katsottavissa pysyvästi.

Eri medialähteiden pohjalta olen pyrkinyt muodostamaan käsityksen siitä, millaisista saamelaiseen etnisyyteen liittyvistä aiheista nykypäivän saamelaisyhteisöissä keskustellaan ja millaisia kiistoja ja kilpailevia tulkintoja saamelaisuuteen liittyy. Tätä käsitystä on luonnollisesti rajoittanut media-aineiston luonne: median kautta olen tavoittanut vain ne keskustelut, jotka toimittajat ovat nostaneet uutisaiheiksi. Aineistossa painottuvat erilaisten poliittisesti aktiivisten ryhmittymien saamelaisuudelle antamat tulkinnat, eikä sitä voi pitää edustavana läpileikkauksena kaikesta saamelaisuuteen liittyvästä keskustelusta.

Saamelaisuutta koskevan julkiseen keskusteluun osallistuvat myös tiedeyhteisön jäsenet, jotka tutkimuksissaan tai niiden pohjalta laadituissa kannanotoissa tuottavat käsitystä saamelaisuuden sisällöstä ja rajoista. Diskursianalyttisestä näkökulmasta katsoen akateemiset tutkimukset ovat mukana rakentamassa sosiaalista todellisuutta ja tutkijoiden tuottamat tekstit voidaan ottaa analyysin kohteeksi muiden tekstien tapaan. Tässä tutkimuksessa käsittelemkin myös akateemisia puheenvuoroja osittain tausta-aineistona ja viittaan paikoitellen tutkimuskirjallisuuteen tässä tarkoituksessa.

1.6 Aineiston analyysi

Olen edellisessä alaluvussa määritellyt tutkimukseni pääasialliseksi kenttätyö-aineistoksi Siidan ja Ájttien perusnäyttelyistä ottamani valokuvat sekä äänitalenteet. Nämä dokumentit toimivat analyysin muistiapuna, koska en ole käytännön syistä voinut suorittaa tutkimusta kokonaan paikan päällä museonäyttelyissä. Tutkimuksen varsinaisena kohteena ovat kuitenkin fyysiset, kolmiulotteiset näyttelyt.

Museonäyttelyt koostuvat monista erilaisista elementeistä: museoesineistä, niitä suojaavista vitriineistä ja muista esillepanoon liittyvistä rakennelmista, dioraamoista¹¹⁹, kuvista, teksteistä sekä nykyään usein myös äänistä. Lisäksi itse näyttelytila ja valaistus ovat osa näyttelyiden kerrontaa. Näyttelyiden eri komponenttien tunnistamisen lisäksi on tärkeää tutkia, miten nämä komponentit täydentävät ja vahvistavat toisiaan. Esineet, tekstit, kuvat ja äänet välittävät merkityksiä sekä itsenäisesti että yhdessä.¹²⁰ Joka mediumilla on omat mahdollisuutensa ja rajoituksensa: kaikkea mikä voidaan toteuttaa verbaalisen kielen kautta ei voida toteuttaa kuvin, eikä kaikkea kuvin toteutettavaa voida toteuttaa verbaalisen kielen keinoin.¹²¹ Analyysissa on siis otettava huomioon sekä erilaiset näyttelyiden kerronnassa hyödynnettävät ilmaisuvälineet ominaispiirteineen että se, miten nämä välineet toimivat yhdessä.

¹¹⁹ Dioraamalla tarkoitan kolmiulotteista kuvaelmaa, johon voi sisältyä täytettyjä eläimiä, ihmisiä esittäviä nukkeja, luonnonelementtejä tai niitä esittäviä rekonstruktioita sekä naturalistisesta maalauksesta tai valokuvasta koostuva tausta. Museonäyttelyissä dioraamat pyrkivät luomaan kävijälle illuusion siitä, että katseen kohteena on kappale museon ulkopuolista ”todellisuutta”.

¹²⁰ Ks. Moser 2010, 23; Kratz 2011.

¹²¹ Kress & van Leeuwen 1996, 17; ks. myös Lehtonen 2004 [1996], 90.

Koska museonäyttelyt muodostavat hyvin heterogeenisen tutkimusaineiston, niiden analysointiin tuskin voi soveltaa mitään yksinkertaista, systemaattista metodia. Esimerkiksi lehtijuttuja aineistonaan käyttävä tutkimus voi pilkkoa aineiston osiin; tällöin kukin lehtijuttu toimii omana havaintoyksikkönään, joita on mahdollista koodata ja tyypitellä eri tavoin.¹²² Museonäyttelyn kohdalla tällaista erittelyä ei voi tehdä, sillä näyttely on kokonaisuus, jonka eri osat vaikuttavat toisiinsa. Useimmissa tapauksissa näyttelyn osien käyttäminen havaintoyksikköinä tekisi vääryyttä kokonaisuudelle, vaikka tällaista sisällönanalyysia voikin soveltaa joissakin harvoissa yksittäistapauksissa.¹²³

Omassa analyysissäni pyrinkin kiinnittämään huomiota näyttelyiden kokonaisuuksiin: tarkastelen näyttelyiden jäsennyksiä ja niihin sisällytettyjä teemoja. Minkä periaatteiden mukaan näyttelyt on organisoitu ja millaisten teemojen ympärille näyttelyiden kerronta on rakennettu? Millaisia suhteita erilaisten aiheiden välille voi syntyä sen kautta, miten aiheita on näyttelyiden kerronnassa yhdistetty toisiinsa? Kiinnitän huomiota myös siihen, millaisia yhteiskunnallisessa keskustelussa toistuvia aiheita näyttelyissä ei nosteta esiin.

Näyttelyiden tekstejä analysoidessani käsittelen niitä kielellisiä valintoja, joiden kautta tekstien subjektit ja objektit rakentuvat. Kuka teksteissä puhuu ja ketkä ovat puheen kohteina? Millaisilla ilmauksilla puheen kohteena oleviin ihmisiin tai ihmisryhmiin viitataan? Tarkastelen, mitä kategorioita teksteissä rakentuu. Analysoin myös sitä, miten tekstit kiinnittyvät aikaan ja paikkaan. Tarkastelen, missä aikamuodossa kulttuurisia käytäntöjä teksteissä kuvataan, käytetäänkö teksteissä ajallisia määreitä ja mihin paikkoihin tai alueisiin niissä viitataan.

Tekstien lisäksi analysoin näyttelyiden esineiden, kuvien, äänten ja itse näyttelytilan tarjoamia merkityspotentiaaleja. Koska näyttelyihin sisältyy hyvin runsaasti monenlaista visuaalista aineistoa, kaikkien visuaalisten representaatioiden yksityiskohtainen analyysi ei olisi tämän tutkimuksen puitteissa käytännössä mahdollista. Kiinnitän tarkempaa huomiota niihin representaatioihin, jotka arvioin erityisen silmiinpistäviksi tai symbolisesti tärkeiksi. Joidenkin visuaalisten yksityiskohtien tarkastelussa hyödynnän Gunther Kressin ja Theo van Leeuwenin kehittämää sosiaalisemioottista analyysia, joka pyrkii laajentamaan kriittisen diskurssianalyysin kenttää tuomalla tekstintutkimuksen menetelmien rinnalle työkaluja visuaalisten representaatioiden analysoimiseen.¹²⁴ Kress ja van Leeuwen erittelevät esimerkiksi sitä, millaiset representationaaliset valinnat saavat kuvissa esitetyt henkilöt vaikuttamaan katsojalle läheisiltä tai

¹²² Ks. esim. Seppänen 2005, 142–154; Pietikäinen 2000.

¹²³ Tässä tutkimuksessa olen käyttänyt sisällönanalyysia tutkiessani Äjten *Laponia*-näyttelyyn sisältyvää *Röster om Laponia* -kokonaisuutta, jota käsittelen luvussa 7.4. Tähän kokonaisuuteen kuuluu yhteensä 17 tekstikatkelmaa, joiden voi tulkita edustavan erilaisia Laponia-alueeseen liittyviä diskursseja ja pyrkivän erilaisiin poliittisiin päämääriin. Koska nämä tekstit ovat *Röster om Laponia* -kokonaisuuden kontekstissa rinnastettavissa toisiinsa, niitä voi käsitellä erillisinä havaintoyksikköinä. Tällöin tekstit on mahdollista koodata sen mukaan, kenen näkökulmaa Laponiaan ne edustavat tai tukevatko ne sitä näkemystä, että Laponian pitäisi olla paikallisten saamenkyläiden hallinnassa.

¹²⁴ Kress & van Leeuwen 1996, 13; ks. myös Jewitt & Oyama 2001.

etäisiltä ja mitkä valinnat synnyttävät kuvan henkilön ja katsojan välille kontaktin tai valtasuhteen.

Museonäyttelyitä analysoivan tutkimuksen ongelmana voi pitää sitä, että analyysi on väistämättä hyvin tulkinnanvaraista. Objektiivisen tulkinnan tekeminen museonäyttelystä on lähtökohtaisesti mahdotonta.¹²⁵ Näyttelyitä voidaan lukea monella eri tavalla, eikä tutkijan näyttelystä tekemä tulkinta välttämättä vastaa näyttelyn rakentajien intentioita tai näyttelyiden muiden katsojien tulkintoja.¹²⁶ Huonosti toteutettu analyysi voi johtaa yksipuoliseen tulkintaan, joka heijastelee lähinnä tutkijan ennako-odotuksia.

Yksipuolista tulkintaa välttääkseen tutkijan on tietoisesti pyrittävä tarkastelemaan kohdettaan monesta eri näkökulmasta ja pysymään avoimena tulkintamahdollisuuksien moninaisuudelle.¹²⁷ Tässä tutkimuksessa esitänkin näyttelyissä rakentuvien tiettyjen merkitysten sijaan pikemminkin näyttelyiden merkityspotentiaaleja – nostan esiin niitä tulkintoja, joita näyttelyistä on mahdollista tehdä. Niissä tapauksissa, joissa olen pystynyt konstruoimaan useamman mahdollisen tavan lukea yhtä näyttelyä tai näyttelyyn sisältyvää representaatioiden joukkoa, tuon esiin nämä vaihtoehtoiset tulkintamahdollisuudet.

Tämä ei merkitse sitä, että aineistosta voisi konstruoida mitä tahansa. Vaikka samaa näyttelyä voidaan tulkita useammalla tavalla, ihmisillä on taipumusta tehdä jossain määrin samantyyppisiä tulkintoja; elleivät jaetut, kulttuuriset käsityksemme ohjaisi tulkintoja samaan suuntaan, emme juuri voisi kommunikoida keskenämme.¹²⁸ Museonäyttelyn luonne ja sen kulttuurinen konteksti rajoittavat sitä, millaisia tulkintoja siitä voidaan tehdä.¹²⁹ Niinpä voi nähdäkseni olettaa, että aineistosta tekemäni tulkinnat vastaavat ainakin melko suuressa määrin niitä tulkintoja, jotka toinen tutkija olisi voinut tehdä. On kuitenkin mahdollista, että saamelaisyhteisön jäsenenä elänyt tai joihinkin saamelaiskulttuurin piirteisiin tarkemmin perehtynyt tutkija olisi pystynyt lukemaan näyttelyistä sellaisia merkityksiä, jotka itselleni jäivät avautumatta. Oma ”ulkopuolisen” perspektiiviäni käsittelen tarkemmin seuraavassa alaluvussa.

Tutkijan tekemiin tulkintoihin vaikuttaa myös hänen oma tiedonintressinsä ja esiyymmärryksensä tutkimusaiheesta. Tämän tutkimuksen kohdalla esiyymmärrystäni on muovannut saamelaisuuteen liittyvä julkinen ja usein poliittinen keskustelu, jota vasten näyttelyiden esityksiä tarkastelen. Tämä on saattanut johtaa siihen, että olen taipuvainen näkemään joidenkin julkisessa puheessa toistuvien teemojen heijastuksia museonäyttelyissä ja painottamaan näyttelyiden poliittisia merkityspotentiaaleja. Pyrin ottamaan huomioon tämän taipumuksen ja välttämään näyttelyissä esitettyjen representaatioiden ylitulkintaa.

¹²⁵ Ks. Börjesson 2005, 195.

¹²⁶ Ks. Macdonald 1996, 5.

¹²⁷ Ks. Lehtonen 2004 [1996], 219. Esimerkkinä erilaisten tulkintamahdollisuuksien huomioimisesta voi mainita antropologi Kjell Olsenin (2000) artikkelin, jossa kirjoittaja tarkastelee yhtä museonäyttelyä kolmesta eri näkökulmasta ja konstruoi kolme erilaista narratiivia, jotka näyttelystä hänen mukaansa ovat luettavissa.

¹²⁸ Ks. Hall 1997a, 2; Samuelsson 2008, 53–54.

¹²⁹ Ks. Fairclough 1997, 27–28; Lehtonen 2004 [1996], 152.

Vaikka tutkija pyrki analyysissään huolellisuuteen, itsekriittisyyteen ja monien näkökulmien huomioon ottamiseen, kyseessä on silti yhden ihmisen tulkinta. Onko lukijalla syytä uskoa tutkijan tekemään tulkintaan? Kirsi Juhilan ja Eero Suonisen mukaan diskurssianalyttisen tutkimuksen vakuuttavuutta voidaan osoittaa altistamalla tutkimus kritiikille, mikä merkitsee aineisto-otteiden ja tutkijan päättelypolkujen niin huolellista esittelemistä, että lukijoiden on mahdollista tehdä niistä omia tulkintojaan.¹³⁰ Tässä tutkimuksessa pyrin osoittamaan mahdollisimman selvästi, miten olen johtopäätöksiini päätenyt. Tutkimusprosessin läpinäkyvyyden lisäämiseksi esitän analyysin yhteydessä valokuvia näyttelyistä sekä katkelmia näyttelyteksteistä. Näin tutkimuksen lukijalla on mahdollisuus harkita, ovatko tekemäni johtopäätökset perusteltuja.

1.7 Tutkijan positio ja tutkimuksen etiikka

Tutkimusprosessin aikana minulta on toistuvasti kysytty yhteyksistä saamelaisiin ja Lappiin – näyttää olevan oletusarvo, että saamelaisiin liittyvää tutkimusta tekevällä tutkijalla on aiheeseen henkilökohtainen suhde. Kenties tällainen oletus liittyy nimenomaan saamelaisaiheiseen tutkimukseen,¹³¹ mutta kyse voi olla siitäkin, että etnologian alalla henkilökohtaisella tasolla tuttujen aiheiden tutkiminen on ollut yleistä. Vaikka etnologisessa ja antropologisessa tutkimuksessa on vielä 1980-luvulla pidetty ihanteena tutkimuskohteen vierautta, etnologit ovat löytäneet tutkimuskohteensa myös omasta kotipiiristään.¹³² Billy Ehnin ja Barbro Kleinin mukaan melkein kaikki etnologinen tutkimus liittyy tavalla tai toisella tutkijan yksityiselämään ja akateemisiin pyrkimyksiin kätkeytyy henkilökohtaisempia projekteja.¹³³ Tämän tutkimuksen kohdalla Ehnin ja Kleinin esittämä asetelma ei kuitenkaan toteudu: tutkimusaiheella ei ole mitään ilmeistä yhteyttä tutkijan taustaan tai yksityiselämään. Oma taustani on etnisesti suomalainen, eikä suhteeni saamelaisuuteen ole emotionaalisesti latautunut.

Valtaväestöön kuuluvan tutkijan oikeus tutkia saamelaisiin liittyviä aiheita on toisinaan kyseenalaistettu. Erityisesti Pohjois-Norjan tiedepiireissä on käyty vilkasta keskustelua siitä, keillä on oikeus tehdä saamelaistutkimusta.¹³⁴ Tämän keskustelun taustalla on saamelaisten ja valtaväestöjen välisten suhteiden historia. Saamelaiset ovat pitkään olleet ulkopuolisten harjoittaman tutkimuksen kohteina, ja on esitetty että aiemmassa lappologian tutkimustraditiossa tut-

¹³⁰ Juhila & Suoninen 1999, 235.

¹³¹ Saamelaisuuden mediarepresentaatioita tutkinut Anna-Lill Ledman (2012, 11) kertoo väitöskirjassaan, että tutkimuksen tekemisen aikana häneltä kysyttiin lukemattomia kertoja, onko hän saamelainen. Useimmat kysyjät tuntuivat olettavan, että tutkijan kiinnostus saamelaiskysymyksiin johtuisi omasta saamelaistaustasta. Se, että kysymys esitettiin niin usein, sai Ledmanin havaitsemaan, miten tärkeää monille on määrittellä oma ja toisten etnisuus.

¹³² Ruotsala 2002, 47.

¹³³ Ehn & Klein 1999 [1994], 79.

¹³⁴ Ruotsala 2002, 52.

kimusta tehtiin valtakulttuurin ehdoilla.¹³⁵ Tutkimusasetelmat ovat voineet synnyttää kokemuksia hyväksikäytetyksi tulemisesta: esimerkiksi rotututkimuksessa¹³⁶ aikoinaan käytettyjä luita hankittiin usein salaa hautausmaita kaivamalla ja vastoin niiden ihmisten tahtoa, joiden esivanhemmista oli kysymys.¹³⁷ Rotututkimuksella oli yhteyksiä rasismiin,¹³⁸ ja luiden, esineiden tai etnografisen tiedon kerääminen saamelaiden parista on postkolonialistisessa keskustelussa rinnastettu maa-alueiden valtaamiseen. Se on siis nähty osana länsimaista kolonisaatiota.¹³⁹

Viime vuosikymmenien aikana virinneet alkuperäiskansojen liikkeet ovat vaatineet alkuperäiskansoiksi luokitelluille ryhmille oikeutta itsemääritykseen ja halunneet torjua ulkopuolisten tekemän tutkimuksen, jonka on nähty palvelevan vain ulkopuolisten intressejä. Jyrkimpien näkemysten mukaan jo käsite ”tutkimus” (engl. *research*) on väistämättä sidoksissa länsimaiseen imperialismiin ja kolonialismiin.¹⁴⁰ Jotkut alkuperäiskansoiksi luokiteltuihin ryhmiin lukeutuvat tutkijat ovat tehneet eron ”länsimaisen” tieteen ja alkuperäiskansojen oman ”alkuperäiskansatutkimuksen” välille. He ovat kyseenalaistaneet ”länsimaisen” tutkimuksen tuottaman tiedon ja sen metodologiat, joita he ovat pitäneet vieraina alkuperäiskansojen ajattelutavalle.¹⁴¹

Joidenkin näkemysten mukaan ”ulkopuolisten” tekemä tutkimus on hyväksyttävää, jos se tehdään alkuperäiskansojen ehdoilla tai alkuperäiskansojen omia etuja palvelleen. Tällaisia näkemyksiä on esitetty myös saamentutkimuksessa, jolla sosiologi Anni-Siiri Länsmanin mukaan tarkoitetaan saamelaisiin liittyvää, ”saamelaisesta näkökulmasta tehtävää tai saamelaisen näkökulman huomioon ottavaa tutkimusta”. Tutkimuksen edellytetään hyödyttävän saamelaisia yhteisöjä, ja saamentutkijalta saatetaan lisäksi vaatia irtiottoa valtavirtatieteestä ja sen teorioista ja paradigmoista.¹⁴² On myös esitetty, että ”ulkopuolisten” tutkijoiden tulisi asemoida saamelaiset tutkimuksessaan kansatutkijoiksi, että saamelaisilla on oikeus määrittellä saamelainen tieto ja että saamelaiset itse tietävät parhaiten, miten heidän tietoaan tulee tutkia ja tulkita.¹⁴³ Vaatimukset siitä, että tutkimuksen on annettava saamelaisille etuoikeus tiedon määrittelyyn ja

¹³⁵ Ks. esim. Seurujärvi-Kari 2012, 57.

¹³⁶ 1800-luvulla omaksi tieteenalukseksi kehittynyt fyysinen antropologia tutki ihmisen fyysisten ominaisuuksien muuntelua. Tutkimusta ohjasi näkemys ihmiskunnan jakautumisesta rotuihin, ja tutkimuksen yhtenä tavoitteena oli luokitella ihmisiä rotuihin ja tutkia rotuerilaistumisen syitä. (Isaksson 2001, 12.) Saamelaisiin kohdistuneesta rotututkimuksesta ks. Isaksson 2001; Evjen 1997.

¹³⁷ Harlin 2008a, 4.

¹³⁸ Ks. Isaksson & Jokisalo 2005, 157–160; Isaksson 2001. Kaikkea rotututkimusta ei kuitenkaan voi pitää rasistisena (Isaksson 2001, 318).

¹³⁹ Ks. Mulk 2002, 16; Mulk & Bayliss-Smith 1999, 379.

¹⁴⁰ Ks. Smith 2006 [1999]; Kuokkanen 2002.

¹⁴¹ Seurujärvi-Kari 2012, 114; ks. myös Kuokkanen 2007a; Seurujärvi-Kari 2011, 32–35. Alkuperäiskansatutkimuksen piirissä onkin hahmottunut uudenlainen tutkijasubjekti: kun kulttuurien tutkimuksessa yleisesti ajatellaan tutkijan edustavan eri tietokäytäntöä kuin tutkittavat, alkuperäiskansatutkimuksessa on melko yleistä ajatella, että tutkijaa ja tutkittavia yhdistää sama paikallinen tai kulttuurinen ajattelutapa tai sama tietokäytäntö. Myös tehtävän *tutkimuksen* ajatellaan edustavan tutkittavan kansan omaa ajattelua. (Koskinen 2012, 197–198; ks. myös Koskinen 2014.)

¹⁴² Länsman, A.-S. 2008, 87–93; ks. myös Länsman, A.-S. 2009; Valkonen, S. 2014.

¹⁴³ Ks. Mustonen 2012, 261.

tulkintaan, ovat kuitenkin ongelmallisia tieteen objektiivisuuden ja autonomisuuden ihanteiden kannalta.¹⁴⁴ Lisäksi yhteen ”saamelaiseen näkökulmaan” sitoutuminen voi jättää huomiotta saamelaisväestön sisäisen heterogeenisyyden.

Tämän tutkimuksen aiheena ei ole saamelaiskulttuuri sinänsä, vaan saamelaisen etnisyyden rakentuminen museonäyttelyiden esityksissä. Postkolonialistisesta näkökulmasta voisi kenties silti väittää, että valtaväestöön kuuluvan henkilön tekemä tutkimus saamelaisten ”omien” museoiden esityksistä uusintaa sitä perinteistä asetelmaa, jossa tulkintavalta on enemmistöllä. On esitetty, että jos valtaväestöön kuuluva tutkija käsittelee saamelaisten asioita, tähän jo sisältyy epäsymmetrinen valtasuhde.¹⁴⁵ Tämä näkökulma voi olla perusteltu, mutta samalla se jättää huomiotta vähemmistön sisäiset hegemoniat ja valtakamppailut. Etnistä vähemmistöä edustavan tutkijan voi olettaa oman taustansa kautta kytkeytyvän vähemmistöryhmän mahdollisiin sisäisiin valtasuhteisiin siinä missä etnistä enemmistöä edustava tutkija kytkeytyy mahdolliseen enemmistön ja vähemmistön väliseen valtasuhteeseen. Tutkijan etninen tausta ei siis vapauta tutkimusta valtaan ja hegemoniaan liittyvistä kysymyksistä, edustipa tutkija enemmistöä tai vähemmistöä.

Sosiaalista todellisuutta käsittelevässä tutkimuksessa tutkijan tausta vaikuttaa väistämättä myös siihen, millaista tietoa tutkimus tuottaa – ”ulkopuolisen” perspektiivistä on aina sekä etua että haittaa. Saamelaismuseoiden näyttelyt todennäköisesti sisältävät sellaisia merkityspotentiaaleja, joita analyysini ei tavoita. Toisaalta se, että tutkija itse olisi etnisesti saamelainen, ei tietenkään takaisi näyttelyiden kaikkien merkitysten avautumista. Eri saamelaisilla on erilaisia taustoja ja kokemuksia, eikä saamelainen syntyperä välttämättä merkitse sitä, että tutkijalla olisi sisäpuolinen näkökulma.¹⁴⁶

Tämän työn kohdalla tutkimusta on mahdollisesti rajoittanut se, että oma pohjoissaamen kielen taitoni on erittäin vähäinen enkä osaa muita saamen kieliä lainkaan. Tutkimuksen pääaineiston tulkinnan kannalta tutkijan puutteellisella kielitaidolla ei ole ollut suurta merkitystä, sillä tutkimieni museonäyttelyiden tekstit ovat sekä saameksi että muilla kielillä. Analyysini perustuu suomen- ja ruotsinkielisiin näyttelyteksteihin, jotka oletettavasti vastaavat näyttelyiden saamenkielisiä tekstejä. On kuitenkin mahdollista, että erikielisten tekstien välillä on vivahde-eroja, jotka ovat jääneet omassa analyysissäni tavoittamatta.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Ks. esim. Niiniluoto 2002, 37.

¹⁴⁵ Ks. Hansen, L.I. 2011, 178.

¹⁴⁶ Åhrén 2008, 30; Nordin 2002. Saamelaisten keskinäiset erot kävivät ilmeisiksi eteläsaamelaisten nuorten etnisyyttä tutkineelle Christina Åhrénille hänen kenttätyönsä aikana. Tutkija, joka itse oli saamelainen ja poronhoitajaperheessä kasvanut, kuvitteli oman tietämyksensä saamelaisyhteisöstä olevan enemmän kuin riittävä. Heti ensimmäistä haastattelua tehdessään hän kuitenkin huomasi, ettei tuntenutkaan asioita, jotka informantille olivat tärkeitä. Åhrén yllättyi siitä, miten vähän saamelaiset itse asiassa tietävät toistensa elämänehdoista ja miten kaikilla on oma kuvansa saamelaisuudesta. (Åhrén 2008, 38–39.)

¹⁴⁷ Myöskään näyttelyiden saamenkieliset kävijät eivät välttämättä lue saamenkielisiä tekstejä. Suuri osa saamelaisiksi luokitelluista henkilöistä puhuu kotikielensä asuinmaansa valtakieltä, kuten ruotsia tai suomea. Ethnologue-tietokannan mukaan luulajansaamea, joka on Ájttén näyttelyissä käytetty saamen kieli, osaa Ruotsissa lukea ja kirjoittaa noin 70 henkilöä (Öddasat 17.2.2012).

En myöskään ole voinut ottaa tutkimuksen tausta-aineistoon saamenkielistä yhteiskunnallista keskustelua enkä hyödyntää saamenkielistä tutkimuskirjallisuutta.

Tutkimuksen etiikkaan liittyvät kysymykset eivät kytkeydy pelkästään tutkijan omaan taustaan ja kompetenssiin, vaan myös tutkimuksen kysymyksenasetteluun ja lähestymistapaan. Essentialistisia kategorisointeja purkavan tutkimuksen voi nähdä potentiaalisesti ongelmallisena: on esitetty, että akateemiset keskustelut voivat vaarantaa käytännön mikrotason kamppailut suverenisuudesta ja itsemäärittelystä.¹⁴⁸ Konstruktionistinen näkökulma etnisyyteen asettaa kyseenalaiseksi etnisten rajojen luonnollisuuden ja itseäänselvyyden ja purkaa siten etnisyyteen liittyvää essentialistista ajattelua, johon etnopolitiittiset liikkeet voivat argumentaatiossaan tukeutua. Jos tutkimus korostaa etnisyyden konstruktionistista luonnetta, se voi johtaa julkisuudessa tulkintoihin tietyn etnisyyden ”epäautenttisuudesta”, ja siihen tukeutuen voidaan pyrkiä kyseenalaistamaan etnopolitiittisten liikkeiden oikeutusta. Lisäksi etnisyyteen liittyvä tutkimus voi herättää vahvoja tunteita joissakin ihmisissä, joiden etniseen identiteettiin kytkeytyviä kysymyksiä tutkimuksessa käsitellään.

Etnisyyttä konstruktionistisesta näkökulmasta tarkastelevan tutkimuksen mahdollisten seuraamusten voi siis nähdä muodostavan tutkimuseettisen ongelman, jota tutkimuksen teoreettisten lähtökohtien puitteissa ei ole mahdollista väistää. Tämän tutkimuksen tavoitteena ei kuitenkaan ole ottaa osaa etnopolitiittisiin kiistoihin, toimia saamelaisliikkeen tavoitteita vastaan tai kyseenalaistaa yksilöiden etnisiä identiteettejä ja etnisen yhteenkuuluvuuden tunteita.

1.8 Tutkimuksen rakenne

Seuraavassa luvussa luon katsauksen saamelaisen etnisyyden representoimisen historiaan: tarkastelen, miten saamelaisia on kuvattu kirjallisuudessa ja muissa esityksissä. Käsittelen myös sitä, miten saamelaisliikkeen pyrkimykset representaatioiden haltuunottoon ovat johtaneet saamelaismuseoiden perustamiseen. Tarkastelen erityisesti tutkimuskohteitani Siidaa ja Ájttea ja kuvaan lyhyesti näiden museoiden perustamista, historiaa, toimintamuotoja ja hallintoa. Kolmannessa luvussa käyn läpi Siidan ja Ájtten perusnäyttelyt. Luvun tarkoituksena on antaa lukijalle kokonaiskuva näyttelyiden sisällöstä ja jäsenyyksestä, ja niinpä tarkastelen yleisellä tasolla, mitä teemoja näyttelyissä nostetaan esiin ja millaista aineistoa teemat sisältävät. Käsittelen myös museoiden esitystapojen välisiä eroja ja näyttelyiden tyyllisten valintojen merkitystä museoiden auktoriteetin kannalta.

Luvuissa 4–8 lähestyn saamelaisen etnisyyden rakentumista eri näkökulmista. Neljännessä luvussa tarkastelen, miten museonäyttelyt rakentavat erilaisia etnisiä kategorioita ja rajoja, ja viidennessä luvussa pyrin hahmottamaan, miten saamelainen etnisyyden näyttelyissä määrittäyty tietyjen yleisiksi saamelais-

¹⁴⁸ Ks. Bodinger de Uriarte 2003, 97.

tunnuksiksi nousseiden kulttuuripiirteiden kuvaamisen kautta. Kuudennessa ja seitsemännessä luvussa käsittelen saamelaisen etnisyyden suhdetta "saamelaisalueeseen" ja pohjoiseen luontoon. Kahdeksannessa luvussa tarkastelun kohteena on saamelaisuuden sijoittuminen sosiaaliseen ympäristöön: käsittelen sitä, miten näyttelyt kuvaavat saamelaisten suhteita muihin etnisyyksiin ja valtioihin ja miten ne sijoittavat saamelaiset maailman muiden alkuperäiskansojen joukkoon. Kunkin analyysiluvun viimeisessä alaluvussa tarkastelen kokoavasti luvussa käsiteltyjä teemoja.

Yhdeksännessä luvussa käsittelen tutkimukseni kontribuutiota saamelaisesta etnisyydestä ja saamelaisnäyttelyitä käsittelevään tieteelliseen keskusteluun sekä esitän yhteenvedon tutkimukseni päätuloksista. Nostan myös esiin joitakin teemoja, jotka toistuvat saamelaisuuteen liittyvässä julkisessa puheessa mutta jäävät näyttelyiden kerronnassa sivuun. Näiden teemojen kautta pohdin museoiden merkitystä yhtenäisen saamelaisuuden tuottajina.

2 SAAMELAISMUSEOT JA SAAMELAISUUDEN REPRESENTAATIOIDEN HISTORIA

Saamelaismuseot ovat suhteellisen nuoria instituutioita, mutta saamelaiskulttuuria on esitetty museoissa ja muissa näyttelyissä jo 1800-luvulla, ja kirjallisia kuvauksia saamelaisista löytyy paljon kauempaakin menneisyydestä. Nykyisten saamelaismuseoiden näyttelyissään tarjoamat esitykset eivät siis ole syntyneet tyhjiöön: niiden taustalla vaikuttaa saamelaiskulttuurin representoimisen pitkä historia, ja nykyiset näyttelyt voivat eri tavoin uusintaa, kommentoida tai kyseenalaistaa vanhempia representaatioita.

Tarkastelen tässä luvussa saamelaisten kuvaamisen historiaa ja saamelaismuseoiden syntyä. Aluksi käsittelen sitä, miten saamelaiskulttuuria on kuvattu vanhemmissa kirjallisissa lähteissä ja länsimaisissa etnografisissa näyttelyissä ja mikä on ollut saamelaisten asema pohjoismaisten kansakuntien kansallisissa narratiiveissa. Luon katsauksen siihen kritiikkiin, jota länsimaiset etnografiset museot ovat saaneet osakseen, ja tarkastelen sitä, miten vähemmistöiksi tai alkuperäiskansoiksi luokiteltujen ryhmien edustajat ovat pyrkineet ottamaan haltuun omaa kulttuuriperintöään. Käsittelen nykyisten saamelaismuseoiden perustamista ja niille asetettuja tavoitteita. Kuvaan lyhyesti saamelaismuseoiden tilannetta eri maissa ja esittelen lopuksi tarkemmin Siidan ja Ájttien syntyhistoriaa ja nykyistä toimintaa.

2.1 Saamelaiset Euroopan "toisena"

Euroopan valtaväestöille saamelaiset ovat vuosisatojen ajan edustaneet eksootista, primitiiviseksi määriteltyä toiseutta. Myyttisenä hahmona "toinen" (engl. *other*) on yhtä vanha kuin "itse", sillä itsen määrittelemisen edellyttää suhdetta toiseen. Kuten antropologi William Y. Adams toteaa, toinen toimii aina mittatikkuna, jolla mittaamme itseämme. Se voi olla parempi tai huonompi, erilainen tai samanlainen, mutta koskaan se ei ole moraalisesti neutraali. Vertailut toisen

kanssa heijastavat aina itseämme.¹⁴⁹ Eurooppalainen sivistyneistö on peilannut itseyttään monenlaisia toiseuksia vasten: toisen roolissa ovat olleet muiden muassa "mongolit", "neekerit" ja "intiaanit".¹⁵⁰ Saamelaiden asema eurooppalaisessa kulttuurihistoriassa on kuitenkin erityinen, sillä heidän perustavanlaatuisesti vieraaksi koettu kulttuurinsa on kuitenkin sijainnut Euroopassa.¹⁵¹ Varsinkin ruotsalaisille, norjalaisille ja suomalaisille saamelaiset ovat olleet erityinen toinen: saman valtakunnan rajojen sisällä elävä kansa, jonka asema kansallisissa narratiiveissa on vaihdellut ja johon on tehty eroa vaihtelevin tavoin.¹⁵² Venäjällä saamelaisilla ei ole ollut vastaavaa erityisasemaa, koska saamelaiset ovat olleet vain yksi monista pienistä pohjoisista kansoista.

Saamelaiskulttuurista tuli varhaisessa vaiheessa tutkimuskohde ja myös keräämisen ja esittämisen kohde,¹⁵³ ja saamelaisia on luonnehdittu yhdeksi maailman kuvatuimmista kansoista.¹⁵⁴ Pitkälle 1900-luvulle asti näissä kuvauksissa tosin puhuttiin saamelaisten sijaan *lappalaisista*¹⁵⁵. Saamelaisten varhaisena kirjallisena kuvauksena on pidetty roomalaisen historioitsijan Tacituksen *Germaniaa* ajanlaskumme ensimmäiseltä vuosisadalta. Tacituksen kuvaamien *fenienien* on tulkittu viittaavan saamelaisiin tai suomalaisiin. Kirjoittaja ei ollut itse ollut tekemisissä saamelaisten kanssa, ja kirjallisuudentutkija Veli-Pekka Lehtolan mukaan Tacituksen kuvaus koostuikin kliseistä, joita aikakauden kirjoittajat käyttivät kuvatessaan viljejä kansoja. Myöhemmät kirjoittajat vahvistivat edeltävää kuvaa ja tietyt myyttiset käsitykset toistuivat kirjasta toiseen.¹⁵⁶

¹⁴⁹ Adams 1998, 2; ks. myös Löytty 2005a; Löytty 2005b; Said 2011 [1978].

¹⁵⁰ Ks. Isaksson & Jokisalo 2005, 55.

¹⁵¹ Mathisen, S.R. 2004c, 5.

¹⁵² Ks. Ojala 2009, 82; Puuronen 2012, 230. Suomessa saamelaiset ovat kuitenkin muodostaneet valtakunnallisesti erittäin pienen vähemmistön. Historiantutkija Maria Lähteenmäki toteaa, että vuonna 1811 saamelaisia oli noin promille Suomen väestöstä, kun esimerkiksi suomenruotsalaisia oli samoihin aikoihin 14,5 %. (Lähteenmäki 2004, 475-476.)

¹⁵³ Mathisen, S.R. 2000, 183.

¹⁵⁴ Ks. Lehtola, V.-P. 1997a, 47.

¹⁵⁵ Lappalainen-termi on yleensä tulkittu saamelaisiin viittaavaksi etnonymiksi, mutta historiallisesti käsite on ollut yhteydessä myös tiettyjen elinkeinojen harjoittamiseen. Kaisa Korpijaako-Labban (2000, 32-33) mukaan "lappalainen" (ruots. *lapp*) tarkoitti vielä 1500-luvun asiakirjakielissä Lapinmaan asukkaita yleensä. Uudisasutuksen alettua levitä Lappiin käsite jäi tarkoittamaan lappalaiselinkeinoja harjoittavaa väestöä, joka Korpijaako-Labban mukaan koostui luonnollisesti etnisistä saamelaisista. Uudistiloja perustaneita ryhdyttiin kutsumaan uudisasukkaiksi. Ei ole täysin selvää, mistä lähtien "lappalainen" on katsottava etniseksi määreeksi (ks. Pääkkönen 2008, 192). 1700-luvun puoliväliin tullessa sillä kuitenkin tarkoitettiin Inarissa ja Utsjoella etnisesti saamelaista väestöosaa (Nahkiaisola 2006, 24), ja 1800- ja 1900-luvuilla käsitteellä on ollut selvästi etninen merkitys. Niinpä sitä voidaan tietyn varauksin pitää nykyisen saamelaisen käsitteen synonyymina. Pekka Isaksson (2001, 34) kuitenkin huomauttaa, että saamelaiset itse ovat jo varhain arvostelleet tätä nimitystä. Nykyään "lappalainen" koetaan yleisesti sävyiltään halventavaksi eikä sitä saamelaisista puhuttaessa enää juuri käytetä; saamelaisen käsitteen yleistymisestä ks. Lehtola, V.-P. 2011. Viime aikoina lappalaisen käsitettä on kuitenkin alettu käyttää uudessa merkityksessä, kuten olen todennut alaviitteessä luvussa 1.1. Pohjois-Suomessa 1990-luvulta lähtien vaikuttanut ns. lappalaisliike ei ole saanut yleistä hyväksyntää lappalaisen käsitteelle antamalleen uudelle merkityssisällölle.

¹⁵⁶ Lehtola, V.-P. 1997a, 48.

Merkittävänä pohjoisen kuvauksena on pidetty pappina ja diplomaattina toimineen Olaus Magnus Gothuksen *Pohjoisten kansojen historiaa*, joka julkaistiin ensimmäisen kerran latinankielisenä laitoksena vuonna 1555. Teos poikkesi aiemmista kirjallisista kuvauksista siinä, että se perustui osittain tekijän omakoh-taisiin kokemuksiin.¹⁵⁷ Kirjoittaja kertoi muun muassa loveen lankeavista noi-dista.¹⁵⁸ Käsitukset saamelaiden noituudesta olivat osasyynä toiselle merkittä-välle teokselle, Uppsalan yliopiston professorina toimineen Johannes Scheffe-ruksen *Lapponialle*, joka julkaistiin vuonna 1673. Teoksessa pyrittiin oikomaan käsityksiä siitä, että ruotsalaiset olisivat saavuttaneet voittoja sodassa lappalais-ten noitakonstien avulla. *Laponia* oli ensimmäinen saamelaisiin keskittyvä mo-nografia, ja siinä saamelaiskulttuurin osa-alueita pyrittiin tarkastelemaan järjes-telmällisesti ja järkipäisesti.¹⁵⁹

Saamelaisten noituudesta kuitenkin kerrottiin vielä seuraavillakin vuo-sisadoilla. Saamelaisia 1700-luvulla kristillistämään pyrkineiden lähetyssaar-naajien näkökulmasta he olivat tekemisissä pahojen voimien kanssa. Saame-laiskuvausten avainkäsitteitä olivat demoninen ja pakanallinen uskonto sekä villeys ja elämellisyys; saamelaiset kuvattiin uhkaaviksi. Norjalaisessa folklo-ressa esiintyi uskomus, että saamelaiset voivat muuttaa itsensä villeiksi ja vaa-rallisiksi eläimiksi, kuten karhuiksi ja susiksi, ja siinä valepuvussa vahingoittaa norjalaisten kotieläimiä.¹⁶⁰

Historiantutkija Matti Enbusken mukaan lappalaiskuvassa tapahtui 1700-luvulla selvä muutos. Tieteellisen tutkimuksen nousu johti lappalaisten eriyt-tämiseen muista Pohjolan kansoista omaksi kansakseen: 1700-luvun kuluessa syntyi näkemys, etteivät ruotsalaiset ja suomalaiset polveutuneet samasta hei-mosta, eivätkä lappalaisetkaan voineet olla sukua ruotsalaisille.¹⁶¹ Naapurikan-sojen saamelaiskuvaan alkoivat erityisesti 1700-luvulta lähtien vaikuttaa myös saamelaisten asuttamaan alueeseen liittyvät intressit. Asiantuntijakuvaukset käsittelivät yhä useammin sitä, miten pohjoiset alueet olivat taloudellisesti hyödynnettävissä.¹⁶²

1800-luvulla mystisyys saamelaisten ympäriltä alkoi kadota. Monet myytit kuitenkin säilyivät, kuten kuva viattomasta, alkuperäisestä ja köyhästä mutta onnellisesti sivistymättömästä kansasta. Niissäkin korostui vastakohtaisuus luonnontilaisen ja ”kehittyneen” kulttuurin välillä.¹⁶³ Saamelaiskulttuurin kaik-kein eksoottisimmat piirteet esitettiin sitä määrittelevinä tunnuspiirteinä eikä eri saamelaisryhmien välisiä eroja huomioitu, vaan porosaamelaiset saivat

¹⁵⁷ Mt., 48.

¹⁵⁸ Ks. Olaus Magnus Gothus 1977 [1555], 54.

¹⁵⁹ Lehtola, V.-P. 1997a, 49; Enbuske 2008, 43.

¹⁶⁰ Mathisen, S.R. 2004a, 145–146. Myös saamelaisten omasta perinteestä tunnetaan ker-tomuksia karhuiksi ja susiksi muuttuneista ihmisistä (ks. Pentikäinen 1995, 101–103; Huuskonen 2011, 285). Risto Pulkkinen (2011, 264) mukaan karhuiksi ja susiksi muut-tuneita ihmisiä koskevat kertomukset ovat usein olleet enemmän tai vähemmän pa-hantahtoista naapurifolklorea: esimerkiksi inarinsaamelaiset kertoivat mielellään täl-laisia tarinoita koltista, joiden kanssa heidän välinsä eivät yleensä olleet kovin hyvät.

¹⁶¹ Enbuske 2008, 44.

¹⁶² Lehtola, V.-P. 1999, 17.

¹⁶³ Lehtola, V.-P. 1997a, 51.

edustaa saamelaiskulttuuria kokonaisuudessaan. Saamelaiset nähtiin Euroopan viimeisinä nomadeina.¹⁶⁴

Saamelaisten fyysisiin ominaisuuksiin oli kiinnitetty huomiota aiemminkin,¹⁶⁵ mutta 1800-luvulla ulkonäön merkitys lisääntyi ja saamelaisten representaatioissa alettiin korostaa fyysistä toiseutta. Kulttuuriero ymmärrettiin nyt jonakin sellaisena, joka on piirretty ihmisruumiiseen, ja uusi ajattelutapa ruumiillistui rodun käsitteessä.¹⁶⁶ Rotuluokittelun keskeisenä kriteerinä ryhdyttiin 1800-luvun alkupuolella käyttämään ihon ja hiusten värin ohella kallon muotoa ja kokoa. Kraniologian eli kallonmittausopin taustalla oli ajatus, että kallon tilavuuden ja muodon perusteella ihmislaji voitiin luokitella luotettavasti tyyppeihin, koska rotujen kallonpiirteitä pidettiin muuttumattomina. Aivojen tilavuuden, painon ja rakenteen myös ajateltiin kuvastavan henkisiä kykyjä. 1860-luvulta lähtien rotututkimus sai tunnustetun tieteellisen aseman monissa Euroopan maissa ja Yhdysvalloissa, ja kallonmittaajia kiinnostivat myös saamelaiset.¹⁶⁷ 1880-luvulla saamelaiset saivat fyysisessä antropologiassa aiempaa keskeisemmän aseman. Heidä tutkimalla pyrittiin vastaamaan eurooppalaisten ro dullista menneisyyttä koskeviin kysymyksiin.¹⁶⁸

Ruotsista tuli rotututkimuksen johtava maa,¹⁶⁹ mutta Suomessa rotututkimus virisi hitaasti. Pekka Isakssonin ja Jouko Jokisaloon mukaan suomalaiset suhtautuivat rotututkimukseen epäillen, koska sen piirissä suomalaisia oli väitetty mongoleiksi ja heidät oli esitetty arjalaisen rodun yhtenä vastakohtana, ja tämä osaltaan pelasti suomalaisen antropologian rasismilta. Saamelaisia koskevissa tutkimuksissa suomalaiset antropologit kuitenkin nojautuivat ulkomailta lainaamiinsa hierarkkisoiviin teorioihin.¹⁷⁰

Saamelaisten eroa suomalaisista painotettiin myös muissa kansallisissa tie teissä ja esimerkiksi oppikirjoissa ja populaarissa kirjallisuudessa; suomalaiset oli tarpeen erottaa saamelaisista, kun suomalaisen sivistyneistön edustajat pyrkivät 1800-luvulta lähtien esittämään Suomen osana länsimaista sivistyspiiriä.¹⁷¹ Pekka Isakssonin mukaan suomalaisten käsitykset suomalaisten ja saamelaisten suhteesta muuttuivat perusteellisesti 1800-luvun kuluessa. 1870-luvulle asti suomalaisia ja saamelaisia pidettiin kielisukulaisina, minkä katsottiin ilmentävän myös verisukulaisuutta, mutta vuosisadan loppupuolella verisukulaisuutta ryhdyttiin epäilemään ja lopulta se kiistettiin. Myös kielisukulaisuutta alettiin epäillä.¹⁷² Vuosisadan loppua kohti suomalaisten suhtautuminen saamelaisiin muuttui yhä torjuvammaksi.¹⁷³

¹⁶⁴ Esim. Keil 2004, 145–146; ks. myös Isaksson 2001, 204; Saarinen, H. 2011, 133, 136.

¹⁶⁵ Ks. Isaksson & Jokisalo 2005, 96.

¹⁶⁶ Baglo 2001, 23; ks. myös Isaksson 2001.

¹⁶⁷ Isaksson & Jokisalo 2005, 137–142.

¹⁶⁸ Isaksson 2001, 323.

¹⁶⁹ Tamminen 2015.

¹⁷⁰ Isaksson & Jokisalo 2005, 151–156.

¹⁷¹ Lehtola, V.-P. 1999, 18; ks. Saarinen, H. 2011, 42–44; Harle & Moisio 2000, 135; Enbuske 2008, 45.

¹⁷² Isaksson 1997, 54, 58.

¹⁷³ Harle & Moisio 2000, 123.

Saamelaisten elämäntapaan suhtauduttiin usein negatiivisesti. Antropologi Stein R. Mathisenin mukaan saamelaisten elämä kiinteässä kontaktissa luontoon tulkittiin 1800-luvun lopulla uhkana sivistykselle, terveydelle ja modernisaatiolle. Ajan folklore kertoi saamelaisten primitiivisyydestä sekä huonosta taloudenpidosta ja hygieniasta.¹⁷⁴ Kun lähetyssaarnaajat, upseerit, kauppiat, koulumestarit ja lainvalvojat olivat aiemmin ylistäneet saamelaisten kelpoisuutta, he raportoivat nyt näiden laiskuudesta ja likaisuudesta, moraalittomuudesta ja juoppoudesta.¹⁷⁵

Samankaltaiset asenteet saamelaisten kulttuuria tai elämäntapaa kohtaan vallitsivat vielä toista maailmansotaa edeltävänä aikana; esimerkiksi suomalaisessa matkakirjallisuudessa saamelaisten tunnusmerkkejä olivat rumuus, alkukantaisuus ja moraalinen rappio. Erityisesti kolttasaamelaisia kuvattiin kielteisesti. Nekin kuvaukset, joiden kirjoittaja suhtautui saamelaisiin positiivisesti, olivat yleensä luonteeltaan alentuvia. Myös saamelaistutkimus kehittyi 1920-luvulta lähtien sosiaalidarwinistiseen suuntaan: saamelaisia pidettiin historiatomana kansana, joka oli joutunut väistymään syrjään kehittyneempien kansojen tieltä, ja saamelaisten pyyntikulttuuri nähtiin maanviljelyskulttuuria kehnompana. Toisen maailmansodan jälkeen rotuajattelu ja kansallisen tieteen sosiaalidarwinistiset painotukset väistyivät, mutta tietyt peruskäsitykset saamelaisista ovat Veli-Pekka Lehtolan mukaan tiedostamattomasti edelleen voimassa.¹⁷⁶ Saamelaisuutta myös kuvataan yhä stereotyyppisesti ja polarisoituneesti.¹⁷⁷

Vaikka saamelaisiin on aikojen kuluessa yhdistetty monenlaisia rodullisen tai kulttuurisen alemmuuden ja moraalisen rappion teemoja, kuva saamelaisista on ollut pitkään ambivalentti. Luonnonläheisinä ja "alkuperäisinä" pidettyjä saamelaisia on paitsi paheksuttu tai halveksuttu, myös ihailtu. Erityisesti nomadisten poronhoitajien vapaaksi ja luonnolliseksi käsitetty elämäntapa on kiehtonut monia, ja saamelaisen "jalon villin" hahmo on esiintynyt kirjallisuudessa ja elokuvissa.¹⁷⁸ Saamelaisiin liittyvää romantiikkaa voi löytää populaarikulttuurista ja turismiteollisuudesta vielä nykyäänkin.

2.2 Saamelaiskulttuuri museokokoelmissa ja näyttelyissä

1800-luvulla kansan ja valtion historian tuottamisesta tuli Euroopassa aiempaa tärkeämpää. Historian kautta haluttiin osoittaa kansakunnan suuruus, yhteen-

¹⁷⁴ Mathisen, S.R. 2004b, 23. Mathisen ei määrittele tarkemmin, mistä ja kenen folkloresta on kysymys.

¹⁷⁵ Mathisen, S.R. 2004b, 23; Gjessing 1973, 78. Toisaalta historiantutkija Maria Lähteenmäki (2004, 475) on huomauttanut, että Suomen Lapissa kirkkoherrat ja virkamiehet moittivat sekä saamelaista että suomalaista rahvasta viinaan meneväksi, sivistymättömäksi, likaiseksi ja jumalattomaksi.

¹⁷⁶ Lehtola, V.-P. 1997a, 166; Lehtola, V.-P. 1995, 234–236, 243–245, 257.

¹⁷⁷ Pietikäinen & Leppänen 2007, 187.

¹⁷⁸ Ks. Lehtola, V.-P. 1999, 19; Mathisen, S.R. 2004b, 22–23. Elokuvien saamelaisahmoista ks. Lehtola, J. 2000.

kuuluvuus ja kohtalonyhteys. Esimerkiksi Tanskasta eronneessa Norjassa älymystö ja kulttuurieliitti etsivät uusia kansallisen identiteetin ilmenemismuotoja ja muotoilivat uudelleen hallitsevia historiallisia narratiiveja.¹⁷⁹ Samantapaiset kansakunnan rakentamisen prosessit olivat käynnissä Suomessa, joka oli irtautunut Ruotsista ja tullut autonomiseksi osaksi Venäjän keisarikuntaa. Ruotsilla taas oli takanaan jo pitkä historia valtiona, mutta Suomen menetyksellä vuonna 1809 johti nationalismiin vahvaan kasvuun, jonka seurauksia oli muun muassa uusien museoiden perustaminen.¹⁸⁰ Museoinstituutiolla olikin keskeinen rooli, kun historia kytkettiin kansallisvaltioihin ja kansan yhteenkuuluvuutta pyrittiin vahvistamaan.¹⁸¹ Antropologi Sharon Macdonaldin mukaan museot ilmensivät jo pelkällä olemassaolollaan sitä, että kansalla oli oma identiteetti. Kulttuurin ja identiteetin esittäminen esineiden kautta naturalisoi niitä – sai ne näyttämään tosiasioilta.¹⁸²

Toisaalta esineiden kerääjien ja museoiden perustajien kiinnostuksen kohteena olivat myös ”primitiivisinä” pidetyt kansat. 1800-luvulla näiden kansojen tai niiden kulttuurien uskottiin väistämättä häviävän. Koska primitiivisten kansojen ajateltiin edustavan kulttuurievoluution varhaisia vaiheita, niiden kulttuurien oletettiin kuvastavan koko ihmiskunnan menneisyyttä. Niinpä katoavista kulttuureista haluttiin säilyttää jotakin, joka samalla kertoisi ihmisen kehityksen primitiivisistä vaiheista.¹⁸³ Myös saamelaiset käsitettiin rappeutuvana ja kuolevana kansana.¹⁸⁴ Kulttuurin uskottiin heikkenevän ja vähitellen kokonaan katoavan, kun saamelaiset saivat vaikutteita kehittyneemmistä pohjoismaisista kulttuureista. Tämä käsitys loi tarpeen kerätä järjestelmällisesti esineitä ja folklorea saamelaisilta, ennen kuin kulttuuri olisi kokonaan mennyttä.¹⁸⁵ 1800-luvulla alkoi saamelaisen esineistön aiempaa laajamittaisempi kerääminen,¹⁸⁶ ja museokokoelmiin päätyneitä esineitä myös esitettiin näyttelyissä.

¹⁷⁹ Amundsen 2011a, 657.

¹⁸⁰ Widén 2011, 883–884.

¹⁸¹ Ks. Aronsson 2011; Aronsson 2010a; Aronsson 2010b; Knell 2011.

¹⁸² Macdonald 2003, 3; ks. myös Preziosi 2011, 58.

¹⁸³ Ks. esim. Simpson 2001 [1996]; Shelton 2006, 68–70.

¹⁸⁴ Esim. Mathisen, S.R. 2000, 188; ks. myös Lehtola, V.-P. 1999, 20–21.

¹⁸⁵ Ojala 2009, 94. Toisaalta saamelaisesineiden keräämisen taustalla saattoi olla muitakin vaikuttimia kuin kiinnostus saamelaiskulttuuria itseään kohtaan. Nina Puurunen on esittänyt, että saamelaisesineitä kerättiin Suomen kansallismuseon kokoelmiin siksi, että niiden avulla voitiin tutkia ja määritellä suomalaisuutta. (Puurunen 2002, 100; Puurunen 2005, 33.)

¹⁸⁶ Esimerkiksi Nordiska museetin saamelaiskokoelmat saivat alkunsa vuonna 1872, ja museon nykyisestä saamelaisesineistöstä runsaat 40 prosenttia on kerätty ennen vuotta 1900. Noin puolet esineistä on päätyneet kokoelmiin yksityishenkilöiden, keräilijöiden ja tutkijoiden aloitteesta, puolet taas museon omasta aloitteesta. (Hammarlund-Larsson 2008, 87.) Suomessa Keisarillisen Aleksanterin-Yliopiston kokoelmien karttumisen vilkastui 1860-luvulla. Saamelaisesineitä museolle toimittaneet henkilöt olivat usein virkamiehiä tai tutkijoita, jotka olivat työnsä puolesta asuneet tai matkustelleet Lapissa. Esineitä keräsivät myös Suomen Muinaismuistoyhdistys ja ylioppilasosakuntien kansatieteellinen museo, ja kokoelmat päätyivät myöhemmin osaksi Suomen kansallismuseota. Kansallismuseon saamelaiskokoelmat karttuivat erityisesti 1890-luvun loppuvuosien ja toisen maailmansodan syttymisen välisenä aikana. (Puurunen 2002, 11–21, 79–80.)

Arkeologi Bjørnar Olsenin mukaan primitiivisinä pidettyjen kansojen kulttuuria esitettiin museoissa eri tavoin kuin eurooppalaisten ”sivistyskansojen” kulttuuria. Ajattomina pidettyjä primitiivisiä kansoja esitettiin etnografisissa museoissa, kun taas sivistyskansat sijoittuivat historiallisiin näyttelyihin. Aikauskautuvuus, joka primitiivisten kansojen esityksistä puuttui, oli sivistyskansojen kohdalla olennainen.¹⁸⁷ Norjassa saamelaisia kuvattiin 1850-luvulta 1900-luvun alkupuoliskolle asti etnografisessa museossa (*Etnografisk Museum*) muiden primitiivisinä pidettyjen kansojen kuten intiaanien rinnalla, kun taas vuonna 1894 perustettu norjalainen kansanmuseo (*Norsk Folkemuseum*) esitti norjalaiskulttuuria.¹⁸⁸ Monet saamelaiset paheksuivat saamelaiskulttuurin esittämistä etnografisessa museossa ja vaativat, että sitä oli esitettävä yhdessä Norjan muiden osien norjalaiskulttuurin kanssa.¹⁸⁹ Etnografisen museon saamelaiskoelmat siirrettiinkin norjalaiselle kansanmuseolle vuonna 1951.¹⁹⁰

Joissakin yhteyksissä saamelaiskulttuuria kuitenkin esitettiin valtakulttuurin rinnalla jo 1800-luvulla. Saamelaisesineitä oli mukana muun muassa Pariisin maailmannäyttelyissä.¹⁹¹ Ruotsissa saamelaiskulttuurin museorepresentaatiot yhdistyivät ruotsalaisen kansankulttuurin esityksiin pohjoismaisen museon eli *Nordiska museetin*¹⁹² perustamisesta lähtien. Museon perustaja Artur Hazelius oli monien aikaistensa tavoin kiinnostunut saamelaiskulttuurista. Vasta perustetun museon näyttelyssä oli ruotsalaisen kansankulttuurin representaatioiden ohella mukana saamelaisaiheinen dioraama jo vuonna 1874,¹⁹³ ja myöhemmin valmistuneessa päärakennuksessa oli kaksi saamelaiskokoelmille

¹⁸⁷ Olsen, B. 2000a, 16; ks. myös Lehtola, V.-P. 1999, 19. Yhdistäessään ”primitiiviset” kansat etnografisiin näyttelyihin ja ”sivistyskansat” historiallisiin näyttelyihin Olsen kuitenkin sivuuttaa sen, että myös Euroopan valtioiden etnisten enemmistöjen kulttuuria on kansallismuseoissa esitetty etnografisesti. Kuten kulttuuriantropologi Gisela Welz (2000, 63) toteaa, monet eurooppalaiset kansallismuseot esittivät perinteisen maaseutukulttuurin oman kansallisen yhteisön ytimenä.

¹⁸⁸ Museologi Silje Opdahl Mathisenin mukaan tämä jaottelu liittyi norjalaisen kansakunnan rakentamiseen: saamelaisten sisällyttäminen kansakuntaan olisi ollut häiritsevää aikana, jolloin Norjassa oli voimakas itsenäisyysliike. Toinen syy jakoon oli se, että näkemys saamelaisista alkuperäisväestönä oli vaihtumassa käsitykseen saamelaisista maahanmuuttajina. (Mathisen, S.O. 2012, 60; ks. Pareli 2004; Mathisen, S.O. 2010.) Saamelaisten alkuperästä esitettyjä näkemyksiä käsittelen luvussa 4.1.

¹⁸⁹ Mathisen, S.R. 2000, 185.

¹⁹⁰ Siirto heijasteli saamelaisten kansallisen roolin muutosta. Arne Bugge Amundsenin mukaan saamelaiset sisällytettiin nyt norjalaiseen hyvinvointiyhteiskuntaan ja heihin viitattiin ”saamea puhuvina norjalaisina”. (Amundsen 2011b, 740.)

¹⁹¹ Pariisin maailmannäyttelyissä vuosina 1867 ja 1878 ruotsalais-norjalainen osasto laittoi näytteille pohjoissaamelaisiin tai luulajansaamelaisiin vaatteisiin puettuja nukkeja, jotka esitettiin yhdessä muiden alueiden talonpoikaisvaatteisiin puettujen nukkien kanssa. Vähän aikaa Pariisissa näyttikin siltä, että skandinaavinen talonpoika ja saamelainen nomadi esittivät saman kansallisen identiteetin eri puolia. Pian kuitenkin huolestuttiin siitä, että ”kunnan norjalaiset” yhdistettiin saamelaiskulttuuriin. (Keil 2004, 145; Brenna 2002, 289–295.) Saamelaisesineitä oli mukana myös Suomea edustaneen Matkailijayhdistyksen näyttelyosastolla vuoden 1889 maailmannäyttelyssä. Näiden Ylioppilasosakunnan museon ”lappalaiselta osastolta” lainattujen esineiden funktiona oli havainnollistaa Etelä- ja Pohjois-Suomen välistä eroavaisuutta. (Puurunen 2002, 24–25.)

¹⁹² Museo perustettiin vuonna 1873 nimellä *Skandinavisk-Etnografiska samlingen*, mutta muutamaa vuotta myöhemmin nimi muutettiin *Nordiska museetiksi*.

¹⁹³ Ks. esim. Carlén 1990, 91; Eklund Nyström 2002, 95; Jönses 2008, 45.

omistettua huonetta.¹⁹⁴ Antikvaari Lars Jönsesin mukaan saamelaisilla oli ensimmäisessä näyttelyssä Ruotsin pohjoisimman osan ”territoriontäyttäjän” rooli, koska he liikkuvat laajoilla tunturialueilla joilla oli tuskin lainkaan muuta väestöä; näin saamelaisilla oli tärkeä merkitys Ruotsin kansallisvaltion luomisessa.¹⁹⁵

Vuonna 1891 Tukholmassa avattiin ulkomuseo *Skansen*, joka sekin oli Artur Hazeliuksen aloitteesta syntynyt. Ulkomuseoon siirrettiin rakennuksia eri puolilta Ruotsia, ja museoalueen eri osat edustivat Ruotsin eri alueita; ulkomuseo toimi siis eräänlaisena miniatyyri-Ruotsina.¹⁹⁶ Skanseniille rakennettiin myös poronhoitajasaamelaisten asuinpaikka. 1800-luvun loppuvuosina siellä asui saamelaisperhe, joka oli palkattu hoitamaan poroja ja esittämään perinteistä saamelaiselämää yleisölle.¹⁹⁷ Elävien saamelaisten esittely ei ollut tuohon aikaan kovin poikkeuksellista; siitä oli tullut Euroopassa suosittua jo aiempina vuosikymmeninä.¹⁹⁸

Suomessa maan tärkeimmät kulttuurihistorialliset museokokoelmat yhdistettiin vuonna 1894 Valtion historialliseksi museoksi, jonka nimi myöhemmin muutettiin Suomen kansallismuseoksi.¹⁹⁹ Museo avattiin yleisölle vuonna 1916, ja saamelaiskulttuuria esitettiin siellä aivan alusta lähtien.²⁰⁰ Museonäyttelyn jäsenitys erotti saamelaiset suomalaisista ja yhdisti heidät suomensukuisiin kansoihin: saamelaiskokoelmat kuuluivat suomalais-ugrilaisiin kokoelmiin, joita museon vuonna 1924 painetun opaskirjasein mukaan esitettiin pohjakerroksessa. Kotimaiset kansatieteelliset kokoelmat taas sijaitsivat suurimmaksi osaksi 1. ja 2. kerroksissa.²⁰¹

Saamelaisia kuvaavia näyttelyitä on kritisoitu voimakkaasti 1970-luvulta alkaen.²⁰² On väitetty näyttelyiden luoneen stereotypioita ja esittäneen saamelaiskulttuurin historiattomana. Tyypillisenä on pidetty saamelaiskulttuurin esittämistä 1700–1800-luvuille jähmettyneenä, vailla kaukaista menneisyyttä ja toisaalta vailla tulevaisuutta. Saamelaisten esihistoriaa ei väitteiden mukaan ole näyttelyissä huomioitu tai se on marginalisoitu, ja kulttuurin muutos on tulkittu rappeutumiseksi tai häviämiseksi.²⁰³ Myös muiden länsimaisten etnografisten museoiden on väitetty esittävän ”primitiivisiä” kansoja historiattomasti.²⁰⁴

¹⁹⁴ Silvé 2008b, 314; Hammarstedt 1911; Silvé 2008a, 123.

¹⁹⁵ Jönses 2008, 49; 57.

¹⁹⁶ Ks. esim. mt., 56.

¹⁹⁷ Ks. Nylund 2008; Bäckström 2010, 80; Carlén 1990, 92.

¹⁹⁸ 1820-luvulta 1900-luvun alkupuolelle saamelaiset esiintyivät erilaisissa kiertävissä näyttelyissä, huvipuistoissa, eläintarhoissa, sirkuksissa ja maailmannäyttelyissä Euroopassa ja Amerikassa (ks. Baglo 2011; Mathisen, S.R. 2000, 183–184; Mathisen, S.R. 2004c, 8–11; Lehtola, V.-P. 2009). Samoissa näyttelyissä saatettiin esittää muitakin eksoottisina pidettyjä ihmisiä, kuten intiaaneja. 1900-luvulla saamelaisnäyttelyitä alettiin kritisoida ja ne menettivät tieteellistä arvoaan, kun niitä ei enää pidetty luotettavina kenttälaboratorioina. (Baglo 2011, 168.)

¹⁹⁹ Puurunen 2002, 26, 94; ks. Museovirasto 2011.

²⁰⁰ Intendentti Raila Katajan henkilökohtainen tiedonanto joulukuussa 2014.

²⁰¹ Ks. Suomen kansallismuseo 1924; Sirelius 1924.

²⁰² Amundsen 2011b, 740.

²⁰³ Ks. Levy 2006; Olsen, B. 2000a, 16; Webb 2006, 173.

²⁰⁴ Näyttelyiden kuvaamat yhteiskunnat ovat vaikuttaneet usein muuttumattomilta, koska näyttelyissä ei ole ollut tapana esittää representoitujen kansojen omaksumia

Museonäyttelyiden lisäksi kritiikin kohteiksi ovat joutuneet museoiden kokoelmat. Esineiden kerääminen alkuperäiskansoiksi määriteltyjen ryhmien parista on rinnastettu kolonialismiin: esimerkiksi arkeologi Inga-Maria Mulkin ja maantieteilijä Tim Bayliss-Smithin mukaan etnografisen ja arkeologisen tiedon hankkiminen oli viime aikoihin asti Lapissa erottamaton osa koloniaalista prosessia. Artefaktien ja luiden kerääminen sekä myyttien ja sanastojen kirjaaminen oli sen taloudellisen ja territoriaalisen valloituksen tieteellinen rinnakkaisilmiö, joka liitti nämä pohjoisen maat ja kansat Norjan, Ruotsin ja Venäjän valtioihin.²⁰⁵ Tällä hetkellä suurin osa säilyneestä vanhasta esineistöstä, joka nykyään katsotaan saamelaiseksi kulttuuriperinnöksi, sijaitsee saamelaisten perinteisen asuinalueen ulkopuolella kuten suurten kansallisten museoiden kokoelmissa.²⁰⁶

Postkolonialistisessa keskustelussa oikeus hallinnoida omaa kulttuuriperintöä on nähty oikeutena omaan menneisyyteen;²⁰⁷ sitä on luonnehdittu perustavanlaatuisiksi ihmisoikeudeksi.²⁰⁸ Alkuperäiskansoiksi luokiteltujen ryhmien edustajat eri puolilla maailmaa ovatkin alkaneet vaatia haltuunsa esineitä, joita heidän esivanhemmiltaan ostettiin tai anastettiin ja jotka päätyivät suurten länsimaisten museoiden kokoelmiin. Yleensä palautusvaatimuksissa on kyse esineistä, joilla on uskonnollista tai symbolista arvoa.²⁰⁹ Saamelaisten kohdalla symbolisesti erityisen latautuneita esineitä ovat noitarummut, joita 1600–1700-luvuilla tuhottiin ja takavarikoitiin sekä vietiin Euroopan museoihin.²¹⁰

Yhdysvalloissa etnisten liikkeiden vaatimukset ovat tuottaneet tulosta: vuonna 1990 säädettiin laki, jonka mukaan kaikkien liittovaltion rahoitusta nauttivien museoiden ja laitosten täytyy palauttaa intiaaniheimoille kokoelmis-

läntisiä vaikutteita tai moderneja esineitä sen paremmin kuin nykyhetken ongelmia-kaan. Sen sijaan näyttelyt ovat tarjonneet romanttisen, eksoottisen ja usein nostalgisen kuvan pienimuotoisista yhteiskunnista, jotka näyttävät elävän harmoniassa luonnon kanssa. Näyttelyitä on kritisoitu myös siitä, että ne heijastelevat ”valkoisia arvoja” sulkien ulos tulkintaprosessista ne kansat, joiden kulttuurit kokoelmissa ovat edustettuina. (Simpson 2001 [1996], 9, 35; ks. myös Karp & Lavine [eds.] 1991.)

²⁰⁵ Mulk & Bayliss-Smith 1999, 379; ks. myös Mulk 2002, 16; Lehtola, V.-P. 2005b, 86–88. Viime aikoina on kiistelty siitä, ovatko saamelaiset olleet kolonialismin kohteena; käsittelem tätä keskustelua luvussa 8.3. Saamelaisesineiden keräämistä voidaan tulkita myös ei-kolonialistisesta näkökulmasta. Esimerkiksi intendentti Cecilia Hammarlund-Larssonin (2008, 105) mukaan Nordiska museetin saamelaiskokoelman olemassaolo on luultavasti osoitus koloniaalisesta asenteesta, mutta myös tulosta saamelaiskulttuuria kohtaan tunnetusta rehellisestä kiinnostuksesta ja heijastusta siitä käsityksestä, että saamelainen kulttuurihistoria on itsestään selvä osa Ruotsin kansakunnan historiaa.

²⁰⁶ Intendentti Cecilia Hammarlund-Larssonin (2008, 85) mukaan maailman suurin saamelaisesineiden kokoelma on Nordiska museetilla, jonka kokoelmiin kuuluu runsaat 6 260 saamelaiseksi luokiteltua kohdetta. Saamelaisesineiden todellinen lukumäärä on suurempi, koska yksi inventaarionumero voi sisältää monta erillistä esinettä.

²⁰⁷ Harlin 2008b, 199.

²⁰⁸ Svensson 2002, 26.

²⁰⁹ Edbom 2005, 4; ks. myös Mulk 2009.

²¹⁰ Ks. esim. Westman 2002. Rumpuja on nykyisin jäljellä 71 kappaletta, joista suurin osa sijaitsee Ruotsissa. Nordiska museetin kokoelmiin kuuluu 35 rumpua. (Scheffy 2004b, 227–229.) Rumpujen ja seitojen symbolisesta merkityksestä ihmisten ja instituutioiden välisten valtasuhteiden kannalta ks. Silvén 2012.

saan olevat ihmisjäänteet ja tiettyihin kategorioihin kuuluvat esineet, mikäli niitä vaaditaan.²¹¹ Pohjoismaissa vastaavaa lakia ei ole, eivät museot ole olleet innokkaita luopumaan esineistöstään. Keskusmuseot eivät välttämättä katso kokoelmiaan kolonialistisesta näkökulmasta tai pidä palautuksia tarpeellisina. Veli-Pekka Lehtolan mukaan ”radikaalia” saamelaisliikettä myös pidetään uhkana, ja esineiden ajatellaan olevan paremmassa turvassa tiedeyhteisön kuin saamelaisyhteisön käsissä.²¹² Saamelaismuseot ovat pyrkineet herättämään keskustelua kulttuuriperinnön hallinnasta selvittämällä projekteissaan, millaista saamelaisesineistöä eri instituutioiden omistamiin kokoelmiin kuuluu.²¹³

Joitakin palautuksia on tehty myös saamelaisalueen valtioissa. Saamelaisalueilta peräisin olevia luukokoelmia on palautettu ja haudattu uudelleen,²¹⁴ ja Ruotsissa ja Norjassa jonkin verran esineitä on siirretty suurilta kansallisilta museoilta saamelaismuseoiden haltuun. Tukholmassa sijaitseva etnografinen museo siirsi saamelaiskokoelmansa jo vuonna 1988 saamelaismuseo Ájttelle, vaikka ei luopunutkaan kokoelman omistusoikeudesta.²¹⁵ Ájttien hallussa on myös osa Nordiska museetin omistamista saamelaisrummuista ja Ruotsin historiallisen museon esineistöä.²¹⁶ Norjassa sovittiin vuonna 2012, että norjalainen kansanmuseo luovuttaa 2 000 esinettä Norjassa sijaitseville saamelaismuseoille.²¹⁷ Myös muualla maailmassa etnografisia kokoelmia on viime vuosikymmenien aikana usein siirretty museosta toiseen.²¹⁸ Intendentti Eva Silvénin mukaan

²¹¹ Ks. Ojala 2009, 236–240. Ihmisjäänteitä on ilmeisesti palautettu melko paljon, mutta museoissa näytteillä olleita esineitä hyvin vähän (Gerstenblith 2006, 453). Monissa tapauksissa palautukset ovat sujuneet ongelmattomasti, mutta toisinaan niihin on liittynyt myös kiistoja. Lainsäädäntöön liittyviä ongelmallisia tulkintakysymyksiä kuvastaa Kennewick Man -nimellä tunnetun luurangon tapaus. Tutkijat halusivat käyttää Washingtonin osavaltiota vuonna 1996 löytynyttä, tuhansia vuosia vanhaa luurankoa tutkimustarkoituksiin, ja useat eri heimot taas vaativat sitä itselleen väitetyn polveutumisen perusteella. (Ks. Ojala 2009, 238–240; Conn 2006, 500–501.) Kiista siitä, minkä ryhmän esivanhempia luuranko edustaa, on jatkunut näihin päiviin asti.

²¹² Lehtola, V.-P. 2004, 54–55; Lehtola, V.-P. 2005b, 85; ks. myös Harlin & Olli 2014, 62. Eeva-Kristiina Harlinin mukaan museoviranomaiset ovat Ruotsissa ja Norjassa olleet valmiita keskustelemaan kulttuuriperinnön palautuksesta, kun taas Suomessa saamelaisen kulttuuriperinnön hallinta nähdään kiinteänä osana muuta suomalaista kulttuuriperintöä, eikä esineiden palautuksesta ole edes keskusteltu (Harlin 2008a, 90).

²¹³ Ruotsin saamelaismuseo Ájtte selvitti projektissaan 2000-luvun alkuvuosina, missä määrin ruotsalaisilla ja muilla eurooppalaisilla museoilla ja laitoksilla on kokoelmisinaan saamelaisesineistöä; tarkoituksena oli samalla selvittää mahdollisuuksia esineiden palauttamiseen (ks. Edbom 2005). Eri tahoilla sijaitsevia saamelaiskokoelmia kartoitettiin myös kolmen saamelaismuseon yhteisprojektissa *Recalling Ancestral Voices – Repatriation of Sámi Cultural Heritage* vuosina 2006–2007. Projektin tarkoituksena oli paitsi selvittää kokoelmien sijaintia, syntyhistoriaa, kokoa ja laatua, myös herättää keskustelua saamelaisen kulttuuriperinnön hallinnasta. *Recalling Ancestral Voices* -projektista ks. Harlin 2008a; Kuoljok 2008.

²¹⁴ Ks. Harlin 2008a, 11; Edbom 2005, 27–28; Ojala 2009; Lehtola, V.-P. 2005b, 84.

²¹⁵ Esim. Edbom 2005, 26.

²¹⁶ Zachrisson 2002, 84; Eklund Nyström 2002, 96; ks. myös Mulk 2002, 14; Silvén 2012, 179–181.

²¹⁷ Esineiden luovutusprojektille annettiin nimeksi *Bååstede*. Projektista ks. esim. Mathisen, S.O. 2014, 88.

²¹⁸ Sauvage 2010, 110.

sillä, missä esineitä säilytetään, on suuri symbolinen merkitys. Niiden palauttaminen voi tarkoittaa vaihtoehtoisen valtajärjestyksen tunnustamista.²¹⁹

Vaikka suuret kansalliset museot pitäisivät kiinni kokoelmistaan, niiden on tänä päivänä otettava eri tavoin huomioon ne ihmisryhmät, joiden kulttuuriperintöä ne säilyttävät ja esittävät. Näyttelyissä kuvattujen ryhmien edustajia esimerkiksi otetaan nykyään mukaan näyttelyiden suunnitteluun.²²⁰ Näyttelyt myös keskittyvät useammin nykyhetkeen, ja monesti ne pyrkivät vastustamaan sitä käsitystä, että niiden kuvaamat kulttuurit olisivat kuolleet tai pysyneet muuttumattomina.²²¹ Museot voivat käyttää vanhojakin kokoelmiaan uudella tavalla – kun historiallisille esineille annetaan uusia tulkintoja, niiden avulla voidaan dekonstruoida aiempia ”totuuksia”.²²²

Pohjoismaisten kansallismuseoiden ja muiden suurten museoiden nykyiset saamelaisnäyttelyt poikkeavat sisällöllisesti jossain määrin toisistaan. Traditionaalisempia saamelaisuuden esittämisen tapoja edustaa Suomen kansallismuseon *Elämää Saamenmaassa* -näyttely, joka avattiin vuonna 2000. Näytteillä on vanhoja saamelaisesineitä ja perinteisiin vaatteisiin puettuja nukkeja. Päätekstissä käsitellään lähinnä poropaimentolaisuutta ja muita perinteisiä elinkeinoja, ja muissa teksteissä kerrotaan käsitöihin käytetyistä puulajeista, paimentolaisten muuttomatkoista, saamenpuvuista, poronhoidosta, kolttasaamelaisten esineiden materiaaleista, esikristillisestä uskonnollisuudesta ja kristinuskoon kääntymisestä, hopeaesineistä, puukoista ja esineiden koristelutavoista. Nyky päivän saamelaisiin näyttely ei juuri viittaa lukuun ottamatta *Poromiehen talvi* -videota, joka on kuvattu vuosina 1999–2000, sekä näyttelyn päätekstin mainintoja saamelaisten nykyisistä lukumääristä ja poronhoidon nykyisestä yleisyydestä.

Modernisaatiota edeltävä saamelaiskulttuuri on esillä myös Murmanskin alueellisessa kotiseutumuseossa (*Murmanskij oblastnoj kraevedčeskij muzej*). Yksi museon huoneista on omistettu pysyväälle *Hozâjstoo i byt saamov v XVIII–XIX vv.* -näyttelylle, jossa kuvataan saamelaisten taloutta ja elinoloja 1700–1800-luvuilla. Näyttelyssä on esimerkiksi kalastukseen, poroilla ajamiseen ja ruuanlaittoon liittyviä esineitä sekä vaatteita ja asusteita, ja perinteisiä asumuksia esitellään valokuvin ja rekonstruktioin. Huoneen seinille on maalattu kuvia, jotka esittävät tunturissa kulkemista, hylkeenpyyntiä, porolla ajamista ja porojen käsitteilyä.

Myös norjalainen kansanmuseo kuvaa vuonna 1990 avatussa *Samisk kultur* -näyttelyssään²²³ saamelaisia melko traditionaalisesti. Näyttelyn suurikokoisissa vitriineissä esitetään paljon perinteisissä asuissa poseeraavia luonnollisen kokoisia nukkeja, ja niihin sisältyy myös menneisyyden poronhoitajien talvileiriä

²¹⁹ Silvén 2008b, 319.

²²⁰ Ks. Simpson 2001 [1996]; Silvén 2008b, 318; Hirvonen-Nurmi 2013; Gurian 2005; Fromm 2010, 258–259. Kuten Webb (2001, 71–72) huomauttaa, yhteisöjen ottaminen mukaan prosessiin ei kuitenkaan välttämättä ole yksinkertaista. Yhteisön sisällä voi vallita erimielisyys siitä, miten sitä pitäisi representoida.

²²¹ Simpson 2001 [1996], 38.

²²² Ks. Silvén 2014, 71.

²²³ *Samisk kultur* -näyttelystä ks. esim. Mathisen, S.O. 2014, 92–105.

kuvaava kookas dioraama. Näyttelyn teemoja ovat esimerkiksi saamelaisten alkuperä, metsästys ja kalastus, maatalous, kehrääminen ja kutominen, poro, vuotuismuutot, perinteiset asumukset, kirkko, vanha uskonto, kieli ja koulunkäynti sekä saamelaisten ja norjalaisten väliset suhteet. Näyttely kuvaa lähinnä 1800-luvun ja varhaisen 1900-luvun elämää, mutta ei esitä saamelaiskulttuuria ajattomana ja muuttumattomana, sillä aikojen kuluessa tapahtuneita muutoksia tuodaan jonkin verran esiin: yhteen isoon vitriiniin on esimerkiksi rakennettu sodanjälkeistä asumista kuvaava interiööri. Näyttelyn teksteissä kerrotaan perinteisen kulttuurin ohella jonkin verran saamelaisten asemasta norjalaisessa yhteiskunnassa.

Vuonna 2007 norjalaisen kansanmuseon näyttelyä täydennettiin *Samisk samtid* -lisäosalla, jonka aiheena on nykyajan saamelaisuus. Näyttelyssä kuvataan viime vuosikymmenien saamelaispolitiikkaa, kuten Alta-joen patoamista vastustanutta kansanliikettä ja saamelaiskäräjien perustamista. Tekstit, kuvat ja esineet kertovat myös Oslon kaupunkisaamelaisista ja saamelaisyhteisön jatkuvasta muuttumisesta. Yhdessä vuonna 2011 dokumentoimassani näyttelytekstissä todetaan, että näyttelyyn kuuluvat kännykät ja tietokoneet ovat jo vanhentuneita, mikä kuvastaa sitä ettei näyttely voi koskaan pysyä todellisen elämän perässä; niiden, jotka haluavat kokea nykyisen saamelaiselämän, on tekstin mukaan mentävä etsimään sitä itse.

Pohjoismaisten päämuseoiden joukossa etäisyyttä perinteisiin saamelaisten representoimisen tapoihin on ottanut myös Nordiska museet, jonka uusin saamelaiskulttuurin perusnäyttely, *Sápmi*, avattiin vuonna 2007.²²⁴ Vitriineissä esitetään esimerkiksi asusteita, puukkoja ja poronhoitoon liittyviä esineitä, mutta kokonaisuutena näyttely keskittyy pikemminkin saamelaisidentiteetin ja alkuperäiskansojen oikeuksien kaltaisiin teemoihin kuin perinteisen kulttuurin kuvaamiseen. Myös jotkut näytteille asetetuista esineistä kytketään osaksi oikeuksien problematiikkaa: näyttely nostaa esiin kysymyksen siitä, miten ja millä oikeudella esineet ovat päätyneet museon kokoelmiin ja kuka niiden oikea omistaja on.²²⁵ Näyttelytilan seinillä katsojalle esitetään ruotsiksi, englanniksi ja saamen kielillä painettuja kysymyksiä: *Kuka oli ensin? Kenen maat? Kenen oikeus? Kenen laki? Kenen tarina? Kenen historia? Kenen ääni? Kenen katse? Kenen jäljet? Mikä on saamelaista? Mikä on ruotsalaista? Kuka on saamalainen? Kuka on ruotsalainen? Kuka on mitä? Miksi haluat tietää?*

Edellä mainittujen museoiden lisäksi myös Tromssan museolla (*Tromsø Museum*) on pitkät perinteet saamelaiskulttuurin esittämisessä. Museo perustettiin vuonna 1872, ja vuonna 1976 siitä tuli osa Tromssan yliopistoa. Museolla on nykyään kaksi erillistä saamelaiskulttuurin näyttelyä: vuonna 1973 avattu *Saamekulturen* ja vuonna 2000 avattu *Sápmi – en nasjon blir til*.²²⁶ Vanhempi näyttely

²²⁴ *Sápmi*-näyttelystä ks. Silvéen 2007; Silvéen 2008a, 134–137; Silvéen 2008b, 318–319; Durand 2008, 164–169; Mathisen, S.O. 2014, 154–167.

²²⁵ Ks. Mathisen, S.O. 2014, 160–161, 247. Näytteille asetettuja esineitä on ollut valitsemassa saamelaisista koostuva referenssiryhmä, jonka jäsenet edustivat eri saamelaisorganisaatioita (mt., 160).

²²⁶ Näistä näyttelyistä ks. Mathisen, S.O. 2014, 106–128; Ragazzi 2008; Eidheim et al. 2012; Kalsås 2011; Mathisen, S.R. 2004c; Mathisen, S.R. 2001; Olsen, B. 2000b.

kuvaa 1900-luvun modernisaatioprosesseja edeltänyttä saamelaiskulttuuria, joka on jaettu erilaisiin teemoihin: ”talven toimet” ja ”kesän toimet” muodostavat omat kokonaisuutensa, ja esimerkiksi sisämaan kalastus, villipeurojen pyynti, nahkavaatteet ja esikristillinen uskonto ovat esillä omina teemoinaan. Lisäksi näyttelyssä erotellaan toisistaan rannikon saamelaisten, sisämaan saamelaisten ja itäisten saamelaisten kulttuuri. Näyttelyyn sisältyy useita dioramoja, jotka kuvaavat esimerkiksi pororaitoa sekä ihmisiä telttakodan edustalla ja sisällä kammissa.

Tromssan museon uudempi näyttely taas keskittyy sodanjälkeiseen yhteiskunnalliseen kehitykseen ja saamelaispolitiikkaan. Museologi Rossella Ragazzin mukaan kyseessä on kaikkien aikojen ensimmäinen näyttely, joka esittää alkuperäiskansan poliittisen liikkeen sosiaalishistoriaa.²²⁷ Näyttelyn ensimmäiseen huoneeseen on asetettu 11 suurikokoista valokuvaa, jotka esittävät eri puolilla Norjaa asuvia, eri ammatteja edustavia nykysaamelaisia. Muut näyttelyhuoneet kertovat yhteiskunnan muuttumisesta. Vuosia 1945–1960 kuvaavassa osiossa kerrotaan muun muassa saamelaisuuteen liittyneestä stigmasta, vuosien 1960–1980 osiossa taas saamelaispolitiikasta ja kulttuurin revitalisaatiosta. Vuosien 1980–2000 osiossa nostetaan esiin muun muassa Alta-joen patoamista vastustanut kansanliike ja alkuperäiskansojen oikeudet.

Suurten museoiden tarjoamat saamelaisuuden representaatiot ovat siis viime vuosikymmenien aikana osittain muuttuneet. 1900-luvun modernisaatioprosesseja edeltäneen kulttuurimuodon etnografisesta kuvauksesta on siirrytty kohti poliittisten teemojen käsittelyä, jossa saamelaisten oikeudet ja saamelaisten asema alkuperäiskansana nousevat keskeisiksi. Näyttelyiden sisällön lisäksi on muuttunut se, miten ja millä kielillä saamelaisista puhutaan: joissakin uudemmissa näyttelyissä tekstit ovat maan valtakielen ohella myös saameksi.

Vaikka suurten museoiden tapa kuvata saamelaisuutta on osittain uudistunut, vanhat saamelaiskuvat jatkavat elämäänsä populaarikulttuurissa ja turismiteollisuudessa. Jotkut saamelaisuuden kaupallisista esityksistä eivät poikkea paljoakaan 1800-luvun näyttelyiden saamelaiskuvauksista,²²⁸ ja esimerkiksi turistiesitteiden kuvissa saamelaiset näyttäytyvät usein perinteisenä alkupe-
räiskansana.²²⁹ Maantieteilijä Jarkko Saarisen mukaan Lappi ja saamelaiskulttuuri ovat turismiteollisuuden luomissa representaatioissa kaukana modernista maailmasta sekä maantieteellisesti että ajallisesti. Ne edustavat menneisyyttä ja paikkaa, jota modernisuus ja sivistys eivät ole koskettaneet.²³⁰

2.3 Saamelaismuseoiden synty ja tavoitteet

Edellisessä alaluvussa olen kuvannut lyhyesti niitä muutoksia, joita on tapahtunut joidenkin museoiden tavassa esittää etnisten vähemmistöjen tai Euroopan

²²⁷ Ragazzi 2008, 103.

²²⁸ Mathisen, S.R. 2000, 186; ks. myös Olsen, K. 2000.

²²⁹ Ks. Olsen, K. 2004b, 297–298.

²³⁰ Saarinen, J. 2008, 113.

ulkopuolisten kansojen kulttuuria näyttelyissään. Viime vuosikymmenien aikana tapahtuneet muutokset eivät kuitenkaan liity vain näyttelyiden sisältöön, vaan myös siihen, ketkä representaatioita tuottavat. Oikeudesta määritellä ja kuvata itse omaa kulttuuriaan on tullut tärkeä monille etnisten vähemmistöjen ja alkuperäiskansoiksi luokiteltujen ryhmien edustajille. Erilaisten kulttuuriperintöön liittyvien instituutioiden määrä on viime vuosikymmeninä kasvanut valtavasti,²³¹ ja tähän trendiin liittyy myös etnisten ryhmien ”omien” museoiden perustaminen. Omien museoiden kautta etnisten ryhmien edustajat voivat legitimoida ainutlaatuisen identiteettiinsä ja poliittisiin oikeuksiin kohdistuvia vaatimuksiaan.²³² Etnisiä museoita on perustettu ympäri maailmaa: esimerkiksi Pohjois-Amerikan alkuperäisväestön museoiden määrä on kasvanut dramaattisesti 1960-luvulta lähtien, ja 1990-luvulla heimomuseoita oli jo satoja.²³³

Myös saamelaiset ovat ryhtyneet ottamaan kulttuuriperintöään haltuun muun muassa kokoamalla vanhaa esineistöä, perustamalla museoita ja tekemällä saamelaista menneisyyttä ja kulttuuria kuvaavia näyttelyitä. Saamelaiset olivat keränneet esineitä ja perustaneet museoita jo aiemmin,²³⁴ mutta museoiden luomisen tärkein aalto tapahtui 1970- ja 1980-luvuilla, jolloin alettiin voimakkaasti tuottaa yhteistä alkuperäiskansan identiteettiä yli valtionrajojen.²³⁵ Taivoitteeksi asetettiin saamelaisen kulttuurin päämuseon perustaminen kaikkiin maihin, joissa on saamelaista väestöä. Saamelaismuseot haluttiin erottaa muista saamelaiskokoelmia omaavista museoista, ja Pohjoismaisen saamelaisneuvoston vuonna 1976 asettama komitea muotoili viisi kriteeriä, jotka saamelaismuseoiden tulisi täyttää. Museoiden hallinnossa tuli olla saamelaisenemmistö, museoiden piti olla saamelaisten johtamia, saamelaisen kulttuurin oli oltava niiden toiminnan pääteema, museoiden oli kunnioitettava saamelaista perinnettä ja heijastettava toiminnassaan saamelaisia arvoja ja niiden tuli sijaita saamelaisella ydinalueella.²³⁶

Pohjoismaisten saamelaismuseoiden päätehtäviksi on määritelty saamelaisen kulttuuriperinnön kerääminen, säilyttäminen, dokumentoiminen ja välittäminen. Museot on suunnattu sekä saamelaisille itselleen että ulkopuolisille. Saamelaispoliitikko Johan Mikkel Sara on esittänyt, että saamelaisyhteisön kanssa kommunikoiminen on museoille tärkeämpää kuin yhteys valtakulttuuriin: museoiden tulee toimia areenana saamelaisyhteisön sisäiselle dialogille saamelaisesta identiteetistä ja kulttuurisesta itseymmärryksestä. Museoiden on edistettävä positiivista saamelaista itseymmärrystä.²³⁷ Arkeologi Sharon Web-

²³¹ Ks. Hoelscher 2006, 201; Eriksen 1996, 87.

²³² Ks. Kaplan 2006, 153–154; Macdonald 2006, 4.

²³³ Simpson 2001 [1996], 137.

²³⁴ Saamelaiset organisaatiot tai saamelaisenemmistöiset paikallisyhteisöt alkoivat kerätä esineitä ja aineetonta kulttuuria toisen maailmansodan aikoihin (Amundsen 2011b, 733). Inarin saamelaismuseo perustettiin 1959 ja Lovozeron saamelaismuseo Kuolan niemimaalla muutamaa vuotta myöhemmin.

²³⁵ Amundsen 2011b, 733.

²³⁶ Edbom 2005, 18.

²³⁷ Sara 2002, 51–52.

bin mukaan museot ovatkin olleet tärkeitä vaikuttajia prosessissa, jossa ihmiset on pyritty saamaan ylpeiksi saamelaisuudestaan.²³⁸

Suurin osa saamelaismuseoista sijaitsee Norjassa. Saamelaismuseoksi määritellään Norjassa museo, jonka toiminta-alaan kuuluvat saamelaisten historia, kulttuuri ja yhteiskunnalliset asiat ja joka haluaa olla saamelaiskäräjien alaisena. Viime vuosina museoita on Norjassa sulatettu yhteen, ja osa saamelaismuseoista on muodostanut museosiiidoja, joilla on yhteinen hallinto.²³⁹ Saamelaismuseoiden valtiollista rahoitusta on vuodesta 2002 kanavoinut saamelaiskäräjät, jonka vastuulla on muukin yli sata vuotta vanha mutta reformaatiota nuorempi saamelainen kulttuuriperintö nykyisen saamelaisalueen sisällä.²⁴⁰

Norjan saamelaismuseoista suurin ja vanhin on Kaarasjoella sijaitseva *Sámiid Vuorká-Dávvirat/De Samiske Samlinger*. Museo kuuluu nykyään *Riddo-DuottarMuseat*-verkostoon, mutta museon ja verkoston välillä on viime vuosina ollut kiistoja ja museon tulevaisuus on näyttänyt epävarmalta. Norjan muista saamelaismuseoista huomattavimpia on Varangerbotnissa sijaitseva, merisaamelaisten kulttuuriperintöön keskittyvä *Várjjat Sámi Musea*. Uusia museoita perustetaan edelleen. Lähiaikoina on avautumassa Neidenissä sijaitseva koltasaamelaisten museo, jonka avaaminen yleisölle on lykkäytynyt vuosilla museorakennuksen teknisten ongelmien takia.

Venäjän huomattavin saamelaismuseo on Lovozerossa eli Luujärvellä sijaitseva Kuolan saamelaisten historian, kulttuurin ja elämäntavan museo (*Muzej istorii, kul'tury i byta kol'skih saamov*), josta vuonna 1968 tuli Murmanskin alueellisen kotiseutumuseon filiaali. Pohjoismaiset periaatteet museoiden saamelaisjohtoisuudesta eivät toteudu Lovozeron museon kohdalla, ja museo poikkeaa pohjoismaisesta linjasta myös näyttelyidensä ja muun toimintansa suhteen: vaikka museo on omistettu saamelaisille, sen toiminta ei rajoitu saamelaiseen kulttuuriperintöön. Museon näyttelyssä kuvataan saamelaiskulttuurin ohella komien kulttuuria, ja esimerkiksi museon järjestämissä lastentapahtumissa leikitään leikkejä tai kerrotaan satuja, joita on poimittu niin saamelaisten kuin komien, nenetsien ja venäläistenkin perinteestä.²⁴¹ Lovozeron museon lisäksi Kuolan niemimaalla toimii Revdassa sijaitseva, saamelaisrunoilijan mukaan nimetty saamelaisen kirjallisuuden ja kirjoitetun kielen museo (*Muzej saamskoj literatury i pis'mennosti im. Oktâbrina Voronovoj*).²⁴²

Suomessa ja Ruotsissa saamelaismuseoiden määrä on toistaiseksi jäänyt yhteen. Käsittelen seuraavissa alaluvuissa tämän tutkimuksen kohteita, Suomen saamelaismuseo ja Ylä-Lapin luontokeskus Siidaa sekä Ruotsin tunturi- ja saamelaismuseo Ájttea. Kuvaan lyhyesti näiden museoiden historiaa, hallintoa ja toimintamuotoja.

²³⁸ Webb 2001, 190.

²³⁹ Harlin 2008a, 36–37. Norjassa sijaitsevista saamelaismuseoista ja museosiiidoista ks. esim. Mathisen, S.O. 2014, 89.

²⁴⁰ Hirvonen 2008; Ojala 2009, 100; Harlin 2008a, 8.

²⁴¹ Museonjohtaja Galina Aleksandrovna Kulinčenkön haastattelu 2.4.2008.

²⁴² Ks. Laihiala-Kankainen & Potinkara 2009, 47; Bol'sakova 2005, 224.

2.4 Suomen saamelaismuseo ja Ylä-Lapin luontokeskus Siida

Suomi sai oman saamelaismuseonsa jo vuonna 1959, kun *Sámii Litto – Saamelais-ten yhdistys ry.* perusti Inarin saamelaismuseon ja aloitti rakennusten ja esineiden keräämisen. Paikallista rakennusperintöä oli tuhoutunut Lapin sodassa, ja sodan jälkeenkin saamelaisen kulttuuriympäristön muutos jatkui voimakkaana; saamelaismuseon perustamisen taustalla oli halu kerätä ja säilyttää katoavaksi nähtyä saamelaista rakennuskulttuuria ja esineistöä.²⁴³ Keräysavuksi saatiin Turun yliopiston opiskelijoita, ja yhteistyö yliopiston kanssa jatkui 1970-luvun lopulle saakka.²⁴⁴

Inarin saamelaismuseo avattiin yleisölle kesäkuussa 1963. Siitä muodostui laaja kotiseutumuseo, joka veti puoleensa runsaasti matkailijoita sekä kotimaasta että ulkomailta.²⁴⁵ Vaikka museo oli auki vain kesäkuukausina, siellä kävi 1970–1980-luvuilla lähes yhtä paljon asiakkaita kuin nykyisin ympärivuotisesti auki olevassa Siidassa.²⁴⁶ Vuonna 1986 *Sámii Litto -yhdistys* perusti Saamelaismuseosäätiön, jolle museon omistus siirtyi.

Inarin saamelaismuseo toimi vuosikymmeniä ulkomuseona, jolla ei ollut pysyvää henkilökuntaa. Jo 1970-luvulla kuitenkin syntyi ajatus modernin museon rakentamisesta. Ensimmäiset suunnitelmat luotiin 1984, mutta projekti ei tuolloin saanut rahoitusta. Myöhemmin keksittiin yhdistää museo ja luontokeskus, ja projekti alkoi edistyä Euroopan unionin rahoituksen turvin. Ulkomuseon pohjalta luotiin uusi saamelaismuseo ja Metsähallituksen luontokeskus Siida, joka avattiin vuonna 1998.²⁴⁷ Uuden museon perusnäyttelyt ovat saamelaismuseon ja Metsähallituksen yhteistyössä tuottamia. Metsähallitus myös myy Siidassa tuotteitaan ja palveluitaan sekä kalastus- ja muita lupia, tuottaa vaihtuvia näyttelyitä ja järjestää yleisötilaisuuksia ja tapahtumia, kuten vuotuista *Camera Borealis* -luontokuvatapahtumaa.²⁴⁸

Saamelaismuseon ja Metsähallituksen yhteistyötä on joskus pidetty ongelmallisena, koska saamelaisporonomistajien ja Metsähallituksen välillä on ollut maankäyttöön liittyviä kiistoja. Ristiriitaa lieventää se, että Siidassa toimii Metsähallituksen Luontopalvelut-yksikkö, joka ei vastaa Metsähallituksen hakuista talousmetsissä. Museonjohtaja Tarmo Jomppasen mukaan saamelaismuseon ja luontokeskuksen yhteistyö on ollut taloudellisesti järkevää ja kävijöiden kannalta mielekästä, sillä matkailijoita kiinnostaa sekä alueen luonto että kult-

²⁴³ Jomppanen, A. 1998, 10; Jomppanen, A. 2013, 112.

²⁴⁴ Lehtola, V.-P. 2003, 471.

²⁴⁵ Mt., 472.

²⁴⁶ Körkkö 2012, 65.

²⁴⁷ Jomppanen, T. 2000, 19; Jomppanen, T. 2002, 35; ks. myös Jomppanen, T. 1998; Poutasuo 1994.

²⁴⁸ Puolakka 2008, 10–11.

tuuri.²⁴⁹ Luontokeskus tuo lisää yleisöä saamelaismuseolle ja toisinpäin.²⁵⁰ Siidassa käykin museon sijaintiin nähden suhteellisen paljon asiakkaita.²⁵¹

Saamelaismuseon toimintaa rahoittaa pääasiassa opetus- ja kulttuuriministeriö. Lisäksi Inarin kunta myöntää museolle vuosittain harkittavaa avustusta, ja rahaa saadaan myös museokaupasta ja pääsylipputulosta. Rahoittajat ovat edustettuina museon hallituksessa: puolet johtokunnan kahdeksasta jäsenestä on opetus- ja kulttuuriministeriön sekä Inarin kunnan edustajia. Neljä muuta jäsentä edustavat saamelaisia. Ensimmäiset saamelaisedustajat valitsi Sámii Litto, ja sen jälkeen istuvat saamelaisedustajat ovat valinneet seuraajansa. Museota perustettaessa pidettiin tärkeänä että hallinto olisi saamelaisenemmittöinen; tähän tavoitteeseen päästiin säätämällä, että johtokunnan puheenjohtaja on valittava saamelaisten joukosta. Saamelaiskäräjät ei ainakaan toistaiseksi ole hallinnossa mukana.²⁵²

Siidan tavoitteena on olla tulevaisuudessa virallisesti Suomen saamelaisten kansallismuseo, kun nimitystä nyt käytetään vain epävirallisesti. Kansallismuseon status merkitsisi vakaampaa rahoitus pohjaa ja sillä olisi merkitystä myös museon legitimitetin kannalta.²⁵³ Museolla on vuodesta 1999 lähtien ollut valtakunnallisen erikoismuseon status: sen tehtävänä on vastata saamelaisen kulttuurin tallennus-, tutkimus- ja näyttelytoiminnasta valtakunnallisella tasolla. Muut museot eivät periaatteessa enää kerää saamelaista kulttuuriperintöä, joskin valokuvakokoelmia menee vielä muihin museoihin. Museonjohtaja Tarmo Jomppasen mukaan saamelaismuseo toivoo, että muut museot siirtäisivät saamelaiskokoelmansa Siidalle. Myös Suomen kansallismuseon kokoelmien hallinta voisi tulevaisuudessa siirtyä Siidalle, vaikkei Siida havittelekaan kokoelmia omistukseensa.²⁵⁴

Siidan omiin kokoelmiin sisältyvät esinekokoelma, valokuvakokoelma, arkistokokoelma, käsikirjasto ja ulkomuseo. Suurin osa esineistä on peräisin Inarin ja Utsjoen saamelaisilta, mutta kokoelmiin kuuluu myös Enontekiön ja Sodankylän saamelaisten esineitä ja muutamia esineitä Ruotsin ja Norjan saamelaisilta. Kokoelmissa on myös jonkin verran Pohjois-Lapin suomalaista esineistöä.²⁵⁵ Useimmat esineet kerättiin 1960- ja 1970-luvulla, jolloin keräämisen kohteena oli lähinnä jo katoamassa oleva esineistö.²⁵⁶ Vanhemman aineiston lisäksi kokoelmiin kuuluu myös nykyaikaista esineistöä, joka kuitenkin liittyy pitkälti käsityöhön ja sitä kautta perinteiseen saamelaiskulttuuriin.²⁵⁷ Vuoden

²⁴⁹ Museonjohtaja Tarmo Jomppasen haastattelu 13.9.2011; ks. myös Ylitalo 1998.

²⁵⁰ Intendentti Arja Jomppasen haastattelu 1.11.2012.

²⁵¹ Vuonna 2007 käyntikertoja oli sähköisen kävijälaskurin mukaan noin 123 000, ja pääsylipun lunastaneita kävijöitä oli vajaat 55 000 (Puolakka 2008, 10). Vuonna 2014 Siidassa käytiin laskurin mukaan noin 98 000 kertaa. Kävijätilastoinnin mukaan näistä noin 47 000 oli näyttely- ja tapahtuma-asiakkaita; lisäksi Siidassa käytiin mm. ravintola Sarritissa sekä Metsähallituksen asiakaspalvelussa ja Inarin kunnan matkailuinfossa. (Siida 2015.)

²⁵² Museonjohtaja Tarmo Jomppasen haastattelu 13.9.2011.

²⁵³ Körkkö 2012, 69.

²⁵⁴ Museonjohtaja Tarmo Jomppasen haastattelu 13.9.2011; Körkkö 2012, 20.

²⁵⁵ Jomppanen, T. 2000, 19.

²⁵⁶ Jomppanen, T. 2002, 35.

²⁵⁷ Museonjohtaja Tarmo Jomppasen haastattelu 13.9.2011.

2010 loppuun mennessä kokoelmiin oli kirjattu 4 943 esinettä, 3 964 käsikirjaston nidettä ja 10 414 digitaalista valokuvaa.²⁵⁸

Joitakin kokoelmien esineitä on näytteillä Siidan *Johdantonnäyttelyssä* ja *Päänäyttelyssä*. Näiden perusnäyttelyiden lisäksi Siidassa voi kesäkaudella tutustua ulkomuseoon, joka sijaitsee museorakennuksen vieressä. Aluetta kiertävän polun varrelle on sijoitettu erilaisia hirsi- ja turverakennuksia, kotia ja laavuja sekä pyydysrakenteita. Lisäksi saamelaismuseolla on verkkonäyttelyitä, joista yksi kertoo inarinsaamelaisista ja toinen kolttasaamelaisista. Kolmas verkkonäyttely on saamelaiseen kertomaperinteeseen pohjautuva lapsille suunnattu sivusto *Stálu ja gufihttariid máilbmi – Staalon ja maahisten maailma*.

Pysyvien näyttelyiden lisäksi Siidassa on paljon vaihtuvia näyttelyitä, joista osa on saamelaismuseon, osa taas luontokeskuksen järjestämiä; vaikka perusnäyttelyt on tehty yhteistyönä, vaihtuvista näyttelyistä eri organisaatiot vastaavat pääsääntöisesti yksin. Saamelaismuseo järjestää kulttuurihistoriallisia, historiallisia, taide- ja käsityönäyttelyitä, joiden kautta pyritään esittämään saamelaiskulttuuria mahdollisimman laajasti eri näkökulmista.²⁵⁹ Museon tavoitteena on esittää myös muiden alkuperäiskansojen kulttuureista kertovia näyttelyitä, ja esimerkiksi alkuvuodesta 2013 museossa oli esillä nenetsien kulttuurista kertova näyttely. Vaihtuvat näyttelyt on suunnattu ennen kaikkea paikallisille asukkaille ja saamelaisyhteisölle.²⁶⁰ Näyttelyiden järjestämisen kautta museo myös tukee paikallisia taiteilijoita ja käsityöläisiä.²⁶¹

Kokoelmatyön ja näyttelyiden lisäksi saamelaismuseon toimintamuotoihin kuuluvat tapahtumat, tietopalvelu, erilaiset projektit sekä alkuvuodesta 2011 perustettu saamelainen kulttuuriympäristöyksikkö. Museo tekee yhteistyötä saamelaiskäräjien, saamelaiskulttuurikeskus Sajoksen, Saamelaisalueen koulutuskeskuksen ja Saamen radion sekä toisten saamelaismuseoiden kanssa. Saamelaismuseoiden yhteisiä projekteja ovat olleet *Recalling Ancestral Voices* -hanke, jossa kartoitettiin saamelaista esineellistä kulttuuriperintöä, sekä saamelaista nuorisoa käsitellyt *Samisk ungdom* -projekti, jossa päätoimijana oli Ruotsin saamelaismuseo Ájtte. Siida on myös mukana järjestämässä vuotuisia paikallisia tapahtumia, kuten *Skábmagovat*-elokuva festivaalia ja *Ijahis Idja* -musiikkifestivaalia.

Vaikka saamelaismuseon toiminta keskittyy Inarin keskustan tuntumassa sijaitsevaan museorakennukseen, museolla on toimintaa myös Inarin kirkonkylän ulkopuolella. Sevettijärvellä sijaitseva *Nuörttsaa'mi Ä'rbvuötpörtt – Kolttien Perinnetalo* ja siihen liittyvä ulkomuseo kokoelmineen ovat Siidan hoidossa. Perinnetalo, joka on avoinna kesäisin, kertoo kolttasaamelaisten historiasta. Aiemmin saamelaismuseolla oli lisäksi yhdessä Metsähallituksen ja paikallisen saamelaisyhdistyksen kanssa tuotettu näyttely Enontekiön Hetassa, mutta näyttelystä koituneiden tappioiden vuoksi Saamelaismuseosäätiö vetäytyi toiminnasta.

²⁵⁸ Körkkö 2012, 22.

²⁵⁹ Intendentti Arja Jomppasen haastattelu 1.11.2012. Siidan vaihtuvista näyttelyistä ks. Körkkö 2012, 45–47; lapsille suunnatusta näyttelystä ks. Hartikainen 2002.

²⁶⁰ Museonjohtaja Tarmo Jomppasen haastattelu 13.9.2011.

²⁶¹ Intendentti Arja Jomppasen haastattelu 1.11.2012.

2.5 Ruotsin tunturi- ja saamelaismuseo Ájtte

Ruotsin saamelaismuseo sijaitsee Jokkmokissa, joka on noin 5 000 asukkaan kunta Norrbottenin läänissä napapiirin tuntumassa. Saamelaismuseota edelsi paikallismuseo, jossa oli näytteillä Jokkmokissa toimineen virkamiehen keräämä saamelaisesineiden kokoelma. Uuden tunturi- ja saamelaismuseon perustamisen taustalla oli museonjohtaja Kjell-Åke Aronssonin mukaan monenlaisia intressejä. 1980-luvun alussa Jokkmokin kunnan tilanne näytti huonolta, sillä alueen suuret vesivoiman rakennusprojektit oli rakennettu loppuun ja työmahdollisuudet olivat vähentyneet. Samoihin aikoihin tunturiturismista oli tullut hyvin suosittua ja tuntureille tuli vuosittain tuhansia vaeltajia, joiden tiedot ja taidot olivat usein kehnot; tämän ongelman ratkaisemiseksi haluttiin perustaa vaeltajille tietoa jakava keskus. Lisäksi Ruotsin saamelaisyhteisössä tapahtunut poliittinen mobilisaatio oli johtanut haluun perustaa Ruotsiin saamelaismuseo. Alkoi keskustelu siitä, miten nämä pyrkimykset voitaisiin yhdistää.²⁶²

Vaikeasta taloudellisesta tilanteesta huolimatta uudelle museolle järjestyi rahoitus. Alueella sijaitseva suuri vesiputous Stora Sjöfallet oli padottu, mutta siitä juoksutettiin kesäisin hiukan vettä. Päätettiin, että valtiollinen Vattenfall saisi pitää kaiken veden itsellään, jos se vastineeksi maksaisi veden arvon, joka käytettäisiin museon rakentamiseen ja ylläpitämiseen.²⁶³ Vuonna 1983 Ruotsin valtio, Jokkmokin kunta, Norrbottenin läänin maakäräjät sekä saamelaisorganisaatiot *Svenska samernas riksförbund* ja *Same Átnam* perustivat museosäätiön, ja museo avattiin yleisölle vuonna 1989.

Ájtten johtokuntaan kuuluu yhdeksän jäsentä, jotka edustavat säätiön perustajia. Kunnalla, maakäräjillä ja Same Átnamilla on kullakin yksi edustaja, Svenska samernas riksförbundilla kaksi edustajaa ja Ruotsin hallituksella neljä edustajaa.²⁶⁴ Ájtten perustamisen aikaan Ruotsin saamelaiskäräjiä ei vielä ollut, mutta sittemmin yksi Ruotsin hallituksen mandaateista on annettu saamelaiskäräjille.²⁶⁵ Niinpä johtokunnan yhdeksästä jäsenestä vähintään neljä on saamelaisia ja saamelaisorganisaatioiden edustajia.²⁶⁶

Museon tehtäväkentäksi on määritelty tunturialueen luonto ja kulttuuri, saamelaiskulttuuri sekä tunturi-informaatio, joten siitä tuli tunturialueen erikoismuseo, saamelaiskulttuurin päämuseo²⁶⁷ ja tunturimatkailun informaatiokeskus. Ájtte on siis sekä kulttuurihistoriallinen että luonnonhistoriallinen museo. Sen kulttuurihistorialliseen kokoelmaan kuuluu noin 8 000 esinettä. Kokoelmien perustana ovat perinteiseen saamelaisyhteisöön liittyvät esineet, mutta

²⁶² Museonjohtaja Kjell-Åke Aronssonin haastattelu 4.12.2012.

²⁶³ Mt.

²⁶⁴ Edbom 2005, 18.

²⁶⁵ Museonjohtaja Kjell-Åke Aronssonin haastattelu 4.12.2012.

²⁶⁶ Edbom 2005, 17.

²⁶⁷ Ájtte ei kuitenkaan saanut saamelaiskulttuurin valtiollisen vastuumuseon statusta, sillä Ruotsin alueen kulttuurihistorian vastuumuseon Nordiska museetin vastuualue kattoi myös saamelaiskulttuurin, ja valtion historiallinen museo vastasi saamelaisesta arkeologisesta materiaalista (Edbom 2005, 17). Nytkin virallisista vastuumuseoista on Ruotsissa luovuttu.

mukana on myös uutta tuotantoa. Kulttuurihistoriallisen kokoelman lisäksi Ájttella on kokoelma tunturialueelta kerättyä materiaalia kuten lintuja, nisäkkäitä, sieniä ja jäkäliä. Sekä kulttuuriin että luontoon liittyvää materiaalia kerätään edelleen.²⁶⁸

Museon ensimmäiset perusnäyttelyt olivat nyttemmin jo purettu saamelaisaiheinen *Sápmi*, yhä näyttelykokonaisuuteen kuuluva *Nybyggarliv/Ådåárroviessom* sekä tunturimatkeilijoille suunnattu opastusnäyttely, joka tarjosi tietoa muun muassa kansallispuistoista ja vaellusreiteistä. Jokin aika sitten opastusnäyttely purettiin, ja tietoa matkailijoille tullaan museonjohtajan mukaan tarjoamaan jatkossa toisessa muodossa.²⁶⁹ Vuosien varrella Ájtteen on tehty uusia perusnäyttelyitä: *Bierggit/Att reda sig* (1992), *Jáhtet/På väg* (1993), *Ädno/Älven* (1995), *Suodje/Dräkt & Silver* (1997), *Goabdesájgge/Trumtid* (2002), *Laponia* (2005), *Tjoasskemis váttos/Isande vandring* (2014), *Laponia Mania* (2014) sekä *Laponiakollen* (2014). Perusnäyttelyiden lisäksi Ájtessä on vaihtuvia näyttelyitä.

Museon kokoelmien hoidon ja näyttelyiden tuottamisen lisäksi Ájtten toimintaan kuuluu tutkimustyö, joka on museonjohtajan mukaan tarpeen, jotta museo ei vain toistaisi vanhentunutta tietoa.²⁷⁰ Ájtte on ollut mukana monissa projekteissa, joiden muita osapuolia ovat olleet esimerkiksi toiset saamelaismuseot sekä Kautokeinossa sijaitseva saamelainen korkeakoulu (*Sámi allaskuola*). Lisäksi Ájttella on arkisto, kirjasto ja muutaman sadan metrin päässä museorakennuksesta sijaitseva tunturipuutarha, johon kuuluu sekä paikalla ennestään kasvaneita että sinne istutettuja tunturikasveja.

Enemmistö Ájtten noin 30 000–40 000 vuosittaisesta kävijästä on turisteja. Osa heistä tulee Pohjois-Ruotsista ja jotkut ovat saamelaistaustaisia, mutta huomattava osa kävijöistä on kauempaa Euroopasta tulevia matkailijoita. Vaikka Ájtten yhtenä tehtävänä oli alun perin toimia tunturivaeltajien informaatiokeskuksena, tunturissa vaeltaminen on museon perustamisen jälkeen vähentynyt voimakkaasti ja tulijat ovat nykyään enemmän autolla liikkuvia Pohjoiskalotin turisteja kuin vaeltajia. Kävijöistä kolmas- tai neljäsosa tulee Jokkmokin talvimarkkinoiden aikaan.²⁷¹ Toinen sesonkiaika on kesäkausi.²⁷²

²⁶⁸ Museonjohtaja Kjell-Åke Aronssonin haastattelu 4.12.2012.

²⁶⁹ Mt.

²⁷⁰ Mt.

²⁷¹ Mt. Talvimarkkinat pidetään Jokkmokissa vuosittain saamelaisten kansallispäivän tienoilla helmikuun alkupuolella. Markkinat ovat nykyään suuri tapahtuma, johon kuuluu monenlaista ohjelmaa ja johon osallistuu kymmeniä tuhansia kävijöitä. Ájtte on mukana järjestämässä markkinoihin liittyvää kulttuuriohjelmaa.

²⁷² Intendentti Anna Westman Kuhmuseen haastattelu 10.10.2012.

3 MUSEOIDEN NÄYTTELYKOKONAISUUDET

Tässä luvussa kuvaan Siidan ja Ájtten perusnäyttelyiden sisältöä näyttelykohtaisesti sekä tarkastelen museoiden esityksiä kokonaisuutena. Tavoitteeni on luoda yleiskuva kustakin näyttelystä ja sen sisältämistä alateemoista sekä niistä elementeistä, joista näyttelyiden esitykset koostuvat. Varsinkin Ájtten lukuisten näyttelyiden sisältämän materiaalin runsautta on mahdotonta tyhjentävästi kuvata tämän luvun puitteissa, ja siksi olen joutunut hahmottelemaan näyttelyiden sisältöä toisinaan melko leveällä pensselillä ja mainitsemaan esille asetettuja esineitä ja muita representaatioita vain esimerkinomaisesti. Niinpä jotkut yksityiskohdat väistämättä korostuvat toisten kustannuksella.

Luvun loppuksi käsittelen näyttelyitä kokoavasti ja pyrin hahmottelemaan niitä yhtäläisyyksiä ja eroja, joita näiden kahden museon tarjoamien esitysten välillä on. Näyttelyiden sisällön lisäksi tarkastelen museoiden tyylillisiä valintoja ja kiinnitän huomiota myös siihen, millä toisistaan poikkeavilla tavoilla museot asettavat itsensä auktoriteettiasemaan suhteessa näyttelyiden kävijöihin.

3.1 Siidan näyttelyt

Siidan perusnäyttelyt ovat *Láidehusčájáhus/Johdantonäyttely* sekä *Váldočájáhus/Päänäyttely*, joista jatkossa käytän niiden suomenkielisiä nimiä. Perusnäyttelyt sijaitsevat museorakennuksen toisessa kerroksessa, jossa on myös museon ravintola *Sarrit* sekä yksi vaihtuville näyttelyille tarkoitettu huone. Vaihtuvia näyttelyitä pidetään myös rakennuksen alakerrassa sisääntuloaulan ja museokaupan vieressä sijaitsevassa huoneessa sekä käytävässä, jota pitkin sisääntuloaulasta voi nousta toiseen kerrokseen.

Molemmat perusnäyttelyt ovat valmistuneet vuonna 1998 ja niiden käsikirjoitus on vuodelta 1992.²⁷³ Näyttelyitä oli tekemässä työryhmä, jonka puheenjohtajana toimi kulttuuriantropologi Jukka Pennanen. Työryhmän muut

²⁷³ Körkkö 2012, 45.

jäsenet olivat Tarmo Jomppanen, Samuli Aikio, Leena Hiltula, Timo Kukko, Martti Linkola, Matti Mela, Klemetti Näkkäläjärvi, Juhani Pallasmaa ja Sami Wirkkala. Saamelaismuseon näyttelyosuuden käsikirjoituksesta vastasi Jukka Pennanen ja käsikirjoitusaineiston koostamisesta Klemetti Näkkäläjärvi, joka myöhemmin toimi Suomen saamelaiskäräjien puheenjohtajana. Metsähallituksen näyttelyosuuden käsikirjoittaja taas oli Matti Mela, ja toteutustyöryhmään kuuluivat Timo Kukko, Pasi Nivasalo ja Jouni Klinga.²⁷⁴

Láidehusčájáhus / Johdantonäyttely

Siidan *Johdantonäyttely* (kuva 1) sijaitsee avarassa nelikulmaisessa huoneessa, jonka käytävänpuoleinen seinä on lasia. Muut seinät ja katto ovat tummansiniset lukuun ottamatta niitä seinien osia, joissa on kuvia ja tekstejä. Valo tulee seiiniin upotettujen kuvien ja tekstien takaa, ja lisäksi valaistus nostaa esiin kuusi irrallista vitriiniä, jotka on sijoitettu eri puolille huonetta.

Huoneen peräseinää ja osittain myös sivuseiniä peittää aikajana, joka kuvaa alueellista menneisyyttä ja saamelaisen historiaa viimeisimmän jääkauden lopulta 1990-luvulle. Alkupuolella aika kulkee ”nopeammin”, niin että tuhatvuoden tapahtumat alussa täyttävät suunnilleen saman tilan kuin muutama vuosikymmenen tapahtumat janan lopussa. Aikajana koostuu lähinnä pienistä valokuvista ja piirroksista sekä niiden lyhyistä kuvateksteistä, mutta seiiniin on upotettu myös joitakin vitriinejä, joihin on asetettu esimerkiksi arkeologisia löytöjä.

Aikajana jakautuu vertikaalisesti useaan eri alueeseen, jotka on erotettu toisistaan eri värein. Ylimpänä esitetään vuosilukuja ja maailmanlaajuisesti tunnettuja tapahtumia ja ilmiöitä, mutta muuten aikajana keskittyy Fernoskandian alueen tapahtumiin. Vihreällä pohjalla esitetään lähinnä ”luonnon” kategoriaan luettavia tapahtumia, kuten lajiston ja ilmaston muutoksia jääkauden jälkeen, sopulivaellusten kaltaisia yksittäisiä tapahtumia sekä joidenkin lajien rauhoituksia ja suojelualueiden perustamista. Tällä alueella kuvataan myös ihmisten levittäytymistä pohjoiseen jääkauden jälkeen ja männyn kasvua taimesta 750-vuotiaaksi.

Sinisellä pohjalla taas kuvataan niitä pohjoiseen alueeseen ja saamelaisiin liittyviä tapahtumia, jotka kuuluvat pikemminkin ”kulttuurin” kuin ”luonnon” kategoriaan. Lyhyet tekstit kuvailevat esimerkiksi arkeologisia kausia ja asutuksen leviämistä, suurporonhoidon alkamista, kirkkojen rakentamista, valtioiden muuttuvia rajoja ja lakeja, saamelaisyhdistysten perustamista ja teiden rakentamista. Sinipohjainen osuus kasvaa aikajanassa vähitellen, niin että aluksi dominoinut vihreäpohjainen osuus jää lopulta kapeaksi kaistaleeksi aikajanan alaosaan.

Aikajanan kuvauksen kohteet siis muuttuvat vähitellen. Luonnon tapahtumien osuus pienenee nykyhetkeä kohti tullessa, ja samalla aikajana liikkuu etnisyydeltään määrittelemättömästä pohjoisen tapahtumien kuvauksesta kohti

²⁷⁴ Museorakennuksen suunnittelusta ja näyttelyiden visuaalisesta toteutuksesta ks. Pallasmaa 1998.

yhä eksplisiittisempää saamelaisuuden ja toisaalta Suomen Lapin tapahtumien kuvausta. Jotkut mukaan otetuista tapahtumista ovat ennen kaikkea alueellisia, kuten teiden rakentaminen Pohjois-Suomessa, toiset taas ennen kaikkea etnisiä, kuten ensimmäisen saamenkielisen runoteoksen ilmestyminen tai Saamen lipun ottaminen käyttöön. Varsinkin aikajanan loppupuolella esiin nostetut asiat ovat tiettyyn vuoteen paikantuvia yksittäisiä tapahtumia. Aikajana tuntuu olevan suunnattu katsojalle, joka tuntee sen kuvaamaa historiaa ennestään, sillä kuvateksteissä ei selitetä juuri mitään. Esimerkiksi Lars Levi Laestadiusta²⁷⁵ esittävän kuvan kuvatekstissä mainitaan vain nimi.

Näyttelytilan seinällä aikajanan vasemmalla puolella esitetään joitakin saamelaisten menneisyyteen ja nykyisyyteen liittyviä teemoja. Kahteen pohjoista pallonpuoliskoa esittävään karttaan on merkitty sirkumpolaarisia kansoja ja poronhoitajakansoja ja tekstissä kuvaillaan poronhoidon oletettua syntyhistoriaa. Seinällä on myös kopio saamelaisia kuvaavasta 1700-luvun piirroksista ja piirroksen yksityiskohtia selittäviä kuvatekstejä; kuva esitetään siis dokumenttina saamelaisesta elämänmuodosta, ja monien siinä esitettyjen piirteiden kerrotaan säilyneen 1900-luvulle asti. Lisäksi seinällä on kaksi karttaa, jotka esittävät saamelaisten nykyisiä asuinalueita ja saamelaiskielten perinteisiä alueita, sekä vitriiniin asetettu kielipuu, jonka lehtiin on merkitty eri saamelaiskieliä ja niiden lähimpiä sukukieliä. Viereisessä tekstissä kerrotaan kielten kehitymisestä suomalais-saamelaisesta kantakielestä lähtien.

Aikajanan oikealla puolella teemana ovat luonnonsuojelualueet. Seinään upotetussa vitriinissä on Kevon kanjonia esittävä dioraama ja kartassa kuvataan Ylä-Lapin suojelualueita ja erämaita. Suojelualueita ja niillä tapahtuvaa ihmistoimintaa esitellään myös valokuvien ja tekstein. Eri puolilla huonetta sijaitsevista irrallisista vitriineistä on näytteillä suopunki²⁷⁶, komsio²⁷⁷, lähialueilta peräisin olevia arkeologisia löytöjä sekä tunturikasveja ja pikkulintuja. Katosta riippuu täytetty piekana.

Välidočajáhus / Päänäyttely

Johdantonäyttelyn jälkeen Siidan kävijä voi jatkaa kulkuaan lyhyttä käytävää pitkin *Päänäyttelyn* (kuva 2) sisäänkäynnin luo. *Päänäyttely* sijaitsee suuressa huoneessa, joka on yleisväriltään melko tumma ja valaistukseltaan hämärä; myös tässä näyttelyssä katto on tummansininen. Pääosa valosta tulee seinien, seinäkeiden, vitriinien ja lattiaan upotettujen valokuvien sisältä. Tilassa kuuluu linnunlaulua ja muita luonnonääniä. Äänet vaihtelevat hiukan eri puolilla huonetta, mutta katkeamaton äänimassa kuuluu kaikkialla huoneessa. Näyttelyn ilmatilassa keskellä huonetta roikkuu täytetty maakotka.

²⁷⁵ Laestadius oli Ruotsissa 1800-luvulla vaikuttanut saamelaistaustainen pappi, jonka toiminnan tuloksena syntynyt lestadiolaisuus on ollut merkittävä uskonnollinen liike saamelaisalueilla. Siidassa lestadiolaisuuteen viitataan aikajanan lisäksi kulttuuri-näyttelyssä, ja aihetta käsitellään myös Äjtessä.

²⁷⁶ Suopunki on saamelaisten poronhoitajien käyttämä lasso.

²⁷⁷ Komsio on puusta ja nahasta valmistettu vauvan kantokoppa.

Päänäyttely jakautuu pohjoisen vuodenkiertoa kuvaavaan luontonäyttelyyn (kuva 3) ja saamelaiskulttuurista kertovaan kulttuurinäyttelyyn (kuva 4), jotka on asetettu sisäkkäin: luontonäyttely muodostaa huoneen ulomman tilan ja kulttuurinäyttely jää sen sisään.²⁷⁸ Näyttelyiden rajapintana toimivat seinäkkeet, joiden toisella puolella on luontonäyttelyyn kuuluvia kuvia ja tekstejä, toisella puolella taas kulttuurinäyttelyyn kuuluvaa materiaalia. Eri puolilla huonetta on kulkuaukkoja, joista voi nousta kolme porraskelmaa ylemmällä lattiatasolla sijaitsevan kulttuurinäyttelyn puolelle tai palata luontonäyttelyyn. Paikoitellen näyttelyt sulautuvat yhteen, sillä muutamat vitriinit ovat osa kumpaakin näyttelyä. Samaan vitriiniin on yhdistetty eri näyttelyissä eri tekstit: luontonäyttely esimerkiksi kertoo väinönputken kasvutavasta, kasvupaikoista ja aromaattisuudesta, kulttuurinäyttely taas väinönputken käytöstä lääke- ja ravintokasvina.

Huoneen seinät on jaettu 12 kuukauteen, joista jokaista vastaa neljä metriä korkea ja kahdeksan metriä leveä taustavalokuva; yhdessä valokuvat peittävät huoneen seinät kokonaan. Kuvissa on koskemattoman oloista tunturimaisemaa, jossa ei näy teitä, rakennuksia tai muita selviä merkkejä ihmistoiminnasta. Monissa kuvissa maisema on avointa tai siinä näkyy vain harvoja puita, toisissa mukana on myös jonkin verran metsää. Isoihin seinävalokuviin on upotettu pieniä valokuvia, videoruutuja ja vitriinejä, joihin on rakennettu dioraamoja täytettyine eläimineen. Seinissä on myös lokeroita ja niiden asetettuja esineitä, jotka on tarkoitettu elämyskohteiksi lapsille.²⁷⁹ Näitä seiniä vastapäätä ovat luonto- ja kulttuurinäyttelyn rajapintana toimivat seinäkkeet, joissa on kuvia, tekstejä ja vitriinejä. Seinäkkeissä kuvataan niitä luonnon tapahtumia, jotka liittyvät kyseiseen kuukauteen. Lisäksi näyttelyssä on irrallisia vitriinejä, joitakin puunrunkoja ja niihin kiinnitettyjä täytettyjä eläimiä sekä katosta riippuvia täytettyjä lintuja.

Jos luontonäyttelyn kiertämisen aloittaa sisäankäynnin vierestä ja kulkee myötäpäivään, näyttely alkaa kesäkuusta ja päättyy toukokuuhun. Kesäkuun kohdalla kerrotaan pohjoisen vuodenkierrosta yleensä, yöttömästä yöstä, kasvien nopeasta kasvuunlähdestä ja takatalvesta. Heinäkuun teemoja ovat räkkä, tunturisopuli ja tunturimittari. Elokuun kohdalla kuvataan hillaa ja muita marjoja ja sieniä sekä väinönputkea. Syyskuussa esitetään kasvien talveentumista, vihreänä talvehtimista ja ruskaa. Lokakuun teemoja ovat eri lajien vaellukset, poron rykimä, eläinten puvunvaihdot sekä vaikeudet, joita eri lajeille voi tulla talven yllättäessä. Marraskuun kohdalla keskitytään lumeen: näyttely käsittelee lumikiteitä, lumisateita, lumimuodostumia ja eri lajien liikkumista lumessa. Joulukuussa kerrotaan kaamoksesta, revontulista, eri lajien keinoista selviytyä

²⁷⁸ Näyttelytyöryhmän puheenjohtajan Jukka Pennasen mukaan *Päänäyttelyn* suunnittelun lähtökohdana on ollut kulttuuri- ja ihmisekologinen teoria. Näyttelyn jäsenyksellä on pyritty viestimään sitä, että saamelaiskulttuuri on sidoksissa Lapin luonnonympäristöön, ilmastoon ja vuodenaikoihin. Näyttelyn osastot muodostavat Pennasen mukaan toistensa suhteen riippuvuus- ja vuorovaikutusjärjestelmän, eräänlaisen "kulttuurin ravintoketjun", jonka ansiosta kulttuurin koheesio pysyy vakaana. (Pennanen 1998b, 7-9; ks. myös Pennanen 1998a, 3.)

²⁷⁹ Ks. Pallasmaa 1998, 6.

kylmyydestä sekä haaskojen syntymisestä ja merkityksestä. Tammikuun teemana on elämä lumen ja jään alla: huomion kohteena ovat pikkunisäkkäiden ja kalojen olot sekä karhun vuodenkierto ja talviuni. Helmikuun teemana on pohjoinen metsä, ja näyttelyssä kerrotaan tykkylumesta, puiden sopeutumisesta lumeen sekä puista ja niiden hyönteisistä ravintona. Maaliskuun kohdalla kuvataan lisääntyvän valon vaikutuksia eläimissä, ahman elintapoja, eri lajien siikionkehitystä sekä lintujen jo talvella alkavaa lisääntymistä. Huhtikuussa kerrotaan varhaisista sulapaikoista, hankikelistä ja hangen pienoismaailmasta hyönteisineen ja hämähäkkeineen. Vuodenkierto päättyy toukokuuhun, jonka teemoina ovat lintujen kevätmuutto ja telkän pesiminen.

Luontonäyttelyn sisään jäävä saamelaiskulttuurin näyttely jakautuu 11 pääteemaan: *Poronhoito kulttuurin perustana*, *Ravinto perustarpeena*, *Vaatetus perustarpeena*, *Liikkuminen, tietotaito perustarpeena*, *Siita, yhteisölliset lähtökohdat*, *Asumisen muodot*, *Kolttasiita*, *Taiteelliset lähtökohdat*, *Uskonnolliset lähtökohdat*, *Saamenmaan yhtenäistyminen* sekä *Kalastus, maatalous kulttuurin perustana*. Kullakin teemalla on omat seinäkkeensä, joissa teemaa kuvataan lyhyin tekstein, kuvin, kuvatekstein sekä seinäkkeeseen upotettuihin vitriineihin asetetuin esinein. Lisäksi näyttelyssä on seinäkkeistä irrallisia kuva- ja tekstikokonaisuuksia sekä installaatioita.

Jos kulttuurinäyttelyyn astuu läheltä huoneen sisäänkäyntiä ja kiertää tilan myötäpäivään, ensimmäisenä vasemmalla on kokonaisuus *Poronhoito kulttuurin perustana*. Siinä esitellään poronhoidon vuosikierron tapahtumia, poronvasojen korvamerkintää, aitauksia sekä saamenkielisiä poronnimityksiä. Kokonaisuuden lähellä on installaatio, jossa makaa täytetty poronvasa korvassaan puukko, sekä vasanmerkintää kuvaava teksti, kuvia ja video.

Seuraava osio, *Ravinto perustarpeena*, esittelee pohjoisen perinteisiä ruuanvalmistus- ja säilöntämenetelmiä. Lähellä ravintokokonaisuutta on kotakeittiötä esittävä installaatio sekä teksti ja kuvia, joissa perinteinen kotakeittiö yhdistetään moderniin keittiöön.

Vaatetus perustarpeena -kokonaisuudessa kerrotaan nahkojen, villan ja kenkäheinän työstämisestä ja käytöstä pukeutumisessa sekä suonilangan valmistuksesta. Omat seinäkkeensä on omistettu saamelaiselle kesä- ja talvipuvulle. Kuvien, tekstien ja yksittäisten vaatekappaleitten lisäksi esillä on kokonainen Enontekiön alueen miehen kesäpuku sekä Utsjoen tunturisaamelainen talvipuku. Vaatetusteemaan liittyy näskäystä kuvaava installaatio, johon yhdistetyssä tekstissä ja videossa kuvataan poronnan käsittelyä.

Seuraava kokonaisuus, *Liikkuminen, tietotaito perustarpeena*, käsittelee liikumistapoja sekä metsästystä. Seinäkkeissä kuvataan kantolaitteita ja veneitä, markkinapaikkoja ja kauppareittejä, talvikulkuvälineitä sekä 1900-luvun motorisoitumista. Viimeinen osakokonaisuus käsittelee metsästystä, erityisesti riekonpyyntiä, jota kuvataan myös seinäkkeeseen upotetussa mustavalkoisessa videossa. Seinäkkeiden edustalla on installaatio, jossa metalliverkosta rakennettu symbolinen poron hahmo vetää puista ahkiota. Erillisessä teksti- ja kuvakokonaisuudessa kerrotaan poronhoidon motorisoitumisesta ja poron siirtymisestä turismi- ja kilpailukäyttöön.

Siita, yhteisölliset lähtökohdat -kokonaisuus käsittelee talvikyläjärjestelmää, suurporonhoidon leviämistä Suomeen ja porosaamelaisten vuotuismuuttoa, rajasulkujen ja lakien aiheuttamia muutoksia sekä porojen korvamerkkijärjestelmää. Karttojen avulla kuvataan Kemin Lapin entisiä siitoja, porosaamelaisten muuttoreittejä ja rajasulkujen aiheuttamia väestömuuttoa. Tähän teemaan kuuluu useita isokokoisia valokuvia, joissa näkyy porotokkia tunturissa. Viimeisenä osakokonaisuutena on sukutaulu enontekiöläisen Näkkäläjärven suvun korvamerkeistä ja niiden omistajista.

Asumisen muodot -kokonaisuudessa kerrotaan laavusta ja kodasta sekä kiinteille asuinpaikoille rakennetuista hirsitivista. Kokonaisuuteen kuuluu kaksi suurikokoista valokuvaa, jotka esittävät leiripaikkoja tunturissa. Lähellä tätä kokonaisuutta sekä edellistä *Siita, yhteisölliset lähtökohdat* -osiota on kookas kotainstallaatio. Kota on luonnollisen kokoinen mutta peitteetön, ja se on rakennettu lumihankea ja kodan pohjaa esittävän valokuvan päälle. Installaatioon liittyvä teksti kertoo saamelaisen korvakodan rakenteesta ja siitä, miten kiinteät poro- ja luontaistilat tekivät poronhoidon motorisoiduttua ja täyspaimentolaisuuden loputtua korvakodan käytön tarpeettomaksi. Vieressä on myös aiheeseen liittyviä karttoja ja kuvia.

Seuraavana on *Kolttsiita*-kokonaisuus, joka kertoo kolttien entisestä siitajärjestelmästä, muuttoreiteistä ja vuotuismuuttoa vaiheista. Omana osakokonaisuutenaan käsitellään kolttien asuttamista toisen maailmansodan jälkeen Petsamosta Sevettijärven ja Nellimin alueelle; lisäksi kerrotaan kolttien kulttuuripiirteistä. Koltteemaan kuuluu kaksi kansatieteellistä filmiä, ja vitriineissä esitetään muun muassa naimattoman, naimisissa olevan ja leskeksi jääneen kolttanaisen päähineet.

Taiteelliset lähtökohdat -osio käsittelee perinteisiä käsitöitä. Tekstit kertovat saamelaisen käsityön kahteen suuntaan ulottuvista juurista, omaleimaisuudesta ja merkityksistä. Seinäkkeisiin upotetuissa vitriineissä on eri materiaaleista tehtyjä esineitä, esimerkiksi kuppeita ja rasioita, komsio, lusikoita, riskuja, nahkapusseja, pauloja ja vöitä. Seinäkkeiden edustalla on erillinen vitriini, jossa esitellään ”Sámi Duodji designia” eli nykyajan saamelaisten käsityöläisten valmistamia esineitä.²⁸⁰

Uskonnolliset lähtökohdat -kokonaisuudessa kuvataan saamelaisten uskonnollisuutta eri aikoina. Ensimmäiset osakokonaisuudet käsittelevät muinaisuskoa ja shamanismia ja kertovat muun muassa seidoille uhraamisesta ja erilaisista rummuista. Kolmas osakokonaisuus kuvaa kristinuskon tuloa ja vakiintumista sekä lestadiolaisuutta, ja neljäs osio käsittelee kolttsaamelaisten ortodoksista uskoa. Vitriineissä on näytteillä muun muassa noitarumpu ja hartauskirjoja.

Saamenmaan yhtenäistyminen -kokonaisuuden valokuvat ja kuvatekstit liittyvät erilaisten saamelaisinstituutioiden perustamiseen ja Alta-joen patoamista vastustaneeseen liikkeeseen. Tässä osiossa esitellään myös saamelaisia kirjailijoita, runoilijoita ja kuvataiteilijoita, saamelaisteatteria sekä nykyistä taidekäsi-

²⁸⁰ *Sámi Duodji*, jota käsittelen tarkemmin luvussa 5.3, on saamelaiskäsityön tavaramerkki. Merkin käyttöoikeutta voivat hakea saamelaiset, joilla on saamelaiskäsityön koulutus tai kokemus.

työtä. Kokonaisuuden vieressä on telkkien pesäpaikkaa esittävä vitriini, johon on liitetty telkän ja isokoskelon munituksesta kertova teksti.

Kulttuurinäyttelyn viimeinen kokonaisuus on *Kalastus, maatalous kulttuurin perustana*. Tässä osiossa kuvataan Inarinjärven entistä ja nykyistä kalastusta, kolttsaamelaisten historiallista kalastusta sekä kalastusta Tenolla. Neljäs osakokonaisuus käsittelee maataloutta. Mustavalkoiset valokuvat kertovat maatalouden historiasta ja kaavakuva havainnollistaa Utsjokilaakson työvuoden jakautumista maatalouteen, kalastukseen, metsästykseseen, poronhoitoon, marjastukseen ja käsityöhön. Kalastusaiheisten seinäkkeiden lähellä on patopyyntiä käsittelevä kokonaisuus, joka koostuu installaatiosta ja siihen liittyvästä tekstistä, videosta ja kuvista.

Aiemmin mainittujen, eri kokonaisuuksiin liittyvien installaatioiden lisäksi näyttelyssä on moottorikelkka ja sen perään kytketty puinen reki, jotka on asetettu keskelle huonetta. Reessä on porontaljojen päällä nykyaikaisia kulutus tavaroita ja niiden myyntipakkauksia sekä kuvastoja.²⁸¹ Rekeen asetetussa ruudussa pyörii mustavalkoinen video, jossa saamenpukuiset ihmiset liikkuvat talvimaisemassa poroineen ja istuvat kodassa.

3.2 Ájttien näyttelyt

Ájttien näyttelykokonaisuus, *Dánna Sámen. ednama ja ulmutjij birra/Här i Sápmi. om landet och folket*, sisältää useita eri aikoina avattuja perusnäyttelyitä. Kaikki näyttelyt on muotoillut Sören Karlsson, mutta muuten näyttelyiden tekijät vaihtelevat. Näyttelykokonaisuus alkaa museon sisääntuloaulan vieressä sijaitsevan hallista, josta kuljetaan käytävää pitkin muihin näyttelytiloihin. Pysyvien näyttelyiden lisäksi Ájttien yleisötiloissa on vaihtuvia näyttelyitä, museokauppa, ravintola ja lasten leikkipaikaksi tarkoitettu *Sarredievvoá/Blåbärsbacken*.

Kuvaan seuraavassa niitä Ájttien perusnäyttelyitä, jotka olivat esillä loppuvuodesta 2012. Jotkut näistä näyttelyistä ovat hieman muuttuneet tutkimusprosessin aikana. Esittelen näyttelyiden sisältöä sekä vuoden 2012 asussa että sellaisina kuin dokumentoin ne vuonna 2009. Kuvauksen ulkopuolelle jäävät vuoden 2012 jälkeen valmistuneet näyttelyt sekä ne näyttelyt, jotka poistettiin jo ennen tutkimuksen alkamista tai tutkimusprosessin aikana. Ennen tutkimuksen alkamista oli purettu *Sápmi*, joka oli yksi museon ensimmäisistä perusnäyttelyistä.²⁸² Tutkimusprosessin aikana Ájttesta poistettiin tunturimatkoille suunnattu opastusnäyttely sekä vuonna 1995 avattu *Ädno/Älven*, joka käsittelee jokiluontoa sekä jokien hyödyntämistä kalastuksessa ja vesivoiman lähteenä. Vuonna 2014 avattiin kolme uutta perusnäyttelyä: Jokkmokin talvimarkkinoista

²⁸¹ Sijoittamalla nykyaikaa representoivat esineet näyttelytilan keskelle näyttelyn suunnittelijat ovat pyrkineet viestimään, että modernin saamelaiskulttuurin suhde luontoon on etäisempi kuin perinteisen kulttuurin. (Ks. Pennanen 1998b, 9; Pennanen 2000a, 151.)

²⁸² *Sápmi*-näyttelystä ks. esim. Webb 2001; Olsen, B. 2000a, 24–25; Scheffy 2004b, 244–247.

kertova *Tjoasskemis váttos/Isande vandring*, lapsille suunnattu *Laponia Mania* sekä Laponia-alueeseen liittyvä *Laponiakollen*.

Käytän näyttelyistä sekä luulajansaamenkielisiä että ruotsinkielisiä nimiä. Kielten keskinäinen järjestys noudattelee näyttelytilassa esiintyvää järjestystä. Niiden näyttelyiden kohdalla, joiden nimiä ei ole merkitty näyttelytilan seinälle, mainitsen ensin saamenkielisen nimen. Silloin kun näyttelyn nimestä esiintyy näyttelytilan seinällä, opasvihkossa ja museon verkkosivuilla hiukan toisistaan poikkeavia muotoja, käytän näyttelytilan seinälle merkittyä nimeä. Perusnäyttelyitä toisiinsa yhdistävää tilaa, jolla ei ole virallista nimeä, nimitän yksinkertaisesti keskushuoneeksi.

Oabme ladnja / Gamla hallen

Museon näyttelykokonaisuus alkaa avarasta, korkeasta ja valoisasta hallista (kuva 5), jonka näyttelyn on tuottanut John Erling Utsi. Suurimmaksi osaksi tyhjään tilaan on asetettu vain joitakin näyttelyelementtejä, kuten parvi huoneen ilmatilaan sijoitettuja täytettyjä riekkoja tai kiirunoita. Huoneen suurin ja huomiota herättävin elementti on luonnollisen kokoinen ja naturalistisesti sisustettu kota, jonka sisään voi astua. Aiemmin huoneessa oli myös suurikokoinen dioraama, joka esitti kolmen saamelaisen kohtaamista muualta tulleen kaupпамiehen ja verojen kerääjän kanssa 1500-luvulla.

Ájgij tjadá / Tidens gång

Hallista kuljetaan museon keskushuoneeseen pitkin käytävää (kuva 6), johon sijoitetun näyttelyn on tuottanut Thomas Öberg. Tila on hämärä. Molempiin sivuseiniin on maalattu metsämaisema, ja tilassa kuuluu linnunlaulua. Näyttelyn päätekstissä katsojalle kerrotaan, että hän tapaa näyttelyssä joitakin "meistä", jotka olemme eläneet täällä jääkauden päättymisestä nykypäivään.

Käytävän vasemmalla puolella on kymmenen lähes luonnollisen kokoista ihmishahmoa, joihin on yhdistetty joitakin esineitä sekä tekstejä. Ensimmäiset viisi hahmoa ovat ruskeasävyisiä piirroskuvia, joista kukin on teksteissä sijoitettu tiettyyn aikaan. Jälkimmäiset hahmot taas on nimetty tietyn ammatin tai elämäntavan edustajiksi: he ovat uudisasukas, nomadi, ratatyöläinen, metsätyöläinen ja poronhoitaja. Nämä hahmot pohjautuvat piirrosten sijasta mustavalkoiseen, ruskeiksi sävytettyihin valokuviiin lukuun ottamatta viimeistä, joka on tehty värivalokuvasta. Hahmoihin liitetyissä teksteissä kuvaillaan lyhyesti elämää kunkin hahmon näkökulmasta. Yhdessä hahmot muodostavat eräänlaisen aikajanan 11 000 vuoden takaisesta menneisyydestä nykyaikaan asti.²⁸³

²⁸³ Aiemmin hahmojen muodostama aikajana ei ulottunut näin pitkälle menneisyyteen, vaan ensimmäinen hahmo edusti 6 000 vuoden takaista aikaa. Vuosien 2010 ja 2012 välillä näyttelyä muutettiin sijoittamalla ensimmäinen hahmo 11 000 vuoden päähän, muuttamalla kahden hahmon järjestystä ja ajoitusta sekä joitakin hahmoihin liittyviä tekstejä. Viimeisen hahmon kohdalla vaihdettiin sekä kuva että teksti.

Ihmishahmojen ja niihin liittyvien tekstien lisäksi käytävässä on alkupe-
räiskansojen ja saamelaisten oikeuksiin liittyviä tekstejä sekä maapallon pohjoi-
sia alueita kuvaava kartta, johon on merkitty alueilla asuvien kansojen nimiä.
Käytävän peräseinälle on maalattu iso Fennoskandiaa ja ympäröiviä merialuei-
ta kuvaava kartta, jonka päälle on kirjoitettu Nils-Aslak Valkeapään runo.

Keskushuone

Käytävä johtaa pyöreään keskushuoneeseen (kuva 7), jonka tuottajana on toi-
minut Thomas Öberg. Huoneen seiniin on maalattu sinertävää tunturi- tai vaa-
ramaisemaa ja sen ylle kellertävää taivasta. Seinustoilla on penkkejä, ja eri puo-
lilla huonetta on yhteensä kahdeksan oviaukkoa, jotka johtavat eri näyttely-
huoneisiin. Aiemmin keskellä muuten lähes tyhjää huonetta oli melko natura-
listinen, metallista tehty poro. Loppuvuodesta 2012 poro oli siirretty museon
pihamaalle ja huoneessa oli sen sijaan Jokkmokin tunturipuutarhaan ja *Åja-*
konferenssi-tiloihin liittyviä kuvia ja tekstejä sekä kaksi seinävitriineihin sijoitet-
tua amerikkalaisten taiteilijoiden teosta²⁸⁴. Uutena huoneeseen oli tullut myös
katosta roikkuva täytetty joutsen.

Nybyggartio / Ådåaroviessom

Ensimmäisenä vasemmalla oleva oviaukko johtaa näyttelyyn, joka kuvaa uu-
disasukasperheen elämää noin vuonna 1900 (kuva 8). Näyttely on hallin, käytä-
vän ja keskushuoneen ohella ainoa Äjtten alkuperäisistä perusnäyttelyistä; se
on valmistunut vuonna 1989, jolloin museo avattiin. Näyttelyn tuottajana on
toiminut Thomas Öberg ja tuotantoassistenttina Yngve Ryd.

Huoneen seiniin on maalattu sinisävyinen talvipäivän maisema, jossa nä-
kyy metsää, vesistöä ja etäisiä tuntuereita. Tilassa kuuluu muun muassa hyttys-
ten ininää ja metson ääntelyä. Näyttelyn päätekstissä kerrotaan pysyvien tilojen
perustamisesta ja menneisyyden uudisasukkaitten monia elinkeinoja yhdistel-
leestä elämäntavasta. Lähes kaikki huoneen tekstit liittyvät ruuanhankintaan ja
muuhun käytännön selviytymiseen eikä henkistä kulttuuria kuvata.

Huoneen seinustoilla on puusta veistettyjä pienoismalleja, jotka kuvaavat
ihmisiä erilaisia askareita suorittamassa; Äjtten useimmista muista näyttelyistä
poiketen tähän näyttelyyn ei sisälly luonnollisen kokoisia ihmishahmoja. Huo-
neessa on myös vitriinejä ja irrallisia esineitä, kuten kalaverkkoja ja haravia sekä
täytetty vuohi. Keskellä huonetta on suota kuvaava vitriini. Lähellä oviaukkoa
on pieni aitta, jonka sisällä on tavaroita, muun muassa perämoottori, pieniä
puutyynyreitä, öljylamppu, verkkoja ja työkaluja.

²⁸⁴ Teokset olivat Larry Floatin *Walrus/Whale Spirit Mask* sekä Lola E.A. Fergusonin
Cu'piq Mask-Double Walrus Spirit Mask. Teokset ovat mukana *Foundation for Art and
Preservation in Embassies* -säätiön *Gift to the Nation* -projektissa, jossa 245 amerikkalais-
ta teosta on lahjoitettu edustustoihin ympäri maailmaa.

Suodje. Buolvoas Buolvvai / Dräkt & Silver. Till skydd och prydna

Keskushuoneen seuraavasta oviaukosta pääsee pukuja, asusteita ja hopeaesineitä käsittelevään näyttelyyn, joka on valmistunut vuonna 1997. Näyttelyä on ollut tekemässä projektiryhmä, jonka jäsenet olivat Titti Bergman, Lis-Mari Hjortfors, Berit Inga, Sören Karlsson, Inga-Maria Mulk, Anna Westman ja Thomas Öberg. Projektin johtajana toimi Thomas Öberg ja päätuottajana Inga-Maria Mulk.

Näyttelyn ensimmäisessä tilassa esitellään saamenpukuja (kuva 9). Hiukan hämärän, punaseinäisen tilan seinustoilla on kymmenen kookasta vitriiniä, joissa on luonnollisen kokoisia puettuja nukkeja; yhdeksän vitriiniä edustaa Ruotsin eri alueiden saamenpukuja vuodelta 1997, kymmenennessä taas esitetään turkiksiin pukeutunut mies 1900-luvun vaihteesta. Vitriineihin on yhdistetty tekstilainauksia ja mustavalkoisia valokuvia. Huoneessa on myös Fennoskandian kartta, jonka päälle sijoitetut piirroskuvat esittävät saamenpukuja koko transnationaalisen Saamenmaan alueelta.

Huoneen peräosassa on toinen tila, jossa on tuhannen vuoden takaista jousimetsästäjää esittävä dioraama. Tilassa on myös vitriineitä, joissa esitetään tuhat vuotta vanhoja arkeologisia löytöjä sekä miehen ja naisen varustukseen kuuluneita asusteita ja esineitä. Seinätaulujen tekstit ja piirroset kertovat muun muassa onnea tuottavista asusteista ja siitä, miten asusteita on käytettävä välttääkseen epäonnea. Lisäksi tilassa on kaksi vitriinikaappia, joista toisessa on kopio tietyn 1880-luvulla syntyneen naisen puvusta sekä naiselle kuuluneita asusteita, toisessa taas 1500-luvun parantajanaista esittävä luonnollisen kokoinen nukke.

Näyttelyn kolmas tila on pienehkö sivuhuone (kuva 10). Huoneen punaisia seiniä peittää kahdeksan tummaa vitriiniä, joihin on tylogisesti järjestetty erilaisia hopeaesineitä kuten juoma-astioita, lusikoita, sormuksia ja solkia. Vitriineihin on liitetty myös kuvia ja tekstejä. Seinällä oleva teksti kertoo keräilijästä, jonka kokoelmista suurin osa huoneen esineistä on peräisin, sekä siitä, miten saamelaiset ovat hankkineet ja käyttäneet hopeaa. Seinällä olevia nappeja painamalla saa kuulla tilaan liittyvän opastuksen eri kielillä. Lisäksi on mahdollista kuulla kertomus esineiden keräilijästä, joiku sekä maahisaiheisia kertomuksia.

Laponia. mijá ednama / mitt och världens arv

Seuraava Äjttén näyttely käsittelee Pohjois-Ruotsissa sijaitsevaa, useista luonnonsuojelualueista muodostettua Laponia-aluetta, joka otettiin Unescon maailmanperintöluetteloon vuonna 1996. Vuonna 2005 valmistuneen näyttelyn tuottajina toimivat Elina Nygård Hansson ja Anna Westman, projektinjohtajina Anna Westman sekä Ingrid Metelius ja käsikirjoittajana Sunna Kuoljok. Näyttelyn sisältöryhmään kuuluivat Gunilla Edbom, Dag Eriksson, Berit Inga, Sunna Kuoljok, Ingrid Metelius ja Elina Nygård Hansson.

Näyttely alkaa tilasta, jonka seiniin on maalattu talvinen metsämaisema (kuva 11). Tilan seinillä on valokuvia, tekstejä ja pieniä vitriinejä, joissa kerro-

taan pohjoisesta taigasta, leiripaikoista, ihmisten toiminnan ja metsäpalojen aiheuttamista jäljistä puissa, kasveista, porojen talviravinnosta sekä 1600–1700-lukujen kaivostoiminnasta. Seinätaululla esitetään vuoristojen muodostumista ja muuta geologista kehitystä miljoonien vuosien kuluessa. Tilan hallitsevin elementti on kuitenkin dioraama, joka esittää nykypäivän saamelaisnaista ruokkimassa porojaan. Katsojan astuttua sisään huoneeseen tilassa alkaa kuulua naisen ääni, joka kertoo muun muassa porojen talviruokinnasta.

Näyttely jatkuu isommassa tilassa, jonka seiniin on maalattu harmaata tunturimaisemaa; siellä täällä on täytettyjä eläimiä, kuten oviaukon yllä makailleva ilves ja ilmassa lentävä, jänistä kynsissään pitelevä kotka. Keskellä tilaa on Laponiaa kuvaava pienoismalli, johon on merkitty esimerkiksi saamenkyläiden leiripaikkoja ja muita poronhoitoon liittyviä paikkoja. Yhdellä seinällä on hyvin kookas, suota esittävä dioraama. Dioraaman vieressä seinällä on nuoren naisen piirretty hahmo, joka puhekuplassa kertoo asioista, joita suo on antanut kautta aikojen. Naishahmon toisella puolella on poronhoitajan rinkka sekä puunrungon poikkileikkaus.

Nuoren naisen hahmo esiintyy toisessakin piirroskuvassa. Siinä nainen seisoo saamenkyläiden kesäpaikkoja kuvaavan kartan vieressä ja kertoo puhekuplassa leiripaikastaan porojen kesälaitumella. Lisäksi tilassa kuvataan muun muassa joidenkin eläinlajien elintapoja, porojen parasitteja, ilmaston ja maiseman muuttumista vuosituhansien mittaan, ihmisten elinkeinoja eri aikoina, arkeologisia löytöjä, historiallisia siitoja ja nykyisiä saamenkyläitä. Yhdellä seinällä on 13 pientä kupua, joiden alle on sijoitettu eri eläinlajien ulosteita, ja katsojaa kehoitetaan arvaamaan minkä lajin jätöksestä on kysymys. Toiselle seinälle on koottu puheenvuoroja Laponiasta.

Lyhyen käytävän kautta kävijä pääsee erilliseen pieneen huoneeseen. Käytävän seinälle on maalattu käveleviä poroja ja niiden perässä tuleva koira, ja toisella seinällä kuvataan porojen vuodenvieroa, tunturin eri osien kasvillisuutta sekä jäätiköitä. Käytävän päässä sijaitsevan pienen huoneen hallitsevia elementtejä ovat yhdelle seinälle heijastettu kookas kuvaesitys sekä huoneen nurkkiin sijoitetut dioraamat, jotka kuvaavat ahmaa, naalipoikuetta ja poronvasaa tunturissa. Tilassa on mahdollista katsella kolmea eri kuvaesitystä, jotka representoivat Laponian menneisyyttä, Laponian eläimiä ja luontoa sekä Laponiassa nykyään tapahtuvaa ihmistoimintaa. Huoneessa käsitellään lisäksi poroelinkeinoja ja petoeläinten suhteita sekä ruuan säilöntää ja tavaroiden varastointia erilaisiin varastorakennuksiin ja kivenkoloihin.

Laponia-näyttelystä johtaa myös oviaukko kahteen erilliseen huoneeseen, joista toinen on omistettu vaihtuville näyttelyille. Toisen huoneen seinillä on erikokoisissa vitriineissä kymmeniä pieniä dioraamoja, joissa on eri lintulajien täytettyjä edustajia. Huoneessa on myös täytetty näätä, petolintujen kuvia ja maisemamaalaus.

Bierggit / Att reda sig

Ájtten seuraava näyttely on valmistunut vuonna 1992 ja käsittelee nomadisten poronhoitajien elämäntapaa 1950-luvulle asti (kuva 12). Näyttelyn projektinjohdajana toimi Thomas Öberg, faktatuottajana Susanna Jannok Porsbo ja käsikirjoittajana Sunna Kuoljok. Näyttelyhuoneen seinät ovat kellanpunaiset ja sen vitriineissä on tummanvihreää väriä. Huoneen keskustan ympärillä on kolme korkeaa kaarevaa rakennelmaa, joiden voi tulkita yhdessä symboloivan kotaa tai laavua; niiden yllä on tuikkiva mustapohjainen ”tähtitaivas”, ja keskellä huonetta on tulisijaa symboloiva pyöreä penkki. Rakennelmien sisällä oleva alue edustaa siis symbolisesti kodan sisätilaa, niiden ulkopuolelle jäävä alue taas ulkotilaa.

Näyttely alkaa ”ulkotilasta”, jossa esitetään leiripaikalle asetettuja kulkuvälineitä sekä erilaisia koivun käyttötapoja. Kotaa tai laavua symboloivien rakennelmien sisälle taas on sijoitettu vitriinejä, jotka kertovat erilaisista poronomadien elämään liittyvistä aiheista, ja rakennelmien yläosissa on kookkaita mustavalkoisia valokuvia. Vitriineissä käsiteltyjä teemoja ovat kota, kenkäheinä, kuormaporojen kanssa liikkuminen, puuesineet, juurityöt, sarvityöt, metsästyks, eri ruoka-aineiden käyttäminen ja säilöminen, kodan keittopaikka, syöminen, turkis- ja nahkavaatteet, ompelu ja kutominen, tinan työstäminen, vauvan varusteet, porojen kanssa muuttaminen, koirien merkitys perheenjäsenenä ja työtovereina sekä yhdessä eläminen. Vitriinien välissä on dioraama, joka esittää kodan keittopaikalla istuvaa naista astioineen. Tilassa on myös poron teurastusta käsittelevä kokonaisuus.

Huoneen perimmäinen osa symboloi jälleen ”ulkotilaa”. Siellä käsiteltyjä teemoja ovat säilöminen kivikellareissa ja lähteissä, veden ottaminen luonnosta sekä nahan ja turkisten käsitteleminen. Huoneen seinällä roikkuu eri eläinlajien nahkoja ja turkiksia, ja tilassa on myös pesu- ja parkintapaikkaa esittävä installaatio.

Näyttelyhuoneen perältä on sisäänkäynti erilliseen huoneeseen, jonka seinustoilla on isoja vitriinikaappeja (kuva 13). Huone on muuten neutraalin vaaalea, mutta vitriinikaapeissa on kirkkaan keltaista, punaista, vihreää ja sinistä väriä. Vitriineissä on erilaisia perinteisiä käsitöitä: puusta, luusta, nahasta, tekstiileistä ja juurista tehtyjä esineitä kuten rasioita, myssyjä, nauhoja, pussukoita, kintaita, puukkoja, lusikoita ja länkiä. Käsitöiden lisäksi esillä on muutama valokuva ja kaksi pientä poronukkea.

Goabdesájgge. Iellema asken / Trumtid. I livets famn

Keskushuoneen seuraavasta oviaukosta pääsee uskonnollisuutta ja mytologiaa käsittelevään näyttelyyn (kuva 14), joka on valmistunut vuonna 2002.²⁸⁵ Näytte-

²⁸⁵ *Goabdesájgge/Trumtid*-näyttelyä edelsi Ájtten ja Nordiska museetin yhdessä tuottama samanniminen näyttely, johon kuului kahdeksan rumpua Nordiska museetin kokoelmista ja jonka teksteistä ja muotoilusta vastasi Ájtten henkilökunta. Tämä näyttely oli esillä Ájttesa ja Nordiska museetissa vuosina 1998 ja 1999, ja vuonna 2000 se yh-

lyn tuottaja on Anna Westman, ja näyttelyn projektiryhmässä olivat myös Kajsa Kuoljok, Ingrid Metelius ja Hanna Bjärenstam. Huoneen värejä dominoivat taiteilija Nils-Aslak Valkeapään maalaamien seinien tummansiniset sävyt ja joissakin rakenteissa käytetty kirkas punainen. Tilassa on myös kaksi toisen taiteilijan maalausta. Näyttelyhuoneen keskellä on kahdesta kookkaasta dioraamasta ja vitriineistä muodostuva keskitila, jonka ympäri katsoja näyttelyssä kulkee ja jonka muoto jäljittelee rummun muotoa.

Lähellä sisäänkäyntiä on korkealla ilmassa ympyränmuotoinen punainen alusta, johon heijastetaan muutaman sekunnin välein vaihtuvia kuvia esimerkiksi tunturimaisemista, seitakivistä, rummusta ja rumpusymboleista. Sisäänkäyntiä vastapäätä on 22 mustavalkoisesta valokuvasta koottu kollaasi, jonka taustalla on rummunmuotoinen puukehä; museon opasvihkon mukaan nämä viimeisen sadan vuoden ajalta peräisin olevat, ihmisiä eri tomissaan esittävät kuvat muodostavat ”nykyaikaisen rummun”. Sisäänkäynnin tuntumassa on myös noitarumpujen symboleita representoivia nykyaikaisia esineitä, muun muassa luiden ja rumpujen palautusvaatimuksiin liittyviä lehtileikkeitä, saamelaisiin jumaluuksiin liittyvä teksti sekä näyttelyn johdantoteksti, joka käsittelee vanhaa uskontoa ja sen yhteyksiä nykypäivään. Tilassa on mahdollista kuunnella eri ihmisten puheita luonnossa olevasta jumalasta, käsitöistä ja lestadiolaisuudesta. Yhteen vitriiniin on sijoitettu seitakivi.

Peräseinällä on elämän alkua ja loppua käsittelevä kokonaisuus, johon sisältyy 1700- ja 1900-luvun uskomuksia ja rituaaleja representoivia esineitä, tekstejä ja akvarelleja. Tätä kokonaisuutta vastapäätä on suuri metsää esittävä dioraama, jossa on takajaloillaan seisovan karhun eteen polvistunut nainen komsoineen sekä karhuhauta. Dioraamaan on liitetty naisen ja karhun suhdetta kuvaava tarina sekä karhukulttia käsitteleviä kuvia ja tekstejä. Dioraaman taustana toimivan väliseinän toisella puolella on uhripaikkaa kuvaava dioraama sekä uhraamiseen ja metsästäjäyhteiskunnan uskontoon liittyviä vitriineitä teksteineen.

Näyttelyn vitriineissä noitarumpuja sekä muita noidan²⁸⁶ varustukseen liittyneitä esineitä. Yhdessä tekstissä kerrotaan noidan elämästä ja toinen teksti kuvaa minä-muodossa noidan matkaa toiseen maailmaan. Huoneen peräseinälle sijoitetut mallikuviot ja kartat havainnollistavat eri alueilla käytettyjä rumpu-

distettiin osaksi Äjten *Sápmi*-näyttelyä. Myöhemmin *Sápmi*-näyttely muutettiin nykyiseksi *Goabdesájge/Trumtid*-näyttelyksi. (Scheffy 2004b, 248.)

²⁸⁶ Näyttelyssä saamelaisista noidista käytetään ruotsinkielistä termiä *nåjd* ja luulajansaamenkielistä termiä *noajdde*, jonka pohjoissaamenkielinen vastine on *noaidi*. Tutkimuskirjallisuudessa saamelaisien uskonnollisia spesialisteja on nimitetty myös shamaaneiksi. Uskontohistorioitsija Hans Mebius (2000, 41–42) on kuitenkin huomauttanut, ettei shamaanin käsitteen käyttäminen saamelaisesta *noaidista* aivan ongelmattonta. Shamaanilla on tutkimuskirjallisuudessa tarkoitettu henkilöä, jolla on kyky toimia muuntuneessa tietoisuuden tilassa (ks. esim. Hultkrantz 1973), eivätkä kaikki saamelaisten uskonnolliset spesialistit ilmeisesti ole täyttäneet tällaista shamaanin määritelmää. Mebiuksen mukaan voidaan todeta, ettei saamelainen *noiaidi* yleisesti ottaen ole shamaani, vaikka jotkut *noaideista* pystyivätkin saavuttamaan ekstaasin ja olivat siten shamaaneja uskontotieteilijä Åke Hultkrantzin tarkoittamassa mielessä. Tästä syystä olen päättänyt kääntämään Äjten näyttelyssä käytetyt termit shamaanin sijasta noidaksi. Noidan käsitettä on käytetty myös saamelaisia käsittelevässä suomenkielisessä tutkimuskirjallisuudessa (esim. Pentikäinen 1995).

tyyppejä, ja seinälle on myös ripustettu rumpu jonka rummuttamista kävijä voi itse kokeilla. Rumpujen lähellä voi kuunnella kahden miehen vuoropuhelua, jossa toinen puhuja kertoo siirtäneensä voimansa eteenpäin ja toinen ottaneensa sen vastahakoisesti vastaan. Huoneen perällä on myös markkinoita, kirkkoa, Åselen käräjiä²⁸⁷, kristinuskon tutuksi tulemistä ja kahdessa uskossa elämistä käsitteleviä tekstejä sekä luokkuja, joilla voi pelata muistipeliä.

Vaikka rumpusymbolit ja muut esikristilliseen uskonnollisuuteen viittaavat representaatiot dominoivat näyttelyä, esillä on myös viittauksia menneisyyden ja nykypäivän kristinuskoon. Näyttelyyn esimerkiksi sisältyy lestadiolaisuutta käsittelevä kokonaisuus sekä kertomus Margaretasta, joka pyrki edistämään kristillistä lähetystyötä 1300-luvun lopulla ja 1400-luvun alussa. Näyttelyhuoneesta on sisäänkäynti pienempään hämärään huoneeseen, jossa on pieniä nukkeja sekä puusta veistettyjä kasvoja; nukket esittävät kohtauksia saamelaisista uskomustarinoista.

Jåhtet / På väg

Viimeinen Ajtten pyöreää keskushuonetta ympäröivistä näyttelyistä käsittelee liikkumista ja matkustusta (kuva 15). Näyttely on valmistunut vuonna 1993, ja sen tuottajana on toiminut Thomas Öberg. Näyttelyn päätekstin mukaan ruuan, veden, lämmön, suojan ja uuden elintilan perässä liikkuminen on eläinten ja ihmisten osa. Teksti viittaa myös siihen, että ihmiset ovat koneiden avulla saaneet ylliotteen kaikesta elävästä ja tulleet kaikkein nopeimmiksi olennoiksi.

Näyttely jakautuu kolmeen pääteemaan, joissa on kussakin yhden ihmis-hahmon sisältävä dioraama ja iso mustavalkoinen taustavalkokuva. Ensimmäinen teema käsittelee sulaa maata pitkin liikkumista, toinen vesiteiden – erityisesti Luulajanjoen – hyödyntämistä ja kolmas lumella liikkumista. Kahteen ensimmäiseen teemaan liittyvä seinä on maalattu vihreän ja sinisen sävyin, lumella liikkumiseen liittyvä peräseinä taas vaaleanpunaiseksi ja vaaleansiniseksi. Huoneessa on myös harmaata seinää, johon on maalattu kalliopiirosmaisia kuvioita. Korkealla huoneen ilmatilassa on maapallokartta, jossa kuvataan kolmen lintulajin muuttoreittejä.

Sulaa maata pitkin liikkumiseen liittyvässä kokonaisuudessa kerrotaan teiden rakentamisesta ja sen tuomasta muutoksesta sekä entisaikojen poluista ja nykyisistä metsäautoteistä. Kokonaisuuteen kuuluu luonnollisen kokoinen nukke, joka esittää reppua ja asetta kantavaa miestä, sekä suuri mustavalkoinen valokuva metsässä kulkijoista ja värivalokuva autosta maantiellä. Vesillä liikkumiseen liittyvässä kokonaisuudessa taas on suuri valokuva soutajasta sekä soutajaa esittävä dioraama. Kokonaisuudessa kerrotaan tukinuitosta ja kuvataan kartoin Luulajanjokea ja sen lähialueita. Videolla esitetään erilaisia menneisyyden ja nykyajan liikkumistapoja.

²⁸⁷ Åselen käräjillä vuonna 1725 viranomaisille luovutettiin 26 rumpua. Osa nykyisin jäljellä olevista rummuista takavarikoitiin tuolloin; näitä rumpuja on myös Ajtten näyttelyssä. (Ks. Westman 2002, 56.) Käsitellen rumpujen takavarikointia luvussa 8.3.

Huoneen takaseinää hallitsee suuri mustavalkoinen valokuva pororaidosta. Sen edessä olevassa dioraamassa on hiihtävää saamelaisnaista esittävä luonnollisen kokoinen ihmisnukke sekä ahkiota vetävä poro. Kokonaisuuteen kuuluu myös erilaisia liikkumistapoja kuvaava video, moottorikelkan ja tukkireen pienoismallit, seinälle kiinnitetyjä suksia sekä suksilla ja ajoporolla liikkumista ja moottorikelkan tuloa käsitteleviä tekstejä. Lisäksi näyttelyssä on kohokuvia eri eläinten lumijäljistä ja muuta eläinten liikkumiseen liittyvää materiaalia.

3.3 Yhtäläisyyksiä ja eroja

Olen tässä luvussa käynyt lyhyesti läpi ne Siidan ja Ájttien perusnäyttelyt, jotka olivat museoissa esillä loppuvuodesta 2012. Jos kummankin museon näyttelyitä tarkastellaan kokonaisuutena, Siidalla ja Ájttella on paljon yhteistä. Näyttelyt pyrkivät pikemminkin kuvaamaan saamelaiskulttuuria esineiden, valokuvien ja muiden representaatioiden kautta kuin esittelemään kokoelmiin kuuluvia esineitä sellaisinaan. Niinpä ne kiinnittyvät museoiden näyttelysuunnittelussa nykyisin vallitsevaan lähestymistapaan, jossa esineiden ajatellaan voivan kertoa eri yhteyksissä erilaisia tarinoita.²⁸⁸ Varsinkin Siidan näyttelyissä perinteisiä museoesineitä on suhteellisen vähän, ja kerronta painottuu niiden sijasta kuviin, installaatioihin, dioraamoihin ja lyhyisiin teksteihin. Myös Ájttesä dioraamat ja installaatiot ovat keskeinen osa näyttelyiden kerrontaa.

Molempien museoiden näyttelyt pyrkivät tiedon välittämisen lisäksi luomaan tunnelmaa ja elämyksiä. Siidan *Päänäyttelyyn* ja joihinkin Ájttien näyttelyistä sisältyy visuaalisten representaatioiden lisäksi ääniä, ja joidenkin näyttelyiden valaistus on melko hämärä. Eräissä tapauksissa suositaan voimakkaita värejä: Ájttien *Suodje/Dräkt & Silver* yhdistää punaista tummanvihreään, *Bierggit/Att reda sig* käyttää kellanpunaista ja tummanvihreää ja *Goabdesájge/Trumtid* koostuu pääasiassa tummansinisestä ja punaisesta. Erityisen elämyksellisenä voi pitää Siidan *Päänäyttelyä*. Erilaisia luonnonääniä tulviva, sinisävyinen ja hämärä tila tarjoaa katsojalle mahdollisuuksia salaperäisyyden tai mystisyyden merkitysten luomiseen.²⁸⁹

Sisällöllisesti Siidan ja Ájttien näyttelykokonaisuudet muistuttavat toisiaan. Näyttelyt kertovat pääasiassa 1900-luvun modernisaatiota edeltäneestä saame-

²⁸⁸ Marja-Liisa Rönkön mukaan vielä tämän päivän museoammattilaisten vanhemman polven aloitellessa uraansa vallitsevana oli ajatus siitä, että autenttinen esine toimii suorana siltana historialliseen todellisuuteen. Esineen ja siten myös museon ajateltiin puhuvan totta. Nykyään taas Rönkön mukaan väitetään, ettei esine itsessään puhu mitään, ennen kuin se tulee sidotuksi johonkin kontekstiin. Katsojat voivat liittää esineisiin erilaisia merkityksiä, joihin vaikuttaa esimerkiksi se, miten esineitä näyttelyssä yhdistellään toisiinsa ja millaisia tekstejä tai kuvia niihin liitetään. (Rönkkö 2007b, 70; ks. myös Hooper-Greenhill 2006 [2000], 49–50; Lidchi 1997, 160; Vilkuna 2007; Rönkkö 2007a, 267.) Näyttelyissä fokus on siis siirtynyt esineistä niihin tarinoin, joita museot voivat esineiden ja muun aineiston kautta kertoa. Kun museoita ennen määritti niiden suhde esineisiin, nyt niitä Barbara Kirshenblatt-Gimblettin (1998, 138) mukaan määrittää suhde kävijöihin.

²⁸⁹ Ks. Moser 2010, 26.

laiskulttuurista, vaikka viittaavatkin toisinaan myös nykyaikaan. Molemmissa museoissa näyttelyt ovat lähinnä temaattisia ja kerronta keskittyy ”perinteisen kulttuurin” eri osa-alueiden ympärille. Erillisinä teemoina nostetaan kummasakin museossa esiin muun muassa poronhoito, uskonnollisuus, vaatetus ja perinteiset käsityöt.

Museot muistuttavat toisiaan myös siinä, että molempien näyttelykokonaisuuteen kuuluu kronologinen johdanto-osuus. Siidassa kronologista kerrontaa edustaa *Johdantonäyttelyn* aikajana, Ájtessa taas *Ájgij tjadá/Tidens gång*-näyttelyyn sisältyvä kymmenen ihmishahmon kokonaisuus. Molemmissa tapauksissa kronologinen kerronta alkaa viimeisimmän jääkauden päättymisestä ja ihmisten tulosta näyttelyiden representoimalle alueelle.²⁹⁰ Kummassakin tapauksessa narratiivi päättyy nykyaikaan ja saamelaispolitiikkaan: Siidassa aikajanän loppuvaiheissa mainitaan paljon poliittisia tapahtumia, ja Ájtessa kymmenen ihmishahmon kokonaisuutta seuraa saamelaisten ja muiden alkuperäiskansojen oikeuksia käsittelevä poliittinen teksti.

Vaikka museoiden näyttelykokonaisuudet muistuttavat toisiaan käsiteltyjen teemojen suhteen, tyyllillisesti ne poikkeavat toisistaan. Molempien museoiden esityksiin sisältyy lukuisia dioraamoja, mutta ainoastaan Ájttien dioraamoissa on mukana ihmishahmoja. Yksittäisiä ihmisiä – sekä fiktiivisiä että historiallisia henkilöitä – tuodaan esiin Ájttien muissakin representaatioissa. Siidan esityksissä yksittäiset ihmiset sen sijaan eivät nouse esiin. Näyttelyihin sisältyy joitakin lyhyitä mainintoja historiallisista henkilöistä, mutta heistä ei kerrota kävijöille juuri mitään, eikä yksilöiden kokemuksia kuvata Siidassa lainkaan. Sen sijaan Siidan *Päänäyttelyssä* korostuu ajatus kulttuurista funktionaalisen järjestelmänä. Näyttelyn tarkoituksena onkin ollut kulttuurijärjestelmän esittäminen kokonaisuutena.²⁹¹ *Päänäyttelyn* voi tulkita esittävän yksilön alisteisena kulttuurille, joka puolestaan on paljolti sitä ympäröivän luonnon määrittämä.

Siidan näyttelyissä lähes kaikki tekstit ovat hyvin lyhyitä, kun taas Ájttien näyttelyihin sisältyy myös hieman pidempiä tekstejä. Nämä tekstit ovat luonteeltaan Siidan tekstejä kaunokirjallisempia.²⁹² Tekstien ja muiden representaatioiden viittauskohde jää usein epäselväksi: esimerkiksi *Goabdesájgge/Trumtid*-näyttelyssä kuultavaa kahden noidan vuoropuhelua ei eksplisiittisesti liitetä mihinkään aikaan tai paikkaan eikä kontekstoida muutenkaan. Myöskään Siidassa teksteistä ei aina ilmene, milloin ja missä tekstin kuvaama kulttuuripiirre on vallinnut, mutta tekstit kuitenkin sijoittuvat Ájttien tekstejä useammin tiettyyn aikaan tai paikkaan, ja toisinaan ne myös määrittelevät kuvauksen kohteena olevan ryhmän. Siidan teksteissä esimerkiksi mainitaan joskus erikseen porosaamelaiset tai metsäsaamelaiset.

²⁹⁰ Ájttien *Laponia*-näyttelyssä tosin viitataan myös viimeisintä jääkautta varhaisempaan aikaan.

²⁹¹ Ks. Pennanen 1998b, 9; Pennanen 2000a, 151.

²⁹² Ájtessa näyttelyteksteihin on alusta lähtien suhtauduttu kunnianhimoisesti; museon suunnittelijoiden päämääränä oli tehdä Ájttestä ensimmäinen museo, jossa kävijät todella lukisivat tekstit (Ekarv 1991, 132). Museon muotoilijan Sören Karlssonin mukaan tekstien on ”elettävä omaa elämänsä” (mt., 138).

Ájttien näyttelyteksteissä puhutaan useimmiten monikon ensimmäistä persoonaa käyttäen ”meistä”, ja jotkut näyttelytekstit ja äänitetyt puheenvuorot ovat minä-muodossa. Yksittäisten henkilöiden puheenvuoroja representoivat tekstit muodostavat paikoin heterogeenisen ja joskus sisäisesti ristiriitaisenkin kokonaisuuden.²⁹³ Useimmissa näyttelyteksteissä kuitenkin rakentuu eräänlainen kollektiivisubjekti: tekstit puhuvat esimerkiksi siitä, mitä ”me” menneisyydessä teimme. Sitä, mihin me-pronominin viittaa, ei Ájttesä yleensä eksplisiittisesti määritellä.²⁹⁴ Saamelaismuseossa, jonka näyttelyt suurelta osin keskittyvät saamelaiskulttuurin kuvaamiseen, on kuitenkin melko luontevaa tulkita ”me” saamelaisiin viittaavaksi. Tätä tulkintaa tukee se, että etnisesti heterogeenista uudisasukkaiden ryhmää kuvaava näyttely on Ájttien näyttelyistä ainoa, jossa me-pronominia ei käytetä.

Siidan näyttelyteksteissä saamelaisiin sen sijaan viitataan monikon kolmatta persoonaa tai passiivia käyttäen: saamelaiskulttuuria siis katsotaan ulkopuolelta. Näyttelytekstit ovat luonteeltaan määritteleviä ja niiden kieli on neutraalin asiallista. Määritteleviä ovat myös näyttelyiden kaavakuvat ja kartat, joita Siidassa on Ájttestä poiketen suhteellisen paljon. Siidan tekstien, kaavioiden ja karttojen voi tulkita asettuvan osaksi tieteellistä diskurssia ja tuottavan käsitystä näyttelyistä tieteellisen tiedon neutraaleina välittäjinä: näyttelykokonaisuudesta tulee persoonaton auktoriteetti, joka kertoo yhtä lailla persoonattomiksi jääville kävijöille, millainen saamelaiskulttuuri on.²⁹⁵ Arvovaltaisuuden tuntua luovat myös näyttelytilat. Siidan molemmat perusnäyttelyt sijaitsevat suurissa, neliömäisissä huoneissa; tämänkaltaisten tilojen voi tulkita välittävän vaikutelmaa tärkeydestä ja auktoriteetista.²⁹⁶

Monitulkintaisuudelle tai ristiriitaisille näkemyksille ei Siidan esityksessä jää tilaa. Pyrkimys saamelaisen etnisyyden selvään määrittelyyn onkin ollut Siidan näyttelyiden julkilausuttu tavoite. Näyttelytyöryhmän puheenjohtajana toimineen Jukka Pennasen mukaan museon on ensin määriteltävä saamelainen identiteetti; vasta sitten museossa kävijä ja ”ennen kaikkea itse saamelainen” on kykenevä tiedostamaan sen.²⁹⁷ Näyttelykokonaisuuden on Pennasen mukaan ”annettava saamelaiselle omakohtainen ahaa-elämys omasta etnisyydestään”.²⁹⁸ Kävijät siis asemoidaan museon tarjoaman tiedon vastaanottajiksi, ja

²⁹³ *Ájgij tjadá/Tidens gång* -näyttelyssä erilaisia ammatteja ja elämäntapoja edustavat hahmot muodostavat yhdessä menneisyyttä kuvaavan kavalkadin. Joidenkin hahmojen – uudisasukkaan, nomadin ja ratatyöläisen – voi tulkita edustavan suunnilleen samaa aikakautta ja tuottavan siten yhdessä heterogeenista kuvaa kyseisestä ajasta. *Laponia*-näyttelyyn kuuluvassa *Röster om Laponia* -osiossa, jota käsittelen luvussa 7.4, taas esitetään joukko puheenvuoroja, joiden voi tulkita olevan konfliktisessa suhteessa toistensa kanssa. Tulkintani mukaan näiden puheenvuorojen joukosta on kuitenkin mahdollista erottaa hegemoninen diskurssi, jonka varjoon jotkut muut puheenvuorot jäävät.

²⁹⁴ Poikkeuksena on *Bierggit/Att reda sig* -näyttelyn pääteksti, jonka mukaan näyttely kertoo siitä, miten ”me saamelaiset” elimme 1950-luvulle asti.

²⁹⁵ Jotkut saamelaiset ovat kritisoineet museon esitystapaa tarinoiden puuttumisesta ja ”epäsaamelaisuudesta” (ks. Webb 2001, 183–185).

²⁹⁶ Ks. Moser 2010, 25.

²⁹⁷ Pennanen 2000a, 149.

²⁹⁸ Pennanen 2000b, 11.

saamelaistenkin kävijöiden oletetaan tiedostavan oman etnisyytensä vasta museon opastuksella.

Siidan voi tulkita osittain edustavan lähestymistapaa, jota museologi Eilean Hooper-Greenhill on nimittänyt modernistiseksi museoksi (engl. *modernist museum*). Hänen mukaansa 1800-luvulla syntynyt modernistinen museo perustuu käsitykseen viestinnästä tiedonsiirtona. Viestintä nähdään tässä mallissa lineaarisena prosessina, jossa tiedon lähde – kuten museonäyttelyn suunnittelija – siirtää tietoa vastaanottajille. Tiedon vastaanottajat oletetaan kognitiivisesti passiivisiksi, ”tyhjiksi astioiksi”. Heidän omiin tulkintaprosesseihinsa ei kiinnitetä huomiota; heidän tehtävänsä on yksinkertaisesti omaksua tarjottu tieto, joka tässä mallissa nähdään todenmukaisena ja objektiivisena.²⁹⁹

Ájtassa museota ei positoida yhtä selvästi tieteelliseksi auktoriteetiksi: kun Siidassa kertoja on persoonaton ja ulkopuolinen, Ájtten näyttelyiden voi tulkita luovan vaikutelmaa ”meidän saamelaisten” suulla puhumisesta. Tämä ei kuitenkaan merkitse sitä, että Ájtten esitykset olisivat vähemmän auktoritaattivisia. Siinä missä Siidan näyttelyt rakentavat auktoriteettiaan tieteellisyyden varaan, Ájtten näyttelyiden kollektiivisubjekti nojaa sisäryhmän auktoriteettiin. Kumpikaan museo ei näyttelyissään eksplikoi, reflektoi tai problematisoi omaa rooliaan tiedonvälittäjänä tai kulttuuriperinnön määrittelijänä. Kumpikaan ei liioin pyri ensisijaisesti esittämään katsojalle avoimia kysymyksiä tai jättämään tulkintaa kävijän oman pohdinnan varaan.³⁰⁰

²⁹⁹ Hooper-Greenhill 2006 [2000], 125–136; ks. myös Bennett 1995, 103–104; Mason 2005, 201–202. Siidaa ei kuitenkaan voi kaikissa suhteissa luokitella Hooper-Greenhillin kuvaamaksi modernistiseksi museoksi. Modernistisen museon näyttelyihin ei Hooper-Greenhillin mukaan kuulu värejä tai ääniä, näyttelyt ovat hyvin valaistuja ja kävijän odotetaan katsovan esille asetettuja esineitä mahdollisimman neutraalisti, vailla emootioita tai intohimoa. (Hooper-Greenhill 2006 [2000], 129–130.) Siidan *Päänäyttelyssä* sen sijaan on hämärä valaistus ja erilaisista luonnonäänistä koostuva äänimaisema. Näyttely pyrkii paitsi tarjoamaan kävijöille tietoa, myös antamaan heille elämyksiä: Siidan näyttelysuunnittelun tavoitteena on ollut yhdistää tieteellinen sisältö teatterin tai taidenäyttelyn kaltaiseen elämyksellisyyteen (Pallasmaa 1998, 6).

³⁰⁰ Museoiden näyttelyteksteihin sisältyy joitakin katsojalle esitetyjä kysymyksiä. Siidan *Johdantonäyttelyn* korulöytöä käsittelevässä tekstissä esimerkiksi kysytään, onko Ukonsaaresta löytynyt koru ollut lahja ukkosenjumalalle. Ájtten *Oabme ladnja/Gamla hallen* -näyttelyn aiemmassa, vuonna 2009 dokumentoimassani versiossa katsojaa haastettiin pohtimaan kysymystä saamelaisiin kohdistuvasta riistosta nykypäivänä; käsittelen tätä aihetta luvussa 8.3. Yleisesti ottaen Siidan ja Ájtten näyttelyt eivät kuitenkaan esitä kävijöilleen kysymyksiä. Mielenkiintoisen vertailukohtana niille muodostaa Tukholmassa sijaitsevan Nordiska museetin saamelaisnäyttely, jota olen lyhyesti kuvaillut luvussa 2.2. Tämän näyttelyn seinälle on kirjoitettu lukuisia väljästi rajattuja kysymyksiä, joihin ei ole tarjolla ilmeisiä vastauksia. Näyttelyn voi siis tulkita haastavan katsojaa pohtimaan vastauksia itse.

4 ETNISET RAJAT JA KATEGORIAT

Kuten olen johdannossa kuvannut, etnisyyden tutkimuksessa on 1960-luvun lopulta lähtien vahvistunut konstruktionistinen suuntaus, jossa etnisyyden ajatellaan rakentuvan sisään- ja ulossulkemisen prosessien kautta. Tämä näkökulma on merkinnyt tutkimuksen fokuksen siirtymistä etnisten ryhmien välisistä yleisistä kulttuurieroista etnisiin rajanvetoihin. Esimerkiksi antropologi Fredrik Barthin mukaan tutkimuskohteeksi tulee etnistä ryhmää määrittävä raja, ei se kulttuurinen aines, joka jää rajojen sisälle.³⁰¹ Koska tässä tutkimuksessa tarkasteltavat museot, Siida ja Ájtte, on määritelty saamelaismuseoiksi, ne ovat jo lähtökohtaisesti etnisiä rajoja rakentavia instituutioita: museoiden toiminnan keskiössä on muista etnisyyksistä erotettu saamelaisuus.

Tässä luvussa analysoin tutkimusaineistoani etnisten rajojen ja kategorioiden näkökulmasta. Lähdän liikkeelle siitä, miten näyttelyt kuvaavat saamelaisen etnisyyden syntymistä menneisyydessä. Seuraavaksi käsittelen yhden ”Saamen kansan” konstruktiota, jolla saamelaisuus on pyritty tuomaan vakiintuneen kansadiskurssin³⁰² piiriin. Tämän jälkeen tarkastelen saamelaisuuden sisäisiä kategorioita: miten saamelaisuus jaetaan alaryhmiin julkisessa keskustelussa ja museonäyttelyissä? Heijastelevatko näyttelyt julkisessa keskustelussa esiin tuotuja jakolinjoja ja ristiriitoja? Käsittelen myös sitä, esittävätkö näyttelyt rajojen sumentumista eli hybridistä, moninaista tai epäselvää etnisyyttä. Lopuksi tarkastelen kokoavasti yhtenäisen saamelaisuuden rakentumista näyttelyissä ja tämän konstruktion merkitystä saamelaisliikkeen³⁰³ päämäärien kannalta.

³⁰¹ Barth 1969, 15.

³⁰² Kansadiskurssilla tarkoitan niitä puhetapoja, jotka perustuvat oletukseen siitä, että maailman ihmiset jakautuvat toisistaan erillisten kansojen jäseniksi.

³⁰³ Saamelaisliike-termiin käyttö saattaa olla ongelmallista, sillä saamelaisliikkeestä puhuminen voi luoda vaikutelman yhtenäisestä saamelaisten joukosta, jolla on yhteiset päämäärät. Saamelaisliikkeen sisällä on kuitenkin ollut keskenään ristiriitaisia painotuksia ja tavoitteita (ks. esim. Nyyssönen 2007), eivätkä kaikki saamelaiset ole välttämättä kokeneet saamelaisliikettä omien näkemystensä tai intressiensä edistäjänä. Usean vuosikymmenen aikana eri paikoissa tapahtunutta toimintaa ei liioin välttämättä voi ongelmattomasti pitää yhtenä liikkeenä. Tässä kuitenkin viittaan saame-

4.1 Saamelaisuuden alkuperä

Siidan ja Ájtten näyttelyt kuvaavat pääasiassa historiallisen ajan saamelaiskulttuuria, mutta molemmissa museoissa on esillä myös pohjoisen alueen esihistoriallista menneisyyttä rakentava narratiivi. Siidan *Johdantonäyttelyyn* kuuluvassa aikajanassa kerrotaan kuvin ja tekstein siitä, miten ihmisasutus jääkauden jälkeen levisi Fennoskandian alueelle. Tekstissä kuvataan ”Pohjolan pioneeriasutusta” seuraavasti:

Ensimmäiset asukkaat ilmaantuivat etelästä Norjan länsi- ja pohjoisrannikolle jääkauden jälkeen n. 10 000 eKr. Mannerjäätikön hävittyä asutus levisi yhä syvemmälle sisämaahan. Toimeentulo perustui merieläinten ja peurojen pyyntiin. Noin vuonna 8300 eKr. pyyntiyhteisöjä alkoi siirtyä Suomeen Baltiasta ja Luoteis-Venäjältä. 1000 vuotta myöhemmin ne kohtasivat Pohjois-Suomessa varhaisemman väestön. Uutta väestöä siirtyi myös Ruotsin kautta pohjoiseen noin vuonna 6500 eKr. Näistä ryhmittä alkoivat muovautua pohjoisen Fennoskandian väestö ja kulttuuri.

Kuvauksen kohteena olevan alueen ensimmäisten asukkaiden etnisyyttä ei siis määritellä: ihmisiin viitataan sellaisilla sanoilla kuin ”asukkaat”, ”pyyntiyhteisöt”, ”väestö” ja ”ryhmät”. Teksti viittaa toisistaan erillisten ryhmien olemassaoloon, mutta ei yhdistä näitä ryhmiä nykyisiin etnisiin kategorioihin. Lopussa ”pohjoisen Fennoskandian väestöstä ja kulttuurista” puhutaan yksikössä. Tekstin on siis mahdollista tulkita esittävän, että erilliset ryhmät sulautuivat yhdeksi väestöksi ja kulttuuriksi.

Aikajanan myöhemmässä, metallikautta (1900–700 eKr.) kuvaavassa tekstissä mainitaan, että kantasaamelaisuus alkoi muodostua pohjoisessa ja itäisessä Fennoskandiassa, ja varhaisrautakautta (700 eKr.–250 jKr.) käsittelevän tekstin mukaan Kjelmöyn tyyppin asbestikeramiikka liittyi uuden kantasaamelaiseksi luonnehditun kulttuurivaiheen alkamiseen Pohjoiskalotilla. Näissä teksteissä siis käytetään jo etnisyyteen viittaavia käsitteitä, mutta teksteissä ei esiinny toisistaan eroavia etnisiä ryhmiä. Varsinaista rautakautta (250–1320 jKr.) kuvaavassa tekstissä sen sijaan mainitaan useita erillisiä etnisyyksiä:

Tällä varhaisaamelaisella kaudella alkoi skandinaavien, suomalaisten, karjalaisten ja venäläisten kilpailu Lapin luonnonrikkauksista. Tämä näkyy arkeologisessa aineistossa. Myös omaperäisiä saamelaisia muinaisjäännöksiä alkoi ilmaantua yhä enemmän.

Saamelaisuuden muotoutumisen *Johdantonäyttely* sijoittaa kuitenkin vuosiin 1320–1800. Tätä aikaa kuvaavassa tekstissä todetaan:

Saamelaisalueen poliittisesti sekava tilanne tasaantui keskiajan alussa, jolloin eri valtakuntien rajoista sovittiin ja Pohjoiskalotille muodostettiin yhteisalueita. Tällä kaudella kehittyivät nykyisen saamelaisuuden yhteiskunnalliset ja kulttuuriset perusteet.

laisten aseman ja oikeuksien vahvistamiseen tähtäävään liikehdintään yksiköllisellä termillä ”saamelaisliike”.

Tästä kaudesta kertovassa osiossa *Johdantonäyttelyn* kuvateksteihin alkaa myös ilmestyä mainintoja saamelaisista, vaikka useimmat kuvatekstit ovatkin vailla etnisiä määreitä. 1500-luvun tilannetta kuvaavaan karttaan on merkitty ”saamelaisalue”. Ensimmäiseen Lapin plakaattiin³⁰⁴ liittyvä, vuoteen 1673 sijoittuva kuvateksti kertoo: ”Uudisasutuksen levittäminen saamelaisten alueille aloitetaan.”

Siidan *Johdantonäyttelyn* aikajanan kuvaus siis liikkuu etnisesti määrittelemättömästä esihistoriasta kohti saamelaisuuden muodostumista ja eksplisiittisiä viittauksia joihinkin saamelaisyksilöihin sekä saamelaisiin joukkona. Siinä missä varhaisempaa aikaa kuvaavat tekstit puhuvat ”asukkaista”, ”yhteisöistä” ja ”väestöistä”, myöhemmissä teksteissä subjekteiksi nousevat tietyt etniset ryhmät, ja tietty pohjoinen alue määritellään ”saamelaisalueeksi” ja ”saamelaisen alueeksi”.

Pohjoisten alueiden asuttamista jääkauden jälkeen kuvataan myös Ájtten *Ájgij tjadá/Tidens gång* -näyttelyssä, johon kuuluvat kymmenen ihmishahmoa edustavat alueella jääkauden jälkeen eläneitä sukupolvia (kuva 6).³⁰⁵ Näyttelyn aiemmassa, vuonna 2009 dokumentoimassani versiossa ensimmäinen hahmo kuvasi 6 000 vuoden takaista aikaa, mutta viime vuosina näyttelyyn on tehty muutoksia ja ensimmäinen hahmo sijoittuu nyt 11 000 vuoden päähän. Museonjohtaja Kjell-Åke Aronssonin mukaan näyttelyä on muutettu vastaamaan nykyistä tutkimustietoa menneisyydestä.³⁰⁶

Näyttelyn uudemmassa versiossa kymmenestä hahmosta ensimmäinen on seisova ihminen, jonka turkis- tai nahkavaatteet peittävät ruumiin päätä ja käsiä lukuun ottamatta. Hahmon olalla roikkuu iso lihakimpale, ja hahmon viereen on asetettu teksti:

Stannar vid stranden.
En sandås höjer sig.
En eld för maten
redskap av vit sten.

Vi följer bytesdjuren.
Detta land verkar bra,
här kan vi kanske stanna.

Teksti mainitsee pysähtymisen rannalle, hiekkaharjun luo. Toisessa kappaleessa ihmisiin viitataan me-pronominilla; tekstin mukaan me seuraamme saareläimiä ja tämä maa vaikuttaa hyvältä, tänne me ehkä voimme jäädä. Tekstin

³⁰⁴ Plakaatissa uudisasukkaille annettiin oikeus asettua asumaan Lapinmaahan eli silloisen Ruotsin valtakunnan pohjoisimpaan osaan. Pohjois-Ruotsi oli tuolloin jaettu ns. lapinrajalla kahteen erilliseen alueeseen: yhtäältä Pohjanlahden rannikkopitäjissä asuvien suomalaisten ja ruotsalaisten talonpoikien alueeseen ja toisaalta rajan pohjoispuolella sijainneeseen Lapinmaahan, joka puolestaan jakautui lapinkylien alueisiin. Ennen vuoden 1673 asutusplakaattia hallintoviranomaiset ja tuomioistuimet olivat lähteneet siitä, ettei lapinkylien alueelle ollut mahdollista asettua asumaan vastoin lappalaisten tahtoa. (Joona, J. 2013, 735–738.)

³⁰⁵ Käsittelem kymmenestä ihmishahmosta muodostuvaa narratiivia myös luvuissa 7 ja 8.

³⁰⁶ Museonjohtaja Kjell-Åke Aronssonin haastattelu 4.12.2012.

voi tulkita kuvaavan ensimmäisten ihmisasukkaiden tuloa alueelle. Tulijoiden alkuperää tai etnisyyttä ei tekstissä määritellä.

Kolmanteen ihmishahmoon yhdistetyssä tekstissä, joka sijoittuu tuhannen vuoden takaiseen aikaan, viitataan ensimmäistä kertaa "naapureihin":

Vildren och tam ren
bäver och skogens alla villebråd.
Jag skidar och vandrar
bland dessa skogar och fjäll.
Handlar och byter
överskottet av mitt fång
med grannar i öster och väster.

Tekstissä mainitut itäiset ja läntiset naapurit, joiden kanssa minä-muotoa käyttävä kertoja käy kauppaa, voi mahdollisesti tulkita muiden etnisten ryhmien edustajiksi. Etnisyyttä ei kuitenkaan tässäkin tekstissä määritellä.

Neljäs ihmishahmo sijoittuu 1600-luvulle, ja siihen liittyvässä tekstissä mainitaan ensimmäistä kertaa käsite "vårt land" eli "meidän maamme". Tekstin mukaan kuninkaat haluavat turkiksia veroina ja sotivat meidän maastamme:

Djurens skinn är populära.
Kungar vill ha pälskinn i skatt
och strider om vårt land.
Värre är när skatten ska betalas
i kött eller fisk.

Näyttelyn aiemmassa versiossa sama hahmo oli yhdistetty 1500-lukuun, ja siihen liitettyssä tekstissä "meidän maamme" määriteltiin nimenomaan Sápmiksi eli Saamenmaaksi. Teksti kertoi "ulkomaailman" löytäneen rikkaan Saamenmaan ja sotivan nyt sen herruudesta:

Omvärlden har upptäckt
det rika Sápmi.
Nu krigar dom om herraväldet
över vårt land.
Men ännu får vi vara ifred
Jaga, fiska
och följa renarna.
Leva vårt liv

Siidan ja Ájtten tavat kertoa kaukaisesta menneisyydestä poikkeavat siis tyylillisesti toisistaan: Siida kertoo ihmisasukkaiden leviämisestä kartoin ja tieteellisen diskurssin mukaisin, määrittelevin tekstein, Ájtte taas henkilöi menneisyyden muutamiin ihmishahmoihin, joiden "omaa ääntä" näyttelyn tekstit representoivat. Museoiden kronologisia esityksiä kuitenkin yhdistää se, että viimeistään 1600-luvulla kuvauksen kohteena oleva alue määrittyy saamelaisten maaksi tai alueeksi.³⁰⁷ Kaukaista menneisyyttä sen sijaan ei määritellä etnisin käsittein.

³⁰⁷ Ájtten *Ájgij tjadá/Tidens gång* -näyttelyn uudempi versio tosin mahdollistaa myös tulkinnan, että kysymys on muidenkin kuin saamelaisten maasta, sillä tekstissä käytetyn me-pronominin viittauskohdetta ei eksplisiittisesti määritellä.

Pidättäytymällä alueen esihistoriallisten asukkaiden etnisyyden määrittelymisestä Siida ja Ájtte asettuvat sivuun saamelaisten alkuperää koskevista kiistoista. Arkeologi Carl-Gösta Ojalan mukaan saamelaisten alkuperä on ollut tieteellisessä tutkimuksessa jatkuvan mielenkiinnon kohteena, ja ajoittain tämä teema on jopa dominoinut saamelaisen menneisyyden tutkimusta. Lappologit, historiantutkijat, arkeologit, kielitieteilijät ja antropologit ovat vuosisatojen mittaan esittäneet monenlaisia käsityksiä saamelaisten alkuperästä. 1800-luvun alkupuolella monet tutkijat pitivät saamelaisia pohjoisen Skandinavian alkuperäisväestönä, mutta vuosisadan loppupuoliskolla saamelaiset alettiin nähdä vieraana kansana, joka oli tullut Skandinaviaan suhteellisen myöhään. Tämä käsitys dominoi arkeologista tutkimusta 1980-luvulle asti, vaikka muitakin näkemyksiä esitettiin. Ojalan mukaan käsitys saamelaisista suhteellisen myöhäisinä tulijoina ei ole Ruotsissa vielä kukaan kadonnut: ihmisten voi edelleen kuulla kysyvän, milloin saamelaiset tulivat Ruotsiin.³⁰⁸

Kysymyksellä tietyn alueen alkuperäisväestöstä on usein poliittisia ulottuvuuksia, sillä jotkut alueen nykyisistä asukkaista voivat pyrkiä legitimoimaan alueeseen liittyviä vaatimuksiaan vetoamalla siihen, että he polveutuvat alueen ensimmäisistä asukkaista tai edustavat samaa etnistä ryhmää. Historialliseen jatkuvuuteen liittyvillä väitteillä on ollut merkitystä alkuperäiskansojen etnopolittisille liikkeille.³⁰⁹ Pohjoisella saamelaisalueella keskustelu alueen ensimmäisistä asukkaista liittyykin osittain saamelaisliikkeen maa-oikeusvaatimuksiin ja niitä vastustaviin näkemyksiin. Esimerkiksi Ruotsin Norrlannissa reaktiot muinaislöytöihin tulkitaan julkisuudessa suoraan osallistumisena debattiin ruotsalaisten ja saamelaisten alkuperästä ja oikeuksista.³¹⁰ Arkeologiseen todistusaineistoon on vedottu oikeudenkäynneissäkin: Ruotsissa vuosina 1990–2004 käydessä, saamenkyläiden porolaidunnusoikeutta koskeneessa oikeudenkäynnissä kumpikin osapuoli käytti todistajana arkeologia.³¹¹

Kun kiistaa käydään siitä, olivatko pohjoisen ensimmäisiä asukkaita saamelaiset vai esimerkiksi ruotsalaiset tai norjalaiset, keskustelu nojautuu olettaukseen, että nykyisiä etnisiä kategorioita voidaan käyttää myös kaukaisen menneisyyden ihmisistä puhuttaessa. Vaikka tällainen näkemys toistuu yhä populaarissa keskustelussa, tieteellisen tutkimuksen kentällä se ei enää ole valitseva. Arkeologisessa tutkimuksessa on viime vuosikymmenien aikana esitetty, että arkeologien on mahdotonta tavoittaa esihistoriallisten ihmisten itsemäärittelyjä, ja mahdollisuudet jäljittää nykyisiä etnisiä ryhmiä menneisyydessä on asetettu vakavasti kyseenalaiseksi.³¹² Esimerkiksi arkeologi Evert Baudoun mukaan 10 000 vuoden takaisesta ajasta puhuttaessa ei voida käyttää sellaisia historiallisen ajan käsitteitä kuin ”saamelaiset” tai ”germaanit”.³¹³

³⁰⁸ Ks. Ojala 2009, 106, 115, 128. Suomessa sen sijaan ei ennen 1990-lukua kyseenalaistettu käsitystä saamelaisista maan ensimmäisinä asuttajina (Nyyssönen 2007, 206).

³⁰⁹ Ks. Jones 2003 [1997], 10, 136; Baudou 2007, 160.

³¹⁰ Andersson, J. & Aronsson 2004, 19.

³¹¹ Ks. Baudou 2007, 169–170; Zachrisson 2007; Ojala 2004, 36–37; Ojala 2009, 155–159.

³¹² Ks. Ojala 2009, 30; Bolin 1996, 11–12.

³¹³ Baudou 2007, 162. Myös käsitys siitä, että ”arkeologiset kulttuurit” ylipäätään vastasivat menneisyyden etnisiä ryhmiä, on asetettu kyseenalaiseksi. Jotkut harvat arkeologit ovat kyseenalaistaneet myös etnisten ryhmien olemassaolon rajattuina, mono-

Saamelaisiin liittyvässä arkeologisessa tutkimuksessa onkin tapahtunut käänne: kun aiempi tutkimus oli kysynyt, milloin ja mistä saamelaiset olivat tulleet, tutkimuksen fokus siirtyi Ojalan mukaan 1980-luvun alkupuolella kysymyksiin siitä, milloin ja miksi saamelainen etnisyys kehittyi Saamenmaan väestön keskuudessa.³¹⁴ Esimerkiksi arkeologi Petri Halisen mukaan saamelaiset eivät ole vaeltaneet nykyiselle asuinalueelleen valmiina kansana, vaan saamelainen etnisyys on muodostunut väestön nykyisellä asuma-alueella.³¹⁵ Arkeologi Christian Carpelan arvelee, että 700-luvulta lähtien voidaan alkaa puhua saamelaisen etnisyyden muotoutumisesta,³¹⁶ ja Suomen saamelaisalueen arkeologista kulttuuriperintöä selvittäneen arkeologi Eija Ojanlatvan mukaan historiallisesti tunnettu saamelainen kulttuuri alkaa erottua arkeologisessa aineistossa myöhäisrautakaudella eli vuosina 750–1300.³¹⁷

Keskustelu saamelaisten alkuperästä on kuitenkin jatkunut tieteenkin kentällä, ja viime aikoina kysymykseen on pyrkinyt vastaamaan geneettinen tutkimus.³¹⁸ Vaikka jotkut arkeologit ovat kyseenalaistaneet etnisten käsitteiden käytön esihistoriasta puhuttaessa, toiset pitävät etnisyyttä edelleen relevanttina arkeologisen tutkimuksen kohteena,³¹⁹ eivätkä pyrkimykset kaukaisen menneisyyden etnisyyden määrittelyyn ole kokonaan kadonneet. Esimerkiksi Ájtten johtajana aiemmin toiminut arkeologi Inga-Maria Mulk ja maantieteilijä Tim Bayliss-Smith ovat vastustaneet arkeologi Hans Bolinin esittämää näkemystä, että saamelaisten maa- ja kulttuurivaatimukset olisivat lähinnä poliittinen kysymys, eivät esihistorian ongelma. Mulkin ja Bayliss-Smithin mukaan kulttuurinen identiteetti on sekä poliittinen kysymys että ongelma, joka esihistorioitsijoiden on kohdattava.³²⁰ Menneisyyden tarkastelu etnisin käsittein on olennaista myös ”alkuperäiskansa-arkeologian” (engl. *indigenous archaeology*) piirissä.³²¹

Se, että nykyisten etnisyyksien yhdistämisestä kaukaiseen menneisyyteen on tullut kiistanalaista, heijastuu myös museonäyttelyihin. Kaukaista menneisyyttä edustaviin arkeologisiin löytöihin ei nykyään yleensä yhdistetä etnisiä määreitä. Esimerkiksi Suomen kansallismuseossa ja Ruotsin historiallisessa museossa alueiden ensimmäisten asukkaiden etnisyys jätetään määrittelemättä samaan tapaan kuin Siidassa ja Ájtussa.

liittisinä territoriaalisina entiteetteinä. (Ks. Jones 2003 [1997], 106–110.) Joidenkin näkemysten mukaan etnisyyttä ei ylipäätään ollut olemassa esihistoriallisissa yhteisöissä, vaan se liittyy viime vuosisatojen historialliseen kehitykseen (Ojala 2009, 30).

³¹⁴ Ojala 2009, 109.

³¹⁵ Ks. Halinen 2011, 136.

³¹⁶ Carpelan 2004, 81.

³¹⁷ Ojanlatva 2013, 41, 49. Arkeologi Bjørnar Olsen (2007, 214) kuitenkin ulottaa saamelaisten historian etnisenä ryhmänä lähes kahden tuhannen vuoden päähän.

³¹⁸ Ojala 2009, 134, 173.

³¹⁹ Esim. Olsen, B. 2007, 213.

³²⁰ Mulk & Bayliss-Smith 1999, 392; ks. Bolin 1996, 11.

³²¹ Termillä viitataan arkeologiaan, jota harjoittavat alkuperäiskansojen edustajat ja joka pyrkii tuomaan arkeologiaan ”alkuperäiskansojen äänen” ja antamaan mahdollisuuden arkeologisen aineiston vaihtoehtoisille tulkinnoille (ks. Watkins 2005, 442). Carl-Gösta Ojalan (2009, 44) mukaan kyse on ”tavallisesta” tai ”normaalista” arkeologias-ta erotetusta ”vasta-arkeologiasta”, joka toimii itseilmaisun, voimaantumisen ja emansipaation välineenä, ja jolla siis on selvä poliittinen agenda.

Jotkut tutkijat ovat kuitenkin pitäneet tällaista lähestymistapaa vain näennäisesti neutraalina. Vaikka näyttelyiden teksteissä ei käytettäisi etnisiä määreitä, käsitystä etnisyydestä voidaan luoda visuaalisin keinoin: Mulkin ja Bayliss-Smithin mukaan 6 000 vuoden takaisten asukkaiden etnisyyttä koskevat viestit ovat Pohjois-Ruotsin Vuollerimissa sijaitsevan arkeologisen museon esitteessä täysin ilmeisiä, vaikka museossa ei esitetäkään avoimesti väitteitä näiden ihmisten kulttuurisesta identiteetistä. Esitteessä menneisyyden ihmiset on kuvattu pitkinä, vaaleina, sinisilmäisinä ja piirteiltään stereotyyppisen germaanisina. Näin museo Mulkin ja Bayliss-Smithin mukaan osallistuu vanhan arkeologisen myytin pönkittämiseen; museon antama kuva on yhdenmukainen sen 1920- ja 1930-luvuilla esitetyn käsityksen kanssa, että Pohjois-Norjan norjalaisasutus oli peräisin kivikaudelta, kun taas saamelaisasutus oli myöhäisen siirtolaisuuden seurausta.³²²

Menneisyyden ihmiset saatetaan tulkita nykyisten etnisten enemmistöjen edustajiksi ilman visuaalisia vihjeitäkin, sillä menneisyys, jota ei määritellä etnisesti, yhdistyy helposti nykyisiin valtaväestöihin. Arkeologi ja antropologi Janet E. Levy on tulkinnut valtaväestön ylläpitämien kansallisten ja alueellisten museoiden esittävän menneisyyttä implisiittisesti etnisenä. Esimerkiksi Suomen kansallismuseossa ja Ruotsin historiallisessa museossa katsoja Levyn mukaan olettaa esihistoriallisen ajan subjekteiksi suomalaiset ja ruotsalaiset, koska molemmissa museoissa esihistorian näyttelyt johtavat historiallisen ajan näyttelyihin ja sitä kautta suomalaiseen ja ruotsalaiseen kansakuntaan.³²³

Levyn argumentointia seuraten Siidan ja Åjtten voisi tulkita esittävän kaukaisen menneisyyden implisiittisesti saamelaisena, koska esihistoriallista aikaa kuvaava näyttely johtaa molemmissa museoissa saamelaisuuden kuvaukseen.³²⁴ Siidan *Johdantonäyttelyn* aikajana painottuu loppua kohden yhä selvemmin saamelaisuuden esittämiseen, ja aikajana toimii johdantona Siidan *Päänäyttelylle*, jossa representoidaan saamelaiskulttuuria. Myös Åjtten *Åjgij tjadå/Tidens gång* -näyttelyn narratiivi johtaa saamelaisuuteen: näyttelyn kymmenestä ihmishahmosta viimeinen on nimetty poronhoitajaksi,³²⁵ ja tämän hahmon jälkeen katsoja kohtaa saamelaisten oikeuksia käsittelevän poliittisen tekstin. Niinpä kävijä, jolle arkeologien nykyiset näkemykset menneisyyden

³²² Mulk & Bayliss-Smith 1999, 380; ks. Opedal 1996.

³²³ Levy 2006, 141, 143. Kuitenkin Ruotsin historiallisen museon näyttelytekstissä, jonka olen dokumentoinut vuonna 2010, sanoudutaan irti implisiittisestä ruotsalaisuudesta: tekstin mukaan arkeologit eivät enää usko että sama kansa olisi asunut muinaisajasta saakka sillä alueella, joka nykyään on Ruotsi. Myös historioitsija Peter Aronsson (2010, 148) toteaa, että museon viikinkinäyttelyn mukaan tuhat vuotta sitten ei ollut Ruotsia eikä ruotsalaisia.

³²⁴ Levy (2006, 143) itsekin tulkitsee tarkastelemiensa saamelaismuseoiden suovan saamelaisille sen muinaisuuden, jonka valtaväestön museot hänen mukaansa heiltä toistuvasti kieltävät. Myös arkeologi Sharon Webb (2001, 172) on tulkinnut Kaarasjoen saamelaismuseon, Siidan ja Åjtten näyttelyiden vihjaavan saamelaisasutuksen jatkuvuuteen.

³²⁵ Poronhoito on Ruotsissa sallittua vain saamelaisille, joten poronhoitajaksi nimetyn hahmon voi olettaa määrittävän Ruotsin poronhoitoa hiukankin tuntevan katsojan silmissä saamelaiseksi. Kokonaisuudessaan kymmenen ihmishahmon muodostaman narratiivin voi kuitenkin tulkita myös etnistä heterogeenisuutta ilmentävänä; tätä tulkintamahdollisuutta käsitellen luvussa 8.1.

etnisyyden määrittämisen ongelmallisuudesta eivät ole tuttuja, voi helposti olettaa molempien museoiden näyttelyissä esitetyn kaukaisen menneisyyden saamelaiseksi.

4.2 Saamen kansa

Vaikka jotkut saamelaiset pyrkivät järjestäytymään jo 1800-luvun lopulla tai 1900-luvun alussa,³²⁶ saamelaisilla ei vielä toisen maailmansodan loppumisen aikoihin ollut yhteistä sosio-poliittista organisaatiota eivätkä useimmat heistä tienneet paljonkaan muiden alueiden saamelaisista. Vain muutaman vuosikymmenen aikana saamelaisväestön keskuudessa kuitenkin kehittyi kollektiivinen itseymmärrys, yhdistävä kommunikaatioverkosto ja tunne etnopolitiittisesta yhteenkuuluvuudesta.³²⁷ Sosiaaliantropologi Harald Eidheimin mukaan saamelaisliikkeen eliitillä oli tämän kehityksen alkuvuosina avainrooli. Aktivistit levittivät käsitystä siitä, että saamelaisilta oli otettu pois perintö, joka heidän oli vallattava takaisin. Kun uutta tietoisuutta saamelaisesta kulttuuriperinnöstä vakiinnutettiin, keskeistä oli käsitys siitä, että saamelaiset ovat kansa.³²⁸

Saamelaisten etnopolitiittinen aktivismi olikin Veli-Pekka Lehtolan ja Anni-Siiri Länsmanin mukaan 1960-luvulta lähtien perusluonteeltaan nationalistista toimintaa. Se tavoitteli kansaksi ymmärretyn kokonaisuuden yhtenäisyyttä.³²⁹ Aktivismissa oli kyse myös sukupolvien välisestä erosta: nuoremman polven saamelaiset syrjäyttivät vanhemman sukupolven ja uudelleenmäärittelivät saamelaisuuden ja saamelaisten tarpeet.³³⁰ Saamelaisliikkeen aktivistien parista uusi saamelainen itseymmärrys levisi vähitellen yleisempäänkin tietoisuuteen.³³¹ Tätä prosessia on usein nimitetty saamelaisten tai Saamenmaan ”heräämiseksi”³³², ja on puhuttu myös saamelaisesta ”renessanssista”.

³²⁶ Irja Seurujärvi-Karin (2012, 37–38) mukaan saamelaisten varhaisimmat järjestäytymispyrkimykset virisivät 1800-luvun loppupuolella. Saamelaisyhdistyksiä alettiin perustaa 1900-luvun alkuvuosista lähtien. Veli-Pekka Lehtolan mukaan tässä saamelaisten ”ensimmäisessä heräämisessä” oli kuitenkin kyse pikemminkin paikallisista oloista nousevasta reaktiosta elinehtojen kaventumista vastaan kuin varsinaisen yleissaamelaisen identiteetin tunnistamisesta. (Lehtola, V.-P. 1997b, 46.)

³²⁷ Eidheim 1997, 29. Saamelaisten etnopolitiittisesta mobilisaatiosta ks. myös Stordahl 1996, 82–100; Lantto 2000; Lehtola, V.-P. 2000b; Nyyssönen 2007; Lantto & Mörkenstam 2008b; Pääkkönen 2008; Valkonen, S. 2009; Seurujärvi-Kari 2012.

³²⁸ Eidheim 1997, 34–35. Keskeistä oli myös saamelaisten esittäminen alkuperäiskansana; tätä käsittelem tarkemmin luvussa 8.

³²⁹ Lehtola, V.-P. & Länsman, A.-S. 2012, 16.

³³⁰ Nyyssönen 2007, 208.

³³¹ Ks. Eidheim 1997, 33. Nykyään käsitys yhdestä Saamen kansasta on jo varsin vakiintunut, mutta saamelainen ei silti Sanna Valkosen (2009, 130) mukaan välttämättä koe Saamen kansaa ensisijaiseksi kansalliseksi samaistumiskohteekseen, vaan voi identifioitua valtionsa kansalaiseksi.

³³² ”Heräämisen” metafora tuottaa ajatusta etnisyydestä tai kansallisuudesta, joka on aiemmin ollut ”unessa”; kansa näyttäytyy luonnostaan olemassa olevana yksikkönä, joka herätessään tulee tietoiseksi itsestään. ”Heräämisen” metaforan käyttäminen siis naturalisoi kansaa.

Merkittävänä tapahtumana prosessissa on pidetty erityisesti Alta-kamppailua eli Norjassa sijaitsevan Alta-joen patoamista vastustanutta liikehdintää, joka kärjistyi talvella 1981. Osa aktivisteista vastusti vesistön rakentamista luonnonsuojelullisin perustein, mutta kansanliikkeessä toimineet saamelaiset taistelivat myös poronhoidon tulevaisuudesta ja saamelaisen oikeuksista omien alueidensa hallintaan.³³³ Vaikka kansanliike ei onnistunut estämään joen valjastamista energiakäyttöön, kamppailulla oli kauaskantoisia seurauksia: se levitti uutta poliittisesti latautunutta saamelaista itseymmärrystä ja muutti Norjan valtion saamelaispolitiikan suuntaa. Kymmenessä vuodessa saamelaispolitiikassa toteutettiinkin suuri osa niistä uudistuksista, joita Alta-kamppailussa oli vaadittu.³³⁴

Vaikka Alta-kamppailun merkitys valtioiden rajat ylittävän saamelaisen yhteishengen luomisessa oli suuri, saamelaisliikkeen teesi saamelaisista yhtenä kansana kuvastuu jo Jällivaaran konferenssissa 11.–14.8.1971 hyväksytyssä saamelaisen kulttuuripoliittisessa ohjelmassa. Ohjelma alkaa sittemmin tunnetuiksi tulleilla sanoilla:

Vi är samer och vi vill vara samer, utan att därför vara varken mer eller mindre än andra folk i världen. Vi är ett folk med ett eget bosättningsområde, ett eget språk och en egen kultur- och samhällsstruktur.³³⁵

Tekstin mukaan saamelaiset ovat yksi kansa, jolla on oma asuinalueensa, oma kielensä ja oma kulttuuri- ja yhteiskuntarakenteensa. Lehtolan ja Länsmanin sanoin ohjelma heijastelee nationalistiselle esitystavalle tyypillistä tapaa toistaa peruskäsitteitä lähes uskonnollisen tunnustuksen tavoin. Sitaatti osoittaa, että vanhemmasta saamelaispolvesta poiketen nuoret alkoivat nyt puhua saamelaisista kansana.³³⁶ Myös politiikan tutkija Sanna Valkonen toteaa, että saamelaisuus tuodaan konferenssin julkilausumassa kansadiskurssin piiriin; saamelaiset siis määritetään kansaksi muiden kansojen joukkoon.³³⁷

Vastaavanlaista viestiä Saamen kansan yhtenäisyydestä on tuotettu myös myöhemmissä saamelaiskonferensseissa. Esimerkiksi Honningsvågin konferenssi 6.–9.10.2004 julisti, että neljän maan saamelaiset ovat yksi kansa, jolla on yhteinen historia, kulttuuri, kieli, perinteet, yhteiskuntaelämä, elinkeinot ja tulevaisuuden näkymät, ja jonka yhtenäisyyttä valtioiden rajat eivät saa rikkoa.³³⁸ Myös esimerkiksi Suomen saamelaiskäräjien verkkosivujen mukaan saamelaiset ”ovat yksi kansa neljän valtion alueella”.³³⁹ Valtioiden rajat ylittävää aluetta on nimitetty Sápmiksi eli Saamenmaaksi; tähän alueeseen liittyvää diskurssia käsittelemme luvussa 6.

³³³ Ks. Lehtola, V.-P. 1997b, 76. Alta-konfliktista ks. myös esim. Pehkonen 1999.

³³⁴ Lehtola, V.-P. 1997b, 73; ks. myös Lehtola, V.-P. & Länsman, A.-S. 2012, 21–23.

³³⁵ Ks. esim. Rantala 2004, 5. Tätä tekstiä siteerataan Äjttens näyttelytekstissä, jota käsittelemme jäljempänä. Sama tekstikatkelma sisältyy myös Tromssan museon *Sápmi – en nasjon blir til* -näyttelyyn sekä norjalaisen kansanmuseon saamelaisnäyttelyn *Samisk samtid* -osaan.

³³⁶ Lehtola, V.-P. & Länsman, A.-S. 2012, 18–19.

³³⁷ Valkonen, S. 2009, 70–71.

³³⁸ Mt., 57.

³³⁹ Saamelaiskäräjät.

Saamelaiset on tuotu kansadiskurssin piiriin myös luomalla joukko kansallisia symboleita: viime vuosikymmenien aikana saamelaiset ovat saaneet muun muassa oman lipun, kansallislaulun ja kansallispäivän. Saamen lippu otettiin käyttöön vuonna 1986, ja samana vuonna valittiin kansallislauluksi Isak Saban kirjoittama runo, *Sámi soga lávlla*, jonka sävellys hyväksyttiin virallisesti vuonna 1992. Saamelaisten kansallispäivää, helmikuun kuudetta, vietettiin ensimmäisen kerran vuonna 1993. Päivä on valittu ensimmäisen, vuonna 1917 kokoontuneen yhteispohjoismaisen saamelaiskokouksen kunniaksi.³⁴⁰

Nämä saamelaisten kansalliset tunnukset mukailevat kansallisvaltioiden vakiintuneita symboleita: valtioilla ”kuuluu” olla omat lippunsa ja kansallislaulunsa. Sitä, että kansallista erityislaatua luodaan hakemalla esikuvia ja malleja kansainvälisestä nationalismista, on nimitetty nationalismin paradoksiksi. Tietty standardisoidut kulttuurin muodot nähdään erityisen kansallisina ja niinpä kaikilla kansakunnilla on oltava sellaiset.³⁴¹ Etnologi Orvar Löfgren on luonnehtinut tätä kansakuntaisuuden kansainväliseksi kulttuuriseksi kieliopiksi.³⁴²

Vaikka saamelaiset ovat viime vuosikymmenien aikana omaksuneet kansallisvaltioille tyypillisiä symboleita, valtiollisella tasolla he eivät ole suvereeni kansa. Saamelaisten asema eri maissa perustuu kunkin valtion kansalliseen lainsäädäntöön, joka koskee ainoastaan kyseisen valtion saamelaisia.³⁴³ Norjassa, Ruotsissa ja Suomessa saamelaisilla on nykyisin omat kansallisvaltioiden sisällä toimivat edustuselimensä, saamelaiskäräjät, joiden jäsenet valitaan vaalilla saamelaisten keskuudesta.³⁴⁴ Saamelaiskäräjien vallankäytön mahdollisuudet ovat kuitenkin erittäin rajalliset.³⁴⁵

Saamelaisten yhdeksi kansaksi tulemisen prosessia representoidaan Siidan kulttuurinäyttelyn *Saamenmaan yhtenäistyminen* -osiossa. *Saamenmaa yhtenäistyy* -teksti kertoo:

Saamen kansa on yhtenäistynyt ulkopuolisten uhkien paineessa. Ensin uudisasutus, sitten valtakulttuureihin sulauttamispyrkimys ja lopulta luonnon ja elinkeinojen uhanalaistuminen johtivat saamelaispolitiikan virallistumiseen.

Tähän tekstiin liittyvät kuvat ja kuvatekstit viittaavat saamelaisyhdistyksiin, ensimmäiseen saamelaiskonferenssiin, Pohjoismaiseen saamelaisinstituuttiin, saamelaisuuden näkyviin symboleihin, Sápmelaš-lehteen ja Alta-joen patoamis-

³⁴⁰ Ks. Lehtola, V.-P. 1997b, 7.

³⁴¹ Anderson 2007 [1983], 38; Löfgren 1993b, 26–27; ks. myös Valkonen, S. 2010a, 311.

³⁴² Löfgren 1993a, 217–218.

³⁴³ Valkonen, S. 2009, 84. Sen sijaan alkuperäiskansainstituutioissa toimiessaan saamelaiset eivät ole jakautuneet valtioittain. Sanna Valkosen mukaan saamelaisten toiminta näissä instituutioissa onkin vahvistanut käsitystä saamelaisista yhtenä kansana, ja alkuperäiskansainstituutiota voi pitää merkittävimpänä yhden kansan tuottamisen ja ylläpitämisen proseduurina. (Mt., 77, 84.) Saamelaisten esittämistä alkuperäiskansana käsittelen luvussa 8.2.

³⁴⁴ Suomessa saamelaisvaltuuskunta perustettiin jo vuonna 1973, ja vuonna 1995 sen työn jatkajaksi tuli saamelaiskäräjät. Norjan saamelaiskäräjät perustettiin 1989 ja Ruotsin saamelaiskäräjät 1993. (Esim. Lehtola, V.-P. 1997b, 80–82; ks. myös Lehtola, V.-P. 2005c; Myntti 2000.)

³⁴⁵ Ks. esim. Lantto & Mörkenstam 2008b, 39. Kristian Myntin (2000, 221) mukaan Suomen ja Norjan saamelaiskäräjät ovat kuitenkin aidosti itsenäisiä poliittisia elimiä, kun taas Ruotsin saamelaiskäräjiä voi pitää valtion viranomaisena.

ta vastustaneeseen liikkeeseen. Osion toinen pääteksti, *Taide osoittaa kulttuurin voiman*, esittää taiteen monimuotoistumisen kulttuurin voimasta ja kansallisesta heräämisestä kertovana ilmiönä. Lisäksi saamelaisliikkeen nousuun ja saamelaisien kollektiivisen kansallisen identiteetin symboleihin viitataan *Johdantonnäyttelyn* aikajanasassa: aikajanan kuvat ja kuvatekstit mainitsevat muun muassa Pohjoismaisen saamelaisneuvoston, Suomen saamelaisvaltuuskunnan sekä Norjan ja Ruotsin saamelaiskäräjien toiminnan alkamisen, Alta-joen kiistan, ČSV:n³⁴⁶ syntymisen, saamelaisten liittymisen Alkuperäiskansojen maailmanneuvostoon, Pohjoismaisen saamelaisinstituutin perustamisen, Saamen lipun käyttöön ottamisen ja saamelaisten kansallispäivän viettämisen.

Siida esittää siis narratiivin Saamen kansan yhtenäistymisestä, joka edellä lainatun tekstin mukaan on ollut seurausta ulkoisista tekijöistä, kuten uudisasutuksen, assimilaatiopyrkimysten sekä luonnon ja elinkeinojen uhanalaistumisen aiheuttamista paineista. Vastaavaa narratiivia ei löydy Ájtten näyttelyistä. Ájtten näyttelyteksteissä ei liioin mainita Pohjoismaisen saamelaisneuvoston ja eri maiden saamelaiskäräjien kaltaisia instituutioita.

Molemmat tutkimani museot esittävät saamelaiset yhtenä kansana, joka rinnastuu muihin maailman kansoihin. Siidan kulttuurinäyttelyssä käytetään nimitystä ”Saamen kansa”, ja *Johdantonnäyttelyyn* kuuluu kaksi pohjoisen pallonpuoliskon karttaa, joihin saamelaiset on merkitty yhtenä kansana monien muiden joukossa. Ylemmässä kartassa saamelaiset ovat yksi ”sirkumpolaarisista kansoista”, alemmassa taas yksi ”poronhoitajakansoista”. Myös Ájtten *Ájgij tjadá/Tidens gång* -näyttelyyn sisältyvässä, maailman pohjoisia alueita kuvaavassa kartassa mainitaan saamelaiset sekä joitakin muita kansoja, kuten nenetit, komit ja mansit.

Ájgij tjadá/Tidens gång -näyttelyssä saamelaiset määrittävät yhdeksi kansaksi myös teksteissä. Näyttelyn aiempaan versioon sisältyi saamelaisia yhtenä kansana määrittelevä teksti, joka oli yhdistetty alueella eläneitä sukupolvina representoivaan, kymmenestä ihmishahmosta koostuvaan narratiiviin. Kun yhdeksään ensimmäiseen hahmoon liitetyt tekstit keskittyivät kuvailemaan hahmon elämäntapaa tai toimeentulon hankkimisen muotoja, kymmenenteen hahmoon oli yhdistetty jo aiemmin mainittu lainaus saamelaisten kulttuuripoliittisesta ohjelmasta:

Vi är samer
och vi vill vara samer,
utan att därför vara
mer eller mindre
än andra folk i världen.
Vi är ett folk
med ett eget bosättningsområde,

³⁴⁶ ČSV-kirjainyhdistelmä otettiin käyttöön Sirman kirjailijakokouksessa vuonna 1972. Kyseessä oli antropologi Vigdis Stordahlin (1996, 87) mukaan *Black Power* -ilmauksen kaltainen käsite niille, jotka halusivat muuttaa sorrettujen aseman. Kirjainyhdistelmälle keksittiin eri merkityksiä, joista suosituin oli *čájehehket sámi vuoiŋŋa* eli ”näyttäkää saamelaista henkeä” (Lehtola, V.-P. & Länsman, A.-S. 2012, 19). ČSV-aktivistit kantoivat aina mukanaan jotakin, joka osoitti heidän olevan saamelaisia (Stordahl 1996, 87).

ett eget språk
och ett eget kultur-
och samhällsliv.

(Nordiska samernas kulturpolitiska program
antagen i Gällivare 1971)

Poronhoitajahahmon toisella puolella oli toinen teksti:

Men inte kan jag tro på någon fred i världen
om det finns folk som inte får leva efter sina seder
med egna syften, i eget land.
Inte kan jag tro att det finns så många olika folkslag i världen
olika människor, olika tankar för ingenting
Inte kan jag tro att det finns så många olika växter
så många olika kryp
olika djur
utan någon mening.

Ensimmäinen näistä teksteistä totesi saamelaiden haluavan olla saamelaisia, ilman että he sen vuoksi olisivat enempää tai vähempää kuin maailman muut kansat; teksti määritteli saamelaiset yhdeksi kansaksi, jolla on oma asuinalueensa, oma kielensä ja oma kulttuuri- ja yhteiskuntaelämänsä. Toisessa tekstissä kertojainä sanoi, ettei voi uskoa rauhaan maailmassa, jos on kansoja jotka eivät voi elää omien tapojensa ja päämääriensä mukaan omassa maassaan. Teksti rinnasti kansojen, ihmisten ja ajatusten monimuotoisuuden kasvien, ötököiden ja eläinten monimuotoisuuteen, jonka kertojainä ei uskonut olevan olemassa ilman jotakin tarkoitusta.

Molemmat tekstit asemoivat saamelaisia vakiintuneen kansadiskurssin piiriin, yhdeksi maailman monista kansoista. Ensimmäinen teksti korosti saamelaiden erillisyyttä muista kansoista: saamelaisilla on oma kielensä, kulttuurinsa ja asuinalueensa. Toisessa tekstissä kansallisen erityislaadun tunnukset kytkettiin ajatukseen kansallisesta suvereniteetista: teksti antoi ymmärtää, että kansojen on saatava elää omien tapojensa mukaan omassa maassaan.

Nyttemmin nämä kaksi tekstiä, jotka dokumentoin vuonna 2009, on korvattu uusilla teksteillä. Saamelaiden kulttuuripoliittisesta ohjelmasta lainatun tekstin tilalla on poronhoitajan elämäntapaa kuvaileva teksti, ja kansojen monimuotoisuutta kuvaileva teksti on korvattu alkuperäiskansojen oikeuksia käsittelevällä tekstillä. Jälkimmäisen tekstin otsikko muistuttaa suuresti aiempaa tekstiä. Otsikon mukaan meillä on oikeus elää omien tapojemme ja päämääriemme mukaan omassa maassa:

Vi har rätt att leva
efter egna seder
med egna syften
i eget land

Muu, pienemmällä painettu teksti kuuluu:

Urfolken har samma värde och samma rättigheter som andra folk.
Så sa FN:s generalförsamling i och med att man skrev under
Urfolksdeklarationen 2007.

Vi samer har rätt till självbestämmande och får själva avgöra vår ekonomiska, sociala och kulturella utveckling. Vi får kontrollera och besluta över våra traditionella landområden och naturresurser. Vi har rätt till kompensation för mark och naturresurser som tagits i bruk utan samtycke.

Glädjande – men egentligen alldeles självklart.

Tekstissä todetaan, että alkuperäiskansoilla on samat oikeudet kuin muilla kansoilla. Tekstin mukaan meillä saamelaisilla on oikeus itsemäärämiseen ja me saamme itse ratkaista taloudellisen, sosiaalisen ja kulttuurisen kehityksemme; me saamme kontrolloida ja päättää perinteisistä maa-alueistamme ja luonnonvaroitamme, ja meillä on oikeus korvaukseen maasta ja luonnonvaroista, jotka on otettu käyttöön ilman suostumustamme. Myös tässä tekstissä saamelaiset siis esitetään kansana muiden kansojen joukossa ja heillä esitetään olevan oikeus suvereniteettiin oman kehityksensä, maansa ja luonnonvarojensa suhteen. Tekstin loppulauseen mukaan tämä on oikeastaan aivan itsestään selvää.

Sekä näyttelyn vanha että uusi versio toistavat siis saamelaisliikkeen teesiä saamelaisista yhtenä kansana, jolle kuuluu tiettyjä oikeuksia; uudemmassa versiossa nämä oikeudet sijoitetaan alkuperäiskansojen oikeuksien kontekstiin. Näyttelyn molempia versioita leimaa myös kansojen ja niille kuuluvien oikeuksien luonnollistaminen: uudemmassa tekstissä saamelaisten oikeudet esitetään itsestään selvinä, ja aiemmassa tekstissä kansojen monimuotoisuus vertautui luonnon monimuotoisuuteen. Tällainen puhetapa naturalisoi kansat eläin- ja kasvilajeihin verrattaviksi luonnollisiksi yksiköiksi.³⁴⁷

Vaikka saamelaiset määrittellään Siidassa ja Ájtessa yhdeksi kansaksi, molempien museoiden näyttelyt kertovat pikemminkin kansallisvaltion saamelaisista kuin kaikista saamelaisista. Siida nimittää esimerkiksi verkkosivuillaan itseään Suomen saamelaisten kansallismuseoksi ja näyttelyissä pääpaino on Suomen alueen saamelaisten menneisyydessä ja kulttuurissa, joskin erityisesti *Johdantonäyttelyssä* tehdään paljon viittauksia myös Suomen alueen ulkopuolelle. Valtiot korostuvat myös Siidan kulttuurinäyttelyn kartoissa, joita käsittelemme tarkemmin luvussa 6. Ájten näyttelyissä kerronnan kohteena olevia saamelaisia ei yleensä määritellä, mutta viittaukset tiettyihin paikkoihin tai tapahtumiin liittyvät Ruotsin saamelaisalueeseen, ja Ruotsin alueen saamenpuvut esitetään yhdeksässä kookkaassa vitriinissä luonnollisen kokoisten nukkiin päälle puettuina siinä missä Ruotsin ulkopuolisten alueiden puvut näkyvät vain pieninä piirroskuvina. Kummassakaan museossa ei kuvailla esimerkiksi Norjan rannikon merisaamelaisia.

³⁴⁷ On väitetty, että etnisten ryhmien ajattelemisen ”eliölajeina” olisi ihmisen psykologiaan kuuluva taipumus. Antropologi Francisco J. Gil-White on esittänyt luonnonvalinnan suosineen etnisyyksien essentialisoimista, koska etnisten ryhmien jäseniä yhdistävät monet normit. Ryhmien ajattelemisen ”lajeina” tarjoaa Gil-Whiten mukaan mahdollisuuden ennustaa toisten ihmisten käyttäytymistä tarvitsematta ryhtyä vuorovaikutukseen heidän kanssaan. (Gil-White 2001, 530–532.)

4.3 Saamelaisuuden kategoriat

Vaikka saamelaisliike on tuottanut kuvaa yhdestä, yhtenäisestä Saamen kansasta, jolla on yksi kieli ja yksi kulttuuri, on myös tavallista puhua saamelaisten sisäisistä ryhmistä, joiden kielet ja kulttuurit poikkeavat toisistaan. Kuten antropologi Richard Jenkins toteaa, etnisyys voi olla hierarkkista.³⁴⁸ Niinpä saamelaisia ei-saamelaisista erottavan rajan lisäksi voidaan tunnistaa saamelaisuuden sisällä kulkevia etnisiä rajoja.

Saamelaiset on tavallista jakaa eri ryhmiin heidän nykyään tai aiemmin puhumiensa kielten mukaan. Kielten mukaan jaoteltuina erillisiä saamelaisryhmiä ovat pohjoissaamelaiset, luulajansaamelaiset, piitimensaamelaiset, eteläsaamelaiset, uumajansaamelaiset, kolttasaamelaiset, kiltinäsaamelaiset, inarinsaamelaiset, turjansaamelaiset ja akkalansaamelaiset.³⁴⁹ Näistä ryhmistä Ruotsin alueella on elänyt pohjoissaamelaisia, luulajansaamelaisia, piitimensaamelaisia, eteläsaamelaisia ja uumajansaamelaisia, Suomessa taas pohjoissaamelaisia, inarinsaamelaisia ja kolttasaamelaisia.

Näillä kielellisillä tai etnisillä kategorioilla on yhteyksiä myös eri elinkeinoihin. Pohjoissaamen kieltä nimitettiin aiemmin tunturisaameksi, ja tunturisaamelaiset on perinteisesti nähty ”porosaamelaisina” eli suurporonhoidon harjoittajina, kun taas esimerkiksi inarinsaamelaiset mainitaan usein ”järvisaamelaisina”. Kuitenkaan kaikki pohjoissaamen puhujat eivät ole olleet suurporonhoitajia.³⁵⁰ Veli-Pekka Lehtola muistuttaakin, ettei luokitteluja pidä sekoittaa: kielelliset, maantieteelliset, ekologiset, historialliset tai elinkeinolliset ryhmittelyt eivät käy yksi yhteen.³⁵¹

Erlaiset saamelaiskategoriat kytkeytyvät saamelaisten sisäisiin kiistoihin ja jännitteisiin, jotka ovat silloin tällöin tulleet näkyviin myös laajemmassa julkisuudessa. Suomessa pohjoissaamelaisten on väitetty olevan hegemonisessa asemassa saamelaisyhteisön sisällä, kun taas inarinsaamelaiset ja koltat on toisinaan esitetty syrjittyinä tai väheksytyinä ryhminä. Kolttasaamelaisten kohdalla syrjintäkokemusten taustalla on nähty kolttien historia, joka poikkeaa Suomen muiden saamelaisten historiasta. Petsamon koltista tuli Suomen kansalaisia Tarton rauhan myötä vuonna 1920, ja Veli-Pekka Lehtolan mukaan tuon ajan suomalaisten käsitys koltista oli kielteisyydessään harvinaisen yksimielinen. Kun muihin saamelaisiin suhtauduttiin monilla eri tavoilla ja erityisesti porosaamelaisia ihannoitiin alkuperäisen luonnonkansan edustajina, koltat

³⁴⁸ Jenkins 1997, 40.

³⁴⁹ Akkalansaamen puhujia ei enää ole elossa, ja muutama muukin kielistä on jo sammumassa: uumajansaamalla, piitimensaamalla ja turjansaamalla on korkeintaan muutamia kymmeniä puhujia (ks. Salminen 2007, 235, 265, 274; Saarikivi 2011, 84–85; Seurujärvi-Kari 2013, 61). Saamelaiskielenä mainitaan usein myös keminsaame, joka sammui jo 1800-luvulla.

³⁵⁰ Ks. esim. Lehtola, V.-P. 2012, 37.

³⁵¹ Lehtola, V.-P. 1997b, 8. Historiantutkija Maria Lähteenmäen (2004, 474) mukaan väestö ei 1800-luvulla Suomen Lapissa ryhmittynyt etniseksi elinkeinon mukaan; ainoa ryhmä, jossa etnisyys ja elinkeinoryhmittäminen näyttää pääosin kohtaavan, oli poronomadien ryhmä.

nähtiin vihatun venäläisen rodun edustajina Suomessa.³⁵² Toisen maailmansodan jälkeen Petsamon koltat asutettiin Suomen puolelle jääneille alueille. Valtion ja järjestöjen avustuksia saaneita kolttia väitettiin tuolloin muita hyväksikäyttäväksi ”syöttiläiksi”,³⁵³ ja kolttiin kohdistui vahvoja ennakkoluuloja.³⁵⁴ Koltat kokivat alemmuutta niin suomalaisiin kuin muihin saamelaisiin nähden.³⁵⁵

Ruotsissakin on ollut jännitteitä eri saamelaisryhmien välillä.³⁵⁶ Ryhmien välisiin suhteisiin on eri maissa vaikuttanut 1960-luvulta lähtien virinnyt radiikaali saamelaisliike, jota käsittelin edellisessä alaluvussa. Saamelaisliike loi käsitystä yhdestä Saamen kansasta, jolla on oma yhteinen kulttuurinsa. Yhteistä saamelaisuutta rakennettaessa tukeuduttiin pitkälti pohjoissaamelaiseen kulttuuriperinteeseen, joka Lehtolan ja Länsmanin mukaan yleistettiin tavallaan koko saamelaiskuvaa koskeväksi.³⁵⁷

Pohjoissaamelaiseen kulttuuriin pohjautuva kollektiivisen saamelaisidentiteetin rakentaminen on sittemmin saanut kritiikkiä osakseen, ja esiin on pyritty tuomaan myös muiden saamelaisryhmien kulttuuria ja perinteitä: pienten saamelaisryhmien revitalisaatio on 1990-luvulta lähtien johtanut esimerkiksi koltta- ja inarinsaamelaisten kielipesien perustamiseen.³⁵⁸ Koltta- ja inarinsaamelaisten on kuitenkin väitetty jäävän pohjoissaamelaisten varjoon tai kohtaavan suoranaista syrjintää myös nykypäivänä. Esimerkiksi Giellagas-instituutin tekemässä selvityksessä lähes kaikki inarin- ja kolttsaamelaiset informantit olivat sitä mieltä, että Suomen saamelaiset eivät ole tasavertaisia keskenään.³⁵⁹ Kysely- ja haastattelututkimusta kolttsaamelaisten parissa tehneen Irja Jefremoffin tutkimusaineistossa esiintyi näkemyksiä, joiden mukaan inarinsaamelaiset ja pohjoissaamelaiset pitävät itseään edelleen kolttsaamelaisia parempina.³⁶⁰

Saamelaiskategoriat liittyvät ajankohtaisiin kiistoihin siitä, kenellä on oikeus saamelaisstatukseen ja ketkä kuuluvat alkuperäiskansaan. Virallinen saamelaisstatus, eli pääsy saamelaiskäräjien vaaliluetteloon, kytkeytyy alkuperäiskansan oikeuksia koskevaan problematiikkaan: koska saamelaiset on määritelty alkuperäiskansaksi, he tulevat mahdollisesti saamaan tulevaisuudessa etnisyyteen perustuvia kollektiivisia oikeuksia, mikäli ILO:n alkuperäiskansoja koskeva sopimus nro 169 ratifioidaan Suomessa ja Ruotsissa.³⁶¹ Suomessa julkisuu-

³⁵² Lehtola, V.-P. 2005a, 58.

³⁵³ Lehtola, V.-P. 2012, 396.

³⁵⁴ Semenoja 1995, 83.

³⁵⁵ Jefremoff 2005, 45. Useimmille 1950- ja 1960-luvuilla Sevettijärvellä ja Nellimissä syntyneille koltille kolttsaamelaisuus on Marja Sinikka Semenojan mukaan ollut raskas kohtalo, jossa ei ole tuntunut olevan mitään hyvää (Semenoja 1995, 84).

³⁵⁶ Ks. esim. Lindstrand 2011. Ruotsissa julkisuuteen ovat kuitenkin nousseet saamelaisien sisäisiin etnisiin ryhmiin liittyvien kiistojen sijaan pikemminkin saamenkyliin kuuluvien poronhoitajasaamelaisten ja saamenkylien ulkopuolella olevien saamelaisien väliset jännitteet.

³⁵⁷ Lehtola, V.-P. & Länsman, A.-S. 2012, 19–20.

³⁵⁸ Ks. mt., 26–28; Pasanen 2014, 296–297.

³⁵⁹ Rasmus 2010, 54.

³⁶⁰ Ks. Jefremoff 2005, 54.

³⁶¹ Siitä, mitä sopimuksen hyväksyminen Suomessa ja Ruotsissa käytännössä tarkoittaisi, on erilaisia käsityksiä; sopimuksen merkitystä Norjassa olen käsitellyt luvussa 1.1. Suomessa viranomaiset ovat pyrkinet rauhoittamaan paikallisten ei-saamelaisten

dessa on toistuvasti esitetty oletus, että monien ihmisten pyrkimys päästä vaaliluetteloon johtuisi halusta päästä osalliseksi näistä oikeuksista.³⁶²

Päätökset vaaliluetteloon hyväksymisestä tekee saamelaiskäräjien asettama vaalilautakunta. Vaalilautakuntaa on kritisoitu siitä, ettei siinä ole ollut mukana koltta- tai inarinsaamelaisia.³⁶³ Jotkut Suomessa vaaliluettelon ulkopuolelle jääneet ovat syyttäneet pohjoissaamelaisia inarinsaamelaisten tai ”metsäsaamelaisten” syrjimisestä; esimerkiksi Ylen uutisen mukaan metsä- ja inarinsaamelaiset kokevat tulleen syrjityiksi kahteen kertaan – ensin kirkon ja valtion ja sitten oman kansansa taholta.³⁶⁴ On esitetty väitteitä, että 1960-luvulla toteutettu tutkimus, jonka tulosten perusteella myöhemmin muodostettiin äänestysluettelo, rajasi osan saamelaisalueesta ja saamelaissuvuista tutkimuksen ulkopuolelle.³⁶⁵ Niinpä saamelaiskäräjien vaaliluettelon on väitetty heijastelevan pohjoissaamelaisten hegemonista asemaa saamelaisyhteisössä.

Pohjoissaamelaiset on alkuperäiskansakeskustelussa toisinaan myös leimattu Norjasta tulleiksi ”maahanmuuttajiksi”, kun taas heidän nykyisten asuinalueidensa muu väestö on esitetty ”alkuperäisenä”. Tämä argumentti nojautuu 1800-luvun muuttoliikkeisiin: rajasulkujen takia porosaamelaiset, jotka olivat aiemmin liikkuneet laajoilla alueilla, joutuivat asettumaan pysyvästi vain yhden valtion rajojen sisään.³⁶⁶ Muuttoliikkeiden taustalla oli myös uusien lautumien etsiminen. Veli-Pekka Lehtolan mukaan Sodankylän Sompion aiempi metsäsaamelaisasutus oli 1700-luvun lopulla sulautunut suomalaisasutukseen, ja alueelle muutti nyt lännestä uusi saamelaisryhmä, porosaamelaiset.³⁶⁷ Julkisessa keskustelussa esitetyn väitteen mukaan ”muualta tulleiden” porosaamelaisten jälkeläisillä ei voi olla legitimiä alkuperäiskansan asemaa Suomessa, vaan inarinsaamelaiset, metsäsaamelaiset³⁶⁸ tai lappalaiset³⁶⁹ ovat Suomen ”todellinen alkuperäiskansa”.³⁷⁰

huolta siitä, että sopimuksen ratifiointi merkitsisi saamelaisten oikeuksien lisäämistä muiden paikallisten asukkaiden oikeuksien kustannuksella. Vähemmistövaltuutetun mukaan sopimuksen ratifiointi ei heikennä saamelaisten kotiseutualueen muiden asukkaiden mahdollisuuksia elää alueella ja harjoittaa elinkeinojaan (Vähemmistövaltuutettu 2014, 31).

³⁶² Ks. esim. Pääkkönen 2008.

³⁶³ Ks. Sarivaara 2012, 58.

³⁶⁴ Aarninsalo 2013.

³⁶⁵ Ks. Sarivaara 2012, 59–60. Äänestysluettelon muodostamisesta ks. myös Lehtola, V.-P. 2005b, 35.

³⁶⁶ Suomen ja Norjan välinen raja suljettiin vuonna 1852 ja Suomen ja Ruotsin välinen raja vuonna 1889. Rajasulut katkaisivat porosaamelaisten perinteiset muuttoreitit ja pakottivat heidät valitsemaan, minkä valtion kansalaisiksi asettuvat. (Ks. esim. Lehtola, V.-P. 1997b, 36.)

³⁶⁷ Lehtola, V.-P. 1997b, 36–37; ks. myös Lehtola, V.-P. 2013.

³⁶⁸ Viime vuosina jotkut henkilöt ovat julkisuudessa identifioituneet metsäsaamelaisiksi ja omien sanojensa mukaan pyrkineet elvyttämään metsäsaamelaista kulttuuria. Näkyvästi metsäsaamelaisena on esiintynyt Erika Sarivaara, jonka kasvatustieteen väitöskirja käsittelee ”statuksettomia saamelaisia” eli Sarivaaran saamelaisiksi määrittelmiä henkilöitä, jotka kuitenkin ovat saamelaiskäräjien vaaliluettelon ulkopuolella. Vuonna 2012 perustettu Metsä-, kalastaja- ja tunturisaamelaiset ry, jonka puheenjohtajana Sarivaara toimii, on vaatinut päästä mukaan saamelaisia koskeviin lainsäädäntöhankkeisiin (Talvitie 2014).

³⁶⁹ Lappalaisen käsitteen vakiintuneisiin merkityksiin olen viitannut luvussa 2.1 ja käsitteen uuteen merkityssisältöön luvussa 1.1. Uuden merkityksen käsite on saanut 1990-

Kiistan vastapuoli on kiistänyt nämä väitteet; esimerkiksi Suomen saamelaisnuoret ry:n lausunnon mukaan puhe porosaamelaisista maahanmuuttajina on ”tietoisesti rakennettua valheellista propagandaa, jonka tarkoituksena on kiistää saamelaisten ikimuistoiset oikeudet nykyisiin alueisiinsa”.³⁷¹ On myös esitetty, etteivät jotkut metsä- tai inarinsaamelaisina esiintyvät ole todellisuudessa saamelaisia lainkaan. Metsäsaamelaisten kohdalla on kiistetty koko ryhmän olemassaolo nykyisyydessä: tiedeyhteisössä vallitsevan näkemyksen mukaan Kemin Lapin alueella eläneet metsäsaamelaiset sulautuivat suomalaisiin uudisasukkaisiin jo kauan sitten. Onkin esitetty, ettei metsäsaamelaisiksi itseään nimittävillä voi olla elävää yhteyttä satoja vuosia sitten kuolleeseen kulttuuriin. Tämän näkemyksen mukaan saamelaiset sukujuuret tai pyrkimykset elvyttää kadonnutta kulttuuria eivät riitä tekemään kenestäkään saamelaista.³⁷²

Erityisesti Suomessa saamelaisstatukseen liittyy siis kiistoja, joilla on yhteyksiä eri saamelaiskategorioihin, ja eri saamelaisryhmien nimissä puhuvien toimijoiden väliset jännitteet leimaavat saamelaisuuteen liittyvää yhteiskunnallista keskustelua. Tämän tutkimuksen kohteena olevissa museonäyttelyissä tällaisia kiistoja tai jännitteitä ei nosteta esiin. Tätä voi museoiden tekemien valintojen lisäksi selittää sekin, etteivät kaikki nykyisessä julkisessa keskustelussa toistuvat teemat välttämättä olleet puheenaiheina vielä silloin, kun vanhempia näyttelyitä suunniteltiin.

Vaikka saamelaismuseot haluaisivat pysytellä saamelaisyhteisön sisäisten hegemoniakamppailujen ulkopuolella, ne joutuvat väistämättä tekemään valintoja, jotka merkitsevät johonkin saamelaisryhmään tai kategoriaan liittyvien symbolien esiin nostamista toisten kustannuksella. Tähän problematiikkaan törmätään ainakin näyttelyiden kielen ja museon nimen valinnassa. Sekä Suomessa että Ruotsissa on nykyään käytössä kolme eri saamen kieltä, joilla on ainakin joitakin satoja puhujia: Suomessa pohjoissaame, inarinsaame ja koltan-

luvulla syntyneen ns. lappalaisliikkeen myötä: sillä on ryhdytty tarkoittamaan saamelaisiin rinnastuvaa etnistä ryhmää, Suomen Lapin ”todellista alkuperäiskansaa” (ks. esim. Pääkkönen 2008). Lappalaisliike ei kuitenkaan ole saavuttanut yleistä hyväksyntää termin käytölle tässä merkityksessä. Usein esitetyn näkemyksen mukaan lappalaisiksi itseään nimittävät eivät muodosta erillistä etnistä ryhmää vaan ovat todellisuudessa etnisiä suomalaisia.

³⁷⁰ Alkuperäiskansan ja alueen suhdetta on siis viimeaikaisessa keskustelussa rakennettu kahdella toisistaan poikkeavalla tavalla. Yhden tulkinnan mukaan saamelaisten historiallinen kotimaa on neljän valtion alueelle sijoittuva Saamenmaa, jolloin saamelaisten muuttoliikkeillä tämän alueen sisällä ei ole merkitystä. Tätä näkemystä vastustavassa argumentissa lähtökohdaksi on otettu Suomen valtion nykyisin hallitsema alue; tämän tulkinnan mukaan alkuperäiskansaa voivat Suomessa olla vain ne, jotka polveutuvat Suomen alueella eläneestä väestöstä. (Ks. Valkonen, J. et al. 2014, 222–223; Valkonen, S. 2014, 348.)

³⁷¹ Suoma Sámi Nuorat 2013.

³⁷² Metsäsaamelaisiin liittyvästä kiistasta ks. esim. Valkonen, J. et al. 2014, 220. Aiheeseen liittyvää kiistelyä kuvastaa myös se, että kun saamelainen korkeakoulu *Sámi allaskuvla* myönsi Israel Ruong -palkinnon Erika Sarivaaralle tämän väitöskirjasta, Saamelaisneuvosto ja viisi saamelaisyhdistystä asettuivat vastustamaan palkitsemista sillä perusteella, että metsäsaamelaiseksi itseään nimittävä Sarivaara ei ole saamelainen. (*Odđasat* 13.5.2013.)

saame, Ruotsissa taas pohjoissaame, luulajansaame ja eteläsaame.³⁷³ Molemmis-
sa museoissa perusnäyttelyiden kieleksi on valittu vain yksi saamen kielistä.

Siidassa valinta on kohdistunut pohjoissaameen,³⁷⁴ joka on kaikista saamen kielistä laajimmin käytetty sekä Suomessa että Ruotsissa ja Norjassa. Myös museon nimi on peräisin pohjoissaamesta.³⁷⁵ Kielen valintaa voi selittää se, että pohjoissaamen puhujia on paljon enemmän kuin inarin- tai koltansaamenkielisiä ja että museon syntyäikaan 1990-luvulla inarin- ja koltansaamen tilanne näytti heikolta. Nytemmin näitä kieliä on pyritty elvyttämään, ja kielten tulevaisuudesta on esitetty aiempaa optimistisempia arvioita.³⁷⁶ Vuonna 2012 valmistunut saamelainen kulttuurikeskus Sajos, joka sijaitsee Inarissa lyhyen kävelymatkan päässä Siidasta, saikin inarinsaamenkielisen nimen.³⁷⁷

Kielen puhujien määrä ei kuitenkaan välttämättä sanele sitä, mitä kieltä museonäyttelyissä käytetään. Äjtessa kieleksi on valittu luulajansaame, vaikka sitä puhutaan Ruotsissa vähemmän kuin pohjoissaamea, ja vain noin 70 henkilöä osaa lukea ja kirjoittaa luulajansaamea.³⁷⁸ Kielen valinnan perusteena on, että kyseessä on Jokkmokin alueella käytetty saamen kieli.

Kielten lisäksi saamenpuvuilla on suoria yhteyksiä saamelaisten sisäisiin etnisiin kategorioihin, joskaan pukujen käyttö ei ole aina noudattanut kielellisiä rajoja.³⁷⁹ Sekä Siidassa että Äjtessa on esillä monien eri alueiden perinteisiä saamenpukuja, joita käsittelen tarkemmin luvussa 5.2. Äjtte esittää Ruotsin saamelaisalueen eri pukumalleja vitriineihin asetettujen nukkejen ylle puettui-
na, ja koko yllirajaista saamelaisaluetta esittävän kartan päälle on pieninä piirroskuvina merkitty myös Ruotsin ulkopuolisten alueiden pukuja. Siidassa Suomen alueen saamenpuvut esitetään viidessä valokuvassa, joissa kussakin poseeraa miehen ja naisen muodostama pari. Viides, inarinsaamelaisia pukuja esittävä valokuva on muita kuvia kookkaampi.

Eri alueiden pukuja tai niiden osia esitetään Siidassa myös muissa valokuvissa sekä vitriineihin asetettuina esineinä; esillä on esimerkiksi neljä erilaista talvilakkia, jotka kuvatestit nimeävät Enontekiön, Utsjoen, Inarin ja koltan lakeiksi. Kaksi pukua esitetään vitriineissä kokonaisina. Toinen näistä on miehen kesäpuku, joka edustaa Enontekiön pukumallia, ja siihen liittyvässä kuvatekstissä mainitaan, että kyseessä on Enontekiön tunturisaamelainen. Toinen, talvipuku, taas on tekstin mukaan Utsjoen tunturisaamelainen. Molemmat kokonaisuina esitetyt puvut viittaavat siis tunturi- eli pohjoissaamelaiseen etnisyyteen.

³⁷³ Saamelaiskieliä ja kielen esittämistä näyttelyissä käsittelen tarkemmin luvussa 5.1.

³⁷⁴ Joissakin vaihtuvissa näyttelyissä, joissa on ollut inarinsaamelainen teema, on käytetty inarinsaamea, ja Siidan ylläpitämässä Kolttien Perinnetalossa Sevettijärvellä ensimmäisenä näyttelykielenä on koltansaame (intendentti Arja Jomppasen haastattelu 1.11.2012). Siidan perusnäyttelyissä kuitenkin käytetään saamen kielistä vain pohjoissaamea.

³⁷⁵ *Siida* merkitsee lapinkylää tai porokylää (Sammallahti 1989, 395).

³⁷⁶ Kielitieteilijä Janne Saarikiven mukaan inarinsaamea pidetään kansainvälisesti kiinnostavana esimerkkinä menestyksekkäästä pienen vähemmistökielen palauttamisesta puhekieleksi eli kielen revitalisaatiosta (Saarikivi 2011, 85).

³⁷⁷ Inarinsaamen *sajos* tarkoittaa pitempiaikaista asentopaikkaa tai tukikohtaa.

³⁷⁸ *Öddasat* 17.2.2012.

³⁷⁹ Veli-Pekka Lehtolan (2012, 29) mukaan Inarijärven länsipuolella asuneet inarinsaamelaiset käyttivät yleisesti Utsjoen pukua, vaikka puhuivat inarinsaamea.

Muiden näyttelyissä esitettyjen symbolien kytkös eri saamelaiskategorioihin on implisiittisempi tai epäselvempi. Nomadiseen poronhoitoon liittyvät representaatiot, joita käsittelen luvussa 5.4, saattavat kuitenkin helposti yhdistyä ”porosaamelaisuuteen”, joka Suomen kontekstissa ymmärretään usein pohjoissaamelaisuudeksi.

Visuaalisen aineiston lisäksi eri saamelaiskategorioihin voidaan viitata näyttelyiden teksteissä. Ájtten perusnäyttelyistä tällaisia viittauksia ei juuri löydy, joskin yhdessä *Laponia*-näyttelyn tekstissä mainitaan metsäsaamelaiset (ruots. *skogssamer*); näyttely kuvaa erikseen metsäsaamelaista asuinpaikkaa ja tunturisaamelaista syys- ja kevätleiripaikkaa. Muuten Ájtten näyttelyissä rakentuu kuva sisäisestä yhtenäisestä saamelaisuudesta. Tätä korostaa sekin, että *Nybyggarliv/Ådåårroviessom*-näyttelyä lukuun ottamatta teksteissä viitataan kuvauksen kohteena oleviin ihmisiin me-pronominilla. Eri saamelaiskielistä ei Ájtten näyttelyissä kerrota.

Siidan *Johdanton*-näyttelyssä saamelaisten sisäiset kategoriat tulevat näkyviin saamelaiskielten kuvauksessa. Näyttelyyn kuuluvassa kartassa on kuvattu saamelaiskielten perinteiset alueet. Karttaan on merkitty 15 eri kieltä tai murretta: eteläsaame, Jämtlannin murre, Åselen murre, uumajansaame, piitimensaame, luulajansaame, pohjoissaame, Tornion murre, Ruijan murre, merisaamen murre, inarinsaame, koltansaame, akkalansaame, kildininsaame ja turjansaame. Kartan viereen sijoitetussa kielipuussa eri kieliä representoidaan puun lehtinä. Kielten kuvaus ei näyttelyssä yhdisty saamelaisten muiden sisäisten kulttuurierojen kuvaukseen, eikä kieliä tässä esitetä etnisten alaryhmien tunnuksina.

Siidan kulttuurinäyttelyn teksteissä taas mainitaan saamelaisten sisäisiä kategorioita, jotka voidaan tulkita etniseksi ryhmiksi tai joilla on yhteyksiä etniisiin kategorioihin. Kulttuurinäyttelyn teksteissä mainittuja kategorioita ovat ”saamelaisten” ja ”Saamen kansan” ohella ”porosaamelaiset”, ”tunturisaamelaiset”, ”paimentolaissaamelaiset”, ”inarinsaamelaiset”, ”kolttasaamelaiset”, ”metsäsaamelaiset” ja ”järvisaamelaiset”. Tekstit esimerkiksi kertovat, että porosaamelainen saa pääravintonsa porosta ja että inarinsaamelaisilla ja koltilla kala on ollut tärkein ravinto.

Kolttasaamelaiset nostetaan Siidan kulttuurinäyttelyssä erillisen kuvauksen kohteeksi. Yksi kulttuurinäyttelyn 11 pääteemasta käsittelee kolttasaamelaisia: *Kolttasiita*-osion tekstit kertovat koltista Suomen saamelaisten sisäisenä vähemmistönä, Suonikylän vuotuisesta muutosta, kolttien asuttamisesta toisen maailmansodan jälkeen Sevettijärven ja Nellimin alueelle sekä kolttien itäisistä kulttuuripiirteistä. *Kolttasaamelaiset vähemmistönä* -teksti kertoo:

Kolttasaamelaiset muodostavat Inarin järvisaamelaisten ohella vähemmistöryhmän Suomen saamelaisten keskuudessa. Koltat ovat kielensä ja kulttuurinsa puolesta Kuolan niemimaan saamelaisten sukulaisia.

Kolttien itäiset kulttuuripiirteet -tekstissä taas todetaan:

Kolttakulttuurin erityispiirteitä ovat olleet ortodoksinen uskonto ja pääpiirteiltään venäläiskarjalainen esine- ja tapakulttuuri. Koltat ovat saaneet vaikutteita myös Venäjän pohjoisilta uralilaisilta kansoilta. [...] ³⁸⁰

Koltat mainitaan muista saamelaisista erillään myös kulttuurinäyttelyn uskontoa ja kalastusta käsittelevissä osioissa. Kun *Kristinusko ja valtopolitiikka* -teksti ja siihen liittyvät kuvat ja esineet käsittelevät katolilaisuuden levittäytymistä saamelaisten keskuuteen, kirkkoja Norjan ja Ruotsin saamelaisalueella sekä lesta-diolaisuutta, *Ortodoksinen uskonto käännnytti koltat* -teksti ja siihen liittyvät kuvat ja ikoni kertovat erikseen Kuolan ja Petsamon alueen saamelaisten käännnyttämisestä. *Kalastus, maatalous kulttuurin perustana* -kokonaisuudessa yksi päätteks-teistä kertoo erikseen kolttsaamelaisten kalastuksesta, kun kahdessa muussa kalastusta käsittelevässä päätteksissä viitataan vain tietyn alueen saamelaisiin ilman eksplisiittisiä etnisiä määreitä.

Koltat esitetään siis Siidassa saamelaisten sisäisenä vähemmistöryhmänä, jonka menneisyys ja kulttuuripiirteet poikkeavat muista Suomen saamelaisista. Kolttien kuvaus on aikasidonnaisempaa ja selvemmin menneisyyteen paikantuvaa kuin Siidan kulttuurinäyttelyn tekstit yleensä: kun monissa muissa teksteissä käytetään menneiden aikamuotojen ohella preesenssiä ja tehdään joskus viittauksia nykypäivään, *Kolttsiita*-osion tekstit viittaavat lähes pelkästään menneisyyteen kertoessaan kolttien entisestä talvikyläjärjestelmästä ja muuttoreiteistä, kolttien asuttamisesta toisen maailmansodan jälkeen ja entisaikojen ajanvietteistä. Myös kalastusaiheisessa kokonaisuudessa kolttia käsittelevä osio, *Kolttsaamelaisten kalastus*, paikantuu menneisyyteen, kun osioissa *Inarin järven kalastus* ja *Teno lohikalastuksen keskuksena* viitataan myös nykypäivään. Preesensissä koltista kertoo ainoastaan aiemmin mainittu *Kolttsaamelaiset vähemmistö* -teksti sekä yksi *Ortodoksinen uskonto käännnytti koltat* -osion kuvateksti: ”Suomeen siirtyneille koltille ortodoksisuus on merkittävä kulttuurinen voima identiteetin säilyttämisessä.”

4.4 Monitulkintainen ja epäselvä etnisyys

Saamelaisalueeksi määriteltyjen pohjoisten alueiden väestö on etnisesti monimuotoista: näillä alueilla elää saamelaisten lisäksi esimerkiksi etnisiä norjalaisia, ruotsalaisia, suomalaisia, kveenejä, venäläisiä, komeja ja nenetsejä. Etninen heterogeenisuus leimaa myös alueiden historiaa.³⁸¹ Eri etnisyyksiä edustavien ihmisten väliset seka-avioliitot eivät ole olleet poikkeuksellisia, ja niinpä täysin

³⁸⁰ Teksti poikkeaa kiinnostavalla tavalla *Taiteelliset lähtökohdat* -osion *Omaperäiset käsityöt* -tekstistä, jonka mukaan saamelaisella käsityöllä on omintakeinen, naapurikansojen käsityöstä erottuva leima; vaikka muotoihin ja ornamentteihin on saatu vaikutteita muilta kansoilta, niiden soveltaminen on ollut omaperäistä. Käsitöitä käsittelevä teksti siis määrittelee saamelaisen käsityön nimenomaan saamelaiseksi muilta saaduista vaikutteista huolimatta, kun taas kolttsaamelaisia käsittelevän tekstin mukaan kolttien esine- ja tapakulttuuri on ”pääpiirteiltään venäläiskarjalainen”.

³⁸¹ Ks. esim. Lehtola, V.-P. 2000a, 186–188; Pohjoiskalotin historiasta ks. Lähtenmäki 2004.

saamelaistaustaisten henkilöiden lisäksi on suuri joukko ihmisiä, jotka polveutuvat sekä saamelaisista että muiden etnisyyksien edustajiksi luokitelluista henkilöistä. Myös ne, jotka polveutuvat yhteen etniseen kategoriaan luetuista ihmisistä mutta ovat omaksuneet toiseen etniseen ryhmään yhdistettyjä kulttuuripiirteitä, voivat tulla luokitelluiksi etnisten kategorioiden rajoille tai välimaastoon sijoittuviksi.

Tällaisiin ihmisiin on viitattu esimerkiksi *sekaväestön* käsitteellä. Veli-Pekka Lehtolan mukaan Suomen viranomaiset tunsivat 1800-luvulta alkaen sekaväestön eli perheet, jotka olivat suomalaistumassa tai saamelaistumassa. Vähitellen selvästi suomalaistuneet perheet ja suvut alettiin lukea suomalaisiksi.³⁸² Etnisten kategorioiden välimaastoon sijoittuvista ihmisistä tai kulttuureista on käytetty myös *hybridin*³⁸³ käsitettä. Seuraavassa tarkastelen, representoidaanko monitulkintaista, monimuotoista tai epäselvää etnisyyttä Siidan ja Ájttien näyttelyissä.

Siidan kulttuurinäyttelyn teksteissä viitataan pari kertaa etnisten rajojen ylittämiseen: *Siita, yhteisölliset lähtökohdat* -kokonaisuuden näyttelytekstien mukaan suurin osa Sodankylän alkuperäisestä saamelaisväestöstä oli 1800-luvun alkuun mennessä sulautunut suomalaisiin uudisasukkaisiin, *Taiteelliset lähtökohdat* -osiossa kerrotaan käsitöihin naapurikansoilta omaksutuista vaikutteista ja *Vaatetus perustarpeena* -kokonaisuudessa mainitaan, että saamelaiset omaksuivat venäläisiltä laivureilta nelikolkkaisen lakin.³⁸⁴ Näissä maininnoissa on kuitenkin kysymys väestön tai kulttuuripiirteiden liikkumisesta etnisen rajan yli, ei rajojen sumentumisesta. Yksilötason hybridisestä tai epäselvästä etnisyydestä Siidan näyttelyissä ei ole viitteitä. *Johdantonäyttelyn* aikajanan pylväsdiaagrammit, joilla kuvataan erikseen Enontekiön, Inarin ja Utsjoen saamelaisten ja suomalaisten asukkaiden määriä eri aikoina, luovat epäsuorasti kuvaa etnisten rajanvetojen ongelmattomuudesta yksilötasolla: tilastoissa kuntien asukkaat on jaoteltu saamelaisiin ja suomalaisiin, eikä välimuotoja ole.

Ájttien *Nybyggartiv/Ådäärroviessom*-näyttely, jota käsittelen myös luvuissa 5.4 ja 8.1, kuvaa etnisesti heterogeenisen uudisasukasväestön elämäntapaa. Näyttelyn päätekstin mukaan uudisasukkaat olivat saamelaisia, ruotsalaisia ja suomalaisia, jotka menivät keskenään naimisiin; kehittyi ”sekakulttuuri”. Näyttelytilassa olevat tekstit puhuvat uudisasukkaista yleisesti tai käyttävät passiiv-

³⁸² Lehtola, V.-P. 2012, 41. Pohjoiskalotin etnisestä ja kulttuurisesta hybridisyydestä ks. myös Kontio 1999.

³⁸³ Kulttuuriteoreetikko Homi Bhabha on käyttänyt hybridisyyden käsitettä kuvaamaan ”kolmatta tilaa”, joka syntyy vähintään kahden yksilön tai kulttuurin kohdatessa kolonialismin vaikutuksesta (ks. Bhabha 2005 [1994]; Rutherford 1990, 211), ja kulttuurintutkija Stuart Hall (2005 [1999], 71–72) on puhunut ”hybridisistä kulttuureista”, joihin kuuluvat ihmiset ovat joutuneet luopumaan pyrkimyksestä löytää uudelleen ”kadotettua” kulttuurista puhtautta tai etnistä absolutismia. Hybridisen kulttuurin käsitteen ongelmana voi pitää sitä, että se tuottaa mielikuvaa siitä että olisi olemassa myös ei-hybridejä, ”puhtaita” kulttuureja. Ihmisistä käytettäessä hybridin käsite voi olla ongelmallinen, koska siihen on aiemmin liittynyt ja joidenkin mielestä yhä liittyy negatiivisia konnotaatioita (ks. Young 1995; Bendix 2000, 40). Hybridin käsitteestä ks. myös Brah & Coombes (eds.) 2000.

³⁸⁴ Naapurikansoilta omaksuttuja vaikutteita ja saamelaisalueiden etnistä heterogeenisuutta käsittelen tarkemmin luvussa 8.1.

via, eli kuvauksen kohteena olevia ihmisiä ei henkilöidä tai määritellä tarkemmin. Museon opasvihkon mukaan näyttely kuitenkin kertoo tietyn uudisasukasperheen elämästä, ja perheen äiti ja isoäiti määritellään opasvihkossa saamelaisiksi. Näyttely esittää siis etnisesti heterogeenisen perheen elämää, mutta se ei ainakaan suoraan viittaa yksilötason hybridisyyden mahdollisuuteen: opasvihkon voi tulkita esittävän etniset rajat sinänsä selvinä, vaikka ne kulkevatkin perheen sisällä.

Äjten *Suodje/Dräkt & Silver* -näyttelyyn sisältyy viittaus yksilötason hybridisen tai epäselvän identiteetin mahdollisuuteen. Tässä näyttelyssä esitetään vitriineissä saamenpukuja eri puolilta Ruotsin saamelaisaluetta, ja jokaisen pukuvitriinin viereen on liitetty sitaatti, jonka alkuperää ei mainita. Jokkmokin saamenpukuja esittelevän vitriinin vieressä on teksti:

”Jag klädde mig i kolt
första gången förra sommaren.
Men jag kände mig skör i kolt,
när jag inte kunde tala samiska.”

Tekstin kertojaminä sanoo pukeutuneensa saamenpukuun ensimmäistä kertaa viime kesänä, mutta tunteneensa itsensä puvussa hauraaksi, koska ei osaa saamea. Tekstin voi tulkita viittaavan saamelaiseksi identifioitumisen ongelmiin tai epäselvään etnisyyteen: pukeutumalla saamenpukuun kertoja ilmaisee pitävänsä itseään saamelaisena, mutta samalla hän kenties tuntee itsensä saamelaisena riittämättömäksi. Tämä lyhyt teksti on tutkimieni museoiden kerronnassa eksplisiittisin viittaus etnisten rajojen mahdolliseen monitulkintaisuuteen.

Saman saamenpukuja käsittelevän osion muissa teksteissä³⁸⁵ voi nähdä implisiittisempiä viitteitä etnisten rajojen sumentumisesta. Sorselen/Tärnan pukua esittelevän vitriinin vieressä on teksti:

”Det känns som en god gärning
varje gång jag syr en kolt.
Samtidigt som man suckar tungt.”

Tekstin kertojaminä tuntee tekevänsä hyvän teon aina kun ompelee saamenpuvun, samalla kun hän huokaa raskaasti. Saamelaisten assimilaatiohistoriaa vasten tarkasteltuna tämän lainauksen voi nähdä vihjaavan, että saamelainen etnisyys on katoamassa ja että kertojaminä pyrkii ylläpitämään sitä ompelemalla saamenpukuja. Myös joidenkin muiden tämän osion tekstien, jotka korostavat saamenpuvun merkitystä identiteetille, on mahdollista tulkita kertovan epäsuorasti saamelaisen etnisyyden mahdollisesta hauraudesta.

Kummankaan tutkimani museon näyttelyissä mahdollista monietnistä identiteettiä ei esitetä positiivisena voimavarana, eikä yksilön esitetä voivan vapaasti valita identiteettiään useiden etnisten kategorioiden joukosta. Tällainen mahdollisuus sen sijaan nostetaan esiin Tukholmassa sijaitsevan Nordiska museetin *Sápmi*-näyttelyssä. Yksi näyttelyn pääteksteistä toteaa, että sekä saamelaisena että ruotsalaisena oleminen voidaan kokea voimavarana, kaksois-

³⁸⁵ Esitän nämä tekstit kokonaisuudessaan luvussa 5.2.

identiteettinä. *Jag är same* -kokonaisuuteen, jossa esitellään kymmenen saamelaiseksi identifioituvaa henkilöä, liittyy saamelaisuuden määrittelemistä käsittelevä teksti. Tekstissä viitataan Ruotsin viralliseen saamelaismäärittelmään, joka määrittelee kenellä on oikeus äänestää saamelaiskäräjien vaaleissa, mutta todetaan myös, että itsensä voi määrittellä saamelaiseksi monella tavalla. Tekstin mukaan kyseessä on pohjimmiltaan valinta, joka jokaisen ihmisen on tehtävä itse.

4.5 Ongelmattomat rajat?

Saamelaismuseoiden olemassaolo perustuu käsitykseen siitä, että saamelaisuus on erotettavissa maailman muista etnisyyksistä ja että saamelaisilla on oma erillinen historiansa ja kulttuurinsa; ellei olisi muista etnisyyksistä eroavaa saamelaisuutta, ei olisi myöskään tarvetta saamelaisten omille museoille. Saamelaismuseoina Siida ja Ájtte ovatkin jo lähtökohtaisesti etnisiä rajoja tuottavia instituutioita, ja merkittävin etninen raja rakentuu niiden näyttelyissä saamelaisuuden ja ei-saamelaisuuden välille.

Esihistoriallisen menneisyyden kuvauksessa tämä raja on vielä epäselvä tai puuttuu kokonaan: kaukaista menneisyyttä esittäessään museot välttävät etnisyyteen viittaavien käsitteiden käyttöä eivätkä ne siten ota suoraan kantaa saamelaisten alkuperästä ja pohjoisten alueiden ensimmäisten asukkaiden etnisyydestä käytyihin kiistoihin. Menneisyyttä kuvaava kronologinen narratiivi kuitenkin johtaa molemmissa museoissa saamelaiskulttuurin kuvaukseen, joten esihistoriankin kuvaus voi implisiittisesti yhdistyä saamelaiseen etnisyyteen. Kuvauksen kohteena oleva alue määrittyy viimeistään 1600-luvulle tultaessa "Saamenmaaksi", "meidän maaksemme" tai "saamelaisten alueeksi".

Kummassakin museossa kronologinen kerronta päättyy Saamen kansaan viittaaviin representaatioihin. Siidan *Johdantonäyttelyn* aikajanan viimeiset osiot käsittelevät esimerkiksi saamelaiskäräjien perustamista, saamelaisten kulttuuri-itsehallinnon turvaamista lailla ja saamelaisten kansallispäivän viettämisestä, ja Ájtten *Ájgij tjadá/Tidens gång* -näyttelyssä katsoja kohtaa heti menneisyyttä kuvaavan kymmenen ihmishahmon kavalkadin jälkeen saamelaisten ja alkupe räiskansojen oikeuksia käsittelevän tekstin. Molempien museoiden voi siis tulkita esittävän narratiivin, joka alkaa ihmisten saapumisesta alueelle viimeisimmän jääkauden jälkeen ja jonka päätepisteenä on poliittisena kollektiivisubjektina esitetty Saamen kansa.

Viime vuosisatoihin viittaavissa representaatioissa saamelaisia muista etnisyyksistä erottava raja näyttäytyy selvänä ja luonnollisena. Näyttelyiden tapa esittää saamelaiset kollektiivina tuottaa vastakkainasettelua saamelaisten ja ei-saamelaisten välille; molempien museoiden tarjoamien esitysten lähtökohtana on käsitys siitä, että saamelaiskulttuuri on ongelmattomasti erotettavissa muista kulttuureista. Poikkeuksen tästä muodostaa Ájtten *Nybygggarliv/Ådåårroviessom* -näyttely, joka kuvaa etnisesti heterogeenisten uudisasukkaiden "sekakulttuuria", sekä mahdollisesti *Ájgij tjadá/Tidens gång* -näyttelyn narratiivi, jonka

kymmenen ihmishahmoa edustavat alueella eläneitä sukupolvia. Nomadin ja poronhoitajan hahmoja lukuun ottamatta näiden ihmisten etnisyys jää epäselväksi, ja yleisissä mielikuvissa osa hahmoista voi helposti yhdistyä eisaamelaiseen etnisyyteen.³⁸⁶ Niinpä tämän narratiivin voi tulkita tuottavan kuvaa maailmasta, jossa etnisyys on irrelevanttia tai jossa etnisesti erilaiset ihmiset ainakin kuuluvat samaan historiaan.

Etnisten rajojen sumentumisesta näyttelyissä on vain vähän viitteitä. Siidan kulttuurinäyttelyn teksteissä kerrotaan väestön tai kulttuuripiirteiden liikkumisesta etnisen rajan yli, mutta rajojen olemassaoloa sinänsä ei kyseenalaisteta, eikä Siidan näyttelyissä nosteta esiin yksilötason monietnisyyden mahdollisuutta. Äjtten *Suodje/Dräkt & Silver* -näyttelyyn sen sijaan sisältyy osin impliittisiä viittauksia yksilön epäselvään etniseen identiteettiin, joka näyttäytyy negatiivisena asiana, ”haurautena”. Näitä yksityiskohtia lukuun ottamatta saamelaisuus on molemmissa museoissa yksilötasolla ongelmaton kategoria: näyttelyissä rakentuvassa etnisten rajojen maailmassa jotkut ihmiset yksinkertaisesti ovat saamelaisia ja toiset eivät ole.

Museoiden esitysten voi tulkita edustavan laajempaakin saamelaisdiskurssia, jossa hybrideille ei Sanna Valkosen mukaan hevin anneta mahdollisuutta. Sekoittunut, hybridinen saamelaisuus määrittyy Valkosen mukaan helposti vajavaisuudeksi.³⁸⁷ Hybridi koetaan usein ongelmaksi: kirjallisuudentutkija Olli Löytyn mukaan sen voi ymmärtää kulttuuriseksi häiriköksi, joka sekoittaa luokitteluihin perustuvan ajattelun.³⁸⁸ Saamelaisten assimilaatiohistorian valossa hybridisyys voi näyttäytyä uhkana, jos ”sekoittumisen” oletetaan johtavan saamelaisuuden vähittäiseen katoamiseen.

Saamelaiset määrittävät molemmissa museoissa paitsi erilliseksi etniseksi ryhmäksi, myös kansaksi. Romanttisessa kansallisuusajattelussa kansan kriteerinä on yleensä pidetty yhteistä kieltä ja uskontoa, ja kansaa on voitu määritellä myös etnisen alkuperän, sukujuurien tai periytyvien fyysisten piirteiden perusteella. Tämän yhtenäisyyttä ja historiallisia juuria korostavan romanttisen käsityksen kansasta on haastanut liberaali kansakäsitys, jonka kannattajien mukaan kansa on ihmisryhmä, joka asuu tietyllä alueella ja kuuluu saman hallitsijan tai lakijärjestelmän alaisuuteen, puhutuista kielistä riippumatta.³⁸⁹ Niin saamelaispolitiikassa kuin Siidan ja Äjtten näyttelyissäkin saamelaiset ovat kansa käsitteen romanttisessa, mutta eivät liberaalissa merkityksessä.

Kummassakaan museossa saamelaisia ei luonnehdita kansakunnaksi, toisin kuin Tromssan museon näyttelyssä.³⁹⁰ Nationalistisessa ajattelussa kansakunnan käsite yhdistää kansan ja valtion toisiinsa, ja nationalismissa keskeistä on ollut ajatus kansojen ja valtioiden välisestä läheisestä yhteenkuuluvuudesta,

³⁸⁶ Tätä tulkintamahdollisuutta käsittelen luvussa 8.1.

³⁸⁷ Valkonen, S. 2009, 266–267.

³⁸⁸ Löytty 2005a, 15; ks. myös Löytty 2008, 113–127.

³⁸⁹ Saukkonen 2005, 99–100.

³⁹⁰ Museon yhden perusnäyttelyn nimi *Sápmi – en nasjon blir til* viittaa Sápmin kansakunnan syntymiseen. Norjankielisessä näyttelytekstissä Sápmista käytetään sanaa *nasjon* ja englanninkielisessä tekstissä sanaa *nation*. Tekstin mukaan tällä kansakunnalla ei ole valtakunnanrajoja, mutta sillä on yhteinen kieli, yhteinen historia ja yhteinen kulttuuri.

kansallisvaltioista. Esimerkiksi filosofi ja sosiaaliantropologi Ernest Gellner määrittelee nationalismin poliittiseksi periaatteeksi, jonka mukaan poliittisten ja kansallisten yksiköiden tulee olla yhtäläisiä eli valtioiden on oltava kansallisvaltioita.³⁹¹ Historiantutkija Eric Hobsbawmin mukaan kansakunta on sosiaalinen kokonaisuus vain siinä määrin kuin se on yhteydessä kansallisvaltioon.³⁹²

Saamelaisilla ei ole omaa kansallisvaltiota, eikä saamelaisliike ole sellaisen luomiseen pyrkinytkään. Sen sijaan saamelaisliike on korostanut saamelaisten olevan yksi kansa neljän valtion alueella. ”Valtiottoman kansan” diskurssia vahvistaa saamelaisten määrittelemisen alkuperäiskansaksi, jota käsitellen luvussa 8.2. Alkuperäiskansat ovat määritelmällisesti kansoja, joilla ei ole omaa valtiota.

”Saamen kansan” diskurssi on siten jännitteisessä suhteessa nationalistiseen ajatteluun, joka jakaa ihmiskunnan kansoihin ja maapallon alueet kansallisvaltioihin.³⁹³ Saamelaisliike on mukautunut nationalismin puhetapaan esimerkiksi luomalla saamelaisille sellaisia kansallisia symboleita, joita kansallisvaltioilla on, mutta samalla haastanut sen määrittelemällä saamelaiset kansaksi tai kansakunnaksi siitä huolimatta, ettei heillä ole omaa valtiota. Siidan ja Ájtten näyttelyt toistavat tätä diskurssia esittämällä saamelaisten kansallisia symboleita ja representoimalla saamelaiset yhtenä kansana valtionrajoista riippumatta. Ájtten näyttelyihin sisältyy lisäksi eksplisiittinen poliittinen kannanotto: *Ájgij tjadá/Tidens gång* -näyttelyssä määritellään, että saamelaisilla on oikeus päättää omasta kehityksestään ja omista luonnonvaroistaan. Tämä haastaa ajatuksen valtioiden suvereenisuudesta ja esittää Saamen kansan omana poliittisena yksikkönään.

Vaikka museot mukailevat saamelaisten etnopolitiittisen liikkeen teesiä siitä, että saamelaiset ovat yksi kansa neljässä eri valtiossa, ne keskittyvät näyttelyidensä kerronnassa pikemminkin kansallisvaltion alueen saamelaisiin kuin koko Saamen kansaan. Näin museot epäsuorasti antavat valtioille olennaisen roolin siinä todellisuudessa, joka näyttelyissä rakentuu. Näyttelyiden voi tulkita tuottavan paitsi käsitystä kansoihin jakautuvasta maailmasta, jossa saamelaiset muodostavat yhden kansan valtioiden rajoista riippumatta, myös käsitystä valtioista maailman perusyksikköinä.

Nykypäivän yhteiskunnallisessa keskustelussa saamelaisten kategoria on monenlaisten hegemoniakamppailujen kohteena. Niin saamelaisyhteisöjen sisällä kuin laajemminkin julkisuudessa väitellään jatkuvasti siitä, ketkä ovat saamelaisia ja ketkä eivät ole, ovatko jotkut saamelaisempia kuin toiset, ketkä saamelaisyhteisöissä käyttävät valtaa ja millaisia ovat eri saamelaisryhmien suhteet toisiinsa. Niinpä saamelaismuseoiden toimintaympäristöä leimaavat toisaalta saamelaisliikkeen virallinen diskurssi yhdestä yhtenäisestä Saamen kansasta, toisaalta eri kategorioihin itsensä lukevien ihmisten väliset jännitteet ja julkinen kiistely siitä, ketkä ylipäätään ovat saamelaisia. Näitä ristiriitoja ei käsitellä kummassakaan museossa. Ájtten näyttelytekstien kerronnassa käy-

³⁹¹ Gellner 2006 [1983], 1; Remy 2005, 49.

³⁹² Hobsbawm 1994 [1992], 18.

³⁹³ Ks. esim. Pakkasvirta & Saukkonen 2005, 14–15.

tään yleisesti me-muotoa, joka rakentaa kuvaa saamelaisuudesta sisäisesti yhtenäisenä. Siidassa kielellisiä, etnisiä ja kulttuurisia eroja tuodaan jonkin verran esiin, mutta niitä ei liitetä valta- tai hegemoniakysymyksiin, eikä teksteihin sisälly viittauksia eri ryhmien välisiin ristiriitoihin.

Selvimpänä poikkeuksena etnisesti yhtenäisen saamelaisuuden kuvauksesta erottuu se etninen raja, joka Siidassa rakentuu kolttasaamelaiten ja muiden (Suomen) saamelaiten välille. Kolttasaamelaiset on erotettu kulttuurinäyttelyssä omaksi kokonaisuudekseen, ja koltista kerrotaan erikseen myös uskontoa ja kalastusta käsittelevissä osioissa. Vaikka näyttelyteksteissä silloin tällöin mainitaan muitakin saamelaiskategorioita, kuten tunturi- tai porosaamelaiset, järvisaamelaiset ja metsäsaamelaiset, näyttelyn jäsenyyksen tasolla kuvaus jakautuu kahteen osaan: toisaalta kuvataan saamelaisuutta yleensä, toisaalta kolttasaamelaisuutta. Tämän voi tulkita sulkevan kolttasaamelaiset yleisen saamelaisuuden ulkopuolelle. Toisaalta kolttasaamelaiseen perinteeseen viitataan paikoitellen kulttuurinäyttelyn muissakin kokonaisuuksissa;³⁹⁴ näissä tapauksissa kolttasaamelainen kulttuuri on siis sisällytetty osaksi saamelaisuuden yleistä kuvausta.

Vaikka museot kenties haluavat pysytellä yhteiskunnallisten hegemoniakamppailujen ulkopuolella, ne joutuvat väistämättä tekemään valintoja, jotka on mahdollista tulkita tiettyjä saamelaisryhmiä esiin nostavina ja toisia häivyttävänä. Esimerkiksi näyttelyteksteissä käytettyjen kielten määrää joudutaan ehkä jo käytännön syistä rajoittamaan, ja Siidassa ja Ájttesa tekstien kieleksi onkin valittu vain yksi saamen kielistä. Luulajansaamen käyttäminen Ájttien näyttelyteksteissä korostaa paikallisuutta ja nostaa esiin saamelaiten sisäistä vähemmistöryhmää. Siidan tavan käyttää pohjoissaamea näyttelykielenä voi halutessaan nähdä pohjoissaamelaiten väitettyä hegemoniaa vahvistavana, mutta toisaalta sen voi tulkita vain heijastelevan sitä, että suurin osa Suomen saamelaisiksi tunnustetuista ihmisistä luetaan pohjoissaamelaisiin ja että pohjoissaamea puhuu äidinkielenään paljon suurempi joukko ihmisiä kuin muita saamen kieliä.

Kielen valintaan liittyvä problematiikka kuvastaa museoiden tilannetta yleisemminkin: keskittyessään rakentamaan saamelaisuuden ja ei-saamelaisuuden välistä rajaa museot kiinnittävät vähemmän huomiota saamelaisuuden sisäisiin rajanvetoihin, ja lukumäärällisesti tai kulttuurisesti vahvassa asemassa olevien ryhmien valikoiduista kulttuuripiirteistä tulee helposti ”yleisen saamelaisuuden” tunnuksia. Joihinkin saamelaisryhmiin yhdistetyt kulttuuripiirteet myös toimivat muita paremmin siinä rajanvedon prosessissa, jossa saamelaisuus pyritään erottamaan esimerkiksi suomalaisuudesta. Kuten Veli-Pekka Lehtola ja Anni-Siiri Länsman toteavat, inarinsaamelainen kulttuuri on monin tavoin erilainen kuin pohjoissaamelainen ja suomalainen, mutta sen rajapinnat kumpaankaan eivät ole niin selkeästi osoitettavissa kuin pohjoissaame-

³⁹⁴ Esimerkiksi *Taide osoittaa kulttuurin voiman* -tekstissä mainitaan joikuperinteen ohella leuddperinne. Pohjoissaamelainen joiku ja kolttasaamelainen leudd rinnastuvat teksteissä toisiinsa ja toimivat kumpikin esimerkkinä saamelaisaiteesta.

laisten ja suomalaisten välinen raja.³⁹⁵ Kuten seuraavassa luvussa osoitan, saamelaiskulttuurin yleiseksi tunnuksiksi on nostettu sellaisia kulttuuripiirteitä, jotka eroavat selvästi valtaväestöjen kulttuurista. Monissa tapauksissa tämä on merkinnyt pohjoissaamelaisiin yhdistettyjen kulttuuripiirteiden korostumista saamelaisuuden esityksissä.

³⁹⁵ Lehtola, V.-P. & Länsman, A.-S. 2012, 28.

5 SAAMELAISKULTTUURI

Saamelaiskulttuuri tarkoittaa kieltä, käsityöperinnettä sekä perinteisiä saamelaiselinkeinoja; poronhoitoa, kalastusta, keräilyä ja metsästystä.³⁹⁶

Poronhoito on saamelaisten tärkein elinkeino, ja kielen, musiikin ja käsityöperinteen ohella saamelaiskulttuurin tärkein tukipilari.³⁹⁷

Saamelaisen kulttuurin tärkeimpiä arvoja ovat oma kieli, omaperäinen vaatetus, poronhoito elinkeinona, sekä nykypäivään vahvana säilynyt luontosuhde.³⁹⁸

Edellisessä luvussa käsitelin sitä, miten museonäyttelyt rakentavat etnisiä rajoja kuvaamalla muista etnisyyksistä erotettua saamelaisuutta. Saamelainen etnisyys ei kuitenkaan määriy ainoastaan eksplisiittisten kategorisointien kautta, vaan myös saamelaiskulttuurin kuvauksessa. Etnisiä rajoja ylläpidettäessä tietyt, valikoidut kulttuuripiirteet nousevat huomion kohteeksi.³⁹⁹ ”Saamelaiskulttuurista” puhuttaessa ajatellaan tavallisesti niitä piirteitä, joiden suhteen kyseisen kulttuurin katsotaan eroavan muista kulttuureista – ei niinkään saamelaisiksi luettujen ihmisten elämäntavan, käytäntöjen, asenteiden ja arvojen kokonaisuutta.

Yllä olevat lainaukset edustavat sekä viranomaisten että turismiteollisuuden tapaa määrittellä saamelaiskulttuuria. Ne kuvastavat sitä, mitkä kulttuuripiirteet nykyään nähdään saamelaista etnisyyttä määrittelevinä: saamelaiskulttuurin piirteiksi mainitaan yleisesti saamen kielet, perinteiset käsityöt, saamenpuvut, joikuperinne sekä perinteiset elinkeinot, erityisesti poronhoito. Tavallista on puhua myös saamelaisesta luontosuhteesta tai saamelaisista arvoista. Saamelaisyhteisöjen sisäisissä keskusteluissa saamelaista etnisyyttä määritteleväksi piirteeksi on nostettu myös sukukeskeisyys.⁴⁰⁰

³⁹⁶ Saamelaiskäräjät & PaKaste Pohjoisen alueen Kaste: Monialaiset sosiaali- ja terveyspalvelut 1.11.2011–31.10.2013.

³⁹⁷ Utsjoen Beckhamit.

³⁹⁸ Santa’s Hotel Aurora: Kulttuuri.

³⁹⁹ Barth 1969, 14.

⁴⁰⁰ Ks. Amft 2000, 169; Åhrén 2008, 181–182; Laestadius 2008, 212.

Tässä luvussa keskityn muutamiin kulttuuripiirteisiin, jotka toistuvat erityisen tiheästi nykyajan saamelaisuuteen liittyvässä yleisessä keskustelussa ja erilaisissa saamelaisuuden representaatioissa: saamelaiskieliin, saamenpukuihin, saamenkäsitöihin, poronhoitoon ja joikuperinteeseen. Seuraavissa alaluvuissa tarkastelen, miten kutakin näistä kulttuuripiirteistä esitetään tutkimieni museoiden näyttelyissä. Saamelaisuuden yhtenä tunnuksena pidettyä luontosuhdetta käsittelem erikseen luvussa 7.

5.1 Saamen kielet

Saamelaista etnisyyttä määrittävät tavallisesti kaikkein olennaisimmin saamen kielet.⁴⁰¹ Kielen kokemista keskeisenä ja kiistattomana etnisyyden tunnuksena kuvastaa sekin että Suomessa, Ruotsissa ja Norjassa nykyään käytössä olevat viralliset saamelaismääritelmät perustuvat ennen kaikkea kieleen. Saamelaiseksi hyväksytään henkilö, joka itse pitää itseään saamelaisena ja jonka kotikielenä⁴⁰² on saame, tai jonka ainakin yksi vanhempi tai isovanhempi – tai Norjassa myös isovanhemman vanhempi – on käyttänyt kotikielenään saamea.

Vaikka ”saamen kielestä” puhutaan usein yksikössä, kielitieteessä on perinteisesti erotettu kymmenen eri saamen kieltä. Aiemmin kieliä on ollut enemmänkin.⁴⁰³ Saamelaiskielet ovat kielitieteilijä Janne Saarikiven mukaan enimmäkseen melko pieniä, muutaman sadan puhujan kieliä, eikä useimmilla niistä ole koskaan ollutkaan kovin paljon nykyistä enemmän puhujia. Pienempiä saamelaiskieliä puhutaan nykyään lähinnä yksittäisissä perheissä. Eniten muiden saamelaiskielten tilanteesta poikkeaa pohjoissaamen asema: kaikista saamen kielten puhujista yli 80 prosenttia puhuu pohjoissaamea.⁴⁰⁴ Pohjoissaamen puhujia on Suomessa, Norjassa ja Ruotsissa yhteensä arviolta 16 000–18 000 ihmistä.⁴⁰⁵ Suomessa pohjoissaamen puhujien määräksi on arvioitu 2 000–2 500 henkilöä. Lisäksi Suomen alueella puhutaan inarinsaamea ja koltansaamea, joilla kummallakin on yhden arvion mukaan noin 300 puhujaa.⁴⁰⁶ Pohjoissaame on suurin saamelaiskieli myös Ruotsissa, jossa sitä puhuu arviolta 5 000–6 000 ihmistä. Ruotsissa puhutaan myös luulajansaamea ja eteläsaamea, joiden puhujamäärät ovat huomattavasti pienemmät.⁴⁰⁷ Saamenkieliset henkilöt ovat usein kaksikielisiä, eli he hallitsevat saamen ohella maan valtakielen.⁴⁰⁸

⁴⁰¹ Esim. Hovland 1999, 114, 161; Valkonen, S. 2009, 218; Valkonen, S. 2010b, 10–11.

⁴⁰² Ruotsin ja Norjan saamelaismääritelmässä puhutaan kotikielestä, Suomen määritelmässä taas henkilön ensimmäisenä oppimasta kielestä.

⁴⁰³ Saarikivi 2011, 78.

⁴⁰⁴ Mt., 79, 81.

⁴⁰⁵ Barruk 2008, 22.

⁴⁰⁶ Samallahti 2003, 43. Koltan- ja inarinsaamen puhujien määristä on esitetty myös matalampia arvioita (ks. Seurujärvi-Kari 2013, 61). Väestötietojärjestelmässä saamen kielen oli vuoden 2012 loppuun mennessä ilmoittanut äidinkiellekseen 1 900 henkilöä (Saamelaiskäräjät 2014).

⁴⁰⁷ Barruk 2008, 22–23; ks. myös Salminen 2007.

⁴⁰⁸ Monikielisyys on jo pitkään ollut transnationaalisella saamelaisalueella tavallista. Esimerkiksi Suomen inarinsaamelaisten ja kolttien joukossa on henkilöitä, jotka pu-

Vaikka saamen kielten merkitys saamelaisen etnisyyden määrittelemisessä on yleensä keskeinen, läheskään kaikki saamelaiset eivät osaa saamea. Kaikissa saamelaisalueen maissa huomattava osa saamelaisista puhuu kotikielensä asuinmaansa valtakieltä. Toisaalta jotkut ovat opetelleet saamen kielen aikuisiällä, ja saamelaisen etnisyyden yhdeksi tunnuksiksi onkin mainittu saamenkielisuuden ohella myös halu opetella kieltä joskus tulevaisuudessa.⁴⁰⁹ Saamen kieliä on pyritty elvyttämään lapsille suunnattujen kielipesien⁴¹⁰ avulla; Suomessa on perustettu kielipesiä niin inarin-, koltan- kuin pohjoissaamenkin elvyttämiseksi. Ruotsissa ja Norjassa taas on pyritty edistämään luulajan- ja eteläsaamen käyttöä perustamalla kielikeskuksia ja tehostamalla etäopetusta.⁴¹¹

Saamen kielet ovat osa tutkimieni museoiden näyttelyitä, ja saamenkielisyys näkyy jo museoiden nimissä. *Siida* on pohjoissaamea ja merkitsee lapinkylää tai porokylää,⁴¹² *ájtte* taas on luulajansaamea ja tarkoittaa varastoaittaa.⁴¹³ Saamen kielet näkyvät myös esimerkiksi museoiden verkkosivuilla.⁴¹⁴ Museoiden näyttelyteksteissä käytetään sekä saamea että maan valtakieltä. Ájttesä käytetyt kielet ovat luulajansaame ja ruotsi, ja joitakin harvoja poikkeuksia lukuun ottamatta näyttelyiden kaikki tekstit ovat molemmilla kielillä. Siidassa tekstit ovat pohjoissaameksi, suomeksi, englanniksi ja saksaksi. Karttojen nimet ovat kuitenkin lähinnä suomenkielisiä.⁴¹⁵ Molemmissa museoissa saamenkieliset tekstit sijaitsevat maan valtakielen edellä tai yläpuolella. Poikkeuksen muodostaa Ájttien *Nybyggjarliv/Ádäärrviessom*-näyttely, jossa ruotsinkieliset tekstit ovat ennen saamenkielisiä.

Ájttesä saamen kieli paitsi näkyy, myös kuuluu näyttelytilassa. *Laponia*-näyttelyssä nuoren naisen ääni puhuttelee kävijää ensin saameksi ja sitten ruot-

huvat oman kielensä ja suomen lisäksi pohjoissaamea. Norjassa ja Ruotsissa taas on seutuja, joilla monet puhuvat sekä saamea, enemmistökieltä että suomea. Joissakin Ruotsin Kaaresuvannon ja Sopperon poronhoitajaperheissä, jotka vielä 1970-luvulla muuttivat vuosittain kesäksi Norjan puolelle, opittiin lapsuudesta asti puhumaan neljää kieltä: saamea, ruotsia, norjaa ja suomea. Myös Norjan Näätamön kylä on ollut nelikielinen, sillä siellä puhuttiin aiemmin koltansaamea, pohjoissaamea, suomea ja norjaa. (Lindgren 2000, 23.)

⁴⁰⁹ Ks. Uusi-Rauva 1996, 7.

⁴¹⁰ Kielipesä on vähemmistökielillä toteutettu päivähoitomuoto, joka mahdollistaa uhanalaisen kielen omaksumisen silloin, kun lapsella ei ole mahdollisuutta oppia kieltä kotona vanhemmiltaan. Kielipesien vaikutus ulottuu myös perheisiin ja sitä kautta koko kieliyhteisöön. Kielipesämenetelmää on pidetty ainoana tehokkaana elvytyskeinona tilanteissa, joissa kielenvaihto on edennyt jo pitkälle. (Aikio, A. 2013; Seurujärvi-Kari 2013, 67.)

⁴¹¹ Ks. Seurujärvi-Kari 2013, 78. Kielenelvytyksestä ks. myös Olthuis et al. 2013.

⁴¹² Ks. Hartikainen 2008, 23; Sammallahti 1989, 395.

⁴¹³ Rosén 1991.

⁴¹⁴ Siidan sivuston tekstikokonaisuus on luettavissa suomeksi, saameksi, englanniksi ja osittain venäjäksi. Ájttien verkkosivuilla suurin osa sisällöstä on ainoastaan ruotsiksi, mutta museon lyhyt esittely on myös saameksi, englanniksi ja saksaksi.

⁴¹⁵ Siidan *Johdantonäyttelyn* aikajanassa on myös joitakin karttoja, joiden paikannimet on merkitty kaikilla näyttelyteksteissä käytetyillä kielillä eli pohjoissaameksi, suomeksi, englanniksi ja saksaksi. Useimmat Siidan kartat kuitenkin esittävät Suomen alueelle merkittyjen paikkojen nimet ainoastaan suomeksi. Muiden valtioiden alueille merkittyjen paikkojen kohdalla käytäntö vaihtelee: esimerkiksi yhdessä kulttuurinäyttelyn kartassa Norjassa sijaitsevat paikat on merkitty norjaksi, toisissa taas on käytetty paikkojen suomenkielisiä nimiä.

siksi. Lisäksi *Goabdesájgge/Trumtid*-näyttelyssä, *Jáhtet/På väg* -näyttelyssä sekä *Suodje/Dräkt & Silver* -näyttelyyn kuuluvassa hopeahuoneessa on mahdollista kuunnella saamen- ja ruotsinkielisiä kertomuksia. Siidan näyttelyihin ei sisälly äänitettyä puhetta, mutta kolttsaamelaisia käsittelevän kokonaisuuden kohdalla kuuluu vaimeaa saamenkielistä laulua.

Saamen kieliä ei ole nostettu keskeiseksi teemaksi kummassakaan museossa, mutta Siidan *Johdantonäyttelyssä* on jonkin verran kielisiin liittyvää aineistoa. Kartalla esitetään eri saamelaiskielten perinteiset alueet, ja vitriiniin on sijoitettu kielipuu, jonka lehtiin on kirjoitettu eri kielten nimiä. Puun takana olevat aikamerkinnot havainnollistavat sitä, milloin kielet ovat erkaantuneet toisistaan. Kielipuuhun liittyy myös lyhyt teksti, jossa kerrotaan suomalais-saamelaisesta kantakielestä ja sen kehittymisestä muiksi kieliksi.

Saamen kielet siis näkyvät eri tavoin molemmissa museoissa, mutta niiden suhdetta etnisyyteen ei eksplisiittisesti käsitellä. Poikkeuksen muodostaa Ájttien *Suodje/Dräkt & Silver* -näyttelyyn sisältyvä lyhyt teksti, jota olen käsitellyt luvussa 4.4. Tämän tekstin kertojainä sanoo pukeutuneensa saamenpukuun ensi kertaa viime kesänä, mutta tunteneensa itsensä puvussa hauraaksi, koska ei osannut puhua saamea.⁴¹⁶ Tekstin voi tulkita viittaavan siihen, että saamen kielen taito nähdään osana saamelaisuutta: saamea osaamaton kertoja tuntee epävarmuutta saamelaisidentiteetistään tai kenties pelkää muiden ihmisten kyseenalaistavan sen. Tämän representaation kautta Ájtte nostaa esiin monien saamea puhumattomien saamelaisten kokeman riittämättömyyden tunteen. Teema on ollut keskeinen myös saamelaisuuteen liittyvässä julkisessa keskustelussa, ja saamen taidon merkityksestä on väitelty saamelaispolitiikassakin: Norjassa keskusteltiin loppuvuodesta 2011 kiivaasti siitä, pitääkö saamelaiskäräjien puheenjohtajan osata saamea.⁴¹⁷ Aihe nousi esiin myös Suomessa kolttsaamelaisien luottamusmiehen vaalin yhteydessä syksyllä 2014.⁴¹⁸

5.2 Saamenpuvut

Jos saamen kieli on monissa yhteyksissä saamelaisen etnisyyden keskeisin ja kiistattomin elementti, saamenpuku (pohjoissaam. *gákti*) on sen näkyvin ulkoinen tunnus. Aiemmin saamenpuvut olivat arkivaatteita, mutta 1900-luvulla ne jäivät pois jokapäiväisestä käytöstä.⁴¹⁹ 1970-luvulla voimistuneen etnoliittisen

⁴¹⁶ Joidenkin näkemysten mukaan saamenpukua ei voi käyttää, ellei osaa saamen kieltä (ks. esim. Uusi-Rauva 1996, 74).

⁴¹⁷ *Ođđasat* 12.12.2011.

⁴¹⁸ Pohjois-Suomen hallinto-oikeuteen valitettiin vaalilautakunnasta, joka ei ollut tarkistanut ehdokkaiden koltansaamen taitoa. Kolttalain mukaan kolttien luottamusmiehen on osattava koltansaamea. Kolttsaamelaisien luottamusmiehenä aiemmin toimineen Veikko Feodoroffin mukaan vuoden 2014 vaalin voittanut Tanja Sanila ei täytä kielitaitovaatimusta. (*Ođđasat* 7.11.2014; ks. Kolttalaki.)

⁴¹⁹ Eräillä alueilla saamenpuvut ovat olleet joidenkin vanhemman polven saamelaisten jokapäiväisessä käytössä vielä viime aikoina (ks. Lindgren 2000, 106; Olsen, K. 2007, 86–87).

mobilisaation myötä saamenpuvuista tuli valtakulttuurista erottautumisen ja oman identiteetin esiin tuomisen väline.⁴²⁰ Nykyään saamenpukua käytetään pääasiassa juhla-asuna esimerkiksi häissä, ristiäisissä ja konfirmaatioissa. Pukua käytetään myös saamelaistapahtumissa, saamelaiskäräjien kokouksissa ja tilaisuuksissa, joissa puvun kantaja on edustamassa saamelaisuutta.

Saamenpuvulla tai ”lapintakilla” viitataan erityisesti puvun takkiin, mutta puvussa on myös muita osia, kuten päähine, huivi, vyö, kengät ja korut. Koko asun lisäksi myös puvun yksittäiset elementit voivat toimia saamelaisuustunnuksina. Asusteiden symbolimerkitys näkyy esimerkiksi Inarissa sijaitsevan saamelaiskulttuurikeskus Sajoksen parlamenttitalissa, jossa Suomen saamelaiskäräjät kokoontuu. Salin seinää koristaa taiteilija Outi Pieskin seinäreliefi, joka mukailee naisten huivin kiinnityksessä käytettävää solkea, riskua.⁴²¹

Saamenpuvut on nykyisin tapana jakaa erilaisiin alueellisiin pukumalleihin. Pääalueiksi on sanottu eteläsaamelaista, luulajansaamelaista, pohjoissaamelaista ja itäsaamelaista aluetta, joiden sisällä on käytössä toisistaan eroavia pukumalleja. Yleisen jaottelun mukaan Suomen alueella käytettävät mallit ovat Enontekiön puku, jota käytetään myös Norjan Koutokeinon alueella, Utsjoen puku, Inarin puku, Vuotson tai Sodankylän puku sekä kolttasaamelainen puku. Näistä kolttasaamelainen puku on osittain varsin tuore konstruktio, sillä vanhempaa kolttasaamelaista miehen pukua ei ole säilynyt; nykyisin käytössä oleva miehen puku on kehittynyt 1980-luvulla ja muistuttaa muiden saamelaisalueiden miesten pukuja.⁴²²

Saamenpuku on perinteisesti kertonut kantajansa kotiseudusta, suvusta ja sosiaalisesta asemasta. Vielä parikymmentä vuotta sitten pukujen yksityiskohdista näki, mistä niiden kantaja oli kotoisin ja mihin sukuun hän kuului, mutta saamelaiskäsitöiden tutkijan Sigga-Marja Maggan mukaan vanhat tunnusmerkit ovat katoamassa. Puvun ompeluun vaikuttaa nykyisin muoti, ja se on hävitämässä alueiden ja sukujen tunnusmerkit.⁴²³

Vaikka saamenpuvut muuttuvat jatkuvasti, niiden muuntelua säätelevät sosiaaliset normit: miesten ja naisten puvut esimerkiksi eroavat selvästi toisistaan. Myös puvun käyttöön liittyy normeja. Antropologi Arild Hovlandin mukaan puvun käyttämiseen oikeutetuilta myös odotetaan puvun käyttöä tietyissä tilanteissa, kuten konfirmaatioissa, jolloin sen käyttämättä jättäminen tulkitaan protestiksi.⁴²⁴ Ei-saamelaisilla taas ei monien saamelaisten mielestä ole oikeutta käyttää saamenpukuja. Andrea Amftin mukaan yleinen näkemys tuntuu olevan se, että saamenpukua saavat käyttää ne jotka ovat sukua saamelaisille.⁴²⁵ Monet itsensä saamelaisiksi kokevatkin epäröivät puvun käyttöä, jos yhteisö ei varauksettomasti tunnusta heitä saamelaisiksi, sillä saamenpukuun pukeutuminen on näkyvä kannanotto omaan etnisyyteen.⁴²⁶ Tätä kuvastaa esimerkiksi Erika

⁴²⁰ Ks. esim. Aikio, Á. 2010, 16–17; Amft 2000, 182.

⁴²¹ Ks. Jomppanen, A. 2012, 40.

⁴²² Fofonoff 2010, 38.

⁴²³ *Odđasat* 12.12.2011.

⁴²⁴ Hovland 1999, 104.

⁴²⁵ Amft 2000, 182.

⁴²⁶ Ks. esim. Hovland 1999, 104.

Sarivaaran kertomus omasta saamelaiseksi identifioitumisen prosessistaan: uskallettuaan julkisesti sanoa olevansa saamelainen hän päätyi seuraavaksi hankkimaan saamenpuvun.⁴²⁷

Saamenpuvun käyttöön liittyvistä normeista huolimatta pukuja tai niiden muunnelmia on käytetty muun muassa turismiteollisuudessa, missikilpailuissa ja penkkariasuina. Kielisosiologi Marjut Aikion mukaan saamenpukuja ja muita saamelaiskulttuuriin assosioituvia elementtejä käytetään estottomasti Suomessa puhtaasti suomalaisissa yhteyksissä, kun taas Norjassa ja Ruotsissa saamelaiskulttuurin esittely on saamelaisten omissa käsissä.⁴²⁸ Ei-saamelaisten harjoittama saamenpukujen tai niiden muunnelmien käyttöä on saamelaisyhteisöissä pidetty asiattomana ja loukkaavana, ja pukujen väärinkäyttöä vastaan on järjestetty mielenosoituksia.

Sekä Siidassa että Ájtessa pukeutuminen on nostettu näyttelyiden yhdeksi teemaksi. Siidan kulttuurinäyttelyn *Vaatetus perustarpeena* -osio käsittelee nahkan, kenkäheinän, villan ja suonilangan työstämistä ja käyttöä sekä saamelaisia kesä- ja talvipukuja. Valokuvaan liittyvät tekstit kuvailevat yksityiskohtaisesti erilaisia vaateuksen valmistamiseen liittyviä työvaiheita. Suuri osa teksteistä on preesensissä, eikä niissä juuri tehdä eroa menneisyyden käytäntöjen ja nykyisen pukeutumisen välille. Vaatteiden sosiaalisesta merkityksestä tekstit eivät kerro; useimmissa kuvissa ja teksteissä vaateus näyttäytyy keinona sopeutua pohjoisen luonnonoloihin. Esimerkiksi talvipuvusta kerrotaan seuraavasti:

Pohjoisessa ihmisen on täytynyt suojautua purevalta viimalta ja kylmältä. Saamelaisen talvipuvun tärkeä materiaali on poronkarva. Poron taljassa karvat ovat onttoja, siksi ne eristävät lämpöä tehokkaasti.

Näyttelyn vitriineissä ja kuvissa esitetään erilaisia päähine- ja jalkinemaleja. Kuvatekstit kertovat myös ulkopuolisista vaikutteista: tekstien mukaan saamelaiset omaksuivat nelikolkkaisen lakin venäläisiltä laivureilta, ja kankaisen lapintakin malli on peräisin keskiajan Euroopasta. Yksittäisten vaatekappaleiden lisäksi esillä on kaksi nukan ylle puettua pukua, joista toinen määritellään Enontekiön tunturisaamelaiseksi miehen puvuksi, toinen taas Utsjoen tunturisaamelaiseksi talvipuvuksi. ”Suomen saamelaisten lapinpuvut” esitetään viidessä värivalokuvassa, joista kussakin poseeraa miehen ja naisen muodostama pari. Kuvatekstien mukaan kyseessä ovat Enontekiön saamelainen, Utsjoen saamelainen, Vuotson saamelainen, kolttasaamelainen ja Inarin saamelainen.

Ájtessa pukeutumiseen liittyviä aiheita käsitellään kahdessa eri näyttelyssä. Vaatteiden valmistamisesta ja käytännöllisestä merkityksestä kerrotaan *Bierggit/Att reda sig* -näyttelyssä, joka kuvaa poronomadien elämäntapaa 1950-

⁴²⁷ Sarivaara 2012, 111. Sarivaaran saamelaisuus on julkisesti kyseenalaistettu: useiden saamelaisyhdistysten kannanoton mukaan Sarivaara ei ole saamelainen (*Ođđasat* 13.5.2013). Myös muiden metsäsaamelaisiksi identifioituvien ihmisten viime aikoina käyttöön ottamia pukuja on kritisoitu, koska niiden kantajia ei ole pidetty saamelaisina. Saamelaispolitiikassa ja Sámi Duodji ry:n johdossa toimiva Petra Magga-Vars paheksuu *Ođđasat*-uutisten mukaan saamenpuvun tyyppisten vaatteiden käyttöön ottamista ja pelkää niiden antavan väärää kuvaa saamelaiskulttuurista, kun valtakulttuurin edustajat luulevat puvun käyttäjiä saamelaisiksi (*Ođđasat* 29.5.2013).

⁴²⁸ Aikio, M. 1999, 61.

luvulle asti. Näyttelyssä käsiteltäviä vaatetukseen liittyviä teemoja ovat kenkäheinät, turkis- ja nahkavaatteet, jalkineet, tinalangan käyttö, ompelu ja nauhojen kutominen. Esimerkiksi kenkäheiniä representoidaan vitriiniin asetettujen heinien, valmistusta havainnollistavien valokuvien ja lyhyiden tekstien kautta. Siidan kulttuurinäyttelyn tapaan tässäkin näyttelyssä tekstit ovat suureksi osaksi preesensissä. Vaatetuksen muuttumiseen viitataan lyhyesti turkisjalkineita käsittelevässä tekstissä: tekstin mukaan ”meillä on nykyään myös helpommin hoidettavista materiaaleista tehtyjä vaatteita, mutta käytämme mieluiten karvakenkiä”.

Vaatetusta representoidaan myös Ájttin *Suodje/Dräkt & Silver* -näyttelyssä. Vitriinissä esitetään luonnollisen kokoisten ihmisnukkien päälle puettuja saamenpukuja eri puolilta Ruotsin saamelaisaluetta; jokainen vitriini edustaa tiettyä aluetta, ja kussakin pukuja kantavat joko nainen ja mies tai nainen, mies ja lapsi (kuva 9). Museon opasvihkon mukaan vitriinien puvut ovat juhlapukuja ja edustavat vuoden 1997 saamenpukumuotia. Vitriineihin on yhdistetty vanhoja valokuvia sekä lyhyitä tekstejä:

”Kolten lyfter människan.”
 ”Kolten är mitt pass.
 Jag vet vem jag är.”

”När mor skulle dö tänkte jag
 hur ska vi klara oss?
 Vem ska sy åt oss? Då sa hon åt mig,
 ”Men du! Du syr. Jag har ju lärt dig.”
 Sen satt jag och sydde och sydde!
 Det var mitt sorgearbete.”

”Det känns som en god gärning
 varje gång jag syr en kolt.
 Samtidigt som man suckar tungt.”

”I dräkten känner jag mig stolt.
 Man rätar ut ryggen
 och får en annan stuns i stegen”

”Kolten tar jag på om jag vill vara fin;
 om jag ska till kyrkan,
 på bröllop och barndop.
 När det kommer många samer.”

”Jag klädde mig i kolt
 första gången förra sommaren.
 Men jag kände mig skör i kolt,
 när jag inte kunde tala samiska.”

”Lär dina barn bära kolt
 redan när dom är små!”

”Man bär föräldrarna med sig
 när man bär dräkt -
 inom sig på något sätt.”

”Dräkten
är ju som ett språk,
ett bildspråk.”

Näihin tekstikatkelmiin ei ole merkitty, kenen sanoista on kysymys, mutta lainausmerkit antavat ymmärtää että kyse on eri ihmisiltä poimituista lainauksista. Teksteissä on henkilökohtainen sävy ja saamenpuvun käyttäminen yhdistyy niissä identiteettiin. Saamenpuku näyttyy minäkertojaa määrittelevänä asiana erityisesti Frostvikenin/Idren pukuja esittävään vitriiniin yhdistetyssä tekstissä: ”Saamenpuku on passini. Tiedän kuka olen.” Tekstit yhdistävät saamenpuvut myös ylpeyteen, juhliin, toisiin saamelaisiin ja omiin vanhempiin. Kaikissa teksteissä on kysymys puvun ompelemisen tai käyttämisen symbolisista, ei käytännöllisistä merkityksistä.

Näihin yhdeksään vitriiniin liittyy näyttelyssä kymmenes vitriini, joka poikkeaa muista: siihen on asetettu turkisvaatteisiin puettu yksinäinen mieshahmo, joka on muita nukkeja naturalistisempi. Opasvihkon mukaan kyseessä on Jokkmokin saamelainen talvimarkkinoilla vuosisadan vaihteessa. Vitriiniin liitetty teksti korostaa muiden vitriinien teksteistä poiketen vaatteiden käytännöllistä merkitystä. On elintärkeää osata ommella, muuten jäätyy kuoliaaksi:

”Det är livsviktigt att kunna sy.
Du skulle gå under annars.
Frysa ihjäl i kylan.”

Vitriinien lisäksi huoneen seinällä on kartta, jonka päälle on liitetty 17 pienikokoista piirroskuvaa eri alueiden saamenpuvuista. Kun vitriinien puvut edustavat vain Ruotsin saamelaisaluetta, karttaan liitetyt piirroskuvat esittävät myös Norjan, Suomen ja Venäjän alueiden saamenpukuja. Aivan kuten Siidan kulttuurinäyttelyyn kuuluvissa, Suomen alueiden lapinpukuja esittävässä valokuvissa, tässäkin jokaista pukualuetta edustaa vierekkäin seisovan miehen ja naisen muodostama pari.

Vaatteisiin ja asusteisiin liittyvän aineiston esittäminen jatkuu *Suodje/Dräkt & Silver* -näyttelyn toisessa huoneessa. Huoneen seinällä on piirroskuvia ja tekstejä, jotka käsittelevät esimerkiksi vauvaa maahisilta suojaavaa hopeanappia, lasta suojaavaa sormusta, aikuistuvan tytön käyttämiä vyötupsuja, kuolleen päähinettä jota sureva voi käyttää sekä väärin solmittujen paulojen ennustamaa onnettomuutta. Tekstit ovat preesensissä eikä niissä viitata mihinkään tiettyyn aikaan tai paikkaan. Opasvihkon mukaan näissä kuvissa ja teksteissä sekä niitä reunustavissa vitriineissä kerrotaan puvun kielestä.

Yhdessä vitriinissä esitetään tietyn historiallisen henkilön puvun kopio autenttisine asusteineen 1900-luvun vaihteesta, ja toisessa vitriinissä on 1500-luvun parantajaa esittävä nukke, jonka varusteista ja parantajantaidoista kerrotaan tekstissä. Huoneessa on myös dioraama, johon sijoitettu nukke esittää tuhannen vuoden takaista jousimetsästäjää. Kahdessa vitriinissä on asusteita, joista toiset opasvihkon mukaan kuuluvat miehen, toiset naisen varustukseen; lisäksi on pienempiä vitriinejä, joissa on näytteillä arkeologisia hautalöytöjä.

Tekstit kuvailevat metsästäjän asua ja sitä, millä tavalla varustettuina tuhat vuotta sitten eläneet mies ja nainen on haudattu.

Kummassakaan museossa ei ole näytteillä saamenpukujen moderneja mukaelmia tai pukuja, joissa saamenpuvun elementtejä olisi yhdistetty tavanomaiseen länsimaiseen nykypukeutumiseen.⁴²⁹ Joissakin muissa saamelaisnäyttelyissä tällaisia muunnoksia ja yhdistelmiä on ollut esillä.⁴³⁰ Museoissa ei liioin kerrota erikseen sellaisesta nykypukeutumisesta, joka ei liity saamenpukuihin. Molemmissa museoissa on kuitenkin esillä visuaalista aineistoa, jossa näkyy nykyaikaisia vaatteita vailla ilmeisiä saamelaistunnuksia. Esimerkiksi Ájtten *Laponia*-näyttelyyn kuuluva nuoren poronhoitajanaisen hahmo on puettu tavanomaisiin ulkoiluvaatteisiin.

5.3 Saamenkäsityöt

Saamelaisten perinteiset käsityöt, joista usein käytetään pohjoissaamenkielistä nimitystä *duodji*, on tapana jakaa pehmeisiin ja koviin käsitöihin. Pehmeitä käsitöitä ovat poronahkatuotteet, kudonnaiset ja saamenpuvut, kovat taas tehdään muun muassa poronsarvista, puusta ja metallista.⁴³¹ Saamenpukujen tapaan myös muut perinteiset käsityöt olivat 1900-luvun yhteiskunnallisen murroksen aikaan väistymässä, mutta nuoret saamelaisaktivistit nostivat ne 1970-luvulta lähtien tärkeäksi saamelaiskulttuurin symboliksi.⁴³² Käsityöt alkoivat siis toimia etnisyystunnuksina, ja sen myötä niiden käyttötavat ja funktio osittain muutuivat. Perinteisistä käyttöesineistä on tullut korkealuokkaista taidekäsityötä.⁴³³

Käsityötaidot siirtyvät nykyään pikemminkin oppilaitosten välityksellä kuin perhepiirissä.⁴³⁴ Saamenkäsitöiden opiskeleminen on nykyään monille saamelaistaustaisille ihmisille tapa etsiä ”saamelaisia juuriaan”. Esimerkiksi Ruotsissa kiinnostus pehmeitä käsitöitä kohtaan kasvaa *Öddasat*-uutisten mukaan koko ajan. Uutisten haastatteleman Anna-Stina Svakkon mukaan saamenpuku ja perinnekäsityöt ovat helppo tapa ilmaista identiteettiään, jos ei osaa saamen kieltä tai omista poroja.⁴³⁵

⁴²⁹ Siidan kulttuurinäyttelyssä on kuitenkin valokuva, jossa näkyy neljä kelkkahaalareihin pukeutunutta ihmistä. Kuvassa on myös elementtejä jotka voi tulkita saamenpuvuista lainatuiksi, kuten kelkkahaalarin päälle asetettu leveä vyö ja karvakengät.

⁴³⁰ Norjan Kaarasjoella sijaitsevassa saamelaismuseossa oli syksyllä 2008 näytteillä nuoren naisen asukokonaisuus, jossa farkut ja T-paita on yhdistetty pauloihin, perinteisiä kuvioita hyödyntävään vyöhön ja Saamen lipun värejä toistavaan kaulahuiviin, sekä taiteilija Outi Pieskin teos *Kultatakki*, joka on kahvipaketteja materiaalina käyttäen tehty pikkutyön saamenpuku. Osllossa sijaitsevan norjalaisen kansanmuseon saamelaisnäyttelyn nykyaikaa kuvaavaan osioon taas kuuluu perinteisistä materiaaleista poikkeavasta kiiltävästä kankaasta tehty lapintakki, joka oli asetettu tuolin selkämykselle nykyaikaista huonetta representoivaan vitriiniin. Samalla tuolilla lojuvat myös farkut ja saamelaisaiheinen T-paita.

⁴³¹ Magga, S.-M. 2010, 3; Magga, S.-M. 2012, 216.

⁴³² Magga, S.-M. 2010, 5; Guttorm 2001, 31; Magga, S.-M. 2010, 25.

⁴³³ Amft 2000, 65.

⁴³⁴ Magga, S.-M. 2010, 6.

⁴³⁵ *Öddasat* 6.4.2011. Perinteisten taitojen välittämisestä ks. Guttorm 2011.

Saamenpukujen tapaan myös muihin saamelaiskäsitöihin liittyy pyrkiä sosiaaliseen kontrolliin ja etnisten rajojen vartioimiseen. Aidon saamenkäsitön kriteereitä pyrittiin hahmottelemaan jo vuonna 1973,⁴³⁶ ja vuonna 1982 otettiin käyttöön tuotemerkki *Sámi Duodji*. Merkkiä hallinnoi Saamelaisneuvosto ja sen käyttöoikeuksia myöntävät Suomen, Ruotsin, Norjan ja Venäjän saamelaiset käsityöjärjestöt, kuten Suomessa toimiva Sámi Duodji ry. Merkin käyttöoikeutta voivat hakea kieliperusteisen määritelmän mukaan saamelaisiksi määritellyt henkilöt, joilla on saamenkäsitön koulutus tai kokemus. Merkkiä saa käyttää perinteisissä käsityöissä tai uusissa tuotteissa, jotka on kehitelty perinteisen tavan mukaan ja perinteisistä materiaaleista.⁴³⁷ Viime aikoina on keskusteltu myös tarpeesta luoda uusi laatumerkki käsityölle, joka ei edusta perinteistä saamelaista käsityötä mutta on saamelaisten tuottamaa.⁴³⁸

Saamenkäsitöihin liittyvä kontrolli ulottuu osittain myös käsitöiden opetukseen. Jokkmokissa sijaitseva saamelaisten koulutuskeskus (*Samij Áhpadusguovdásj/Samernas Utbildningscentrum*) opettaa käsitöitä ainoastaan saamelaisille.⁴³⁹ Suomessa toimiva Saamelaisalueen koulutuskeskus taas ottaa saamenkäsitön opiskelijoiksi myös etnisiä suomalaisia. Tämä on ollut ongelmallista Sámi Duodji ry:lle, jonka periaatteiden mukaan saamenkäsitöitä pitäisi opettaa vain saamelaisille.⁴⁴⁰ Myös Saamelaisneuvoston ihmisoikeusjuristi Mattias Åhrén on arvostellut koulua siitä, että saamenkäsitöitä opiskelevat siellä pääasiassa suomalaiset. Åhrénin mukaan tämä uhkaa sekä Suomen saamenkäsitöitä että pitkällä tähtäimellä myös saamelaiskulttuuria: jos saamenkäsitöiläiset ovat jatkossa ei-saamelaisia, se johtaa kulttuurin köyhtymiseen ja sulauttaa saamelaiset valtaväestöön.⁴⁴¹

Saamelaismuseoille käsityöt ovat olennaista aineistoa, koostuvathan museokokoelmat suureksi osaksi erilaisista käsityönä valmistetuista esineistä. Siidän kokoelmapoliittisen ohjelman mukaan kokoelmiin talletetaan sekä perinteistä käyttöesineistöä että taidekäsitöiden omaista nyky-duodjia. Eri aikoina kerätty aineisto on erilaista: käsityökokoelmissa näkyy se, että duodjin painopiste on liukunut arkipäivän tarve-esineiden valmistuksesta juhlavaatteisiin ja -asusteisiin sekä lahjaesineisiin.⁴⁴²

Myös museoiden näyttelyissä on esillä sekä perinteisiä käyttöesineitä että taidekäsitöiden ammattilaisten valmistamia tuotteita. Ainakin muutamia käsin

⁴³⁶ Ks. Magga, S.-M. 2012, 221.

⁴³⁷ Magga, S.-M. 2010, 3; Sámi Duodji ry. Sigga-Marja Magga (2012, 223) toteaa, että tuotemerkin säännöissä ei määritellä vanhan perinteen sisältöä. Määrittelyvalta on merkin käyttöoikeuksia myöntävillä yhdistyksillä, jotka voivat tulkita merkin sääntöjä tiukemmin tai väljemmin. Niinpä eri maiden saamelaisten mahdollisuudet myydä duodjia merkin tuella eroavat toisistaan.

⁴³⁸ Kysymyksestä keskusteltiin Saamelaisneuvoston käsityöseminaarissa marraskuussa 2014. Suomessa toimivan Sámi Duodji ry:n puheenjohtajan Petra Magga-Varisin mukaan tarvitaan laatumerkki aidolle saamelaiselle käsityölle, joka ei ole perinteistä käsityötä. (*Ođđasat* 26.11.2014.)

⁴³⁹ Oppilaitoksen edustajan suullinen tiedonanto kesäkuussa 2010; ks. myös Magga, S.-M. 2010, 27. Oppilaitoksen edustaja perusteli käytäntöä sillä, että ei-saamelaisen kohdalla olisi epäselvää, minkä alueen perinnettä hänelle tulisi opettaa.

⁴⁴⁰ Magga, S.-M. 2012, 220; ks. myös *Ođđasat* 4.5.2011.

⁴⁴¹ *Ođđasat* 5.4.2011.

⁴⁴² Jomppanen, A. 2012, 41.

valmistettuja esineitä sisältyy kaikkiin tämän tutkimuksen kohteena oleviin näyttelyihin: esimerkiksi Ájtten *Bierggit/Att reda sig* -näyttelyssä on puukkoja, asusteita ja juurista punottuja rasioita, *Jáhtet/På väg* -näyttelyssä suksia ja *Goabdesájgge/Trumtid*-näyttelyssä rumpuja. Kaikkia näitä esineitä ei kuitenkaan esitellä näyttelyissä nimenomaisesti saamenkäsityönä. Seuraavassa käsittelen museoiden niitä osioita, joissa käsityöt on nostettu omaksi teemakseen.

Yksi Siidan kulttuurinäyttelyn kokonaisuuksista on nimeltään *Taiteelliset lähtökohdat*. Seinäkkeisiin upotetuissa vitriineissä on eri materiaaleista tehtyjä esineitä, esimerkiksi kuppeja ja rasioita, komsio, lusikoita, riskuja, nahkapusseja, pauloja ja vöitä. Ensimmäinen teksti määrittelee käsityöt saamelaiseksi kansantaiteeksi:

Luontaiselinkeinojen tarjoamat materiaalit ovat saamelaisten kansantaiteen perusta. Luonnonvaraisessa kulttuurissa elävän ihmisen kiireettömyys ja kärsivällisyys ovat taanneet hienolaatuisen työn.

Toinen teksti käsittelee saamelaisen käsityön kahteen suuntaan ulottuvia juuria ja pohjoisen/itäisen sekä läntisen/eteläisen ornamenttiikan välisiä eroja. Kolmannessa tekstissä saamelaiset käsityöt määritellään omintakeisiksi, naapurikansojen käsitöistä erottuviksi, vaikka niihin onkin saatu jo varhain vaikutteita muualta. Neljäs teksti kuvailee käsitöiden merkitystä:

Perinteisessä kulttuurissa kansantaide oli erottamaton osa jokapäiväistä elämää. Se toi arkeenkin kauneutta ja ilmaisi yhteisölle tärkeitä asioita. Takeissa, mekoissa, päähineissä, housuissa, vöissä ja pauloissa koristeiden muodot ja värit ilmaisivat kuumumisen johonkin perheeseen, sukuun, kylään tai suurempaan alueelliseen yhteisöön.

Perinteiset käsityöt esitetään siis kansantaiteena, joka on muualta saaduista vaikutteista huolimatta ollut spesifisti saamelaista, ja jolla on ollut merkitystä yksilön yhteisöllisten suhteiden osoittajana. Perinteistä käsitöitä käsittelevien seinäkkeiden edustalla on erillinen vitriini, jossa esitellään ”Sámi Duodji designiksi” määriteltyä nykykäsityötä. Vitriinissä on muun muassa silkkihuivi, naisen päähine, koruja, pusseja, rasioita ja puukkoja. Esineiden tekijät on mainittu, toisin kuin seinäkevitrineissä esitettyjen esineiden kohdalla.

Ájttesä käsitöitä esitetään omana kokonaisuutenaan *Bierggit/Att reda sig* -näyttelyn yhteydessä sijaitsevassa erillisessä huoneessa (kuva 13). Tila poikkeaa Ájtten muista näyttelyhuoneista: valaistus on neutraalin vaalea eikä huoneeseen sisälly dioraamoja, ääniä tai muita erityisen elämyksellisiä elementtejä. Huoneen seiniä kiertävät punaiset, keltaiset, vihreät ja siniset vitriinit, joihin on typologisesti järjestetty muun muassa erilaisia nahkapusseja, pahka-astioita, puurasioita, länkiä, kintaita, jalkineita ja päähineitä. Huoneen keskellä on neljä erillistä vitriiniä, joissa on puukkoja sekä luusta ja juurista valmistettuja esineitä; vitriinien alaosissa toistuu seinävitriinien puna-kelta-viher-sininen väritys. Saatavilla on luettelo, jossa kerrotaan näytteillä olevien esineiden valmistuksesta ja käytöstä sekä esineiden yksilöllisestä historiasta. Seinille tai vitriineihin ei kuitenkaan ole kiinnitetty tekstejä. Tekstien sijaan esineitä määrittävät vitriineissä käytetyt värit: kirkkaan punaisen, sinisen, keltaisen ja vihreän yhdistelmä viit-

taa Saamen lipun väreihin. Nämä ”saamelaiset värit” ovat Veli-Pekka Lehtolan ja Anni-Siiri Länsmanin mukaan olennainen osa saamelaisuuden puolivirallista kuvastoa.⁴⁴³

Toinen käsitöille omistettu tila on *Suodje/Dräkt & Silver* -näyttelyyn sisältyvä hopeahuone (kuva 10), jonka esineistä suurin osa kuuluu Erland Strömin keräämään kokoelmaan; tämä kokoelma oli yksi Ájttea edeltäneen Jokkmokin museon perustamiseen vaikuttaneista tekijöistä.⁴⁴⁴ Huoneen kolmella punertavalla seinällä on kahdeksan tummaa vitriiniä, joihin on typologisesti järjestetty erilaisia hopeaesineitä, kuten lusikoita, maljoja, solkia ja riipuksia. Vitriineihin on liitetty myös kuvia ja tekstejä, ja seinälle kiinnitetty teksti kertoo saamelaisen hopean hankkimisesta ja käytöstä. Hopeaesineet määrittellään tekstissä saamelaisiksi, vaikka kyse ei ole saamelaisten itse valmistamista esineistä; tekstin mukaan saamelaiset tilasivat hopeaesineitä kaupunkien hopeasepiltä ja valitsivat uuteenkin hopeaan vanhat muodot.

5.4 Poronhoito

Poronhoito on yksi keskeisimmistä saamelaisiin yhdistetyistä kulttuuripiirteistä, ja poropaimentolaisuus on usein nähty saamelaisten muita elinkeinoja alkupe-
räisempänä.⁴⁴⁵ Vaikka poronhoitoa saatetaan joskus pitää jopa saamelaisten
ikiäikaisena elinkeinona, se on historiallisesti nuorempaa perua kuin kalastus,
metsästys ja keräily, joita nykyisellä saamelaisalueella on harjoitettu jääkauden
loppumisesta lähtien. Antropologi Jukka Pennanen mukaan poronhoidon katso-
taan syntyneen viimeistään parituhatta vuotta sitten.⁴⁴⁶ Paljon myöhemmin ke-
hittyi täyspaimentolaisuuteen perustuva suurporonhoito, johon kuuluivat po-
ronhoitajaperheiden vuotuismuutot kesä- ja talvilaitumien välillä. Kansatieteili-
jä Helena Ruotsalan mukaan oikeastaan vasta tämä elinkeino on ymmärretty
poronhoidoksi eikä arkaaiseen pienimuotoiseen poronhoitoon ole suunnattu
samaa huomiota, vaikka suurporonhoito on kehittynyt pienimuotoisesta po-
ronhoidosta ja vallannut siltä alueita.⁴⁴⁷

Kaikki saamelaiset eivät kuitenkaan ole koskaan olleet porotokkiensa mu-
kana muuttavia nomadeja. Esimerkiksi 1800-luvun lopun Ruotsissa eläneet
saamelaiset voidaan jakaa elinkeinojen perusteella tunturisaamelaisiin, met-
säsaamelaisiin, kalastussaamelaisiin ja saamelaisiin uudisasukkaisiin. Tuntu-
risaamelaiset harjoittivat nomadista poronhoitoa ja tarvitsivat isoja laidunmaita,
metsäsaamelaiset taas elivät metsästyksen, kalastuksen ja poronhoidon yhdis-
telmällä. Metsäsaamelaisten porotokat olivat pienempiä, porot kesympiä ja
muutot lyhyempiä kuin tunturisaamelaisilla.⁴⁴⁸ Lappalaiskomitean vuonna

⁴⁴³ Lehtola, V.-P. & Länsman, A.-S. 2012, 26.

⁴⁴⁴ Museonjohtaja Kjell-Åke Aronssonin haastattelu 4.12.2012.

⁴⁴⁵ Ks. Lehtola, V.-P. 2012, 49.

⁴⁴⁶ Pennanen 2000c, 74.

⁴⁴⁷ Ruotsala 2002, 79.

⁴⁴⁸ Amft 2000, 68.

1919 tekemä tutkimus osoitti, että suuri enemmistö saamelaisista ei harjoittanut poronhoitoa.⁴⁴⁹

Poronomadien elämäntapa katosi 1900-luvun murroksessa, kun paimentolaiset asettuivat paikoilleen asumaan motorisoitumisen mahdollistaessa nopean liikkumisen laidunmaiden ja kodin välillä. Poronhoitoa harjoitetaan edelleen eri puolella transnationaalista saamelaisaluetta, mutta poronhoitajat muodostavat saamelaisten keskuudessa suhteellisen pienen vähemmistön: esimerkiksi Ruotsissa itseään saamelaisiksi nimittävistä noin 10 prosenttia on poronhoitajia.⁴⁵⁰ Poronhoito ei voi edes teoriassa elättää kovin suurta väestöä, ja lisäksi poroelinkeino toimintaedellytyksiä ovat kaventaneet elinkeino ulkopuoliset tekijät ja kilpailevat maankäyttömuodot, kuten metsätalous sekä kaivos- ja tuulivoimahankkeet.⁴⁵¹

Ruotsin poronhoidon kustannuksia käsittelevän raportin mukaan poronhoito on niin kannattamatonta, että sitä ei ehkä voi lainkaan pitää elinkeinona perinteisessä mielessä, ja valtion poronhoidolle antamien tukien motiivit ovatkin vähemmistöpoliittisia.⁴⁵² Myöskään Helena Ruotsalan mukaan poronhoito ei ole markkinatalouden kriteereillä tällä hetkellä tuottava ammatti, mutta sen sisältämät muut arvot ovat niin tärkeitä ettei elinkeinosta haluttaisi luopua.⁴⁵³ Koska poronhoitajat eivät useinkaan tule taloudellisesti toimeen pelkällä poronhoidolla, sitä harjoitetaan muiden elinkeinojen rinnalla.⁴⁵⁴

Poronhoito on siis pääelinkeino vain harvoille nykypäivän saamelaisille, eivätkä kaikki saamelaiset myöskään menneisyydessä olleet poronhoitajia. Tästä huolimatta saamelaiset on ollut tapana nähdä poronhoitajakansana ja poronhoito kaikkein "saamelaisimpana" elämäntapana.⁴⁵⁵ Niin koulukirjoissa kuin populaarikulttuurissakin saamelaisuus on esitetty eksoottisena poronomadismina.⁴⁵⁶ Esimerkiksi Zachris Topeliuksen *Maamme kirjan* kuvauksen mukaan "[I]appalainen ja hänen poronsa ovat kaksi kumppania, jotka eivät koskaan erkane toisistaan".⁴⁵⁷

Saamelaisten yhteyttä poronhoitoon on osaltaan vahvistanut Ruotsin valtio, jonka saamelaispolitiikka on ollut kiinteästi yhteydessä poroelinkeinopoliitiikkaan.⁴⁵⁸ Vuoden 1886 poronhoitolaissa poronhoitajasaamelaisille annettiin tiettyjä vähemmistöoikeuksia, kuten oikeus kotitarvemetsästyksen ja

⁴⁴⁹ Mt., 106.

⁴⁵⁰ Green 2009, 45. Suomessa saamelaisten poronhoitajien määrästä ei ole yksityiskohdista tietoa. Yhden arvion mukaan Suomen saamelaisista vain 1–1,5 prosenttia saa pääasiallisen toimeentulonsa poronhoidosta (Joona, J. 2013, 752).

⁴⁵¹ Amft 2000, 41–42, 60, 62; ks. myös Ruotsala 2003, 28.

⁴⁵² Johansson & Lundgren 1998, 146.

⁴⁵³ Ruotsala 2000, 263–264; ks. myös Ruotsala 2009, 80–82. Ruotsalan mukaan vain muutamankin poron omistaminen on tärkeää yksilön kulttuurisen identiteetin kannalta, ja lapset saavat poronhoitajaperheissä edelleen poromerkin ja poroja jo kummilahjana (Ruotsala 2003, 29).

⁴⁵⁴ Erityisesti Ruotsissa poronhoidosta on *Ođđasat*-uutisten mukaan tullut vapaa-ajan toimintaa, ja Norjassakin 90 prosenttia poronomistajista hankkii tuloja muualta (*Ođđasat* 17.1.2012; *Ođđasat* 19.1.2012).

⁴⁵⁵ Ks. Mathisen, S.R. 2000, 180.

⁴⁵⁶ Tuulentie 2003a, 43.

⁴⁵⁷ Topelius 1926 [1875], 134.

⁴⁵⁸ Ks. Mörkenstam 1999; Mörkenstam 2002.

-kalastukseen. Ne saamelaiset, jolle poronhoito ei ollut pääelinkeino, eivät päässeet vähemmistöoikeuksista osallisiksi, vaan heidät rinnastettiin oikeudellisesti ruotsalaisväestöön.⁴⁵⁹ Poronhoitajasaamelaisia pyrittiin "suojelemaan" sivilisaation haitallisilta vaikutuksilta; saamelaiskulttuurin säilyttämiseksi nähtiin tarpeellisenä estää heitä asettumasta asumaan pysyvästi, ja vuoden 1928 poronhoitolaisissa säädettiin, että heidän piti asua laavussa, kodassa tai kammissa.⁴⁶⁰

Ruotsissa poronhoitolaki johti siihen, että suuri osa saamelaisista suljettiin ulos poronhoidon kautta määritellystä saamelaisuudesta: 60 prosenttia Ruotsin tunturisaamelaisista ja 80 prosenttia metsäsaamelaisista ei täyttänyt poronhoitolain kriteereitä. Poronhoitolain luomaa kahtiajakoa vahvistivat muut saamelaispoliittiset toimet, kuten saamelainen koulupolitiikka. Nomadien lapset saivat erillistä, standardeiltaan alempaa opetusta, kun taas paikallaan asuvat saamelaiset kävivät tavallista ruotsalaista kansakoulua. Tavoitteena oli pitää "aidot" saamelaiset lapset kiinni nomadielämässä ja toisaalta assimiloida "epäautenttiset" saamelaislapset enemmistöyhteiskuntaan.⁴⁶¹ Niinpä Ruotsin lainsäädäntö vahvasti kuvaa aidosta saamelaisesta poronhoitajana ja nomadina.⁴⁶²

Saamelaiset vähemmistöoikeudet ovat Ruotsissa edelleen sidottuja saamenkylien jäsenyyteen. Poronhoitolain uudistuksesta 1993 lähtien kaikilla saamelaisilla on ollut Ruotsissa poronhoito-oikeus, mutta oikeutta voivat harjoittaa vain saamenkyliin kuuluvat, ja saamenkyliin liittyminen on lähes mahdotonta.⁴⁶³ Niinpä kyse on saamelaisten enemmistölle vain teoreettisesta oikeudesta. Näin lainsäätäjät varmisti, ettei poronhoitajien ja porojen määrä nousisi.⁴⁶⁴ Saamenkyliin kuuluvien oikeudet ovat aiheuttaneet paljon kiistoja ja kitkaa Ruotsin saamelaisten keskuudessa. Tämä näkyi myös etnologi Christina Åhrénin tutkimuksessa, jossa jotkut informanteista olivat kasvaneet muiden saamelaisten parissa, mutta eivät kuuluneet saamenkylään eivätkä siten omanneet erityisiä metsästyks- ja kalastusoikeuksia. Heidän identiteettinsä liittyi vahvasti juuri ulkopuolisuuteen ja he olivat aina olleet tietoisia oikeuseroista poronhoitajien ja muiden välillä.⁴⁶⁵

Virallinen saamelaisstatus ei Ruotsissa nykyään kytkeydy suoraan poronhoitoon, sillä saamelaiskäräjien vaaleissa saavat äänestää henkilöt, jotka täyttävät kieliperustaisen saamelaismääritelmän. Julkisessa keskustelussa saamelaisten ja poronhoitajien samaistaminen toisiinsa on kuitenkin tavallista. Kuten arkeologi Carl-Gösta Ojala toteaa, esimerkiksi sanomalehtiotsikot kertovat usein "saamelaisten" voittaneen tai hävinneen laidunkiistan, vaikka kysymys

⁴⁵⁹ Amft 2000, 68; ks. myös Lantto & Mörkenstam 2008b, 29–31.

⁴⁶⁰ Amft 2000, 72–73.

⁴⁶¹ Mt., 106–107.

⁴⁶² Mt., 108; ks. myös Ojala 2009, 76; Lantto & Mörkenstam 2008a, 71.

⁴⁶³ Saamenkyllillä ei ole resurssien rajallisuuden vuoksi juuri mahdollisuutta ottaa uusia jäseniä; saamelaiset, jotka eivät ole saamenkylien jäseniä syntymästään saakka, eivät käytännössä voi liittyä niihin muuten kuin avioliiton kautta. Niinpä poronhoito on nykyään yleisesti ottaen ammatti, joka peritään vanhemmilta. (Green 2009, 47.)

⁴⁶⁴ Amft 2000, 92.

⁴⁶⁵ Åhrén 2008, 172.

on poronhoitajien muodostamien saamenkylien voitosta tai häviöstä.⁴⁶⁶ Saamelaisuuden ja poronhoidon samaistamista toisiinsa tukee se, että poronhoito on Ruotsissa ja Norjassa sallittua vain saamelaisille. Suomessa elinkeinon harjoittamista sen sijaan ei säädellä etnisin perustein. Poronhoitoa ovat jo pitkään harjoittaneet saamelaisten lisäksi etniset suomalaiset, ja nykyään suurin osa Suomen poroista on etnisten suomalaisten omistuksessa.⁴⁶⁷ Silti Suomessakin yleisesti luullaan, että kaikki poronhoitajat ovat saamelaisia.⁴⁶⁸

Poronhoidon ja saamelaisuuden kytkös on siis vahva. Lainsäädännön ja ulkopuolisten laatimien saamelaiskuvausten lisäksi tätä kytköstä on rakennettu saamelaisten itsensä keskuudessa: poronhoito on nostettu saamelaiskulttuurin keskeiseksi symboliksi. Lisäksi muut saamelaisuuden tunnuksat, kuten saamenkäsityöt ja erilaiset kulttuurituotteet, liittyvät usein tavalla tai toisella poronhoitoon. Poronhoitoa pidetään niin keskeisenä koko saamelaiskulttuurin kannalta, että elinkeinon edellytysten turvaamista vaaditaan saamelaiskulttuurin säilyttämisen nimissä.⁴⁶⁹

Poronhoito toistuu erilaisissa saamelaisuuden representaatioissa, ja muiden saamelaiskuvausten tapaan myös museonäyttelyt ovat painottaneet poronhoitoa saamelaiselämästä kertoessaan. Modernisaatiota edeltävää saamelaiskulttuuria kuvaavissa näyttelyissä toistuvat poronomadien elämään viittaavat representaatiot, mutta poronhoitoon viitataan myös nykyaikaan sijoittuvissa esityksissä; esimerkiksi Suomen kansallismuseon saamelaisnäyttelyn ainoa nykypäivään paikantuva elementti on *Poromiehen talvi* -video.

Tämän tutkimuksen kohteena olevat museot, Siida ja Ájtte, esittävät näyttelyissään sekä poronhoitoa että muita elinkeinoja ja elämäntapoja. Siidan kulttuurinäyttelyn tekstissä kalastus määritellään ”vanhakantaisimman saamelaiskulttuurin” merkittävimmäksi elinkeinoksi, ja näyttely kertoo myös metsästyksestä ja maataloudesta. Ájten *Nybyggargarlic/Ådäärroviessom* -näyttely kuvaa uudisasukkaiden elämäntapaa, johon kuului pienimuotoista maataloutta, metsästystä ja kalastusta, ja muissakin näyttelyissä viitataan eri elinkeinoihin. Elinkeinojen kuvaus kuitenkin painottuu molemmissa museoissa poronhoitoon.

Siidan kulttuurinäyttelyn *Poronhoito kulttuurin perustana* -kokonaisuus representoi poronhoidon vuosikiertoa, vasojen korvamerkintää, poronhoidon hallintamuotoa ja poronhoitajien yhteistoimintaa sekä poronhoitokulttuuriin liit-

⁴⁶⁶ Ojala 2009, 76.

⁴⁶⁷ Carpelan et al. 2005, 321. Tuomas Heikkilän ja Antero Järvisen (2011, 70) mukaan saamelaiset omistavat Suomen porokannasta noin kolmanneksen.

⁴⁶⁸ Ruotsala 2002, 17. Myös Venäjällä poronhoitoa harjoittavat muutkin kuin saamelaiset: Kuolan niemimaalla elinkeino on taloudellisesti ja symbolisesti tärkeä sekä saamelaisille että komeille (Fryer 2009, 185). Poronhoitoa on vaadittu saamelaisten yksinoikeudeksi myös Suomen ja Venäjän saamelaisalueilla, mikä on saanut suomalaiset poronhoitajat pelkäämään elinkeinonsa ja kulttuurinsa puolesta (ks. Rovaniemi Declaration 2008; Ruotsala 2002, 378).

⁴⁶⁹ Ks. esim. Heikkilä, L. 2003, 130–131. Esimerkiksi Inarin metsäkiistoissa poronhoitajat valittivat YK:n komissioon siitä, että hakkuut uhkaavat heidän oikeutta harjoittaa kulttuuriaan. Saamelaiset metsätyöläiset puolestaan valittivat samaan komissioon esittäen, että myös metsätyö on osa saamelaista kulttuuria ja että saamelaisia metsätyöläisiä on enemmän kuin poronhoitajia. YK asettui puolustamaan poronhoitajien kantaa. (Sarkki 2012, 446.)

tyvää sanastoa. Tämän osion ensimmäisessä tekstissä poronhoidon keskeinen merkitys ilmaistaan eksplisiittisesti: ”Paimentolaisuuden kehittyessä poronhoidosta tuli saamelaiden merkittävin ja koko kulttuuria leimaava elinkeino.” *Sii-ta, yhteisölliset lähtökohdat* -kokonaisuudessa kerrotaan suurporonhoidon leviämistä ja vuotuismuutoista, rajasulkujen ja modernisoitumisen aiheuttamista muutoksista sekä porojen korvamerkkijärjestelmästä. Lisäksi poronhoitoon viitataan näyttelyn muissa kokonaisuuksissa. *Ravinto perustarpeena* -osiossa esimerkiksi kerrotaan poron käyttämisestä ravinnoksi ja *Vaatetus perustarpeena* -osiossa kuvataan poronahan, karvan ja jänteiden käyttämistä vaatteiden ja jalkineiden valmistukseen.

Ájttien perusnäyttelyistä poronhoitoon liittyvät kiinteästi varsinkin *Bierggit/Att reda sig* sekä *Laponia*. *Bierggit/Att reda sig* -näyttely kuvaa menneisyyden nomadisten poronhoitajien elämäntapaa, mutta viittaa myös nykypäivään. *Laponia*-näyttelyssä, jota käsittelen tarkemmin luvussa 7.4, representoimisen kohteena on Pohjois-Ruotsissa sijaitseva Laponia-alue. Suuri osa näyttelyn representaatioista liittyy tavalla tai toisella poronhoitoon: näyttely kuvaa esimerkiksi porojen ravintoa, vuotuismuuttoa, rykimäaikaa ja parasiitteja.

Erityisten poronhoidolle omistettujen kokonaisuuksien lisäksi poronhoitoa voidaan saamelaisnäyttelyissä representoida visuaalisten symbolien kautta. Poronhoidon ilmeisin visuaalinen symboli on poron hahmo, ja täytetyt porot ovatkin saamelaisnäyttelyissä yleisiä. Museologi Silje Opdahl Mathisenin mukaan useissa saamelaisnäyttelyissä keskeinen elementti on dioraama, johon kuuluu täytetyn poron lisäksi perinteiseen saamelaisasuun puettu nukke; usein nämä hahmot on sijoitettu talvimaisemaan ja poro vetää ahkiota.⁴⁷⁰ Siidasta tämä kenties kaikkein tyypillisin poron representaatio puuttuu.⁴⁷¹ Sen sijaan Siidan kulttuurinäyttelyyn kuuluu makaava täytetty poronvasa, jonka korvassa on vasojen korvamerkintään viittaava puukko. Lisäksi näyttelyssä on symbolinen, metalliverkosta tehty poro, joka on valjastettu ahkion eteen.

Ájtessa perinteinen ihmistä ja poroa kuvaava, menneisyyteen sijoittuva dioraama löytyy *Jáhtet/På väg* -näyttelystä, jossa ahkiota vetävä poro ja saamelaisnainen kulkevat talvimaisemassa. *Laponia*-näyttelyssä taas on nykyaikaan sijoittuva, porojen talviruokintaa kuvaava dioraama. Näihin dioraamoihin sisältyvien täytettyjen porojen lisäksi Ájtessa on useita muita pororepresentaatioita; poroja näkyy esimerkiksi *Laponia*- ja *Goabdesájgge/Trumtid*-näyttelyiden seinämaalauksissa.

⁴⁷⁰ Mathisen, S.O. 2014, 197–198. Mathisen on käyttänyt tällaisesta dioraamasta norjan- ja englanninkielisiä nimityksiä *Laplans ekvipasje* ja *Lappish equipage*. Hänen mukaansa saamelaisista ja poroa maisemassa esittävän kuva-aiheen historia juontaa juurensa 1500-luvulle, ja museoissa tätä aihetta on esitetty yli kolmensadan vuoden ajan (mt., 204, 276).

⁴⁷¹ Siidan näyttelytyöryhmään kuulunut Samuli Aikio arveli ennen näyttelyiden valmistumista, että mikäli museo on täynnä kaikenlaista porosta peräisin olevaa, ”saattaisi jo täytetty poro arveluttaa, niitä kun on niin tuhohtomasti muutenkin. Pikemminkin voisi ajatella kaavakuvia poron ruumiinosista, sarvien muodosta, väreistä ja kuvioituksesta nimityksineen.” (Aikio, S. 1992, 17.)

Poronhoitoon liittyvinä symboleina voi porojen itsensä lisäksi pitää poronmadeille tyypillisiä asumuksia kuten kotia (pohjoissaam. *goahti*)⁴⁷² ja laavuja (pohjoissaam. *lávvu*)⁴⁷³ sekä tiettyjä esineitä kuten suopunkeja⁴⁷⁴. Laavu sai myös poliittista merkitystä saamelaisuuden visuaalisena tunnuksena, kun sellainen pystytettiin Osloon suurkäräjien edustalle Alta-joen patoamista vastustaneiden protestien yhteydessä vuonna 1979.⁴⁷⁵ Kota ja laavu ovat täytettyjen porojen tapaan saamelaisnäyttelyiden vakioaineistoa. Luonnollisen kokoinen kota löytyy esimerkiksi norjalaisen kansanmuseon saamelaisnäyttelystä sekä Kaarasjoen saamelaismuseosta. Lapin maakuntamuseon näyttelyssä Arktikumissa on kodan runko ilman peitteitä, ja Norjan historiallisen museon näyttelyssä on symbolinen, tyhjä kota tai laavu, jonka läpi voi kävellä.

Sekä Siidassa että Ájttesä on näytteillä luonnollisen kokoinen korvakota. Siidan kulttuurinäyttelyn kotainstallaatioon kuuluu kodan rungon muodostavien kotakorvien ja ruoteiden lisäksi polttopuita, porontaljoja ja muita esineitä (kuva 16). Installaatio esittää siis käytössä olevaa asumusta, vaikka kodan peite on jätetty pois ja aidon maalattian korvaa näyttelytilan lattiaan upotettu valokuva kodanpohjasta ja sitä ympäröivästä lumihangesta. Ájttien *Oabme ladnja/Gamla hallen* -näyttelyn kota on astetta naturalistisempi: kodan runko on verhottu kankaalla, ja asumukseen voi kävellä sisään (kuva 5). Sisällä on porontaljojen ja tulisijan lisäksi muun muassa tyynyjä, astioita ja vanhanaikainen Fjällrävenin rinkka. Tämä kota on symbolisesti tärkeällä paikalla, koska se sijaitsee suuressa, korkeassa ja lähes tyhjässä hallissa, josta kävijä aloittaa kierroksensa Ájttien näyttelyissä. Hallissa järjestettävien tapahtumien vuoksi kota voidaan joskus siirtää tai purkaa.

Naturalistisen kodan lisäksi Ájttien näyttelykokonaisuuteen sisältyy symbolisempi kodan tai laavun representaatio. *Bierggit/Att reda sig* -näyttelyn pätila on järjestetty kodan tai laavun muotoon: tilaa kehystää kolme vitriineistä ja niiden väliin sijoitetuista puista muodostettua puolikaarta (kuva 12). Puolikaarten keskelle jäävä punainen penkki symboloi museon opasvihkon mukaan tulisijaa, ja yhden puolikaaren edustalle sijoitettu nukke esittää saamelaisnaista, joka puuhailee asumuksen keittopaikalla. Huoneen kattoon asetettu musta valotaulu esittää yläpuolella näkyvää tähtitaivasta. *Bierggit/Att reda sig* -näyttelyssä kävijä siis astuu symbolisesti kodan tai laavun sisään. Samantapaista kotamaista rakennetta on käytetty myös *Goabdesájgge/Trumtid*-näyttelyn kokonaisuudessa *Livets början och slut*, jossa kuvataan 1700- ja 1900-luvun uskomuksia ja rituaaleja. Kokonaisuuden eri teemoja erottavat toisistaan kodan ruoteita muistuttavat pystypuut.

⁴⁷² *Goahti* voi tarkoittaa eri materiaaleista valmistettuja, pysyviä tai tilapäisiä asumuksia (ks. Aapala 2005, 133). Museonäyttelyissä tyypillinen representaatio on paimentolais-saamelaisten käyttämä korvakota (pohjoissaam. *bealljegoahti*), jonka runko muodostuu taivutetuista kotakorvista ja niiden varaan kartiomaisesti asetetuista ruoteista.

⁴⁷³ *Lávvu* on korvakotaa kevytrakentisempi, tilapäinen asumus.

⁴⁷⁴ Suopunkeja eli lassoja käytetään porojen vangitsemiseen.

⁴⁷⁵ Ks. Mathisen, S.O. 2012, 70; Lehtola, V.-P. 1997b, 74.

Janet E. Levyn mukaan kota visuaalisena ikonina viestii, että saamelaiset ovat muuttavia poronhoitajia.⁴⁷⁶ Kevytrakenteiset, siirrettävät korvakodat ja laavut olivat menneisyydessä ennen kaikkea nomadien asumuksia; pysyvästi paikallaan asuvat taas käyttivät muun muassa hirsitupia. Siidan ja Ájtten näyttelyissä viitataan myös pysyvään asutukseen, ja Siidan kulttuurinäyttelyn *Asumisen muodot* -kokonaisuuden valokuvissa ja teksteissä kuvataan korvakotien ja laavujen ohella pysyviä turvekotia ja hirsitupia. Suurikokoiset korvakotainstallaatiot kuitenkin nousevat molemmissa museoissa visuaalisesti esiin paljon vahvemmin kuin pysyvään asutukseen liittyvät representaatiot. Siidan *Asumisen muodot* -kokonaisuudessakin kodat dominoivat: kahdessa muita huomattavasti suuremmassa valokuvassa näkyy tunturiin pystytetty kota.

Sekä Siidassa että Ájtessä on siis esillä runsaasti poronhoitoon liittyviä visuaalisia symboleita. Lisäksi Ájtessä museon arkkitehtuuri kantaa poronhoitoon liittyvää viestiä, joka saattaa jäädä monelta kävijältä huomaamatta. Museon näyttelykokonaisuus alkaa suuresta hallista, josta kävijä siirtyy *Ájgij tjadá/Tidens gång* -käytävän kautta pyöreään keskushuoneeseen; keskushuoneesta vuorostaan pääsee museon muihin perusnäyttelyihin. Museon pohjapiirros (kuva 17) muistuttaa symbolisesti poroerotuspaikkaa, jossa porot ohjataan johdinaitojen avulla pyöreään kaarteeseen. Kaarteen ympärillä on pienempiä aitauksia, konttoreita, joihin porot erotellaan. Ájten keskushuone vertautuu siis poroerotuspaikan kaarteeseen ja sitä ympäröivät näyttelyhuoneet konttoreihin, joskaan huoneiden keskinäiset mittasuhteet eivät vastaa poroerotuspaikan aitausten suhteita toisiinsa. Intendentti Anna Westman Kuhmusen mukaan museon suunnitteleminen poroaitauksia muistuttavaksi oli arkkitehdin idea.⁴⁷⁷

Aiemmin Ájten keskushuoneeseen oli sijoitettu metallista valmistettu naturalistinen poron hahmo (kuva 7).⁴⁷⁸ Poro oli asetettu keskelle pyöreää huonetta, joka oli tätä installaatiota ja seinänvierillä olevia penkkejä lukuun ottamatta tyhjä. Tässä tilassa poro oli visuaalisesti hyvin hallitseva: kävijä näki sen jo tullessaan *Ájgij tjadá/Tidens gång* -käytävään, ja myöhemmin hän joutui ohittamaan sen aina siirtyessään keskushuoneen kautta näyttelystä toiseen. Poro sijaitsi Ájten koko näyttelykokonaisuuden keskipisteessä, ja sen voi tulkita vahvistaneen museon arkkitehtuurin tuottamaa kuvaa Ájten koko näyttelytilasta symbolisesti poronhoidolle omistettuna paikkana.

Ájten arkkitehtuuri yhdistää saamelaiset poronhoitoon implisiittisesti, mutta poronomadeja kuvaavan *Bierggit/Att reda sig* -näyttelyn päätekstissä tämä yhteys eksplikoidaan. Näyttelyn pääteksti konstruoi kulttuurisesti yhtenäisen ryhmän, ”me saamelaiset”:

Så här levde vi samer fram till 1950-talet.
Än idag reder vi oss bra i renens landskap

⁴⁷⁶ Levy 2006, 142–143.

⁴⁷⁷ Intendentti Anna Westman Kuhmusen haastattelu 10.10.2012. Poroerotuspaikkaa on käytetty saamelaisturnuksena myös muualla. *Helsingin Sanomien* uutisjutun mukaan Helsingin saamelaislapsille suunnatun pohjoissaamenkielisen *Máttabiegga*-kielipesän leikkihuone jäljittelee poroerotuspaikkaa (Punkka 2015).

⁴⁷⁸ Poro sijaitsi keskushuoneessa vielä vuonna 2010, mutta vuonna 2012 se oli siirretty museon pihamaalle.

där sommaren är kort och vintern lång.
 Här lever vi bäst av renen, jakten och fisket.
 Runt renen har hela vårt sätt att leva vuxit upp
 och i det livet är det naturen som sätter gränserna.

Tekstin mukaan me saamelaiset elimme näin 1950-luvulle asti ja selviydymme yhä poron maisemassa hyvin. Teksti esittää saamelaiset poronhoidosta, metsästyksestä ja kalastuksesta elävänä ryhmänä, jonka koko elämäntapa on kehittynyt poron ympärille. Koska näyttely kuvaa nimenomaan poronomadien elämää, päätekstissä esitetty väite – ”näin me saamelaiset elimme 1950-luvulle asti” – tekee kaikista menneisyyden saamelaisista nomadeja. Tekstissä rakentuva saamelaisuus ei siis pidä sisällään esimerkiksi menneisyyden uudisasukkaita.

Muissakin *Bierggit/Att reda sig* -näyttelyn teksteissä menneisyyden poronomadeihin viitataan me-pronominilla. Monikon ensimmäistä persoonaa käytetään myös muissa *Ájttten* näyttelyissä.⁴⁷⁹ Poikkeuksen tekee uudisasukkaiden elämää kuvaava *Nybyggarliv/Ådåarviesom*-näyttely⁴⁸⁰, jossa uudisasukkaista kerrotaan monikon kolmannessa persoonassa tai passiivissa. Tämän näyttelyn kuvauksen kohteena on etnisesti heterogeeninen ryhmä: näyttelyteksti kertoo uudisasukkaiden olleen saamelaisia, ruotsalaisia ja suomalaisia, ja museon opasvihkon mukaan näyttelyssä kuvataan perhettä jonka äiti ja isoäiti ovat saamelaisia. He-pronominin ja passiivimuodon käyttämisen voi tulkita viittaavan siihen, ettei kuvattu ihmisryhmä ollut kokonaisuutena saamelainen. Samalla se kuitenkin sulkee uudisasukkaina eläneet saamelaiset sen yhteisen saamelaisuuden ulkopuolelle, johon museon muissa näyttelyissä viitataan me-pronominilla.

Uudisasukkaista kertova *Nybyggarliv/Ådåarviesom*-näyttely poikkeaa *Ájttten* muista näyttelyistä myös siten, ettei näyttelyteksteissä tehdä mitään viittauksia nykypäivään. Kaikki näyttelyn tekstit ovat menneessä aikamuodossa. Esimerkiksi hillojen poimimista kuvaava näyttelyteksti sijoittuu selvästi menneisyyteen, vaikka näitä marjoja käytetään ravinnoksi edelleen. Tekstin mukaan terveellisiä lakkoja poimittiin ja syötiin tuoreina mahdollisimman pitkään; hilloon käytettävä sokeri oli liian kallista:

De goda och hälsosamma hjortronen
 plockade man och åt färska så länge det gick.
 Socker till sylt var för dyrt att köpa.

Poronomadeja kuvaavassa *Bierggit/Att reda sig* -näyttelyn teksteissä sen sijaan käytetään imperfektin ohella preesensia. Joissakin teksteissä viitataan nykypäivän käytäntöihin, vaikka näyttely opasvihkon mukaan sijoittuu 1960-lukua edeltävään aikaan. Esimerkiksi lapinsuolaheinästä kerrotaan, että se on ollut meidän tärkein vitamiinilähteemme ja että nykyään syömme sitä herkkuna:

⁴⁷⁹ *Jåhtet/På väg* -näyttelyssä me-pronominia tosin käytetään vain joissakin teksteissä.
⁴⁸⁰ Käsittelen tätä näyttelyä myös luvuissa 4.4 ja 8.1. *Nybyggarliv/Ådåarviesom*-näyttelyn ja *Bierggit/Att reda sig* -näyttelyn keskinäisistä eroista ks. myös Potinkara 2012b, 90–91.

Fjällängssyra har varit vår viktigaste vitaminkälla.
Idag äter vi den som en delikatess.

Niinpä poronomadeja kuvaavassa näyttelyssä rakentuu jatkuvuus menneisyyden ja nykyisyyden välille, kun taas uudisasukkailla ei Ájttten esityksessä ole mitään yhteyttä nykypäivän ihmisiin. Menneisyyden poronhoidon ja nykypäivän välistä jatkuvuutta rakennetaan myös *Laponia*-näyttelyssä, jossa viitataan sekä saamelaiden poronhoitajien pitkään historiaan alueella että nykyisiin poronhoitokäytäntöihin. Poronhoito on sosiaalisena ja taloudellisena järjestelmänä käynyt läpi suuria muutoksia 1900-luvulla: vuosisadan alussa poronhoitajat elivät paljolti luontaistaloudessa ja heidän elämänsä muistutti vielä paljon aiempien sukupolvien elämää, mutta 1900-luvun aikana koneistuminen muutti poronhoitotekniikan. Nykyään poroja myös ruokitaan ja rokotetaan.⁴⁸¹ *Laponia*-näyttely kertoo porojen rokottamisesta parasitteja vastaan, ja siellä mainitaan myös helikopterien ja kuorma-autojen käyttö nykyporonhoidossa sekä porojen talviruokinta. Muita moderneja elinkeinoja näyttelyissä ei tällä tavalla kuvata.

Nykyinen poronhoito henkilöityy *Laponia*-näyttelyssä nuoren naisen⁴⁸² hahmoon, jonka kävijä kohtaa sekä porojen talviruokintaa kuvaavassa dioraa-
massa esiintyvänä nukkena, tilassa kuuluvana äänenä että seinillä seisovana piirroshahmona.⁴⁸³ Nainen poikkeaa Ájttten kaikista muista ihmishahmoista, koska hän esiintyy useana representaationa ja puhuttelee kävijää suoraan esimerkiksi kutsumalla tätä katsomaan, miten hän ruokkii porojaan. Voikin väittää, että juuri tämän hahmon kautta Ájtte ottaa selvimmin kontaktia museokävijöihin.

Kävijä kohtaa nykypäivän poronhoitajan myös Ájttten *Ájgij tjadá/Tidens gång* -näyttelyssä, jossa kuvataan menneisyyttä kymmenen ihmishahmon kautta. Viimeinen hahmo on moottorikelkan selässä seisova mies, joka on nimetty poronhoitajaksi. Hahmoon yhdistetty teksti kuvaa aikaansa seuraavaa poronhoitajaa, jonka juuret ovat kuitenkin perinteessä:

Följer tiden.
Jag vill kunna utvecklas
med rötterna i traditionen.
Kunna leva på det här.
Följer renarna.
När renen mår bra
mår jag bra.

⁴⁸¹ Ks. Amft 2000, 32–33, 58, 64.

⁴⁸² Sitä, että poronhoitajia edustaa näyttelyssä naishahmo, voi pitää poronhoitoon liittyviä stereotyyppioita rikkovana valintana, sillä poronhoitoa on yleensä pidetty miehisenä maailmana. Ruotsin poronhoitoa tutkineen Andrea Amftin mukaan poronhoidosta on tullut yhä maskuliinisempi ammatti, jota miehet nykyään dominoivat täysin (Amft 2000, 161, 192). Intendentti Anna Westman Kuhmuseen mukaan poronhoitajan esittäminen naisena oli museolta tietoinen valinta. Näyttelyn hahmo perustuu todelliseen ihmiseen. Nukke on tehty hänen mukaansa, ja hän puhuu näyttelyssä kuuluvalla äänitallenteella. (Intendentti Anna Westman Kuhmuseen haastattelu 10.10.2012.) Naisia on viime aikoina pyritty nostamaan esiin myös Jokkmokissa järjestettävässä *Sápmi Awards* -kilpailussa, jonka poronhoitajasarjassa saivat vuonna 2014 kilpailla vain naiset.

⁴⁸³ Käsittelen tätä hahmoa tarkemmin luvussa 7.4.

Tämä hahmo ja siihen yhdistetty teksti ovat suhteellisen tuoreita, sillä vielä vuonna 2010 näyttelyn kymmenes ihmishahmo oli moottoripyörän selässä istuva, suopunkia olallaan kantava mies. Tuolloin hahmoon oli yhdistetty teksti, joka oli lainattu pohjoismaisten saamelaisten kulttuuripoliittisesta ohjelmasta vuodelta 1971.⁴⁸⁴ Teksti kuvasi saamelaisia yhtenä kansana, jolla on oma asuinalueensa, oma kielensä sekä oma kulttuuri- ja yhteiskuntaelämänsä. Koska teksti oli liitetty poronhoitajaksi nimettyyn hahmoon, saamelaiset kansana yhdistyivät poronhoitoon. Näyttelyn uudemmassa versiossa näin vahvaa kytköstä ei synny. Kuitenkin sen, että poronhoitajahahmo on menneisyydestä nykypäivään ulottuvan kavalkadin hahmoista viimeinen, voi tulkita luovan yhteyttä nykypäivän ihmisten ja poronhoidon välille. Tosin myös kavalkadin toiseksi viimeistä hahmoa, metsätyöläistä, voi pitää nykyaikaan tai lähimenneisyyteen sijoittuvana.

Menneisyyden ja nykypäivän välistä jatkuvuutta tuottaa myös Siidan kulttuurinäyttely. *Siita, yhteisölliset lähtökohdat* -kokonaisuudessa kerrotaan poronhoidossa tapahtuneista muutoksista kuten suurporonhoidon leviämisestä, rajasulkujen vaikutuksesta ja motorisoitumisesta, mutta *Poronhoito kulttuurin perustana* -osiossa poronhoidon kuvaus on historiatonta. Esimerkiksi vasojen merkinnästä kertovaan osakokonaisuuteen sisältyy sekä vanhoja mustavalkoisia valokuvia että uudempia värivalokuvia ja piirroksia, ja osakokonaisuuden kaikki tekstit ovat preesensissä. Myös useimmissa muissa *Poronhoito kulttuurin perustana* -osion teksteissä käytetään preesenssiä. *Poronhoito perustuu luonnon rytmiin* -tekstissä aikamuoto vaihtuu ensimmäisen lauseen jälkeen:

Paimentolaisuuden kehittyessä poronhoidosta tuli saamelaisten merkittävin ja koko kulttuuria leimaava elinkeino. Poronhoito perustuu joustavaan vuosikiertoon, jossa vuodenaajat ja sääolosuhteet rytmittävät paimentamiset eri vaiheet.

Samalla tavalla aikamuoto vaihtuu *Siita, yhteisölliset lähtökohdat* -osion *Mearkaoalli-järjestelmä*-tekstissä:

Porokyläyhteisöt perustuivat vanhaan porojen korvamerkkaus- eli mearkaoalli-järjestelmään, joka on tärkeä identiteettitekijä. Lasten, niin tyttöjen kuin poikienkin, merkit ovat heidän vanhempiansa ja isovanhempiensa merkkien muunnoksia. [...]

Menneisyys ja nykypäivä siis sulautuvat teksteissä osittain yhteen. Näyttely tuottaa käsitystä poronhoidosta sekä aikojen kuluessa muuttuvana järjestelmänä että olemukseltaan samanlaisena pysyvänä toimintana. Muita nykypäivän elinkeinoja näyttelyssä ei juuri kuvailla, joskin *Kalastus, maatalous kulttuurin perustana* -osioon sisältyy viittauksia nykypäivän kalastukseen.

⁴⁸⁴ Olen esittänyt tämän tekstin luvussa 4.2.

5.5 Joikuperinne

Saamelaisten musiikkitraditioiden joukosta keskeiseksi etnisyytstunnukseksi on noussut erityisesti joiku (pohjoissaam. *juoiggus, luohiti*), jota saamelaisliike on jo 1960-luvun lopulta lähtien käyttänyt oman yhtenäisyytensä symbolina.⁴⁸⁵ Joiku toimii etnisten rajojen merkitsijänä monia muita perinteitä helpommin: esimerkiksi pohjoissaamelaisessa laulu- ja virsiperinteessä on voimakkaita vaikutteita suomalaisten, ruotsalaisten ja norjalaisten musiikkiperinteistä, kun taas joiku erottuu huomattavasti valtaväestön musiikista.⁴⁸⁶ Pohjoissaamelaisen joiun lisäksi saamelaisten omaleimaista musiikkiperinnettä edustavat esimerkiksi inarinsaamelainen *livde* ja kolttasaamelainen *leudd*, mutta nämä pienempien saamelaisryhmien traditiot ovat jääneet pohjoissaamelaista joikua vähemmälle huomiolle.

Nykyään joikaaminen kuuluu osana moniin saamelaistapahtumiin. Esimerkiksi Norjan Koutokeinossa järjestetään vuosittain pääsiäisfestivaalin yhteydessä Sámi Grand Prix -musiikkikilpailu, jossa kilpaillaan joiku- ja laulusarjoissa. Valtaväestölle suunnatuissa tapahtumissa saamelaisuutta voidaan esitellä yleisölle joikaamalla. Joiulla voidaan korostaa saamelaisten kulttuurista omaleimaisuutta myös tilanteissa, joissa esitetään poliittisia vaatimuksia.⁴⁸⁷

Vaikka joiku on monille saamelaisille arvokasta saamelaista kulttuuriperintöä, jotkut suhtautuvat siihen kielteisesti. Antropologi Kjell Olsenin mukaan joiku on nähty takapajuisuuden ja epäkristillisyyden symbolina ja se toiminut lestadiolaisuuden kontekstissa uskovien ja ei-uskovien välisenä erottelijana. Tätä selittää joikaamisen yhteys esikristilliseen uskonnollisuuteen ja toisaalta alkoholinkäyttöön.⁴⁸⁸ Olsenin mukaan näissä merkityksissä on kyse orgaanisesta historiasta, jossa esineet ja ilmaukset saavat merkityksensä osana yksilön kokemuksia. Kun joiku päättyy osaksi institutionaalisia diskursseja ja alkaa toimia saamelaisuuden symbolina, se joutuu sellaisen historian piiriin, jota Olsen nimittää genealogiseksi⁴⁸⁹. Tässä joiku erotetaan aiemmista sosiaalisista konteks-

⁴⁸⁵ Ks. Lehtola, V.-P. & Länsman, A.-S. 2012, 19.

⁴⁸⁶ Jouste 2012, 138–139.

⁴⁸⁷ Esimerkiksi paneelikeskusteluun kutsutuille eduskuntapuolueiden edustajille esitettiin joikua, kun Suomen saamelaisnuorten edustajat lokakuussa 2012 saapuivat eduskuntaan kertomaan näkemyksiään saamen kielen aseman vahvistamisesta, ILO:n sopimuksen ratifioimisesta ja muista poliittisista kysymyksistä (ks. *Ođđasat* 11.10.2012). Samaan tapaan joikua käytettiin, kun *Urbergsgruppen*-verkosto järjesti tempauksen Tukholmassa lokakuussa 2013. Kaivosten vastaisen tapahtuman järjestäjät halusivat osoittaa ruotsalaiselle yleisölle, että saamelaisilla on valtaväestöstä eroava kulttuuri, joten tapahtumassa oli mukana joikaajia sekä käsitöiden ja lihan myyjiä. (Ks. *Ođđasat* 25.10.2013.)

⁴⁸⁸ Olsen, K. 2004a, 33, 37. Joiun kantamat epäkristillisyyden konnotaatiot näkyvät myös viimeaikaisina kiistoina siitä, voiko kirkoissa joikata. Jotkut pitävät joikaamista sinänsä hyväksyttävänä mutta kirkkoon sopimattomana (ks. *Ođđasat* 14.8.2013; *Ođđasat* 16.10.2013; *Ođđasat* 3.1.2014). Esimerkiksi Koutokeinon seurakuntaneuvosto päätti, että konsertit kirkossa hyväksytään, mutta joikaamista ei (*Ođđasat* 26.3.2014). Toisaalta jotkut joikaajat ovat käyttäneet joikua hengellisenä musiikkina (ks. *Ođđasat* 3.1.2014; *Ođđasat* 28.3.2014).

⁴⁸⁹ Orgaanisen ja genealogisen historian käsitteitä käyttäessään Olsen viittaa antropologi Roy Wagnerin teokseen *Symbols That Stand for Themselves*. Wagner kuitenkin käyttää

teista; se menettää aiempia merkityksiä ja saa uusia. Siitä tulee kansan kulttuuriperintöä, ja sen myötä sitä voidaan käyttää uusissa tilanteissa.⁴⁹⁰ Se, että ainakin vanhemman polven saamelaisista osa yhä suhtautuu joikuun kielteisesti, kertoo ettei joiun merkitys saamelaisia yhdistävänä symbolina ole vielä täysin syrjäyttänyt muita siihen liittyviä merkityksiä.

Tämän tutkimuksen kohteena olevissa museoissa joikuperinnettä ei juuri tuoda esiin. Siidassa joikua ei kuulu, joskin kolttsaamelaisia käsittelevän kokonaisuuden kohdalla voi kuulla vaimeaa laulua. Ájtten näyttelyiden lukuisten äänitteiden joukossa on yksi joiku, jonka saa kuultavakseen *Suodje/Dräkt & Silver* -näyttelyyn kuuluvan hopeahuoneen seinään kiinnitettyä nappia painamalla. Kummassakaan museossa joikua ei siis ole otettu osaksi näyttelyiden yleistä äänimaisemaa.

Siidan kulttuurinäyttelyn *Taide osoittaa kulttuurin voiman* -teksti mainitsee joikuperinteen:

Liikkuva elämä määrittä taidemuodot. Kehittyi rikas kertomus-, joiku- ja leuddperinne sekä käsityötaito. Taiteen monimuotoistuminen kertoo kulttuurin voimasta ja kansallisesta heräämisestä.

Joiusta ei kuitenkaan kerrota kävijälle mitään tätä mainintaa lukuun ottamatta. Ájtten näyttelyteksteissä joikuperinnettä ei käsitellä.⁴⁹¹

5.6 Kulttuuripiirteet etnisyyden tunnuksina

Tässä luvussa olen käsitellyt sitä, miten Siidan ja Ájtten näyttelyt esittävät muutamia saamelaisuuteen yleisesti yhdistettyjä kulttuuripiirteitä: saamelaiskieliä, saamenpukuja, saamenkäsitöitä, poronhoitoa ja joikuperinnettä. Joitakin näistä kulttuuripiirteistä esitellään museoissa omana kokonaisuutenaan, kun taas toiset jäävät vähemmälle huomiolle.

Saamen kieliä ei ole nostettu keskeiseksi teemaksi kummassakaan museossa, mutta näyttelyt sisältävät joitakin kieliin liittyviä representaatioita. Siidan *Johdantonäyttely* kertoo saamelaiskielten sukulaissuhteista ja kielialueista. Ájttesä kieliä ei juuri käsitellä, mutta *Suodje/Dräkt & Silver* -näyttelyn yhdessä lyhyessä sitaatissa viitataan siihen riittämättömyyden tunteeseen, jota saamea osaamattomat saamelaiset saattavat kokea. Kun Siida esittää kielet abstraktina järjestelmänä, Ájtte nostaa tässä sitaatissa esiin yksilön kokemuksen ja vihjaa, että kielellä on merkitystä saamelaisidentiteetin kannalta.

kyseisessä teoksessa orgaanisen ja genealogisen ajan käsitteitä toisenlaisessa merkityksessä. Orgaanisessa tai myyttisessä ajassa tapahtumilla on ratkaiseva suhde tapahtumaketjuun kokonaisuudessaan kuten myytin juonessa, genealoginen aika taas on kalenterien tuottamaa aikaa (ks. Wagner 1986, 81–82).

⁴⁹⁰ Ks. Olsen, K. 2004a, 31, 35, 40; ks. myös Stordahl 1996, 84.

⁴⁹¹ Åse Magnusson (2006, 49) lainaa artikkelissaan Ájtten näyttelytekstiä, jossa joiku määritellään saamelaisten musiikiksi ja jossa saamelaisten kerrotaan joiun kautta ilmaisevan luontoon, poroihin, kansaansa ja kulttuurinsa liittyviä tunteita. Tällaista tekstiä Ájttesä ei kuitenkaan ollut enää tämän tutkimuksen alkaessa.

Molemmissa museoissa saamen kieli näkyy ennen kaikkea näyttelytekstien kielenä, ja Ájttesa saamea on mahdollista myös kuulla muutamissa äänitteissä. Koska saame on molemmissa museoissa tekstien ensimmäinen kieli Ájtten *Nybyggarliv/Ådåarviesom*-näyttelyä lukuun ottamatta, museot nostavat sen symbolisesti näyttelyiden tärkeimmäksi kieleksi; valinta viestii sitä, että näyttelyt on suunnattu myös ja ennen kaikkea saamenkielisille.⁴⁹² Sen lisäksi, että tämä tekee saamelaisista näyttelyiden symbolisesti tärkeimmän kohderyhmän, se myös tuottaa implisiittisesti käsitystä siitä, että saamelaiset puhuvat äidinkielenään pikemminkin saamea kuin suomea tai ruotsia.

Saamen kielen nostaminen maan valtakielen edelle myös tekee näistä museoista poikkeuksellisia paikkoja Suomessa ja Ruotsissa, koska yleensä julkisissa tiloissa informaatiota on tarjolla lähinnä maan valtakiellellä. Näin näyttelyt tuottavat käännteistä valtajärjestystä, jossa tavallisesti hegemonisessa asemassa olevat kielet joutuvat toissijaiseen asemaan. Siidan tapauksessa näyttelyt eivät kuitenkaan painota saamen kieltä johdonmukaisesti, sillä useimmissa kartoissa paikannimet ovat suomenkielisiä. Karttojen kohdalla Suomessa hegemoninen suomenkielinen diskurssi siis syrjäyttää museoiden pyrkimyksen vaihtoehtoiseen, saamen kieltä painottavaan diskurssiin.

Pukeutumista Siidan ja Ájtten voi tulkita esittävän kahdesta näkökulmasta: toisaalta kerrotaan vaatteiden valmistusmenetelmistä ja käytännöllisistä merkityksistä, toisaalta viitataan vaatteiden symbolimerkityksiin. Siidassa *Vaatetus perustarpeena* -osio painottuu vahvasti käytännölliseen puoleen, ja pukeutumista representoidaan luonnonoloihin sopeutumisen muotona. Eri alueiden saamenpukuja esittävät valokuvat kuitenkin kytkevät puvut alueellis-etnisiin⁴⁹³ kategorioihin ja viittaavat siten implisiittisesti pukujen ja etnisen identiteetin väliseen yhteyteen.

Ájttesa vaateetusta representoidaan kahdessa eri näyttelyssä. *Suodje/Dräkt & Silver* -näyttely kertoo vaatteisiin liitetyistä kulttuurisista merkityksistä, jotka vitriineissä esitettyjen eri alueiden saamenpukujen tapauksessa viittaavat ennen kaikkea identiteettiin, sukuyhteyteen ja saamelaisyhteisöön, arkeologisten löytöjen tapauksessa taas uskomuksiin. *Bierggit/Att reda sig* puolestaan käsittelee vaatteiden valmistusta ja käytännöllistä merkitystä ja muistuttaa siten Siidan kulttuurinäyttelyn *Vaatetus perustarpeena* -osiota.

Myös muut saamenkäsityöt ovat näyttelyissä esillä sekä käytännön elämään kuuluvina arkisina esineinä että identiteetin kantajina. Samankaltaiset esineet voivat saada eri merkityksiä sen mukaan, mihin yhteyteen ne on sijoitet-

⁴⁹² Tällainen viesti välittyy myös joidenkin kansallisten tai alueellisten museoiden saamelaisnäyttelyistä: saamen kieltä käytetään Tukholmassa sijaitsevan Nordiska museetin *Sápmi*-näyttelyssä sekä Tromssan museon näyttelyssä *Sápmi – en nasjon blir til*. Sen sijaan esimerkiksi Suomen kansallismuseon, norjalaisen kansanmuseon ja Murmanskin alueellisen kotiseutumuseon näyttelyissä saamen kieltä ei käytetä.

⁴⁹³ Koska puvut määritellään kuvateksteissä Enontekiön saamelaiseksi, Utsjoen saamelaiseksi, Vuotson saamelaiseksi, kolttasaamelaiseksi ja Inarin saamelaiseksi puvuksi, tekstin voi tulkita viittaavan toisaalta maantieteellisiin alueisiin, toisaalta kolttasaamelaisen tapauksessa etniseen alaryhmään. Myös maantieteelliset määritelmät voi tulkita osittain etnisiksi, sillä pukumallin valintaa ei nykyään välttämättä määrää puvun käyttäjän oma elinympäristö, vaan hänen sukunsa perinne. Esimerkiksi Inarin alueella asuva pohjoissaamelainen voi käyttää Enontekiön pukumallia.

tu: ruoka-astia kertoo ruokien valmistusta käsittelevän teeman yhteydessä menneisyyden käytännöistä, mutta saamenkäsitöitä käsittelevään kokonaisuuteen asetettuna sama esine näyttäytyy ennen kaikkea etnisyytstunnuksena. Ájtten *Bierggit/Att reda sig* -näyttelyn yhteydessä sijaitsevassa käsityöhuoneessa vitriinien väriytyy liittää esineet saamelaiseen etnisyyteen, ja Siidan kulttuuri-näyttelyn *Taiteelliset lähtökohdat* -kokonaisuudessa perinteiset käsityöt määritellään saamelaiseksi kansantaiteeksi ja yhdistetään ”Sámi Duodji designiksi” nimettyyn nykyaikaiseen taidekäsityöhön.

Esittäessään saamenkäsitöitä ja saamenpukuja Siida ja Ájtte ovat mukana määrittelemässä, millainen on kunkin saamelaisryhmän pukumalli ja millaiset esineet edustavat aitoa saamelaista perinne-käsityötä. Siidan intendenttinä toimineen Arja Jomppasen mukaan Siidan näyttelytoiminnan päämääränä ei ole auktorisoida ”oikeaa duodjia” vaan pikemminkin nostaa esille laajasti saamelaista käsityötä ja taidetta yleisön arvioitavaksi. Kuitenkin museon näyttelytoiminnassa on otettava huomioon se, että näyttelyvalinnat voidaan tulkita viralliseksi ”auktorisoinniksi”.⁴⁹⁴ Samalla, kun museo tahtomattaankin auktorisoi tiettyjä esineitä saamenkäsityötä edustaviksi, se auktorisoi duodjidiskurssia itseään. Eri alueiden nykyisiä saamenpukuja esittävät kuvat esimerkiksi tuottavat ajatusta siitä, että saamelaisten keskuudessa vallitsee yhteisymmärrys pukujen jakautumisesta tietyiksi alueellis-etnisiksi, sukupuolittuneiksi pukumalleiksi, joilla on määrätty tunnuspiirteensä. Se, että saamenkäsityö ylipäättään nostetaan museoissa erilliseksi teemaksi, tukee käsityölle annettua etnistä merkitysisältöä.

Saamelaiskielten, saamenpukujen ja perinteisten käsitöiden ohella yleisenä saamelaistunnuksena toimii poronhoito. Se näyttäytyy keskeisenä saamelaisena kulttuuripiirteenä myös museoiden näyttelyissä: vaikka Siidassa ja Ájttesä tuodaan esiin muitakin menneisyyden elinkeinoja, poronhoidon representaatiot dominoivat. Varsinaisten poronhoidolle omistettujen kokonaisuuksien lisäksi poronhoitoon viittaavat epäsuorasti esimerkiksi kodat, jotka suurikokoisina installaatioina ovat visuaalisesti hyvin silmiinpistäviä. Ájttesä saamelaiset määrittyvät poronhoitajiksi museon arkkitehtuurin kautta: poroerotuspaikkaa jäljittelevä pohjapiirros tekee Ájtten koko näyttelytilasta symbolisesti poronhoidolle omistetun paikan. Lisäksi *Bierggit/Att reda sig* -näyttelyn pääteksti esittää menneisyyden saamelaiset poronhoitajina kertoessaan ”meidän saamelaisten” eläneen poronomadien elämää 1950-luvulle asti.

Molemmissa museoissa esitetään menneisyyden poronomadismien ohella nykyistä poronhoitoa, ja nykyaikaan viittaavat representaatiot liittyvät suureksi osaksi juuri poronhoitoon. Ájttesä kävijä tapaa kaksi nykyaikaisen poronhoitajan hahmoa – *Laponian* naisen ja *Ájgij tjadá/Tidens gång* -näyttelyn miehen – jotka personoivat poronhoitoa modernina elinkeinona. Muita nykyisiä ammatteja näyttelyissä ei juuri esitetä, joskin Siidan kulttuurinäyttelyssä viitataan nyky-

⁴⁹⁴ Jomppanen, A. 2012, 41. Sigga-Marja Maggan (2010, 66–67) mukaan Siida tulkitsee duodjin normeja omalla näyttelypolitiikallaan hieman virallisesta duodjipuheesta poiketen ja edustaa ikään kuin institutionaalista repeämää duodjidiskurssissa.

päivän kalastukseen ja Ájtten *Ájgij tjadá/Tidens gång* -näyttelyyn sisältyy modernin metsätyöläisen hahmo.

Kummankin museon voi siis tulkita luovan kuvaa nykypäivän saamelaisista poronhoitajina tai ainakin menneisyyden poronhoitajien kulttuuriperinnön kantajina. Erityisen vahvalta saamelaisuuden ja poronhoidon yhteys näyttää Ájttestä. Aiemmin tämä kytkös oli vielä ilmeisempi, kun sitä tuottivat myös *Ájgij tjadá/Tidens gång* -näyttelyn poronhoitajahahmoon liitetty, saamelaisia yhtenä kansana määrittelevä poliittinen teksti sekä museon näyttelykokonaisuuden keskipisteessä ollut metallista tehty poro, jonka kävijä kohtasi aina siirtymässään näyttelyhuoneesta toiseen. Viime vuosina nämä representaatiot on kuitenkin poistettu näyttelyistä.

Poronhoidon korostuminen näyttelyissä ei ole yllättävää, koska käsitystä saamelaisuudesta on muissakin yhteyksissä jo pitkään rakennettu poronhoitoon liittyvän kulttuurin varaan. Poronhoidon toimimista etnisenä tunnuksena voi verrata siihen, miten norjalaista kansakuntaa antropologi Thomas Hylland Eriksenin mukaan rakennettiin painottamalla nationalistisessa symboliikassa tiettyjä Norjan maaseudun ilmiöitä. Tämä ei johtunut siitä, että maaseudun kulttuuri olisi edustanut tilastollisesti tyypillistä norjalaisuutta; sen sijaan maaseudun kulttuurista löydettiin ilmiöitä, jotka puuttuivat Ruotsista ja Tanskasta, joita vasten norjalainen kansallisvaltio määriteltiin. Maaseudun kulttuurilla voitiin siis perustella etnistä eroavaisuutta ruotsalaisista ja tanskalaisista.⁴⁹⁵ Samaa tapaansa poronhoitokulttuuri on toiminut saamelaisia valtaväestöistä erottavana tekijänä siinä missä muut perinteiset elinkeinot, kuten esimerkiksi kalastus, eivät olisi tarjonneet samaa mahdollisuutta erottautumiseen.⁴⁹⁶

Poronhoito toimii edelleen etnisen eron tunnuksena varsinkin Ruotsissa ja Norjassa, missä se on sallittua ainoastaan saamelaisille. Erityisesti Ruotsissa valtiolla on ollut merkittävä rooli saamelaisuuden ja poronhoidon yhdistämisessä toisiinsa: lainsäädäntönsä kautta Ruotsin valtio on luonut kuvaa aidoista saamelaisista päätoimisina poronhoitajina. Ájtten näyttelykokonaisuuden poronhoitopainotuksen voi tulkita osaltaan heijastavan tätä ruotsalaista historiaa.

Siinä missä jotkut muut saamelaisia valtaväestöistä erottavat kulttuuripiirteet kuuluvat menneisyyteen, poronhoito on yhä elävää kulttuuria ja osa saamelaisista päätoimisia poronhoitajia. Niinpä poronhoidon avulla voidaan rakentaa etnistä rajaa nykyajassa. Tämä kuvastuu myös Siidan ja Ájtten näyttelyissä, joissa kuvataan menneisyyden käytäntöjen lisäksi nykyistä poronhoitoa, vaikka nykyajan elinkeinoja tai elämäntapoja ei muuten paljonkaan esitellä. Molemmissa museoissa poronhoidon kuvauksessa rakentuu jatkuvuus vanhan perinteen ja nykyajan välille; elinkeinon kokemista suurista muutoksista huolimatta poronhoito näyttyy pohjimmiltaan samanlaisena toimintana kuin ennen.

⁴⁹⁵ Eriksen 2004, 357–358.

⁴⁹⁶ Norjassa kalastusta harjoittaneet merisaamelaiset ovat saamelaisuuden julkikuvassa paljolti jääneet sisämaan poronhoitajien varjoon. Useiden Norjan museoiden saamelaisnäyttelyitä opinnäytetyössään tutkinut André Nilsen (2009, 78) toteaa, että merisaamelaisten kulttuuri on museoissa edelleen syrjässä.

Vaikka poronhoito on useissa yhteyksissä nostettu kaikkia saamelaisia yhdistäväksi tunnukseksi, se kytkeytyy myös saamelaisten sisäisiin jännitteisiin. Etnologi Christina Åhrénin mukaan poronhoitajat luokitellaan saamelaisten keskuudessa muita korkeammalle;⁴⁹⁷ heitä siis pidetään ikään kuin muita saamelaisempina. ”Porosaamelaisten” on väitetty olevan usein saamelaisten valta-hierarkioiden huipulla.⁴⁹⁸ Kun museot painottavat poronhoitoa näyttelyissään, ne saattavat omalta osaltaan vahvistaa näitä hierarkioita. On kuitenkin otettava huomioon, etteivät kaikki poronhoitoon läheisesti liittyvät symbolit välttämättä viittaa pelkästään ”porosaamelaisuuteen”; poronhoitoa ovat menneisyyden nomadien ja nykyisten päätoimisten poronhoitajien ohella harjoittaneet sellaisetkin saamelaiset, joille poronhoito ei ole ollut pääelinkeino. Lisäksi poro voi symbolina olla tärkeä niillekin saamelaisille, jotka eivät itse ole tekemisissä poronhoidon kanssa.

Edellä käsittelemäni kulttuuripiirteet – saamen kielet, saamenpuvut ja muut saamenkäsityöt sekä poronhoito – on tavallista nähdä saamelaisena kulttuuriperintönä. Vaikka kulttuuriperintö tyypillisesti ymmärretään jonakin sellaisena, joka on peräisin menneisyydestä, sitä tuotetaan nykyisyydessä: nykyiset intressit ja tarpeet määrittelevät, millaisia asioita pidetään säilyttämisen arvoisina. Kulttuuriperintöä ei voida erottaa niistä esityksistä, jotka sitä esittävät, ja niinpä museonäyttelytkin ovat mukana tuottamassa saamelaista kulttuuriperintöä.⁴⁹⁹ Esittämällä esimerkiksi saamenkäsintöitä näyttelyissään ne osaltaan vakiinnuttavat ymmärrystä käsintöistä saamelaisena kulttuuriperintönä ja saamelaisen etnisyyden tunnuksena.

Kulttuuriperintönä pidetään siis asioita, joita nykyisyydessä arvostetaan. Saamen kielet, saamenkäsityöt ja poronhoito nähdään yleisesti ottaen positiivisina saamelaistunnuksina.⁵⁰⁰ Joikuperinne poikkeaa näistä symboleista siten, että siihen suhtaudutaan saamelaisten keskuudessa ristiriitaisemmin. Vaikka joiku on monille arvokasta saamelaista kulttuuriperintöä, jotkut kokevat sen hankalana tai ikävänä perinteenä. Nämä ristiriitaiset näkemykset kenties kuvastuvat siinä, ettei joikua ole otettu osaksi tämän tutkimuksen kohteena olevien museonäyttelyiden yleistä äänimaisemaa eikä siitä juuri kerrota myöskään näyttelyteksteissä. Vaikka joikaamista nykyään käytetään monissa tilanteissa saamelaisten kulttuurisen omaleimaisuuden osoittamiseen, Siidan ja Ájtten perusnäyttelyissä sitä ei ole toistaiseksi nostettu keskeiseksi etnisen eron merkittäväksi.

⁴⁹⁷ Åhrén 2008, 173–174; ks. myös Valkonen, S. 2009, 149.

⁴⁹⁸ Ks. Valkonen, S. 2009, 20.

⁴⁹⁹ Ks. Kirshenblatt-Gimblett 1998, 149–150; Hoelscher 2006, 203–204; Graham et al. 2005, 29; Potinkara 2014; Potinkara 2012c, 172.

⁵⁰⁰ Poronhoito on julkisuudessa toisinaan esitetty negatiivisessa valossa, sillä poronhoitajia on syytetty ylilaidunnuksesta ja petovihasta; tätä keskustelua käsittelem luvussa 7.3. Elinkeinoon kohdistuvaa kritiikkiä ovat kuitenkin esittäneet pikemminkin valtaväestön edustajat kuin saamelaiset itse.

6 ETNISYYDEN PAIKANTUMINEN

Saamelaiset ovat Euroopan pohjoisimmassa osassa asuva kansa, jonka asuttamaa aluetta Norjan, Ruotsin, Suomen ja Kuolan niemimaan alueella kutsutaan Saamenmaaksi: pohjoissaameksi alueen nimi on *Sápmi*.⁵⁰¹

Saamelaiset elävät Pohjoiskalotin alueella ja kaikkiaan heitä asuu neljän valtion Norjan, Ruotsin, Suomen ja Venäjän rajojen sisällä. Saamenmaa eli saameksi *Sápmi* ulottuu Norjan ja Ruotsin keskiosista aina Kuolan niemimaalle asti. Saamelaisten kotiseutualueeseen Suomessa kuuluvat pohjoisimmat kuntamme eli Enontekiö, Inari ja Utsjoki sekä Sodankylän pohjoisosat.⁵⁰²

Ajatus siitä, että tietyt ihmisryhmät omine kulttuureineen kuuluvat luonnostaan tiettyihin paikkoihin, on laajalle levinnyt.⁵⁰³ Yllä olevat sitaatit kuvastavat tyypillistä tapaa määritellä saamelaisten ja paikan suhdetta: saamelaiset yhdistetään yleisesti pohjoiseen "saamelaisalueeseen" tai "Saamenmaahan". Tämä käsitys on niin vakiintunut, että on tavallista kategorisesti todeta saamelaisten esimerkiksi "elävän Pohjoiskalotin alueella" eli napapiirin pohjoispuolella, kuten oheisessa Ihmisoikeudet.net-verkkosivulta⁵⁰⁴ poimitussa lainauksessa – huolimatta siitä, että nykyään huomattava osa saamelaisiksi määritellyistä ihmisistä asuu tämän alueen ulkopuolella.⁵⁰⁵

Tässä luvussa tarkastelen, miten saamelainen etnisyys kiinnittyy saamelaisten perinteiseen asuinalueeseen. Käsittelen aluksi neljän valtion alueille ulottuvan *Sápmi*n eli Saamenmaan konstruktiota saamelaisessa etnopolitiikassa ja tutkimieni museoiden näyttelyssä. Tämän jälkeen tarkastelen sitä, miten saamelaisuus kytkeytyy kansallisvaltioiden sisäisiin "saamelaisalueisiin". Miten näiden alueiden ulkopuolella elävistä "ulkosaamelaisista" puhutaan – vai puhutaanko heistä ylipäätään? Lopuksi käsittelen kokoavasti saamelaisen etni-

⁵⁰¹ Unric: Pohjois-Euroopan saamelaiset – yksi kansa, neljä maata.

⁵⁰² Ihmisoikeudet.net: Saamelaiset.

⁵⁰³ Ks. Cresswell 2004, 72.

⁵⁰⁴ Ihmisoikeudet.net on Amnestyn Suomen osaston, Ihmisoikeusliiton, Suomen YK-liiton ja Maailma.netin yhteistyöhanke.

⁵⁰⁵ Myöskään perinteinen saamelaisalue – sellaisena kuin se *Sápmi*n kartoissa yleisesti kuvataan – ei rajoitu Pohjoiskalotin sisään.

syyden ja saamelaisalueen välisen suhteen rakentumista museonäyttelyissä ja saamelaisuuteen liittyvässä yhteiskunnallisessa keskustelussa.

6.1 Sápmi – saamelaisten kotimaa

Sápmi on pohjoissaamen sana, joka merkitsee sekä Saamenmaata että saamelais- ja saamen kieltä;⁵⁰⁶ saamenkielisessä diskurssissa jo tämä kaksoismerkitys tuottaa käsitystä saamelaisten kuulumisesta yhteen tietyn paikan kanssa. Kun sanaa käytetään ei-saamenkielisissä yhteyksissä, sillä viitataan tavallisesti Saamenmaahan. Sápmilla siis tarkoitetaan saamelaisten ”perinteistä” asuinalueita, joka jakautuu hallinnollisesti Norjan, Ruotsin, Suomen ja Venäjän valtioiden kesken. Tällä alueella ei ole vakiintuneita rajoja, ja Sápmin representaatiot eri kartoissa poikkeavat jonkin verran toisistaan. Yhden määritelmän mukaan Sápmin alue kattaa nykyiset Nord-Trøndelagin, Nordlandin, Tromssan ja Finnmarkin läänit Norjassa, Jämtlandin, Västerbottenin ja Norrbottenin läänit Ruotsissa, Suomesta Pohjois-Lapin sekä Venäjältä Kuolan niemimaan Vienanmeren rannikkoa lukuun ottamatta.⁵⁰⁷

Sápmi on siis saamelaisten ylijäräinen ”kotimaa”. Sanna Valkosen mukaan tämä myyttinen kotimaa on ehkä tärkein Saamen kansan olemassaolon ja yhteenkuuluvuuden symboli.⁵⁰⁸ Veli-Pekka Lehtola toteaa, että kansallisena käsitteenä Sápmi syntyi vasta kauan sen jälkeen, kun se oli valtiollisten rajankäyntien seurauksena alueellisesti yhtenäisenä yksikkönä rikkoutunut. Perinteiset lapinkylät olivat suhteellisen sulkeutuneita yhteisöjä omilla alueillaan ja uskonto erotti ortodoksisia saamelaisia läntisemmistä ryhmistä; toisen maailmansodan jälkeiseen aikaan asti eri saamelaisryhmät tunsivat varsin vähän yhteenkuuluvuutta tai solidaarisuutta toisiaan kohtaan. Myös ensimmäiset saamelaisyhdistykset Norjassa ja Ruotsissa rajoittuivat tiettyyn maahan ja tiettyyn saamelaisryhmään.⁵⁰⁹

Sanna Valkosen mukaan Sápmi ei nykyäänkään ole koettua tai jokapäiväisesti kuviteltua alueellisuutta: ”Nellimissä asuva kolttasaamelainen ei todennäköisesti koe asuttavansa samaa aluetta Östersundissa asuvan eteläsaamelaisen kanssa tai välttämättä edes Näkkälän porosaamelaisen tai Kuolan niemimaalla elävän saamelaisen kanssa.”⁵¹⁰ Valkosen haastattelussa Sápmin käsite ei nousut millään tavalla esiin, vaan haastateltavat määrittivät paikkansa maailmassa kotipaikan, usein kotikunnan perusteella.⁵¹¹

Saamelaispolitiikassa Sápmin konstruktio on kuitenkin saanut vahvan aseman. Antropologi Vigdis Stordahlin mukaan saamelaisliike, joka 1970-luvun lopulla ja 1980-luvulla pyrki löytämään saamelaisen kansakunnan symboleita,

⁵⁰⁶ Sammallahti 1989, 386.

⁵⁰⁷ Roto 2011, 14.

⁵⁰⁸ Valkonen, S. 2009, 92.

⁵⁰⁹ Lehtola, V.-P. 2000b, 251.

⁵¹⁰ Valkonen, S. 2009, 93.

⁵¹¹ Mt., 131.

otti käyttöön Sápmin käsitteen. Käsitteeseen liittyi mielikuvia saamelaisista yhtenä kansana, jolla oli elinkeinollinen ja kulttuurinen yhteys maa-alueeseen, sekä mielle yhtymiä saamelaiseen kieleen, historiaan ja kulttuuriin, jotka kaikki olivat kansakunnan tunnusmerkkejä. Näin Sápmi oli realiteetti, mutta myös unelma ja päämäärä.⁵¹²

Ajatusta saamelaisten ”kotimaasta” on vakiinnutettu muun muassa luomalla erilaisia valtioille tyypillisiä instituutioita ja symboleita, kuten saamelaisen kansallislaulu ja Saamen lippu, joihin viittasin jo neljännessä luvussa. Urheilun alalla järjestetään nykyään Sápmin mestaruuskisoja. Sápmin käsitettä hyödynnetään myös kaupallisesti: *Visit Sápmi* -järjestö hallinnoi *Sápmi Experience* -laatumerkintää, joka voidaan myöntää yritykselle todisteeksi siitä, että se edustaa ”aitoa kuvaa saamelaisista” ja tarjoaa laadukkaita matkailupalveluja.⁵¹³

Sápmin käsitteen vetovoimaisuudesta kertoo sekin, että sitä on hyödynnetty useiden saamelaisnäyttelyiden nimissä. Tromssan museon vuonna 2000 avattu saamelaisnäyttely sai nimekseen *Sápmi – en nasjon blir til*, ja Tukholmassa sijaitsevan Nordiska museetin vuonna 2007 valmistunut saamelaisaiheinen perusnäyttely nimettiin *Sápmiksi*.⁵¹⁴ Samanniminen näyttely on aiemmin ollut myös Ájtessa. Tämä vuonna 1989 avattu ja sittemmin suljettu näyttely kertoi muun muassa poronhoidosta ja uskonnosta.⁵¹⁵ Nykyään Sápmi esiintyy Ájttien näyttelykokonaisuuden nimessä, joka viittaa Ájttien kaikkiin perusnäyttelyihin. Kokonaisuus on nimeltään *Dánna Sámen. ednama ja ulmutjij birra/Här i Sápmi. om landet och folket*.⁵¹⁶ Ájttien näyttelyt siis kertovat määritelmällisesti juuri Sápmista. Siidassa Saamenmaan käsitettä on käytetty kulttuurinäyttelyyn sisältyvän kokonaisuuden nimessä: *Saamenmaan yhtenäistyminen* -osio käsittelee saamelaispolitiikkaa ja taidetta. Yleisesti ottaen Siidan näyttelyteksteissä ei kuitenkaan viitata Saamenmaahan tai Sápmiin. Sen sijaan näyttelyteksteissä käytetään paikan määreenä usein termiä *Lappi*.

Sápmin keskeisin symboli on Saamen lippu, joka nykyään esiintyy monissa saamelaisnäyttelyissä. Lipunkuva on muun muassa Oslossa sijaitsevien norjalaisen kansanmuseon ja historiallisen museon sekä Tukholman Nordiska museetin ja Skansenin saamelaisnäyttelyissä. Ájtessa lippu oli aiemmin asetettu näkyvälle paikalle museon kookkaan aulan seinälle, näyttelykokonaisuuden nimen yläpuolelle, mistä kävijä aloittaa kierroksensa näyttelytiloissa (kuva 5).⁵¹⁷ Näin lippu määritteli koko näyttelykokonaisuutta samaan tapaan kuin näytte-

⁵¹² Stordahl 1996, 89.

⁵¹³ *Oddasat* 14.6.2012.

⁵¹⁴ Lähellä Sápmin käsitettä on myös Suomen kansallismuseon vuonna 2000 avattu *Elämä Saamenmaassa* -näyttely. Saamelaisaiheisten näyttelyiden nimissä voikin havaita siirtymää ”kulttuuriin” viittaavista nimistä saamelaisten maahan tai kansakuntaan viittaaviin nimiin. Norjalaisen kansanmuseon vuonna 1990 avattu saamelaisnäyttely on nimeltään *Samisk kultur* ja Tromssan museon vanhemman, vuonna 1973 avatun saamelaisnäyttelyn nimi on *Samekulturen*.

⁵¹⁵ Intendentti Anna Westman Kuhmuseen haastattelu 10.10.2012; ks. myös Ekarv 1991, 132; Olsen, B. 2000a, 24–25; Scheffy 2004b, 244–247.

⁵¹⁶ Näyttelykokonaisuuden ruotsinkielisen nimen suora käänös on ”Täällä Sápmissa. maasta ja kansasta”.

⁵¹⁷ Kookas lippu oli esillä Ájttien näyttelyitä dokumentoidessani vuosina 2009 ja 2010, mutta viimeisellä kenttäyömatkalla vuonna 2012 sitä ei ollut seinällä.

lykokonaisuuden nimi, *Här i Sápmi*. Saamen lippu on esillä myös Siidan näyttelyissä, mutta sille ei ole annettu samanlaista painoarvoa kuin Ájttessa. Lippu esiintyy muutamana pienenä kuvana *Johdantonäyttelyn* aikajanan kuvakollaasissa sekä kulttuurinäyttelyn *Saamenmaan yhtenäistyminen* -osiossa.

Toinen keskeinen Sápmin symboli on kartta, jossa Saamenmaa voidaan esittää ympäristöstään eroavana alueena, kun taas valtionrajoja ei välttämättä representoida. Ensimmäinen tunnetuksi tullut Sápmin kartta on taiteilija Hans Ragnar Mathisenin vuonna 1975 piirtämä *Sápmi*, johon ei ole merkitty valtionrajoja ja jonka paikannimet ovat saamenkielisiä. Kartan kuvaaman maa- ja merialueen päälle on sijoitettu useita piirroskuvia, jotka viittaavat saamelaiskulttuuriin ja saamelaisten historiaan; mukana on esimerkiksi kuva rummusta. Kuvat yhdistävät saamelaiskulttuurin kartan esittämään maahan.⁵¹⁸ Kuten museologi Silje Opdahl Mathisen on todennut, alueen, kielen ja historian yhdistäminen kartassa toisiinsa vahvistaa saamelaisten maavaatimuksia.⁵¹⁹ Tämä kartta tai sen jäljennös on mukana Oslossa sijaitsevien norjalaisen kansanmuseon ja historiallisen museon näyttelyissä sekä Tromssan museon uudemmassa saamelaisnäyttelyssä, mutta ei Siidassa eikä Ájttessa.

Siidasta ei löydy karttaa, joka olisi nimetty Sápmin tai Saamenmaan kartaksi. Joihinkin karttoihin saamelaisalue on kuitenkin merkitty. Yksi *Johdantonäyttelyn* kartoista esittää saamelaisten nykyisiä asuinalueita; nämä alueet on kuvattu muusta värityksestä eroavalla pohjavärillä, mutta ne eivät muodosta täysin yhtenäistä aluetta, eikä niitä ole erotettu ääriiviivalla. Saamelaiskielten perinteisiä alueita kuvaavassa kartassa taas on merkitty kielialueiden rajat, mutta eri kielialueiden muodostama kokonaisuutta ei ole erotettu muusta alueesta. Kumpaankin karttaan on merkitty valtioiden rajat. *Johdantonäyttelyyn* sisältyy myös poronhoitajakansoja kuvaava pohjoisen pallonpuoliskon kartta, jossa poronhoitajakansoiksi määriteltyjen ryhmien alueet on merkitty ääriiviivoilla. Tässä kartassa ei ole valtionrajoja, ja punaisen ääriviivan rajaama saamelaisalue ulottuu nykyisen Norjan rannikolta Kuolan niemimaan rannikolle.

Siidan kulttuurinäyttelyssä on yhteensä 18 sellaista karttaa, joissa näkyy sekä Suomi – kokonaan tai osittain – että sen lähialueita. Useimmissa kartoissa nykyisen Suomen valtion alue tai siitä kartassa näkyvä osa on erotettu muusta kartasta tummemmalla värillä (kuva 18). Poikkeuksen tästä muodostavat kolt-tasaamelaisia käsittelevän osion kartat, joissa tummempana kuvattuun Suomen alueeseen sisältyy Petsamo, sekä kaksi historiallista karttaa joiden pohjaväri on valkoinen. Lisäksi kahdessa kartassa tummemmalla värillä erotettu alue on koko Suomen sijasta ns. saamelaisten kotiseutualue⁵²⁰.

Erotaessaan Suomen valtion alueen selvästi muusta kartan kuvaamasta alueesta Siidan kulttuurinäyttelyn kartat toistavat niitä maailman esittämisen tapoja, joihin modernissa maailmassa on totuttu. Kaikki kartat ovat syvästi kulttuuririippuvaisia: niiden laatiminen ja tulkinta perustuvat jaettuun käsityksiin,

⁵¹⁸ Ks. Conrad 2004, 176–177; Hovland 1999, 58–59.

⁵¹⁹ Mathisen, S.O. 2014, 265.

⁵²⁰ Saamelaisten kotiseutualueeseen, jota käsittelem tarkemmin seuraavassa alaluvussa, kuuluvat Enontekiön, Utsjoen ja Inarin kunnat sekä Lapin paliskunnan alue Sodankylän kunnassa.

joita kuvataan sovitun esitystavan avulla.⁵²¹ Kuten Saamenmaa, valtiotkin ovat abstrakteja maantieteellisiä käsitteitä, joille kartografian kautta annetaan merkitystä.⁵²² Maailman kuvaaminen valtioiden muodostamana kokonaisuutena on vain yksi lukemattomista mahdollisista tilan representoimisen tavoista, mutta toiston kautta maiden muodoista kartalla on tullut meille tuttuja, ja siksi ne vaikuttavat luonnollisilta.⁵²³

Kartat vahvistavatkin kulttuuristen hierarkioiden luonnollisuutta ja itsensänselvyyttä.⁵²⁴ Kuten historiantutkija Jeremy Black on todennut, karttojen tekemisen prosesseissa näennäistä ”objektiivisuutta” ei voida erottaa representatation politiikasta: kun kartta jakaa maa-alueensa alueiden hallinnan ja poliittisen auktoriteetin mukaan, se samalla vahvistaa valtioiden suvereenisuutta.⁵²⁵ Vaikka Siidassa kuvataan Suomen alueen saamelaiskulttuurin ohella ”ylirajaista” saamelaisuutta, karttojen kautta museo tulee kulttuurinäyttelyssään vahvistaneeksi kuvaa valtioista niinä perusyksikköinä, joihin maailma jakautuu.⁵²⁶ Valtioiden hegemoniaa korostaa sekin, että useiden karttojen nimet ovat suomenkielisiä, vaikka näyttelyteksteissä käytetään ensimmäisenä kielenä pohjoissaamea.⁵²⁷

Ájttien näyttelyissä valtiot eivät toimi karttojen rakennuspalikoina samaan tapaan kuin Siidassa. *Goabdesájge/Trumtid*-näyttelyssä on eri rumpumallien alueellista jakautumista kuvaava kartta, jossa näkyy suurin osa siitä alueesta, jota on nimitetty Saamenmaaksi. Siidan samantapaisesta kartasta poiketen tähän karttaan ei ole merkitty valtionrajoja. Valtioita ei ole mitenkään erotettu toisistaan myöskään *Suodje/Dräkt & Silver* -näyttelyn kartassa, jossa kuvataan erilaisia saamenpukuja koko Saamenmaan alueella. Karttaan ei ole merkitty muitakaan rajoja tai paikannimiä, mutta Sápmin alue hahmottuu sen kautta, mihin kohtiin saamenpukuisia ihmisiä esittävät 17 piirroskuvaa on sijoitettu.

Siidan tapaan Ájttessakaan ei ole yhtään karttaa, jossa ylijäräinen saamelaisalue olisi visuaalisesti erotettu muusta kartan kuvaamasta alueesta ja nimetty Sápmiksi. *Ájgij tjadá/Tidens gång* -näyttelyn peräseinälle maalattu kookas kartta, jonka on maalannut edellä kuvatun kuuluisan *Sápmi*-kartan tekijä Hans Ragnar Mathisen, kuitenkin esittää museon opasvihkon mukaan juuri Sápmia (kuva 19). Lähinnä Fennoskandian aluetta kuvaavaan karttaan ei ole merkitty paikannimiä eikä rajoja. Kartan päälle on sijoitettu Nils-Aslak Valkeapään runo, jonka ruotsinkielinen versio kuuluu:

Allt detta är mitt hem
dessa fjordar älvar sjöar

⁵²¹ Kokkonen 1997, 59, 66.

⁵²² Ks. Conrad 2004, 175.

⁵²³ Black 2000, 144.

⁵²⁴ Kokkonen 1997, 66.

⁵²⁵ Black 2000, 10, 12.

⁵²⁶ Valtioiden ei kuitenkaan toimi kartografian perusyksikköinä kaikissa Siidan kartoissa. *Johdantonäyttelyn* aikajanan alkupuolen karttoihin valtionrajoja ei ole merkitty, eikä niitä näy myöskään luontonäyttelyn pienimittakaavaisissa maailmankartoissa. Suurempaa mittakaavaa noudattaviin, lähinnä Fennoskandian aluetta esittäviin luontonäyttelyn karttoihin valtionrajat on merkitty melko huomaamattomasti.

⁵²⁷ Olen käsitellyt Siidan karttojen paikannimiä tarkemmin luvussa 6.1.

kölden ljuset det hårda vädret
 Viddernas natt och solsida
 glädje och sorg
 systrar och bröder
 Allt detta är mitt hem
 och jag bär det i mitt hjärta

Runon kertojaminä viittaa vuonoihin, virtoihin ja järviin, kylmyyteen ja valoon, yöhön ja päivään, iloon ja suruun, siskoihin ja veljiin; kaikki tämä on hänen kotinsa, jota hän kantaa sydämessään. Karttaan yhdistettynä tekstin voi tulkita tekevän kartan kuvaamasta alueesta runon kertojaminän kodin. Jos kertojaminän tulkitaan edustavan kaikkia saamelaisia, kartan kuvaama alue näyttäytyy saamelaisten maana.

Seinälle maalattu kartta poikkeaa totutuista kartografisista representaatioista siinä, että pohjoisen sijasta ylhäällä oleva ilmansuunta on etelä tai lounas. Kartan alaosaan sijoittuva pohjoinen alue tulee näin lähemmäs näyttelyn katsojaa, kun taas kartan reunamille sijoittuvat Norjan ja Ruotsin eteläosat ovat katonrajassa. Ilmansuuntien esittäminen tavallisesta poikkeavalla tavalla voi myös ilmaista halua hahmottaa tilaa toisin. Tällaisen pyrkimyksen voi tulkita kuvastuvan Ájttien opasvihkossa, joka kehottaa katsojaa pysähtymään Sápmin kartan luo. Opasvihko toteaa, että se, mikä monille on kaukana pohjoisessa, on toisille elämän keskus:

Stanna även vid den välvda kartan över Sápmi, det samiska landet. Känner du igen dig? Det som är långt norrut för många är livets mitt för andra.

Poikkeamalla kartografian nykyisistä konventioista Sápmi voidaan siis pyrkiä esittämään periferian sijasta keskeisenä ja tärkeänä alueena. Taustalla lienee ajatus siitä, että tyyppillisten Fennoskandiaa kuvaavien karttojen alaosassa sijaitsevaa etelää on totuttu pitämään tärkeämpänä kuin karttojen yläosassa kuvattua pohjoista. Sijoittamalla pohjoisen alas Ájttien kartta kenties tavoittelee tämän järjestyksen kääntämistä päinvastaiseksi.⁵²⁸

Sápmin lipun ja alueen kartografisten esitysten lisäksi Sápmin rakentumista museonäyttelyissä voidaan tarkastella myös näyttelyiden sisältöä tutkimalla: kertovatko näyttelyt ihmisistä, tapahtumista tai kulttuuripiirteistä koko Sápmin alueella? Kuten olen neljännessä luvussa jo todennut, molempien museoiden näyttelyt kertovat pikemminkin kansallisvaltion – Suomen tai Ruotsin – saamelaisista kuin kaikista saamelaisista. Tämä kuvastuu esimerkiksi siinä, miten näyttelyissä esitetään nykyisiä saamenpukumalleja. Siidassa esillä ovat Suomen alueiden sekä kolttasaamelaisten pukumallit, kun taas esimerkiksi etelä- tai luulajansaamelaisia pukuja ei esitetä lainkaan. Ájtte puolestaan representoi ennen kaikkea Ruotsin alueen pukuja; muiden alueiden pukuihin viitataan vain pienten piirroskuvien kautta.

⁵²⁸ Kuitenkin pohjoisen ylhäälle sijoittavan eurooppalaisen kartografisen perinteen on tulkittu kuvastaneen juuri sitä, että pohjoisessa sijaitseva Eurooppa nähtiin etelää tärkeämpänä (ks. Black 2000, 30–31; Gulliver 1908, 539; Meier et al. 2011).

Kummankin museon näyttelyissä on toisinaan hankala päätellä, minkä alueen tai ihmisryhmän kulttuuri on kuvauksen kohteena. Esimerkiksi poronhoidosta kerrotaan Siidan näyttelyteksteissä toimintana, josta ”tuli saamelaisen merkittävin ja koko kulttuuria leimaava elinkeino”, mutta toisinaan tekstit viittaavat nimenomaan Suomen alueella harjoitettavaan poronhoitoon. Äjten näyttelyteksteissä vältetään kuvauksen kohteena olevien ihmisten määrittelyä, mutta tiettyihin paikkoihin tai tapahtumiin kohdistuvat viittaukset sijoittuvat Ruotsin saamelaisalueelle.

6.2 Saamelaisalue ja ”ulkosaamelaiset”

Sápmin käsite siis yhdistää saamelaiset väljästi määriteltyyn maantieteelliseen alueeseen, Saamenmaahan, joka ylittää valtioiden rajat. Saamelaiset on kuitenkin tapana yhdistää tiettyyn alueeseen myös silloin, kun puheen kohteena ovat vain tietyn valtion saamelaiset. Suomen kontekstissa saamelaiset sijoittuvat yleisissä mielikuvissa Pohjois-Suomeen, Ruotsissa taas Pohjois-Ruotsiin.

Saamelaisuus ei yhdisty pohjoiseen vain mielikuvien tasolla: saamelaisalueita on myös määritelty kansallisessa lainsäädännössä. Suomessa ”saamelaisen kotiseutualueeseen” kuuluvat Utsjoen, Inarin ja Enontekiön kunnat sekä Lapin paliskunnan alue Sodankylässä. Alue on määritelty saamelaiskäräjiä koskevassa laissa. Saamelaiskäräjälain sekä Suomen perustuslain mukaan saamelaisilla on tällä alueella kieltä ja kulttuuria koskeva itsehallinto.⁵²⁹ Saamelaisilla on oikeus asioida alueella sijaitsevissa valtion ja kuntien virastoissa, liikelaitoksissa ja toimipisteissä saameksi, ja alueella asuvien saamenkielisten oppilaiden tulee saada pääosa perusopetuksestaan saamen kielellä. Kansainvälisen työjärjestön ILO:n alkuperäiskansasopimusta koskevissa keskusteluissa on lähdetty siitä, että saamelaisen sopimuksen ratifiointin myötä mahdollisesti saamat maa- ja metsätalouden oikeudet olisivat voimassa juuri kotiseutualueella.⁵³⁰ Saamelaisen kotiseutualueen lisäksi Suomessa on virallisesti osoitettu alue yhdelle saamelaisryhmälle: kolttalaissa määritellään kolttala-alue, joka sijaitsee Inarin kunnassa.⁵³¹

⁵²⁹ Laki saamelaiskäräjistä; Suomen perustuslaki. Enemmistö alueen asukkaista on kuitenkin etnisiä suomalaisia. Ainoastaan Utsjoen kunnassa saamelaisiksi luokiteltujen määrä ylittää suomalaisiksi luokiteltujen määrän.

⁵³⁰ Ks. Valkonen, J. et al. 2014, 222.

⁵³¹ Alue rajoittuu osittain valtakunnanrajaan sekä Inarin ja Utsjoen kuntien väliseen rajaan. Inarin kunnan sisällä kulkeva länsiraja on määritelty tiettyjen maantieteellisten kiinnekohtien mukaan. Kolttalain tavoitteena on edistää tämän alueen ja kolttalaisten elinolosuhteita ja toimeentulomahdollisuuksia sekä ylläpitää ja edistää kolttakulttuuria. (Kolttalaki.) Lain taustalla on kolttasaamelaisen historia. Petsamossa eläneet koltat evakuoitiin syksyllä 1944, ja heidän perinteiset asuinalueensa jäivät sodan jälkeen Neuvostoliiton puolelle. Vuosina 1945–1949 koltat asutettiin Sevettijärven ja Nellimin alueille ja heille rakennettiin asuin- ja talousrakennuksia valtion varoin. Seuraavien vuosikymmenien kuluessa kolttala-asutuksen rajoja ja kolttalaisten muuttettiin useita kertoja. (Lehtola, V.-P. 2012, 399–401; ks. myös Jefremoff 2005, 8.) Kolttien asioista on säädetty kolttalailla vuodesta 1955 lähtien. Nykyisen kolttalain mukaan kolttala-alueella asuvilla kolttilla on oikeus mm. saada rakennus- ja polttopuuta sekä soraa ja täytemaata määrättyiltä paikoilta, sijoittaa metsähallintoviranomais-

Ruotsissa ja Norjassa saamelaisten ”kotiseutualuetta” ei ole määritelty, mutta joukko kuntia kuuluu saamen kielen hallintoalueeseen. Kunnat, jotka haluavat liittyä hallintoalueeseen, saavat rahoitusta niihin kuluihin, joita koituu palvelujen tarjoamisesta saamen kielellä. Ruotsissa alueen saamelaisilla on oikeus esimerkiksi osittain tai kokonaan saamenkieliseen esikouluun ja vanhustenhoitoon, ja heillä on oikeus käyttää saamea ollessaan tekemisissä alueen viranomaisten kanssa.⁵³² Myös Norjassa hallintoalueen asukkailla on oikeus käyttää saamea virallisissa yhteyksissä. Kunnilla on myös esimerkiksi velvollisuus järjestää päivähoitoa, joka perustuu saamen kieleen ja kulttuuriin.⁵³³ Venäjällä viranomaiset ovat määritelleet Lovozeron, Kuolan, Kouteron ja Terin alueet ”perinteiseksi saamelaisalueeksi”,⁵³⁴ mutta saamen kielellä ei ole alueella samanlaista statusta kuin Suomessa saamelaisten kotiseutualueella tai Ruotsissa ja Norjassa saamen kielen hallintoalueella.

Viralliset saamelaisalueet ja niillä elävien saamelaisten oikeudet ovat heittäneet keskustelua. Esimerkiksi Tromssassa on viime vuosina kiistelty siitä, pitäisikö kunnan liittyä saamen kielen hallintoalueeseen.⁵³⁵ Suomessa saamelaisten kotiseutualueen rajausta on viimeaikaisissa, saamelaiseen etnisyyteen liittyvissä kiistoissa kritisoitu liian suppeaksi.⁵³⁶ Jotkut ovat pitäneet ongelmallisena sitä, että saamelaisten oikeudet ovat erilaiset riippuen siitä, asuvatko he virallisilla saamelaisalueilla vai niiden ulkopuolella. Norjan saamelaiskäräjät on ehdottanut saamen kielen hallintoalueen lakkauttamista, jolloin koko maassa pitäisi tarjota saamenkielisiä palveluita.⁵³⁷ Kielellisten tai kulttuuristen oikeuksien ulottaminen koko maahan voi kuitenkin olla poliittisesti hyvin vaikeaa. Veli-Pekka Lehtolan ja Anni-Siiri Länsmanin mukaan saamelaisliikkeen poliittinen menestys luultavasti perustui vahvasti juuri saamelaisalueen käsitteeseen: rajatulle alueelle suunnattu toiminta oli valtion kannalta perusteltua.⁵³⁸

Virallisesti määritellyt saamelaisalueet tuottavat käsitystä siitä, että saamelaiset kansana kuuluvat yhteen tietyn maantieteellisen alueen kanssa. Tätä yhteyttä rakentaa myös saamelaisten sisäistä edustuksellista demokratiaa koskeva lainsäädäntö. Suomessa saamelaiskäräjälaki edellyttää, että jokaisesta saamelaisten kotiseutualueen kunnasta on valittava saamelaiskäräjille vähintään kolme jäsentä ja yksi varajäsen; yhteensä käräjille valitaan 21 jäsentä.⁵³⁹ Viime aikoina on valmisteltu uutta saamelaiskäräjälakia, jossa näitä kiintiöitä on jonkin verran muutettu. Lakiehdotuksen mukaan saamelaiskäräjille valittaisiin vastai-

ten luvalla poro-, metsästys- ja kalapirtejä tarvittaville paikoille, laiduntaa karjaa ja koota sille ravintoa sekä kalastaa valtion vesialueilla. Koltille voidaan myös myöntää lainoja ja avustuksia moniin tarkoituksiin. (Ks. Kolttalaki.)

⁵³² Sametinget 2013.

⁵³³ Regjeringen 2014.

⁵³⁴ Overland & Berg-Nordlie 2012, 11; Kalstad 2006, 19.

⁵³⁵ Ks. esim. *Ođđasat* 6.2.2012.

⁵³⁶ Ks. Sarivaara 2012, 60.

⁵³⁷ *Ođđasat* 20.11.2012. Norjassa myös edistyspuolue (*Fremskrittspartiet*) on aiemmin ajanut saamen kielen hallintoalueen lakkauttamista (ks. *Ođđasat* 25.10.2011; *Ođđasat* 19.10.2012), mutta päämääränä ei tuolloin ole ollut saamenkielisten palveluiden ulottaminen koko maahan vaan saamelaisten oikeuksien lakkauttaminen.

⁵³⁸ Lehtola, V.-P. & Länsman, A.-S. 2012, 28.

⁵³⁹ Laki saamelaiskäräjistä.

suudessa 25 jäsentä, joista vähintään viisi tulisi Inarin kunnasta, neljä Utsjoen kunnasta, kolme Enontekiön kunnasta ja kaksi Sodankylän Lapin paliskunnan alueelta. Lisäksi kustakin kunnasta valittaisiin vähintään yksi varajäsen. Nykyisestä saamelaiskäräjälaista poiketen uudessa laissa kiintiöitäisiin yhden jäsenen ja yhden varajäsenen paikka myös saamelaisten kotiseutualueen ulkopuolella asuville.⁵⁴⁰ Saamelaiskäräjälakiehdotus kuitenkin vedettiin pois eduskunnan käsittelystä maaliskuussa 2015 sen jälkeen, kun eduskunta oli äänestänyt lakiehdotukseen sisältyntä saamelaismääritelmää vastaan.

Ruotsin ja Norjan saamelaiskäräjien vaaleissa kuntakohtaisia kiintiöitä ei ole, ja Ruotsissa koko maa muodostaa yhden vaalipiirin samaan tapaan kuin Suomessa.⁵⁴¹ Norjassa maa sen sijaan on jaettu seitsemään vaalipiiriin, joista valitaan yhteensä 39 edustajaa. Jokaisesta vaalipiiristä valitaan ensin kaksi edustajaa, ja loput 25 mandaattia jaetaan vaalipiireille sen mukaan, paljonko vaalipiirissä on vaaliluetteloon kuuluvia henkilöitä.⁵⁴² Useimmat vaalipiirit sijoittuvat Norjan pohjoisosiin, ja ainoastaan yksi seitsemästä vaalipiiristä sijaitsee perinteisen saamelaisalueen ulkopuolella.

Suomen ja Norjan saamelaiskäräjiä koskeva lainsäädäntö siis varmistaa, että ainakin tietty määrä saamelaiskäräjien jäsenistä edustaa perinteistä saamelaisaluetta. Erityisen selvä etnisyyden ja tietyn maantieteellisen alueen välinen kytkös on kuitenkin Suomen kolttalaisissa, jossa säädetään kolttien luottamusmiehen⁵⁴³ valinnasta. Kolttalain mukaan luottamusmiesvaalissa saavat äänestää vain Inarin kunnassa asuvat kolttsaamelaiset ja heidän aviopuolisonsa. Valittavan luottamusmiehen ja hänen varamiehensä on lain mukaan asuttava koltta-alueella.⁵⁴⁴

Vaikka saamelaisuus niin yleisissä mielikuvissa kuin lainsäädännössäkin yhdistyy tiettyihin ”saamelaisalueisiin”, kaikki saamelaiset eivät elä näillä alueilla. Vuoden 2011 tilaston mukaan 65 prosenttia Suomen saamelaisista asuu saamelaisten kotiseutualueen ulkopuolella.⁵⁴⁵ Venäjällä perinteisellä saamelaisalueella elävien osuus on suurempi,⁵⁴⁶ Ruotsissa ja Norjassa saamelaisten mää-

⁵⁴⁰ Hallituksen esitys eduskunnalle laeiksi saamelaiskäräjistä annetun lain ja rikoslain 40 luvun 11 §:n muuttamisesta, 24.

⁵⁴¹ Ks. Sametingslag.

⁵⁴² Lov om Sametinget og andre samiske rettsforhold (sameloven).

⁵⁴³ Kolttien luottamusmies valitaan vaalilla kolmeksi vuodeksi kerrallaan. Hänen tehtävänsä on pitää yhteyttä viranomaisiin, toimia kolttien edusmiehenä ja valvoa heidän etujaan. Luottamusmiehen palkan maksaa maa- ja metsätalousministeriö. (Saa’mi Nue’tt.)

⁵⁴⁴ Kolttalaki; ks. myös *Ođđasat* 15.9.2014.

⁵⁴⁵ Suomen saamelaiskäräjät kerää vaalien yhteydessä tilastoa saamelaisten määrästä. Tilastojen mukaan saamelaisten määrä on vuodesta 1992 vuoteen 2011 kasvanut 55 prosenttia, ja samaan aikaan saamelaisten kotiseutualueen ulkopuolella elävien osuus on noussut 38 prosentista 65 prosenttiin (Saamelaiskäräjät 2014). Tilasto on saamelaiskäräjien mukaan tarkin tieto Suomen saamelaisten määrästä. Sitä voi kuitenkin pitää vain suuntaa-antavana, koska saamelaisuuden viralliset kriteerit täyttävistä henkilöistä kaikki eivät ole hakeutuneet vaaliluetteloon. Julkisessa keskustelussa on lisäksi esitetty väitteitä, että viralliset saamelaisuuden kriteerit tai saamelaiskäräjien vaalilautakunnan niiden pohjalta tekemät päätökset ovat jättäneet osan saamelaisista vaaliluettelon ulkopuolelle.

⁵⁴⁶ Venäjällä tilastot saamelaisten määrästä perustuvat henkilöiden omaan ilmoitukseen kansallisuudestaan. Vuoden 2002 väestönlaskennassa Murmanskin alueen asukkais-

rästä taas ei ole tilastotietoa. On kuitenkin arvioitu, että sekä Ruotsissa, Norjassa että Suomessa huomattava määrä saamelaisista elää maan pääkaupunkiseudulla tai muualla maan eteläosissa.⁵⁴⁷ Norjassa etelässä asuvien saamelaisten määrä on noussut niin paljon, että he voivat *Ođđasat*-uutisten mukaan nousta tulevaisuudessa enemmistöön saamelaiskäräjillä.⁵⁴⁸ Lisäksi saamelaisia elää perinteisen saamelaisalueen valtioiden eli Norjan, Ruotsin, Suomen ja Venäjän ulkopuolella.⁵⁴⁹

Perinteisen saamelaisalueen ulkopuolella eläviä saamelaisia on toisinaan nimitetty ”ulkosaamelaisiksi”, ja myös diasporan käsitettä on käytetty. On tavallista puhua myös ”citysaamelaisista” tai ”kaupunkisaamelaisista”. Nimitykset eivät täysin vastaa toisiaan, sillä kaikki ”ulkosaamelaiset” eivät elä kaupungeissa. Suomessa kaupunkisaamelaiset kuitenkin ovat myös ”ulkosaamelaisia”, koska saamelaisten kotiseutualueeksi määritellyllä alueella ei ole kaupunkeja. Norjassa ja Ruotsissa saamelaisten perinteisellä asuinalueella sen sijaan sijaitsee useita kaupunkeja kuten esimerkiksi Kiiruna, Jällivaara, Tromssa, Narvik ja Trondheim.⁵⁵⁰

Kaupunkisaamelaiset ovat perustaneet omia yhdistyksiään. Oslossa toimiva *Oslo Sámiid Searvi* perustettiin vuonna 1948. Yhdistyksen tavoitteena on edistää saamelaisten oikeuksia ja varmistaa edustus saamelaiskäräjillä; poliittisen toiminnan lisäksi yhdistys järjestää kulttuurista toimintaa, saamelaisten tapaamisia, kursseja ja juhlia. Yhdistyksen aloitteesta myös perustettiin vuonna 1986 Oslon saamelainen päiväkot.⁵⁵¹ Tukholman saamelaisyhdistys *Sameföreningen i Stockholm* on toiminut vuodesta 1947. Yhdistyksen tarkoitus on huolehtia Tukholman ja lähiseudun saamelaisten kulttuurisista, sosiaalisista ja taloudellisista intresseistä. Yhdistys järjestää juhlia sekä kieli- ja käsityökursseja ja osallistuu yhteiskunnalliseen keskusteluun muun muassa kirjoittamalla lausuntoja, osallistumalla seminaareihin ja tarjoamalla kouluille tietoa. Yhdistys toimii muun muassa saamelaislasten äidinkielen kouluopetuksen puolesta.⁵⁵²

ta 1 769 luokitteli itsensä saamelaiseksi, kun saamelaisten määrä koko Venäjällä oli 1 991. (Overland & Berg-Nordlie 2012, 19.)

⁵⁴⁷ Helsingissä toimiva saamelaisyhdistys arvioi, että Suomen 8 000 saamelaisesta noin tuhat asuu Suur-Helsingin alueella. Yhdistyksen mukaan Oslossa asuu noin 5 000 ja Tukholmassa noin 2 000 saamelaista. (City-Sámit 2010b.) *Ođđasat*-uutisten mukaan Oslon saamelaisten määrä on 6 000 (*Ođđasat* 20.4.2015). Venäjällä pääkaupungin saamelaismäärä on huomattavasti pienempi: vuoden 2002 väestönlaskennan mukaan Moskovassa elää vain 12 saamelaista. Samassa väestönlaskennassa Pietarin asukkaista 71 ja Leningradin alueen asukkaista 15 ilmoitti olevansa saamelaisia. (Overland & Berg-Nordlie 2012, 19.)

⁵⁴⁸ *Ođđasat* 6.3.2012. Suomessa saamelaiskäräjien jäsenet ovat vielä lähes poikkeuksetta ”kotiseutualueella” eläviä saamelaisia; vuoden 2011 vaaleissa käräjille valittiin 21 edustajaa, joista yksi oli saamelaisalueen ulkopuolelta.

⁵⁴⁹ Saamelaisia tai saamelaistaustaisia ihmisiä elää esimerkiksi Pohjois-Amerikassa. Vuonna 1994 perustettiin Yhdysvaltain ja Kanadan saamelaisten yhteinen yhdistys *The Sami Association of North America* (Lindgren 2000, 15). Yhdysvalloissa toimii useita saamelaisyhdistyksiä (*Ođđasat* 13.2.2015).

⁵⁵⁰ Ks. Lindgren 2000, 15.

⁵⁵¹ Ks. Oslo Sámiid Searvi.

⁵⁵² Ks. Sameföreningen i Stockholm.

Helsingissä perustettiin vuonna 1974 saamelaisyhdistys *Mii*, jonka toiminta kuitenkin siirtyi myöhemmin Rovaniemelle.⁵⁵³ Vuonna 1988 perustettiin uusi yhdistys *City-Sámit*, jonka tavoitteena on ”edistää saamelaisten yhteisiä kulttuurisia, oikeudellisia ja ekonomisia asioita ja edistää etelässä asuvien saamelaisten yhteenkuuluvuutta”. Yhdistys on järjestänyt kaikille avoimia tapahtumia ja juhlia, joiden tarkoituksena on paitsi koota saamelaisia yhteen myös jakaa muille kaupunkilaisille tietoa saamelaisuudesta. Vuoden juhlien kohokohta on saamelaisten kansallispäivä 6. helmikuuta; juhlaperinteisiin on kuulunut Saamen lipun nostaminen salkoon ja saamelaisten kansallislaulun laulaminen Helsingin yliopiston Porthania-rakennuksen edessä. Juhlien ja konserttien lisäksi on järjestetty kieli-, käsityö- ja joikukursseja.⁵⁵⁴ Yhdistys on myös perustanut Suomen Kulttuurirahaston tuella saamelaislapsille kielipesän, joka aloitti toimintansa syksyllä 2013.⁵⁵⁵

Suurin osa Suomen pääkaupunkiseudun saamelaisista ei kuitenkaan ole hakeutunut *City-Sámit*-yhdistyksen jäseniksi. Vaikka kaupungissa asuminen on kielisosiologi Anna-Riitta Lindgrenin mukaan merkinnyt joillekin oman etnisyyden merkityksen tiedostamista, on myös niitä, joille kaupunki on paikka, jossa saamelaisuuden voi peittää paremmin kuin kotiseudulla. Lindgrenin mukaan kaupunkiin muuttaminen onkin epäilemättä houkutelut niitä saamelaisia, jotka ovat halunneet luopua saamelaisuudesta.⁵⁵⁶

Veli-Pekka Lehtolan mukaan kaupunkisaamelaisuus on hämmentävä asia monille – sekä ulkopuolisille että saamelaisille itselleenkin.⁵⁵⁷ Kaikkien silmissä etelän kaupunkien saamelaiset eivät täytä ”oikean saamelaisen” kriteerejä. Kaupunkisaamelaisia opinnäytetyössään tutkineen Kati Uusi-Rauvan informantit esimerkiksi totesivat pohjoisen saamelaisten joskus harjoittavan jonkinlaista ”leukailua”. Yksi informanteista ihmetteli saamelaisten sisäistä hierarkiaa, jossa kaupungeissa kasvaneet saamelaiset jäävät kauas ideaalista, ja toinen taas tunsu itsensä kaupunkisaamelaisia ”oikeammaksi saamelaiseksi”, koska oli viime aikoihin asti asunut Saamenmaalla. Yleisesti informantit kuitenkin pitivät kaupunkisaamelaisten ja saamelaisalueella asuvien välejä ongelmattomina.⁵⁵⁸

Saamelaisuuden julkisissa representaatioissa ”ulkosaamelaisuus” ei välttämättä näy, eikä sitä ole ollut tapana kuvata myöskään museonäyttelyissä. Selvimmän poikkeuksen muodostaa Oslossa sijaitsevan norjalaisen kansanmuseon saamelaisnäyttely, jonka vuonna 2007 valmistuneessa *Samisk samtid* -lisäosassa kerrotaan valokuvin ja tekstein Oslon saamelaisista. Näyttelytekstin mukaan saamelaisia asuu koko Norjan alueella ja heitä on todennäköisesti eniten Oslossa. Lisäksi Tromssan museon ja Nordiska museetin saamelaisnäyttelyihin sisältyy viittauksia eteläisessä Norjassa tai Ruotsissa eläviin saamelaisiin.⁵⁵⁹

⁵⁵³ Arkistolaitos 2013; ks. Lindgren 2000, 101–102.

⁵⁵⁴ Seurujärvi-Kari 2010; ks. myös *City-Sámit* 2010a; Uusi-Rauva 1996; Uusi-Rauva 2000; Lindgren 2000.

⁵⁵⁵ Ks. *Ođđasat* 28.2.2013; *Ođđasat* 11.11.2013.

⁵⁵⁶ Lindgren 2003, 50; Lindgren 2000, 228.

⁵⁵⁷ Lehtola, V.-P. 1997b, 86.

⁵⁵⁸ Uusi-Rauva 1996, 71.

⁵⁵⁹ Tromssan museon *Sápmi – en nasjon blir til* -näyttelyssä ja Tukholmassa sijaitsevan Nordiska museetin *Sápmi*-näyttelyssä etelän saamelaiset tulevat näkyviksi näyttelyi-

Tämän tutkimuksen kohteena olevista museoista Ájttestä ei eksplisiittisesti määritellä, missä saamelaiset elävät, mutta Siidan *Johdantonäyttelyyn* sisältyy saamelaisten nykyisiä asuinalueita kuvaava kartta (kuva 22). Kartan pohjaväri on vihreä, ja saamelaisten asuinalueet on erotettu punertavalla värillä. Karttaan on merkitty valtioiden rajat, napapiiri sekä joitakin kaupunkeja, joiden nimiä ei kuitenkaan mainita. Isompina mustina täplinä kartassa ovat Helsinki, Tukholma ja Oslo, pienempinä täplinä taas Oulu, Rovaniemi, Inari, Murmansk, Tromssa ja Trondheim. Inaria, Tromssaa ja Murmanskia lukuun ottamatta nämä paikat sijaitsevat karttaan punertavalla värillä merkityn saamelaisalueen ulkopuolella. Karttaan ei liity muuta selittävää tekstiä kuin teksti *Saamelaisten nykyiset asuinalueet*.

Karttaan merkittyjen mustien täplien voisi tulkita vihjaavan, että saamelaisia asuu punertavalla värillä merkityn alueen lisäksi Helsingissä, Tukholmassa, Oslossa, Trondheimissa, Oulussa ja Rovaniemellä. Tällainen tulkinta ei kuitenkaan ole ilmeinen, sillä mustia täpliä on merkitty myös punertavan alueen päälle. Kartasta voi siis tehdä myös sen tulkinnan, että saamelaisia asuu ainoastaan punertavalla värillä merkityllä alueella.

Muulla näyttelyissä ”ulkosaamelaisten” olemassaoloon ei viitata millään tavalla. Molemmissa museoissa saamelaisuus yhdistyy implisiittisesti pohjoiseen, sillä näyttelyissä nimeltä mainitut paikat sijaitsevat perinteisellä saamelaisalueella ja näyttelyiden luonto-osuudet kuvaavat pohjoista luontoa. Ájten *Laponia*-näyttely paikantuu kokonaisuudessaan Pohjois-Ruotsissa sijaitsevaan Laponia-alueeseen ja *Jåhtet/På väg* -näyttelyssä kerrotaan Luulajanjoen hyödyntämisestä kulkutienä. Siidan *Päänäyttelyn* seiniä kiertävät valtavat valokuvat esittävät tunturimaisemia, luontona näyttely kertoo muun muassa kesän yöttömästä yöstä ja talven kaamoksesta ja *Johdantonäyttelyssä* kuvataan Ylä-Lapissa sijaitsevia suojelualueita. *Johdantonäyttelyn* aikajanassa kerrotaan saamelaiseen etnisyyteen liittyvien tapausten ohella Pohjois-Suomeen liittyvistä tapahtumista sekä kuvataan Enontekiön, Inarin ja Utsjoen kuntien asukaslujuja eri aikoina.

Pohjoiseen viittaavista representaatioista poikkeaa hiukan Siidan *Päänäyttelyn* keskelle moottorikelkan vetämään rekeen sijoitettu nykyaikaisten kulutus-tavaroiden kokoelma; esineiden joukossa näkyy myös Aurinkomatkojen lomaopas. Näiden esineiden voi tulkita symboloivan modernia elämäntyyliä, johon sisältyy tehdasvalmisteisten tavaroiden käyttö ja ulkomailla lomaileminen, mutta ne eivät viittaa eteläisessä Suomessa asumiseen tai kaupunkimaiseen elämänmuotoon.

Vaikka ”ulkosaamelaisista” ei kerrota Siidan ja Ájten perusnäyttelyissä, museot voivat pyrkiä huomioimaan heidät muussa toiminnassaan. Useiden saamelaismuseoiden yhteisessä, nykyajan saamelaisnuorten elämää dokumentoivassa *Samisk ungdom* -hankkeessa (2009–2011) Siidan kohteena olivat kau-

hin sisältyvien henkilögallerioiden kautta. Tromssan museossa esitetään suurikokoisin valokuvin 11 henkilöä, joista kahden kohdalla mainitaan kotipaikkana myös Oslo. Nordiska museetin näyttelyssä taas representoidaan valokuvin ja lyhyin tekstein 10 henkilöä. Kuvien alla mainitaan, missä eri paikoissa kyseiset ihmiset ovat elämänsä aikana asuneet; useiden henkilöiden kohdalla yhtenä asuinpaikkana mainitaan Tukholma tai muu eteläisessä Ruotsissa sijaitseva kaupunki.

pungeissa asuvat saamelaisnuoret. Intendentti Arja Jomppasen mukaan kaupunkilaisnuoret valittiin projektin kohteeksi, koska asia on hyvin ajankohtainen.⁵⁶⁰ Hankkeen päätoimijana ollut Ájtte keskittyi omassa osuudessaan Jokkmokin nuoriin, mutta intendentti Anna Westman Kuhmuseen mukaan museo voisi pyrkiä huomioimaan kaupunkilaisnuoria muiden projektien muodossa. Hän näkee suurena haasteena sen, miten kaikki saamelaiset voitaisiin saada tuntemaan ylpeyttä omasta museostaan.⁵⁶¹

6.3 Pohjoiseen kiinnittyvä saamelaisuus

Edellisissä alaluvuissa olen käsitellyt sitä, miten saamelaiset on tapana yhdistää tiettyihin maantieteellisiin alueisiin: kansallisvaltioiden sisäisiin ”saamelaisalueisiin” tai valtioiden rajat ylittävään Sápmiin eli Saamenmaahan. Sápmiin käsitteen nykyistä käyttöä voi pitää yrityksenä tuoda saamelaiset mukaan vakiintuneeseen kansadiskurssiin, jota käsitelin jo neljännessä luvussa. Nationalistisessa ajattelussa vain yksi kansakunta tai kansallinen ryhmä voi esittää vaatimuksia tiettyyn rajattuun alueeseen.⁵⁶² Sápmiin tapauksessa kyse ei ole alueesta, jota saamelaiset itse hallinnoisivat, mutta esimerkiksi oman lipun ja Saamenmaata kuvaavien karttojen avulla Sápmi on pyritty jossain määrin rinnastamaan niihin valtioihin, joiden alueella se sijaitsee. Sápmia on rakennettu soveltamalla valtioista tuttua kansallista symboliikkaa, mutta samalla Sápmiin käsite haastaa ajatuksen nykyisistä valtioista maailman perusosana.

Siidassa ja Ájtessä Sápmiin konstruktioita tuodaan jonkin verran esiin; molemmista museoissa esimerkiksi on tai on ollut esillä Sápmiin lippu. Yksi Ájtten kartoista kuvaa opasvihkon mukaan Sápmia, mutta kummankaan museon kartoissa Saamenmaata ei esitetä valtioihin rinnastavana, selvärajaisena alueellisenä yksikkönä. Siidan kulttuurinäyttelyn karttoihin on merkitty valtionrajat, ja Suomen valtion alue on yleensä erotettu muusta kartan kuvaamasta alueesta tummemmalla värillä. Niinpä kulttuurinäyttelyn kartat tuottavat ajatusta pikemminkin valtioihin jakautuvasta maailmasta kuin saamelaisten yhteisestä Saamenmaasta.

Näyttelyiden sisällössä ajatus transnationaalisesta Sápmista ei juuri korostu. Kummankin museon näyttelyt kertovat ennemminkin kansallisvaltion sisään rajautuvasta saamelaisalueesta tai sitä rajatummasta paikallisuudesta kuin ylirajaisesta Sápmista, vaikka Siidan näyttelyissä tehdäänkin useita viittauksia myös Suomen rajojen ulkopuolelle ja Ájtten kerronta jättää kuvaamansa alueen usein määrittelemättä. Kansallisvaltion sisään rajautumisen voi nähdä luonnollisena seurauksena museoiden yleisistä toimintaperiaatteista: esimerkiksi Siida on määritellyt itsensä Suomen saamelaisten kansallismuseoksi ja sen esineistö on lähinnä Suomen alueelta. Toisaalta museon kokoelmat eivät sinänsä rajoita

⁵⁶⁰ Intendentti Arja Jomppasen haastattelu 1.11.2012.

⁵⁶¹ Intendentti Anna Westman Kuhmuseen haastattelu 10.10.2012.

⁵⁶² Ks. Okely 2000, 13.

näyttelyiden kerronnan mahdollisuuksia, sillä nykyisin kuvat ja tekstit ovat esineiden ohella olennainen osa museonäyttelyitä.

Vaikka valtioiden rajat ylittävän Sápmin konstruktio jää näyttelyissä kaiken kaikkiaan melko huomaamattomaksi, kummassakin museossa saamelaisuus kuitenkin yhdistyy perinteiseen saamelaisalueeseen: näyttelyt kuvaavat pohjoista luontoa, ja silloin kun teksteissä viitataan tiettyihin paikkoihin, kyse on saamelaisten perinteisellä asuinalueella sijaitsevista paikoista. Saamelaisalueen ulkopuolella elävistä ”ulkosaamelaisista” ei kummassakaan museossa kerrota mitään. Näyttelyt tuottavat siis ajatusta saamelaisista kansana, joka kuuluu yhteen perinteisen asuinalueensa kanssa.

Ulkosaamelaisuuden näkymättömyyden voi ainakin Siidan kohdalla tulkitta mahdollisesti liittyvän näyttelyiden ikään: nykyiset perusnäyttelyt ovat peräisin 1990-luvulta, jolloin ulkosaamelaisuus ei vielä ollut saamelaiskeskustelun keskeinen teema. Saamelaisuuden yhdistäminen pohjoiseen liittyy kuitenkin myös siihen, miten etnisyyden ja paikan suhdetta on totuttu hahmottamaan. Kulttuurintutkija Stuart Hall on todennut, että emme pidä kulttuureita hyvin paikallisina siksi, että ne olisivat sellaisia, vaan koska se on tapamme hahmottaa kulttuureja. Paikka toimii eräänlaisena symbolisena takuuna kulttuurisesta yhteenkuuluvuudesta.⁵⁶³ Saamenmaa nähdään usein olennaisen tärkeänä koko saamelaiskulttuurin kannalta, ja sillä voi olla suuri merkitys myös alueen ulkopuolella asuvien saamelaisten identiteetille.⁵⁶⁴ Samaan tapaan kuin poronhoitoa yleisesti pidetään saamelaiskulttuuria kannattelevana elinkeinona, vaikka suhteellisen pieni vähemmistö saamelaista toimii poronhoitajina, Saamenmaakin usein nähdään saamelaiskulttuurin olemassaolon kannalta välttämättömänä, vaikka merkittävä osa saamelaisista asuisi sen ulkopuolella.

Sápmin tai saamelaisalueen käsite on olennainen myös saamelaisliikkeen etnopolitiittisten tavoitteiden kannalta. Antropologi Judith Okelyn mukaan ryhmien on nykyään sovittava malliin, jossa paikka ja alue ovat identiteetin ja oikeuksien perustana. Vähemmistöt, jotka eivät voi osoittaa aluetta oman kulttuurisen ja kansallisen tai etnisen historiansa perustaksi, ovat vaikeuksissa.⁵⁶⁵ Ryhmän ja alueen välistä kiinteää suhdetta on korostettu erityisesti alkuperäiskansaliikkeissä. Alkuperäiskansat liittyvät jo määritelmällisesti tiettyihin maantieteellisiin alueisiin: esimerkiksi ILO:n alkuperäiskansasopimuksessa alkuperäiskansan määritelmään kuuluu, että kansat polveutuvat väestöistä, jotka asuttivat aluetta maan valloituksen tai kolonisaation tai nykyisten valtionrajojen asettamisen aikaan.⁵⁶⁶ Alkuperäiskansan ja vähemmistön eroksi mainitaan usein juuri se, että alkuperäiskansa liittyy tiettyyn alueeseen.⁵⁶⁷

⁵⁶³ Hall 2003, 92–93.

⁵⁶⁴ Ks. esim. Uusi-Rauva 1996, 85, 91.

⁵⁶⁵ Okely 2000, 17. Kansan ja paikan toisiinsa yhdistävästä ”kansallisesta järjestyksestä” ks. myös Malkki 1995.

⁵⁶⁶ International Labour Organisation 1989.

⁵⁶⁷ Alkuperäiskansoista puhuttaessa kansan ja maan suhdetta yleensä korostetaan. Maa ei ole alkuperäiskansadiskurssissa pelkästään kansan materiaalisen kulttuurin ja elinkeinojen perusta, vaan myös kiinteästi yhteydessä henkiseen elämään ja hyvinvointiin, eikä alkuperäiskansan kulttuurin katsota säilyvän ilman suhdetta maahan ja mahdollisuutta käyttää maata perinteisellä tavalla. (Valkonen, S. 2009, 183–185; ks.

Alkuperäiskansojen oikeuksista puhuttaessa keskeiseksi nouseekin yleensä oikeus maahan. Myös saamelaisessa etnopolitiikassa maa-oikeuksien vaatiminen on ollut hyvin keskeistä,⁵⁶⁸ ja teema on nykyäänkin jatkuvasti esillä, kun Suomessa ja Ruotsissa vaaditaan valtioita ratifioimaan ILO:n alkuperäiskansasopimus. Sekä ratifioinnin kannattajat että vastustajat näkevät olennaisina juuri sopimuksen maa-oikeuksiin liittyvät artiklat.⁵⁶⁹ Maa-oikeusvaatimukset puolestaan edellyttävät käsitystä siitä, että saamelaiset etnisenä ryhmänä kuuluvat yhteen tietyn maantieteellisen alueen kanssa.

Saamelaisten ja ”saamelaisalueen” välisen kiinteän suhteen korostaminen voi siis palvella saamelaisliikkeen poliittisia tavoitteita. Saamelaisten yhdistäminen saamelaisalueeseen myös auttaa rakentamaan sitä etnistä rajaa, joka erottaa saamelaisuuden muista etnisyyksistä: saamelaisalue toimii etnisyyden tunnuksena samaan tapaan kuin viidennessä luvussa käsittelemäni valikoidut kulttuuripiirteet. Esittäessään saamelaisuutta saamelaisalueen ja pohjoisen luonnon kontekstissa Siida ja Ájtte ovat mukana vahvistamassa tätä yhteyttä. Kaikkien etnisyyden rakentamiseen liittyvien prosessien tapaan tälläkin on kuitenkin kääntöpuolensa: saamelaisten ja saamelaisalueen välinen läheinen kytkös voi tehdä alueen ulkopuolella elävistä saamelaisista ulkopuolisia ja näkymättömiä.

myös Hällgren 2009, 27.) Saamelaisten ympäristösuhteesta esitettyjä näkemyksiä käsittelemäni luvussa 7 ja saamelaisten määrittämisestä alkuperäiskansaksi luvussa 8.2.

⁵⁶⁸ Sanna Valkonen on huomauttanut, että koska maa-oikeudet määrittävät alkuperäiskansaa, saamelaisessa etnopolitiikassa ”kuuluu” vaatia oikeuksia maihin. Niinpä saamelaisten alkuperäiskansan status sekä legitimoitua edellyttää maa-oikeusvaatimuksia. (Valkonen, S. 2009, 196.) Kaikki saamelaiset eivät kuitenkaan varauksettomasti tue maa-oikeuksien esillä pitämistä. Joidenkin mielestä maakysymykset ovat saaneet liikaa painoarvoa kieli- ja kulttuuriasioiden kustannuksella. (Valkonen, S. 2010a, 314.) Maa-oikeuksista ks. esim. Scheinin 1996; Scheinin 2001; Brännström 2009.

⁵⁶⁹ Suomessa hallitus ja saamelaiskäräjät sopivat ILO:n sopimukseen liittyvän pitkän kiistan päätteeksi, että sopimus voidaan ratifioida muuttamatta maan omistus-, hallinta- tai käyttöoikeuksia. On epäselvää, onko tämä tulkinta oikeudellisesti pätevä. Aiheeseen liittyvässä yhteiskunnallisessa keskustelussa on esitetty näkemys, että ILO:n sopimuksen ratifiointi velvoittaisi valtion luovuttamaan maa-oikeudet saamelaisille hallituksen ja saamelaiskäräjien keskinäisestä sopimuksesta riippumatta. (Ks. esim. Vainio 2014.) Hallituksen ja saamelaiskäräjien neuvottelun tuloksesta huolimatta ILO:n sopimuksen ratifiointi ei onnistunut vuonna 2015 päättyneellä hallituskaudella, vaan sopimuksen käsittely siirtyi seuraavalle hallituskaudelle.

7 LUONTO JA LUONTOSUHDE

Saamelaiset ovat Pohjoiskalottialueen alkuperäiskansa. Poronhoito ja kalastus ovat olleet tärkeitä saamelaiselinkeinoja, jotka ovat läheisesti kytkeytyneet luontoon, joka on tärkeä saamelaisille.⁵⁷⁰

Saamelaisten arvojen, ajattelutapojen ja perinteisen elämäntavan mukaan luontoa tulee säilyttää ja käyttää siten, että se elättää ihmiset, antaa toimeentulon. Saamelaiset eivät ole pyrkineet muuttamaan luontoa vaan he ovat sopeutuneet siihen.⁵⁷¹

Meillä on paljon opittavaa alkuperäiskansojen luontosuhteesta ja paikallisista keinoista ympäristönsuojeluun – esimerkiksi ilmastonmuutoksen ehkäisyssä. Luonnon kunnioittaminen on alkuperäiskansoille itsestään selvä, arvokas asia.⁵⁷²

Edelliset sitaatit edustavat yhtä tyypillistä tapaa kuvata saamelaisten ja muiden alkuperäiskansoiksi määriteltyjen etnisten ryhmien suhdetta luontoon: alkuperäiskansat on tavallista esittää ”luonnonkansoina”, jotka kunnioittavat luontoa ”länsimaalaisia” ihmisiä enemmän ja osaavat elää sen kanssa sopuosuudessa. Monissa saamelaisuuden representaatioissa etnisuus kytkeytyy pohjoiseen luontoon, luonnonläheiseen elämään tai syvään luontosuhteeseen. Saamelaisuuden ja luonnon välistä yhteyttä tuottavat myös tämän tutkimuksen kohteena olevat museot, sillä Siidassa toimii saamelaismuseon lisäksi Metsähallituksen Ylä-Lapin luontokeskus, ja Ájtte taas on sekä saamelaismuseo että tunturi-luonnon museo ja tunturimatkoille suunnattu informaatiokeskus. Molemmilla museoissa saamelaisuutta ja luontoa esitetään paitsi saman katon alla, myös samoissa näyttelyissä. Siidan tapauksessa perusnäyttelyt ovat saamelaismuseon ja Metsähallituksen yhteistuotantoa.

Sosiologi Anna Samuelssonin mukaan museoinstituutiolle on ollut tyypillistä tehdä ero kulttuurin ja luonnon representaatioiden välille: länsimaisessa perinteessä jakoa kulttuurihistoriallisiin ja luonnonhistoriallisiin museoihin ei ole joitakin alueellisia museoita lukuun ottamatta kyseenalaistettu.⁵⁷³ Siidan ja

⁵⁷⁰ Gáldu: Tutustu Saamenmaahan.

⁵⁷¹ Saamelaiskäräjät 2006: Saamelaisten kestävä kehityksen ohjelma.

⁵⁷² Kärki 2014: Pois yhteiskunnan laidoilta.

⁵⁷³ Samuelsson 2008, 324. Historiantutkija Peter Aronsson (2010a, 347–348) toteaa, että eurooppalaisiin kansallismuseoihin kuuluu sekä luontoa että kulttuuria, historiaa ja

Ájtten kohdalla tämä perinteinen kahtiajako rikkoutuu. Ratkaisua voivat selittää käytännön syyt ja synergiaedut, sillä sekä luontoon että kulttuuriin keskittyvä laitos voi olla paremmin resursoitu ja turistikohteena vetovoimaisempi kuin luontokeskus ja saamelaismuseo yksinään olisivat. Ratkaisulla on kuitenkin väistämättä seurauksia sille, millainen saamelaisuus näyttelyissä rakentuu.

Tässä luvussa tarkastelen sitä, miten Siida ja Ájtte esittävät pohjoista luontoa sekä saamelaiskulttuurin suhdetta luontoon ja maahan. Käsittelen aluksi Siidan näyttelyiden toisistaan poikkeavia esityksiä luonnosta sekä Ájttesä rakentuvaa narratiivia ihmisten ja luonnon yhteisestä harmonisesta menneisyydestä. Tarkastelen näyttelyiden esityksiä osana laajempaa keskustelua, jossa on esitetty saamelaisten ja muiden alkuperäiskansoiksi määriteltyjen ryhmien luontosuhdetta koskevia väitteitä ja oletuksia, ja analysoin Ájtten *Laponia*-näyttelyä erilaisten luontodiskurssien kohtaustapaikkana. Lopuksi tarkastelen luonto- ja ympäristösuhteen representaatioiden merkitystä pohjoisen ”erämaan” hallintaan liittyvissä kamppailuissa.

7.1 Muuttuva ja muuttumaton luonto

Siidassa paikallista luontoa esitetään sekä *Johdanton*-näyttelyssä että *Päänäyttelyssä*, joka jakautuu luontonäyttelyyn ja kulttuurinäyttelyyn. Vaikka luonto- ja kulttuurinäyttely ovat periaatteessa erillisiä ja niiden toteutuksesta ovat vastanneet eri organisaatiot, ne muodostavat kävijän kannalta yhden kokonaisuuden: näyttelyt sijaitsevat samassa huoneessa, ja eri puolilla huonetta on kulkuaukkoja, joiden kautta voi siirtyä huoneen ulkokehää kiertävästä luontonäyttelystä korotetulla keskilattialla sijaitsevan kulttuurinäyttelyn puolelle tai toisinpäin. Huoneen seiniä peittävät valtavat taustakuvat, jotka esittävät tunturimaisemia eri vuodenaikoina. Koska nämä valokuvat näkyvät osittain kulttuurinäyttelyn puolelle, ne luovat kehyksen myös saamelaiskulttuurin esitykselle (kuva 4). Näyttelyn äänimaisema koostuu erilaisista luonnonäänistä kuten lintujen liveryksestä.

Ihmiset ja ihmistoiminta jäävät lähes täysin luontonäyttelyn kerronnan ulkopuolelle. Seiniä kiertävissä maisemakuvissa ei näy ihmisiä, rakennuksia, maanteitä, sähkölinjoja, asfaltoituja alueita tai muita ilmeisiä merkkejä ihmistoiminnasta, eikä ihmisiä tai artefakteja esiinny muissakaan näyttelyn kuvissa. Ihmistoiminta mainitaan suoraan vain yhdessä tekstissä, jossa kerrotaan pohjoisen vesilintujen pesivän myös ihmisen laittamissa tekopesissä eli uutuissa. Teksti yhdistyy vitriiniin, jossa on puuhun ripustettu telkänpönttö ja telkkäpariskunta; vitriini kuuluu sekä luonto- että kulttuurinäyttelyyn.⁵⁷⁴ Visuaalisena

taidetta esittäviä näyttelyitä. Usein nämä esitykset kuitenkin jakautuvat eri museoihin.

⁵⁷⁴ Kun vitriiniin luontonäyttelyssä liittyvä teksti käsittelee vesilintujen pesintää, kulttuurinäyttelyn puolelle sijoitettu teksti kertoo munituksesta eli siitä, että osa uutuissa pesivien lintujen munista kerättiin pois.

viittauksena ihmistoimintaan voi pitää erilaisilla marjoilla täytettyjä pieniä metalliastioita, jotka on sijoitettu seinään upotettuun lokeroon elokuun kohdalle.

Siidan luontonäyttelyn harvat ihmistoimintaan viittaavat representaatiot kertovat siis luonnon antimien pienimuotoisesta hyödyntämisestä: ihminen näyttäytyy tekopesien rakentajana ja marjanpoimijana. Esittäessään ihmistoimintaa tähän tapaan Siidan luontonäyttely muistuttaa Ruotsin luonnonhistoriallisen keskusmuseon näyttelyitä, joita Anna Samuelsson on väitöskirjassaan tutkinut. Samuelssonin mukaan näyttelyihin sisällytetyt kulttuurin merkit, kuten *Liv i vatten* -näyttelyn pieni kalastusvene ja *Natur i Sverige* -näyttelyn viihtyisä pieni mökki, konnotoivat pienimuotoisuutta ja eräänlaista pittoreskiä Ruotsia; ne eivät pidä sisällään teollisen kulttuurin merkkejä. Museon kuvissa ei näy metsänhakkuun maisemaa tai monokulttuurisia kuusipeltoja – maisemia, joita syntyy näyttelyn sponsorin, Sveaskogin, toiminnan tuloksena.⁵⁷⁵ Yhtä lailla hakkuunäkymät puuttuvat Siidan luontonäyttelystä, jonka tuottaja Metsähallitus on tehnyt Lapissa suuria kiistoja herättäneitä hakkuuta.⁵⁷⁶

Vaikka ihmistoiminnan kuvaus puuttuu Siidan luontonäyttelystä lähes täysin, ihmisten voi tulkita olevan näyttelyssä implisiittisesti läsnä poroihin liittyvien representaatioiden kautta. Kotieläimet ovat luonnonhistoriallisissa näyttelyissä epätavallisia; yleensä ne on sijoitettu kulttuurihistoriallisiin näyttelyihin.⁵⁷⁷ Poro asettuu jonnekin kotieläimen ja luonnoneläimen kategorioiden väliin, ja Siidassa se onkin vahvasti mukana sekä luonto- että kulttuurinäyttelyssä. Kulttuurinäyttely kertoo poronhoitoon liittyvistä toimista kuten vasojen merkinnästä, erotuksista ja teurastuksista sekä poron käytöstä ravinnoksi, vaatteiksi ja tarve-esineiksi. Luontonäyttely taas esittää poron luonnoneläimenä, jota koskevat samat elinehdot kuin muitakin eläimiä. Näyttely kertoo porojen sopeutumisesta luonnonolosuhteisiin, mutta ei mainitse mitään poronhoidosta. Näin poro näyttäytyy kulttuurinäyttelyssä osana saamelaiskulttuuria, luontonäyttelyssä taas osana pohjoista luontoa.

Luontonäyttelyssä rakentuu kuva muuttumattomasta luonnosta, jossa vuodenkierron tapahtumat seuraavat toisiaan pienin vuotuisin variaatioin. Näyttelyn mukaan ruskan tarkka ajankohta ja värikkyyys vaihtelevat ja joinakin vuosina tunturisopuleita on tavallista enemmän, mutta teksteissä ei käsitellä luonnossa pitkien aikojen kuluessa tapahtuvia muutoksia. Tekstit ovat preesensissä ja niihin sisältyvät aikaviittaukset koskevat syklisiä aikaa, kuten tiettyjä vuoden kuukausia, paria pientä poikkeusta⁵⁷⁸ lukuun ottamatta.

Johdantonäyttelyssä luontoa kuvataan toisin. Näyttelyn aikajanan kerronta paikantuu syklisen ajan sijaan lineaariseen aikaan, jolloin luontokin näyttäytyy dynaamisena, aikojen kuluessa muuttavana. Aikajanassa käsiteltäviä luontoon

⁵⁷⁵ Samuelsson 2008, 149–151, 189.

⁵⁷⁶ Ylä-Lapin metsäkiistoista ks. esim. Nyyssönen 1997; Lehtinen 2002; Valkonen, J. 2003a; Nyyssönen 2007; Valkonen, J. 2007; Sarkki 2012.

⁵⁷⁷ Samuelsson 2008, 226, 151.

⁵⁷⁸ Poikkeuksena on maininta siitä, että perhostoukat tuhosivat 1960-luvulla satoja neliökilometrejä Utsjoen ja Inarin koivikoita, joiden elpyminen on vieläkin kesken. Lisäksi ahmakannan koko ilmoitetaan vuoden 1996 mukaan ja ahmojen lukumäärän sanotaan olevan hieman kasvussa.

liittyviä teemoja ovat nykyiset mannerjäätiköt ja jääkauden jäljet, ihmisten levittäytyminen pohjoiseen jääkauden jälkeen, jääkauden jälkeiset luonnonolot, ilmaston ja lajiston muutokset sekä kansallispuistojen ja muiden suojelualueiden perustaminen.

Suojelualueita käsitellään myös omana kokonaisuutenaan muualla *Johdantonäyttelyssä*. Seinään on upotettu dioraama, jossa on täytettyjä lintuja Kevon kanjonia esittävän valokuvan muodostamaa taustaa vasten. Viereinen teksti kertoo suojelualueiden perustamisesta. Toisessa lyhyessä tekstissä ja valokuvissa kuvataan erilaisia Ylä-Lappiin perustettuja suojelualueita, ja Ylä-Lappia esittävään karttaan on merkitty 24 nimettyä aluetta. Kolmas teksti ja siihen liittyvät valokuvat kertovat Metsähallituksen suojelualueilla tehtävästä suojelu-, tutkimus-, valistus- ja retkeilytoiminnasta. Lisäksi *Johdantonäyttelyssä* on vitriini, johon on asetettu numeroituja kasveja ja kaksi täytettyä lintua.

Suojelualueita käsittelevässä osiossa *Johdantonäyttely* ottaa puheeksi ihmisen ja luonnon suhteen. *Suojelualueiden perustaminen* -tekstissä todetaan:

Ihmisen vaikutus luontoon on lisääntynyt jatkuvasti. Tieverkoston tihentyminen ja erilaiset maastoajoneuvot ovat tehneet mahdolliseksi kaikkein syrjäisimpienkin alueiden hyödyntämisen.

Alkuperäisen luonnon säilyttämiseksi on ollut välttämätöntä perustaa erilaisia suojelualueita ja säätää rajoituksia ihmisen toiminnalle. [...]

Näyttelyteksti siis erottaa "ihmisen" ja "luonnon" käsitteellisesti toisistaan. Ihmiselle rakentuu näyttelyssä kahtalainen rooli suhteessa luontoon: hän näyttäytyy sekä uhkana luonnolle että sen aktiivisena suojelijana. Ihmisen toiminta on luonnon kannalta sinänsä haitallista, mutta säätämällä rajoituksia itselleen ihminen voi säilyttää "alkuperäisen luonnon".

Siidan kummassakin perusnäyttelyssä luontoon tavalla tai toisella vaikutaviin ihmisiin viitataan yksiköllisellä termillä "ihminen", kuten edellisessä tekstikatkelmassa sekä luontona näyttelyn tekopesiä koskevassa maininnassa. Lisäksi ihmistoiminnasta puhutaan passiivissa, kuten *Toiminta suojelualueilla* -tekstissä, jonka mukaan suojelualueilla "tehdään tutkimusta, ympäristövalistusta ja aktiivisia suojelutoimia". Niitä ihmisiä, joiden toiminta uhkaa luontoa tai jotka suojelevat sitä perustamalla suojelualueita, ei määritellä etnisesti tai kulttuurisesti.

Silloin, kun Siidan kerronnan kohteena on etnisesti määritelty ihmisryhmä, saamelaiset, näyttelyt eivät viittaa sen paremmin luontoa uhkaavaan kuin suojelevaankaan toimintaan. *Johdantonäyttelyssä* saamelaiskulttuuria käsittelevät osiot eivät suoraan yhdisty luonnonsuojelua käsitteleviin osioihin. Kulttuurinäyttelyssä taas kuvataan saamelaiskulttuurin sopeutumista luontoon, mutta ei sitä, mitä vaikutuksia kulttuurilla mahdollisesti luonnolle on.⁵⁷⁹ Saamelaiset näyttäytyvät luontoon sopeutuvana ja sitä hyödyntävänä kollektiivina, jonka toiminta ei kuitenkaan vaikuta luontoon itseensä.

⁵⁷⁹ Poikkeuksena on kulttuurinäyttelyyn sisältyvä *Liikkuminen*-teksti, jonka viimeisessä lauseessa todetaan, että modernisoituminen on tuonut mukanaan modernin kulttuurin taloudellisia, teknisiä ja ympäristöongelmia.

7.2 Harmonia luonnon kanssa

Ájtessa kulttuurin ja luonnon representaatiot yhdistyvät toisiinsa vielä kiinteämmin kuin Siidassa, eikä mitään museon monista perusnäyttelyistä ole nimetty luontonäyttelyksi. Jotkut Ájten temaattisista näyttelyistä keskittyvät saamelaiskulttuuriin ja mahdolliset luontorepresentaatiot toimivat kulttuurista kertomisen välineinä, mutta muutamassa näyttelyssä luonto itsessään on kerroksen kohteena kulttuurin ohella. Kulttuurin ja luonnon representaatiot kieoutuvat toisiinsa erityisesti *Laponia*-näyttelyssä, jota käsittelen luvussa 7.4.

Ájten *Nybyggarliv/Ådårrviessom* kertoo uudisasukkaiden elämästä mutta kuvaa hiukan myös paikallista luontoa: huoneen keskellä on suoaiheinen vitriini, jossa on kasvillisuutta sekä täytettyjä lintuja, ja tilassa kuuluu muun muassa hyttysten ininää ja metson ääntelyä. Huoneen seiniin on maalattu talvista luonnonmaisemaa. *Jáhtet/På väg* taas representoi erityisesti ihmisten kulkutapoja, mutta kuvaa myös eläinten lumijalkia ja kolmen lintulajin muuttoreittejä. Ihmisten ja eläinten liikkuminen siis rinnastetaan näyttelyssä toisiinsa. *Jáhtet/På väg* kuvaa myös niitä muutoksia, joita ihmiset ovat ympäristössään 1900-luvulla aiheuttaneet, kuten maanteiden ja rautateiden rakentamista sekä moottorikelkan mukanaan tuomaa meteliä.

Esikristillisestä uskonnollisuudesta ja kristinuskon tulosta kertova *Goabdesájgge/Trumtid*-näyttely keskittyy kulttuuriin, mutta erästä siihen sisältyvää dioraamaa on mahdollista lukea ihmisten ja luonnon välisen suhteen kuvauksena. Suurikokoisen, metsäistä ympäristöä esittävän dioraaman oikeassa laidassa on karhuhauta. Sen vasemmalla puolella on takajaloillaan seisova karhu ja karhun eteen polvistunut nainen komsio käsissään. Karhu ja nainen ovat asettuneet vastatusten, mutta eivät katso toisiaan; karhu katsoo eteensä ja nainen alas kohti komsiota. Dioraaman edustalla on teksti *Den heliga björnen*, jonka mukaan karhu oli kaikkein pyhin eläin. Dioraamaan on yhdistetty myös karhun saamenkielisiä nimityksiä, karhurituaaleista⁵⁸⁰ kertovia piirroskuvia ja tekstejä sekä teksti, joka käsittelee Vägvisarholmenin karhuhautaa.

Dioraaman lasiseinään kiinnitetty teksti kertoo tarinan naisesta, joka pakeni ilkeitä veljiään metsään, tapasi siellä karhun, eli karhun vaimona ja synnytti tälle pojan; vanhaksi tultuaan karhu antautui naisen veljien jäljitettäväksi ja surmattavaksi. Tekstin lähde ei näyttelyssä mainita, mutta kyse on saamelaisperinteeseen kuuluvasta tarinasta, jonka Lyckselen kirkkoherra Pehr Fjellström julkaisi saamelaisten karhurituaaleja kuvaavassa teoksessaan vuonna 1755. Kertomuksen on katsottu tarjonneen perustelun karhukultille,⁵⁸¹ ja samantapaisia naisen ja karhun suhteesta kertovia tarinoita on tallennettu myös

⁵⁸⁰ Menneisyyden karhunmetsästäys oli rituaalinen tapahtuma. Kun karhu oli kaadettu, sitä juhlittiin ja sen lihaa syötiin, ja lopuksi karhun luut haudattiin anatomisesti oikeassa järjestyksessä. Oikein suoritetun rituaalin ajateltiin johtavan siihen, että karhu syntyisi uudestaan. (Ks. esim. Pulkkinen 2011, 265; alkuperäislähteistä ks. Fjellström 1981 [1755].)

⁵⁸¹ Pulkkinen 2011, 265–266.

muualta maailmasta.⁵⁸² *Goabdesájgge/Trumtid*-näyttelyssä esitetty versio noudattaa Fjellströmin kertomusta, mutta on siitä poiketen kerrottu minä-muodossa, naisen näkökulmasta. Teksti on kirjoitettu kullanvärisellä kaunokirjoituksella, jota on käytetty parissa muussakin tämän näyttelyn tekstissä.⁵⁸³

Dioraama siis kuvittaa vanhaa myyttiä naisen ja karhun suhteesta. Sen voi tulkita rakentavan käsitystä saamelaisten läheisestä suhteesta luontoon: nainen, komsioon asetettu vauva ja karhu muodostavat myyttisen perheen. Koska dioraama on kookas ja visuaalisesti silmiinpistävä ja sisältää näyttelyn ainoan luonnollisen kokoisen ihmishahmon, sitä voi pitää keskeisenä osana näyttelyn kerrontaa.

Temaattisten näyttelyiden ohella ihmisten ja luonnon suhdetta esitetään *Ájgij tjadá/Tidens gång* -käytävässä, jonka läpi kävijän on kuljettava päästäkseen Ájttin muihin näyttelyhuoneisiin. Näyttelyn nimi viittaa ajan kulkuun. Näyttelyssä kuvataankin ajan mittaan tapahtuneita muutoksia kronologisesti; aikaskaala ulottuu jääkauden loppumisesta nykyaikaan asti. Näyttelyn kymmenestä ihmishahmosta viisi ensimmäistä on teksteissä liitetty tiettyyn aikakauteen, jälkimmäisten kohdalla taas ei käytetä aikamääreitä vaan hahmot on määritelty ammatin tai elämäntavan mukaan. Käsittelen seuraavassa sitä narratiivia, joka näistä kymmenestä hahmosta ja näyttelyn päätekstistä muodostuu.⁵⁸⁴ Tarkasteluni kohteena on sekä näyttelyn vanha että uudempi versio. Dokumentoin näyttelyn alun perin vuonna 2009, minkä jälkeen joitakin näyttelyn yksittäisiä elementtejä on poistettu ja korvattu uusilla. Näyttelyn uudet elementit olen dokumentoinut loppuvuodesta 2012.

Näyttelyn uudemmassa versiossa katsoja tapaa ensimmäisenä hahmon, jonka olalla roikkuu iso lihakimpale. Hahmo edustaa aikaa 11 000 vuotta sitten, ja siihen on liitetty teksti:

Stannar vid stranden.
En sandås höjer sig.
En eld för maten
redskap av vit sten.

Vi följer bytesdjuren.
Detta land verkar bra,
här kan vi kanske stanna.

Teksti kertoo ihmisten tulosta rannalle hiekkaharjun luo. Tekstin mukaan tämä maa vaikuttaa hyvältä; tänne me ehkä voimme pysähtyä. Seuraava hahmo, joka riiputtaa käsissään suurta kalaa, edustaa aikaa 6 000 vuotta sitten:

⁵⁸² Ks. esim. McClellan 1970.

⁵⁸³ Kullanvärisin kaunokirjaimin on kirjoitettu myös teksti, joka kertoo minä-muodossa noidan kokemuksista ihmisten ja jumalten maailman välittäjänä, sekä sielun ja ruumiin luomista käsittelevä teksti. Kuvattuja asioita ei näissä teksteissä aseteta mihinkään kontekstiin eikä niitä siis esitetä eksplisiittisesti uskomuksina tai myytteinä. Poikkeavan kirjasimen voi kuitenkin tulkita viittaavan siihen, että tekstit on tarkoitettu luettaviksi eri tavoin kuin näyttelyiden muut tekstit.

⁵⁸⁴ Olen käsitellyt kymmenestä ihmishahmosta muodostuvaa narratiivia myös luvussa 4.1.

Lax i älven,
 älg i skogen.
 Fiskar och jagar,
 samlar det som växer
 i frodiga marker.
 Lever här.

Teksti viittaa kalastamiseen, metsästämiseen ja rehevillä mailla kasvavien kasvien keräämiseen; se kertoo, että joessa on lohia ja metsässä hirviä. Samaan tapaan tarjolla olevaa ravintoa – villipeuroja ja kesyporoja, majavia ja kaikkea metsän riistaa – luetellaan myös kolmannessa tekstissä, joka on liitetty turkistakkiin pukeutuneen, olallaan jouta ja nuolia kantavan miehen hahmoon. Tuhannen vuoden takaista aikaa edustava mies kertoo hiihtävänsä ja vaeltavansa metsissä ja tuntureilla sekä käyvänsä saaliinsa ylijäämällä kauppa itäisten ja läntisten naapureitten kanssa:

Vildren och tam ren
 bäver och skogens alla villebråd.
 Jag skidar och vandrar
 bland dessa skogar och fjäll.
 Handlar och byter
 överskottet av mitt fång
 med grannar i öster och väster.

Näyttelyn aiemmassa versiossa kolme ensimmäistä hahmoa edustivat aikaa 6 000, 2 000 ja 1 000 vuotta sitten; kahdentuhannen vuoden takaista aikaa edusti sama hahmo, joka on nyttemmin vaihdettu 11 000 vuoden takaista aikaa edustavaksi. 6 000 vuoden ja tuhannen vuoden takaiseen aikaan viittaavat tekstit olivat samat kuin uudessakin versiossa, 2 000 vuoden takaista aikaa kuvaava teksti taas käsitteli porojen hallitsijaa, joka antaa perustan elämälle ja auttaa meitä:

Renens rådare ger
 grunden för liv.
 Försörjer oss,
 ger oss mat och kläder.
 Hjälper oss.

Sekä näyttelyn vanhassa että uudessa versiossa kaikkien kolmen ensimmäisen hahmon tekstien voi tulkita viittaavan yltäkylläiseen ajanjaksoon, jolloin luonto tarjoaa ihmisille antimiaan. Näissä teksteissä ei mainita ongelmia tai vaikeuksia, vaan tekstit on helppo lukea niin että kertojat tulevat toimeen sekä ympäröivän luonnon että naapuriensa kanssa. Yltäkylläisyyttä viestivät myös hahmoihin liitetyt visuaaliset elementit: yhden hahmon olalla roikkuva kookas lihakimpale ja toisen pitelemä suuri kala. Ensimmäinen särö tässä narratiivissa rakentuvaan idylliin ilmestyy vasta neljännen hahmon kohdalla, joka on jouta selässään kantava, kärpännahkaa kädessään pitelevä mies. Aiemmin hahmoon liitetty teksti kuvasi 1500-lukua:

Omvärlden har upptäckt
 det rika Sápmi.

Nu krigar dom om herraväldet
 över vårt land.
 Men ännu får vi vara ifred
 Jaga, fiska
 och följa renarna.
 Leva vårt liv

Teksti kertoi ulkomaailman löytäneen rikkaan Sápmin eli Saamenmaan ja sotivan sen herruudesta, mutta mainitsi, että me saamme kuitenkin olla vielä rauhassa, metsästää, kalastaa, seurata poroja ja elää elämäämme. Näyttelyn uudemmassa versiossa tämä hahmo on yhdistetty 1600-lukuun, ja siihen liitetty teksti on hieman erilainen:

Djurens skinn är populära.
 Kungar vill ha pällskinn i skatt
 och strider om vårt land.
 Värre är när skatten ska betalas
 i kött eller fisk.

Nykyinen teksti kertoo, että eläinten nahat ovat suosittuja, että kuninkaat haluavat turkiksia veroina ja että he sotivat meidän maastamme; huonommin asiat ovat, kun verot täytyy maksaa lihassa tai kalassa. Yhteistä molemmille teksteille on siis se, että ulkopuolisten mainitaan kiinnostuneen alueesta, joka teksteissä määritellään Saamenmaaksi tai ”meidän maaksemme”.

Aikajanan viides hahmo on nainen, joka pitelee kädessään kalaa; kala on huomattavasti pienempi kuin aiemman, 6 000 vuoden takaiseen aikaan sijoittuvan hahmon pitelemä. Näyttelyn vanhassa versiossa viides hahmo kuvasi 1800-lukua, uudemmassa taas 1700-lukua. Vanha teksti kertoi kalastamisesta:

Båten lastad med nät, dobbar och kaggar.
 Vi seglar och ror,
 nätar och notar.
 Fisken är vårt bröd
 vårt uppehälle

Nykyinen teksti taas kertoo porovaatimien lypsämisestä ja maidon käyttämisestä. Tekstin mukaan rasvainen maito riittää sekä vasoille että ihmisille ja myydyistä juustoista saadaan hyvä hinta:

Vi mjölkar vajorna när kalvarna fötts.
 Den feta mjölken räcker åt både
 kalv och folk.
 Mjölk och fisk är sommarmat.
 De goda runda ostarna sparar vi.
 Säljer vi osten får vi bra betalt.

Tämän tekstin voi vielä tulkita jonkinlaista yltäkylläisyyttä viestiväksi. Seuraavien hahmojen kohdalla sävy kuitenkin muuttuu. Kuudes, uudisasukkaaksi nimetty hahmo on istuva, lasta imettävä nainen, jonka taakse on asetettu pystyyn harava. Muista näyttelyn ihmishahmoista poiketen tämä nainen ei kohtaa kävijän katsetta vaan katsoo sivuun. Sekä naishahmon että siihen liitetyn tekstin voi mahdollisesti lukea jonkinlaista alakuloisuutta viestivinä. Teksti kertoo

heinän haravoimisesta viikosta toiseen, kosteista jaloista ja siitä, että talo ehdittiin saada valmiiksi ennen syksyä:

Räfsa myrhö till korna
vecka efter vecka.
Våta fötter.
Tänk att vi hann timra färdigt huset
innan hösten.

Seuraava hahmo on niin ikään nainen, jolla on mukanaan lapsi. Lapsi makaa komsiossa. Nainen katsoo suoraan eteensä ja hymyilee hiukan. Hänet on nimetty nomadiksi, ja myös teksti kertoo jatkuvasta muuttamisesta:

Flyttar
ständigt
på flyttning.
I mitt hem
året runt
år efter år.

Aikajanan kahdeksas hahmo on ratatyöläinen, seisova mies jonka vieressä on lapio. Teksti kertoo hänen rakentavan rautatietä kaukana perheestään, märkänä ja kylmissään. Jos mies saisi töitä kaivoksesta, koittaisivat paremmat ajat:

Långt ifrån familjen,
bygger jag järnvägen.
Mil efter mil in i ödermarken.
Inte blir jag rikare,
men blöt och frusen.
Får jag arbete i gruvan
blir det nog bättre.

Seuraava hahmo on metsätyöläinen, joka pitelee kädessään moottorisahaa. Teksti kertoo, että hänen isänsä raatoi kirvestä ja justeerisahaa käyttäen aikana, jolloin kylät olivat täynnä väkeä ja vanhat metsät loppumattomia. Mies itse kaataa 70 puuta päivässä, kun taas uuden hakkuukoneen kuljettaja kaataa samassa ajassa tuhat:

Far slet med yxa och timmersvans.
Då var byarna fulla med folk.
Då fanns ändlösa gammelskogar.
Jag fäller sjuttio träd om dagen.
Han som kör den nya skördaren
fäller tusen på samma tid.

Kymmenen ihmishahmon muodostama narratiivi päättyy poronhoitajaan. Aiemmin hahmo oli moottoripyörän selässä istuva, suopunkia olallaan kantava mies, johon oli yhdistetty teksti saamelaisten kulttuuripoliittisesta ohjelmasta vuodelta 1971.⁵⁸⁵ Nytemmin hahmo on vaihdettu moottorikelkan selässä seisoo-

⁵⁸⁵ Tätä tekstiä olen käsitellyt luvussa 4.2.

vaan mieheen. Tekstissä kuvaillaan, miten hahmo seuraa aikaansa, haluaa kehittyä juuret perinteessä ja voi hyvin silloin kun poro voi hyvin:

Följer tiden.
Jag vill kunna utvecklas
med rötterna i traditionen.
Kunna leva på det här.
Följer renarna.
När renen mår bra
mår jag bra.

Teksti korostaa siis samaan aikaan sekä muutosta että jatkuvuutta. Samalla se tuo esiin poronhoitoa elinkeinona, jolla on voitava elää, ja kytkee poronhoitajan hyvinvoinnin poron hyvinvointiin. Hahmon toisella puolella on vielä toinen teksti, *Vi har rätt att leva efter egna seder med egna syften i eget land*, jossa puhutaan saamelaiden ja alkuperäiskansojen oikeuksista.

Åtgij tjadå/Tidens gång -näyttelyssä rakentuu siis narratiivi, joka ulottuu tuhansien vuosien takaisesta ajasta nykypäivään. Lähimenneisyys näyttäytyy ambivalenttina ja loppupään hahmot ovat avoimia monille tulkinnoille; esimerkiksi metsätyöläiseen yhdistetyn tekstin voi lukea negatiivisesti sävyttyneenä kuvauksena metsien ja ihmisten vähenemisestä, mutta sen voi tulkita myös neutraaliksi toteamukseksi, joka ei ota kantaa siihen onko maailma muuttunut paremmaksi vai huonommaksi. Alkupään hahmot sen sijaan viestivät lähinnä sitä, miten luonto tyydyttää ihmisten tarpeet, ja näin kaukainen menneisyys näyttäytyy onnellisena aikana. Näyttely ei eksplisiittisesti määrittele alkupään hahmojen etnisyyttä, eikä siten ole ilmeistä, yhdistyykö yltäkylläisen elinympäristön kuvaus nimenomaan varhaiseen saamelaisuuteen. Alkupuolen hahmot on kuitenkin mahdollista tulkita implisiittisesti saamelaisiksi.⁵⁸⁶

Luodessaan kaukaisesta menneisyydestä lähes paratiisimaisen kuvan *Åjtte* asettuu osaksi primitivismin pitkää traditiota; ajatus menneisyydessä valinneesta kulta-ajasta on vanha ja laajalle levinnyt. Monet perinteiset narratiivit sijoittavat ihmiskunnan alun paratiisimaiseen maailmaan, jossa vallitsi täydellinen harmonia ja josta puuttuivat konfliktit. Myyttien mukaan luonto oli tuolloin ihmisille ystävällinen ja maa tarjosi kaikille olennoille ruokaa niin ettei niiden tarvinnut tappaa toisiaan.⁵⁸⁷ Ajatus alkuperäisestä onnen ajasta on juurtunut niin raamatulliseen traditioon kuin osiin kreikkalais-roomalaista perintöä: se kuului jo antiikin mytologiaan ja inspiroi varhaisia sivilisaatiokriitikoita Platonista lähtien.⁵⁸⁸

Kaukaista menneisyyttä ja metsästäjä-keräilijöiden elämäntapaa idealisoiva primitivismi on nykyäänkin yksi länsimaista ajattelua muovaavista filosofisista pohjavirroista. Kyseessä on antropologi William Y. Adamsin mukaan juuri läntinen oppi, sillä primitivismin perustana olevat ideologiat – puritanismi ja luonnonrakkaus – on yhdistetty toisiinsa vain länsimaissa antiikin Kreikan

⁵⁸⁶ Hahmojen implisiittistä saamelaisuutta ja näyttelyn narratiivin suhdetta saamelaiden esihistoriasta käytyihin kiistoihin olen käsitellyt luvussa 4.1.

⁵⁸⁷ Stoczkowski 2002 [1994], 19.

⁵⁸⁸ Mt., 20; Väyrynen 2006, 271. ”Kultaisesta ajasta” kerrotaan myös saamelaisessa myytissä (Pulkkinen 2011, 213–214).

ajoista lähtien. Primitivismin suosio on vaihdellut aikojen kuluessa, ja sillä on taipumusta kukoistaa erityisesti epäilyksen ja epävarmuuden aikoina. Primitivismi onkin yksi nykyajan arvostelun muoto: primitiivisestä ”toisesta” tulee mittatikki, jolla mitataan omaa arvottomuutta.⁵⁸⁹ Adamsin mukaan primitivismi ilmenee filosofisena pohjavirtana myös tieteellisessä tutkimuksessa ainakin amerikkalaisen antropologian piirissä. Vaikka se ei ole ollut avoimesti merkittävä osa antropologista teoriaa, se on antropologisen eetoksen sitkeä piirre, ja useimmat amerikkalaiset antropologit ovat Adamsin mukaan tiedostamattomasti ”kaappiprimitivistejä”.⁵⁹⁰

Länsimaisen primitivismin traditioon kuuluu ajatus ”jalosta villistä” (engl. *noble savage*), primitiivisestä ihmisestä, jossa ruumiillistuvat idealisoidut fyysiset, henkiset ja moraaliset ominaisuudet.⁵⁹¹ Ominaisuudet, joita ihailtuihin primitiivisiin kulttuureihin on yhdistetty, ovat painottuneet eri tavalla eri aikoina.⁵⁹² Nykyään korostuu ajatus luonnon kanssa sopusoinnussa elämisestä: kuten antropologi Shepard Krech on todennut, ekologinen intiaani toimii vastakohtana epäekologiselle valkoiselle miehelle.⁵⁹³ Jalon villin voikin nähdä ideaalikuvana, jonka tarkoituksena on paljolti ollut länsimaisen kulttuurin arvosteleminen.

Luontoon sopeutuvien ja sitä riistävien ihmisten välinen vastakkainasettelu rakentui myös *Åjgij tjadá/Tidens gång* -näyttelyn aiemmassa päätekstissä. Käytävän seinälle, ihmishahmoja vastapäätä kiinnitetty teksti alkoi kertomalla alueella aiemmin eläneistä sukupolvista:

För 9000 år sedan var landet fritt från is.
Sedan dess har 270 generationer vandrat
mellan isranden och dagens kalhyggen.

De tre senaste har börjat förändra landskapet,
göra sig till herrar över marken, vattnet.
Men det är svårt att finna spåren
av dem som levit här innan oss.

Tekstissä esitettiin, että viimeiset kolme sukupolvea ovat ryhtyneet maan ja veden herroiksi ja alkaneet muuttaa maisemaa, mutta ennen meitä eläneistä on vaikea löytää jälkiä.⁵⁹⁴ Teksti ”me” näytti viittaavan nykyään eläviin ihmisiin erotuksena aiemmista sukupolvista.

Jatkossa tekstissä kuitenkin rakentui toisenlainen me/he-vastakkainasettelu:

Det har varit varmare än idag.
Men också kallare.

⁵⁸⁹ Adams 1998, 78.

⁵⁹⁰ Mt., 106–112.

⁵⁹¹ Ks. esim. mt., 79.

⁵⁹² Ks. Korteniemi 2009, 177.

⁵⁹³ Krech 1999, 22.

⁵⁹⁴ Tekstin voi tulkita olevan jossain määrin ristiriidassa *Åjttens Laponia*-näyttelyn tarjoamien representaatioiden kanssa, joita käsittelen tarkemmin myöhemmässä alaluvussa. *Laponiassa* tuodaan esiin niitä jälkiä, joita menneiden ihmiskokopolvien elämästä ja työstä on maisemaan jäänyt.

Men vi har klarat oss bra
naturen och vi.

Efterhand hittade främlingar hit,
folk som förbannade kölden och mörkret.
De såg skogens djur som rikedomar.
Drömde om silver i bergen.
De kom allt fler och allt oftare
Endel av dem blev berömda,
fick sina namn i böcker.
På 1500 -talet kallades de birkarlar.

De finns här idag.
Och det finns en del kvar att hämta här,
säger de.
Hoi hái!

Teksti totesi eksplisiittisesti, että ”me” ja luonto olemme selvinneet hyvin niin lämpimämpinä kuin kylmempinäkin aikoina. Nyt tekstin ”me” siis viittasi ajallisesti määrittelemättömään jatkuvuuteen sijoittuviin ihmisiin, jotka ovat selviytyneet hyvin yhdessä luonnon kanssa. ”Meidän” vastakohtaksi tekstissä asetui vähitellen tänne tiensä löytäneet ”muukalaiset”, jotka kirosivat kylmyyttä ja pimeyttä, näkivät metsän eläimet rikkauksina ja unelmoivat vuorten hopeasta. Muukalaisten kerrottiin olevan täällä tänäkin päivänä ja sanovan, että täällä on yhä jotain pois vietävää.

Näyttelyn aiemman päätekstin voi siis tulkita esittäneen ”muukalaiset” riistäjinä, jotka eivät sopeutuneet paikalliseen luontoon. Vaikka ”meitä” ja ”heitä” ei tekstissä määritelty etnisesti tai kulttuurisesti lukuun ottamatta mainintaa, että muukalaisia nimitettiin 1500-luvulla pirkkalaisiksi⁵⁹⁵, ”meidän” ja ”muukalaisten” välinen vastakkainasettelu on mahdollista tulkita saamelaiden ja eisaamelaiden väliseksi eronteoksi. Tällaista tulkintaa tukee se, että me-pronominia käytetään Äjtten näyttelyissä viittaamaan sekä menneisyyden että nykyisyyden saamelaisiin, mutta ei etnisesti heterogeenisiin uudisasukkaisiin.

Näyttely on kuitenkin avoin monille tulkinnoille, eikä luonnon kanssa sopeutumisessa elämisen yhdistyminen nimenomaan saamelaiseen etnisyyteen ole välttämättä ilmeistä. Näyttelyn nykyinen, aiempaa lyhyempi pääteksti ei liioin rakenna ”meidän” ja ”muukalaisten” välistä vastakkainasettelua aiemman tekstin tapaan. Sen sijaan teksti pikemminkin korostaa kaikkien alueella eläneiden ihmisten yhtäläisyyttä todetessaan, että ”me kaikki” olemme olleet riippuvaisia siitä elämästä, jonka maa ja vesi ovat antaneet:

Här möter du några av oss.

Vi som levt här
sedan landet blev fritt från is
och fram till idag.

⁵⁹⁵ Pirkkalaisiksi (ruots. *birkarlar*) on nimitetty Tornion, Luulajan ja Piitimen alueen talonpoikia, jotka Ruotsin kuningas oli valtuuttanut verottamaan saamelaisia ja käymään heidän kanssaan kauppaa (ks. esim. Vahtola 2005, 37–39).

Alla har vi varit
beroende av det liv,
som marken och vattnet gett.

7.3 Kilpailevat diskurssit

Edellisissä alaluvuissa olen tarkastellut sitä, miten ihmisten ja luonnon suhteita esitetään Siidan perusnäyttelyissä sekä joissakin Ájtten näyttelyistä. Siidan keronnassa saamelaiset ovat eläinten ja kasvien tavoin joutuneet sopeutumaan pohjoisen ankariin olosuhteisiin, Ájttesa pohjoinen luonto taas näyttäytyy yltäkyläisenä ympäristönä varhaisille ihmisasukkailleen. Vaikka museoiden esitykset poikkeavat hiukan toisistaan, molempien museoiden voi tulkita tuottavan kuvaa saamelaiskulttuurista luontoon sopeutuneena; näin ainakin silloin, kun kuvauksen kohteena on ”perinteinen” saamelaiskulttuuri Siidan *Päänäyttelyssä*, esikristillinen saamelaisuus Ájtten *Goabdesájgge/Trumtid*-näyttelyssä tai kaukainen, implisiittisesti saamelainen menneisyys *Ájgij tjadá/Tidens gång*-näyttelyssä.

Kuvatessaan saamelaiskulttuuria luontoon sopeutuneena Siida ja Ájtte asetuvat osaksi diskurssia, josta käytän nimitystä *harmoniapuhe*. Tässä diskurssissa saamelaiset, kuten muutkin alkuperäiskansoiksi määritellyt ryhmät, on tavallista esittää luonnon kanssa sopuoinnussa elävinä. Vaikka esimerkiksi ILO:n alkuperäiskansasopimus ei edellytä alkuperäiskansoilta luonnonläheisyyttä, monien mielikuvissa kyse on ”luonnonkansoista”, jotka elävät enemmän tai vähemmän perinteisellä, muusta yhteiskunnasta poikkeavalla tavalla. Usein alkuperäiskansojen elämäntapa tulkitaan ympäristöystävälliseksi: alkuperäiskansojen edustajien ajatellaan hyödyntävän luonnonvaroja kestäväällä tavalla, ymmärtävän omien tekojensa vaikutukset kokonaisuuteen ja kunnioittavan kaikkia elämänmuotoja.

Käsitystä alkuperäiskansoista luontoa kunnioittavina ja sen kanssa sopuoinnussa elävinä on tuonut esiin myös globaali alkuperäiskansojen liike. Antropologi Carina Greenin mukaan ekologisuus ja etnisyys ovat olleet liikkeessä erottamattomia alusta asti,⁵⁹⁶ ja omaan erityiseen luontosuhteeseen liittyvät käsitykset ovat nykyään osa monien alkuperäiskansojen edustajien identiteettiä. Luontosuhteeseen liittyvällä diskurssilla on myös poliittinen ulottuvuus, sillä läheisestä luontosuhteesta puhumalla voidaan perustella alkuperäiskansojen oikeutta kontrolloida tietyn alueen luonnonvaroja.⁵⁹⁷

⁵⁹⁶ Green 2009, 177.

⁵⁹⁷ Mathisen, S.R. 2004b, 18. Yksi askel kohti alkuperäiskansojen mahdollisuutta kontrolloida luonnonvaroja on ollut kansainväliseen biodiversiteettisopimukseen sisältyvä vapaaehtoinen *Akwé: Kon* -ohjeistus, jonka tarkoituksena on arvioida toimenpiteiden kulttuurista, ympäristöllistä ja sosiaalista vaikutusta pyhiin paikkoihin sekä alkupe-
räis- ja paikallisyhteisöjen perinteisesti asuttamiin tai käyttämiin maihin ja vesiin. (Akwé: Kon guidelines.) Metsähallitus otti ensimmäisenä maailmassa tämän ohjeistuksen käyttöön Hammastunturin erämaan hoito- ja käyttösuunnitelman laadinnassa. Työryhmään kutsuttiin mukaan alueen paliskuntien poroisännät sekä saamelaiskäräjien nimeämät saamelaiset. (Magga, I.-B.K. 2014, 24; ks. Juntunen & Stolt 2013.)

Muiden alkuperäiskansojen tavoin myös saamelaiset on usein esitetty ekologisina luonnonvaalijoina ja poronhoito on nähty ekologisena elämäntapana.⁵⁹⁸ Saamelaista identiteettiä on rakennettu ekologisuuden ajatuksen varaan,⁵⁹⁹ ja nykyään käsitys erityisestä saamelaisesta luontosuhteesta on joillakin areenoilla varsin vakiintunut. Sosiologi Jarno Valkosen mukaan saamelaisen luontosuhteen esitysten taustalla on kolme esioletusta: saamelainen kulttuuri oletetaan muuttumattomaksi, kulttuurin suhde luontoon nähdään läheisenä ja harmonisena ja luontosuhteen nähdään selittävän saamelaisten ominaislaatua. Luontosuhteen kautta nykysaamelainen voi kokea samuutta vuosituhansia sitten eläneiden saamelaisten kanssa.⁶⁰⁰ Myös politiikan tutkija Sanna Valkonen näkee saamelaisen luontosuhteen yhtenä olennaisimmista asioista, joiden kautta saamelaisuutta tyypillisesti määritellään. Saamen kielen, omaleimaisen kulttuurin ja erityisen luontosuhteen määrittämisestä saamelaisuudesta on tullut saamelaisuuden luonnollistunut olomuoto, joka otetaan usein annettuna ja jota toistetaan erilaisissa saamelaisuuden kuvauksissa.⁶⁰¹

Saamelaisten erityiseen luontosuhteeseen viitataan myös poliittisissa julkilausumissa.⁶⁰² Esimerkiksi Ruotsin saamelaiskäräjien elinympäristöohjelma *Eallinbiras* esittää, että saamelaisten syvä suhde luontoon on vaikea pukea sanoiksi.⁶⁰³ Tämän pääluvun alussa siteeraamani Suomen saamelaiskäräjien julkaisema *Saamelaisten kestäväin kehityksen ohjelma* kertoo, että saamelaisten arvojen mukaan luontoa tulee käyttää kestävästi. ”Pääväestön” edustajat taas ohjelman mukaan näkevät koskemattoman luonnon ylimääräisenä resurssina, jota voi tarpeidensa mukaan käyttää hyväksi.⁶⁰⁴ ”Saamelaiseen luontosuhteeseen” liittyvien käsitysten vakiintuneisuutta kuvastaa se, että saamelainen luontosuhde saatetaan määritellä ”harmoniseksi” jopa tieteen kentällä.⁶⁰⁵

Vaikka harmoniassa luonnon kanssa elävän alkuperäiskansan diskurssi on joillakin areenoilla vahva, sillä on haastajansa. Viime vuosikymmenien aikana

⁵⁹⁸ Ks. Mathisen, S.R. 2004b, 19; ks. myös Tuulentie 2003a; Valkonen, J. 2005; Dahlström 2003, 293.

⁵⁹⁹ Ks. Nyysönen 2007, 204. Suomen saamelaisliikkeen piirissä saamelaiset yhdistettiin luontoon vahvimmin 1970-luvulla; seuraavalla vuosikymmenellä tätä yhteyttä ja siihen kytkeytyvää romantisointia jo osittain purettiin. Diskurssi muuttui tieteellisemmäksi, ja saamelaisten luontoyhteyden lisäksi alettiin puhua saamelaisten oikeuksista ympäristöönsä. Samaan aikaan kun ”luonnonkansaan” liittyvä kuvakieli Suomessa menetti merkitystään ja legitiimisyyttään, se kuitenkin vahvistui globaalissa alkuperäiskansojen liikkeessä, eivätkä Ruotsin saamelaiset Jukka Nyysönen mukaan näyttäneet arkailevan ekologisen kestävyuden edustajina esiintymistä. (Mt., 266, 289, 313–314.)

⁶⁰⁰ Valkonen, J. 2005, 16–17.

⁶⁰¹ Valkonen, S. 2009, 109–110. Jarno ja Sanna Valkosen mukaan todellisuudessa on olemassa kaksi luontosuhdetta: käytännöllinen ja diskursiivinen (ks. Valkonen, J. & Valkonen, S. 2014).

⁶⁰² Ks. Potinkara 2012a.

⁶⁰³ Sametinget 2009, 5.

⁶⁰⁴ Saamelaiskäräjät 2006, 9.

⁶⁰⁵ Irja Seurujärvi-Karin (2000) toimittaman, saamelaisia käsittelevän artikkelikokoelman yhden osan nimeksi on valittu *Saamelaisten harmoninen luontosuhde*; näin saamelainen luontosuhde määritellään ”harmoniseksi” jo kirjan jäsenyyksen tasolla. Kirjaan sisältyvän artikkelin mukaan luonnolla on saamelaisille itseisarvo ja saamelaiselle luontosuhteelle on luonteenomaista suuri kunnioitus luontoa kohtaan (Helander 2000, 171).

tehty tutkimus on asettanut käsityksen ”luonnonkansojen” ekologisuudesta kyseenalaiseksi.⁶⁰⁶ Esimerkiksi antropologi Shepard Krechin mukaan Pohjois-Amerikan intiaanit ovat kyllä ymmärtäneet ympäristönsä ekologisia suhteita, mutta eivät monissa tapauksissa ole toimineet ympäristönsuojelullisesti.⁶⁰⁷ Jo kivikautisten yhteisöjen on osoitettu tuhonneen luonnonvaroja ja tappaneen suuren joukon eläimiä sukupuuttoon.⁶⁰⁸ Onkin esitetty, etteivät menneisyyden luonnonkansat tarkoituksellisesti suojelleet resurssejaan – niiden hyödyntämistä ei rajoittanut ekologinen viisaus tai pyrkimys kohtuudessa pysymiseen, vaan matala väestötiheys, yksinkertainen teknologia ja ulkoisten markkinoiden puute.⁶⁰⁹

Myös nykyisiin alkuperäiskansoihin on ympäristöongelmiin liittyvässä keskustelussa suhtauduttu ambivalentisti. Alkuperäiskansat, joita on toisaalta pidetty ”ekologisina pyhimyksinä”, on samanaikaisesti voitu käsittää myös ”ekologisina roistoina”, jotka uhkaavat perinteisten maidensa ympäristöä.⁶¹⁰ Erityisesti paikallisella tasolla käsitykset luontoa suojelevista alkuperäiskansoista on usein kiistetty.

Saamelaidun harmonisen luontosuhteen diskurssin kanssa kilpaileekin diskurssi, joka esittää saamelaiset tai heidän harjoittamansa poronhoidon ekologisena uhkana.⁶¹¹ Kansatieteilijä Helena Ruotsalan mukaan voi hieman kärjistäen sanoa, että aiemmin vallalla oli romanttinen käsitys ympäristön kanssa harmoniassa elävästä eksoottisesta elinkeinosta, kun taas nykyään poromies kuvataan yhä useammin itsekkääksi riistäjäksi ja jopa eläinräökkääjäksi, joka tuhoaa säälimättä ympäristöä omaa taloudellista etuaan tavoitellessaan.⁶¹² Sosiologi Lydia Heikkilän mukaan poronhoidon representoiminen vakavana ympäristöuhkana on diskurssi, joka nousee poronhoitoa koskevassa yleisessä ympäristöpuheessa ylitse muiden, ja julkinen mielipide suhtautuu poronhoitoon useimmiten kielteisesti.⁶¹³

Poronhoitoon liittyviä kiisteltyjä teemoja ovat olleet ennen kaikkea ylilaidunnus ja suhtautuminen petoeläimiin.⁶¹⁴ Porotalouden ylilaidunnus on usein noussut puheenaiheeksi muun muassa *Ođđasat*-uutisissa. Asiasta on viime vuosina uutisoitu erityisesti Norjan Finnmarkin kontekstissa,⁶¹⁵ mutta ylilaidunnus puhuttaa myös Ruotsissa ja Suomessa.⁶¹⁶ Julkisuudessa on väitetty, että laidunnus on vahingoittanut vakavasti suuria maa-alueita ja että elinkeino

⁶⁰⁶ Ks. esim. Hames 2007, 129; Korteniemi 2009, 168–169.

⁶⁰⁷ Krech 1999, 212–213.

⁶⁰⁸ Esim. Diamond 2007 [2005], 25–26.

⁶⁰⁹ Ks. Hames 2007, 180.

⁶¹⁰ Dahlström 2003, 296.

⁶¹¹ Ks. Mathisen, S.R. 2004b, 19–20, 25. Saamelaiset samaistetaan usein poronhoitajiin erityisesti Ruotsissa ja Norjassa, missä poronhoito on sallittua vain saamelaisille, ja myös poronhoitoon kohdistuvassa kritiikissä saatetaan siis puhua yleisesti ”saamelaisista”.

⁶¹² Ruotsala 2002, 369–370.

⁶¹³ Heikkilä, L. 2003, 137, 140; ks. myös Heikkilä, L. 2006.

⁶¹⁴ Ks. esim. Heikkilä, T. & Järvinen 2011.

⁶¹⁵ Talvella 2013 Norjan viranomaiset arvioivat, että Finnmarkissa on noin 30 000–40 000 poroa liikaa, ja vaativat poromäärän pienentämistä välittömästi (*Ođđasat* 25.1.2013).

⁶¹⁶ Laponia-alueeseen liittyvästä ylilaidunnuskeskustelusta ks. Dahlström 2003.

on ekologisen katastrofin kynnyksellä. Esimerkiksi porotutkija Mauri Niemisen mukaan jäkäläköiden kunto on huono suuressa osassa Suomen poronhoitoaluetta.⁶¹⁷

Väitteitä ylilaidunnuksesta on myös kyseenalaistettu. Metsähallituksen, saamelaiskäräjien ja poromiesten porodiskursseja tutkineen Lydia Heikkilän mukaan poroja ei poromiesten mielestä ole liikaa, vaan poronhoidolle soveltuvia alueita on liian vähän. Poromiehet näkevät laidunten ylikuormittumisen syynä kilpailevien maankäyttömuotojen aiheuttaman paineen.⁶¹⁸

Poronhoitajia on julkisuudessa syytetty paitsi ylilaidunnuksesta, myös petoeläinten vainoamisesta. Esimerkiksi talvella 2013 Ruotsin mediassa puhuttiin paljon kahden suden kiistellystä metsästyksestä poronhoitoalueella sekä Saamen radion esittämästä väitteestä, että saamenkylät ovat maksaneet petojen salametsästyksestä.⁶¹⁹ Poronhoitajat taas ovat valittaneet petoeläinten tekevän elinkeinon mahdottomaksi; esimerkiksi Ruotsin saamelaisten valtakunnallisen liiton puheenjohtajan Jörgen Jonssonin mukaan poronhoitoalueella ei voida hyväksyä susia.⁶²⁰ Sutta on pidetty pedoista ongelmallisimpana, koska se voi hajottaa koko porotokan laajalle alueelle.⁶²¹ Susi nouseekin usein kiistojen symboliksi: se muodostaa uhkan poronhoidolle ja samalla se on symbolisesti tärkeä eläin monille luonnonsuojelijoille.⁶²²

Luonnon kanssa harmoniassa elävän alkuperäiskansan diskurssia, harmoniapuhetta, vasten asettuu siis julkisuudessa *ympäristöuhkapuhe*, jossa porotalous näyttäytyy ongelmallisena. Tällaisesta puheesta Siidan ja Ájtten näyttelyissä ei juuri näy viitteitä. Siidassa viitataan ”ihmisen” aiheuttamiin uhkiin, mutta tätä aihetta käsittelevissä teksteissä ei mainita porotaloutta tai saamelaisia. Ájtten *Laponia*-näyttelyssä, jota käsittelem tarkemmin seuraavassa alaluvussa, poronhoidon kriittisessä valossa esittävä diskurssi esiintyy yhdessä lyhyessä tekstikatkelmassa osana lukuisten Laponia-alueeseen liittyvien puheenvuorojen kollaasia. Kummassakaan museossa ei käsitellä ylilaidunnusta tai porotalouden ja muiden elinkeinojen välisiä konflikteja.⁶²³

Siidassa ei representoida myöskään petoeläimiin liittyviä kiistoja. Ájtten *Laponia*-näyttelyssä sen sijaan nostetaan petokysymys esiin. Näyttelyyn sisältyy kokoelma lehtileikkeitä, jotka käsittelevät Ruotsin poronhoitoalueella vuonna 2002 liikkunutta yksinäistä sutta. Mukaan on otettu myös mielipidekirjoituksia,

⁶¹⁷ Nieminen 2000, 166; ks. myös Nieminen 2013.

⁶¹⁸ Heikkilä, L. 2003, 134, 137. Myös Siidan perusnäyttelyiden suunnitteluun osallistunut ja Suomen saamelaiskäräjien puheenjohtajana toiminut Klemetti Näkkäläjärvi on kyseenalaistanut ylilaidunnuksen. Näkkäläjärvi esittää porosaamelaisten luontoterminologian runsauden viittaavan siihen, että poronhoitajasaamelainen kunnioittaa luontoa ja yrittää elää sen kanssa sopuinnussa, ja pitää siksi kohtuuttomana kuulla näkemyksiä, joiden mukaan poronhoitajasaamelaiset eivät ymmärtäisi omaa parastaan ja pitäisivät liian suurina poromääriä. (Näkkäläjärvi 2000, 155.)

⁶¹⁹ *Ođđasat* 10.1.2013; *Ođđasat* 17.1.2013; *Ođđasat* 5.2.2013.

⁶²⁰ *Ođđasat* 10.1.2013; ks. myös esim. Magga, A.-M. 2012.

⁶²¹ Dahlström 2003, 315.

⁶²² Ks. Beach 2004, 115. Suurpetoihin liittyvistä diskursseista ks. Magga, A.-M. 2012. Susikonflikteista ks. myös Bisi 2010; Pohja-Mykrä 2014.

⁶²³ Sen sijaan ylilaidunnus mainitaan Osllossa sijaitsevan norjalaisen kansanmuseon saamelaisnäyttelyssä. Näyttelyn vuonna 2007 valmistuneeseen, saamelaista nykyäikää käsittelevään osioon sisältyy teksti, jonka mukaan Finnmarkissa on liikaa poroja.

jotka edustavat suteen liittyneen yhteiskunnallisen keskustelun eri näkemyksiä: yksi kirjoitus esimerkiksi puolustaa suttu, toinen taas poronhoitajia. Lehtileikkeiden yläpuolella on näyttelyteksti, joka käsittelee porojen ja petoeläinten suhdetta. Tekstin viimeisessä lauseessa kysytään, pitääkö poronhoitajasaamelaisten yksinään ruokkia Ruotsin petokanta: "Är det bara de renskötande samerna som ska föda upp Sveriges rovdjursstam?" Tekstissä ei oteta eksplisiittisesti kantaa Ruotsin petopoliittikkaan, mutta viimeisen lauseen voi tulkita sitä kritisoiavana.

Vaikka harmoniapuhe ja ympäristöuhkapuhe asetuvat usein vastakkain esimerkiksi saamelaisten ympäristösuhteesta kiisteltäessä, niillä on myös paljon yhteistä. Molempien puhetapojen piirissä ihanteena voidaan pitää sellaista ihmistoimintaa, joka ei juuri muuta luontoa. Siinä missä harmoniapuhe esittää luonnonkansat luontoon "sopeutuvina", ympäristöuhkapuhe nostaa ongelmiksi ne tapaukset, joissa ihmistoiminta muuttaa suuresti sitä, mitä pidetään luonnon "alkuperäisenä" tai "luonnollisena" tilana. Molemmat puhetavat ovat sovitettavissa luonnonsuojelun diskurssiin, jossa ihanteeksi nousee luonnon "koskemattomuuden" säilyminen ainakin joillakin alueilla.

Viime vuosikymmenien aikana luonnonsuojelun diskurssi on vahvistunut. Puhetapojen muutos näkyy suhtautumisessa Suomen Lappiin: Lappi, joka heti sotien jälkeen näyttäytyi tulevaisuuden maakuntana, kansallisena voimavarana, ja josta myöhemmin tuli alituotantoalue ja valtakunnan lehtolapsi, nähdään nykyään ennen kaikkea herkkänä ja haavoittuvaisena arktisena alueena.⁶²⁴ Luonnonsuojelun tarpeellisuutta on perusteltu muun muassa sillä, että biodiversiteetin eli monimuotoisuuden säilyttäminen on tärkeää ihmisten omankin edun vuoksi. Luonnonsuojelun tieteellisiä perusteluita on kuitenkin joskus myös kyseenalaistettu. Antropologi Hugh Beachin mukaan ekologia on käytännössä väistämättä poliittista eikä koskaan puhtaasti tieteellistä: on ääretön määrä kestäviä ekosysteemejä, joita tietyllä alueella voidaan edistää.⁶²⁵

Tieteellisten perustelujen lisäksi luonnonsuojelupuhetta voi motivoida myyttiseen "alkuluontoon" liittyvä romantiikka. Romanttisessa ajattelussa "alkuperäinen" tai "koskematon" luonto näyttäytyy arvokkaana juuri koskemattomuutensa vuoksi ja sitä on syytä suojella ihmistoiminnan muuttavalta vaikutukselta.⁶²⁶ Tätä diskurssia edustaa esimerkiksi filosofi Leena Vilkkä, jonka mukaan "Lapin erämaat ovat arvokkaampia laajana, koskemattomana, hiljaisena, pyhänä jumalanluontona, rannattomina tuntuineina kuin kauppatavaraksi alistettuna, kulutushyödykkeiksi muutettuina Lapin tuotteina".⁶²⁷ Romantiikan hengessä Vilkkä näkee pedot villin luonnon ruumiillistumina: "Pedot ylläpitävät erämaiden henkeä: villeyttä ja vapautta. Kun susi tapetaan, kuolee pala erämaan aitoutta."⁶²⁸

Romanttisessa ajattelussa "koskemattomalla" luonnolla on siis itseisarvo, ja ihmistoiminta luonnossa johtaa tämän arvon häviämiseen tai vähentymiseen.

⁶²⁴ Ks. Valkonen, J. 2010, 41; Valkonen, J. 2004, 229–234.

⁶²⁵ Beach 2004, 121; tieteellisten luontokäsitysten kritiikistä ks. myös Macnaghten & Urry 1998.

⁶²⁶ Ks. esim. Valkonen, J. 2010, 36.

⁶²⁷ Vilkkä 2002, 73.

⁶²⁸ Mt., 84.

Luontoa muuttava ihmistoiminta voidaan kuitenkin nähdä myös positiivisena. Tällöin esitetään, että ihmistoiminta täydentää luontoa tai luo sille uusia merkityksiä: kulttuurimaisema on enemmän kuin luonnonmaisema. Tällaista diskurssia nimitän tässä *kulttuuriympäristöpuheeksi*.

Ihmistoiminnan muokkaamaa ympäristöä on yleensä arvostettu enemmän kuin ”koskemattonta” luontoa. Vielä valistuksen aikaan villi luonto nähtiin länsimaissa yleensä vihamielisenä ja hyödyttömänä, ja esimerkiksi aavikot, jäätiköt ja vuoret miellettiin tästä syystä rumiksi.⁶²⁹ Kesytettyä, asutettua ja tuottavaa maata taas on pidetty kauniina, kuten Englannissa vuosina 1500–1800 vallinneita asenteita ja käsityksiä tutkinut historioitsija Keith Thomas toteaa.⁶³⁰ Suomalaisesta kansanperinteestä ei folkloristi Leea Virtasen mukaan löydy kuvauksia luonnon kauneudesta ja metsän ihanuudesta, ja villiin luontoon liittyi vielä 1800-luvun ihmisillä monia kielteisiä ja ahdistavia mielikuvia. Vanhassa ajattelussa metsä edustaa vaarallista ja pelottavaa aluetta, viljelysmaisema taas on kaunis ja turvallinen.⁶³¹

Kulttuuriympäristön positiivisessa arvottamisessa ei siis ole sinänsä mitään uutta. Nykyinen saamelaisiin liittyvä kulttuuriympäristöpuhe kuitenkin poikkeaa aiemmista puhetavoista siten, että myös suhteellisen luonnontilaisista pohjoisista alueista on alettu puhua kulttuuriympäristönä. Huomion kohteeksi nousee tällöin se, että näitäkin alueita on hyödynnetty sukupolvien ajan. Saamelaisia kulttuuriympäristöjä tutkineen Päivi Maggan mukaan saamelaisten perinteisessä elintavassa luontoon on pyritty jättämään mahdollisimman vähän jälkiä, eikä toiminnan tuloksena siis ole syntynyt länsimaisen tutkimusperinteen tunnistamaa kulttuuriympäristöä. Maggan mukaan on tärkeää, että saamelaiselle kulttuurimaisemalle annetaan kulttuuriympäristön arvo.⁶³² Monen silmissä koskemattomilta erämailta vaikuttavat alueet tuodaan siis tässä diskursussa kulttuurin piiriin.

Yhtenä osoituksena viriävästä kiinnostuksesta saamelaista kulttuuriympäristöä kohtaan on saamelaismuseo Siidan vuosina 2011–2013 toteuttama *Eallibiras – Elävä ympäristö* -projekti, joka sai rahoitusta Euroopan aluekehitysrahastolta ja Lapin liitolta.⁶³³ Hankkeen tarkoituksena oli tuottaa tietoa saamelaisesta kulttuuriympäristöstä, ja sen lopputuotteina syntyi julkaisu ja näyttely. Hankkeen päättymisen jälkeenkin Siidassa on toiminut Saamelainen kulttuuriympäristöyksikkö, jonka toiminta vakinaistettiin vuonna 2015.

Kuten sosiologi Anni-Siiri Länsman toteaa, keskustelu saamelaisesta kulttuuriympäristöstä on myös poliittinen kysymys.⁶³⁴ Pohjoisen Fennoskandian alueella on viime vuosikymmenien aikana kiistelty siitä, onko saamelaisilla kollektiivisia oikeuksia niihin maa- ja vesialueisiin, jotka nykyään ovat valtionmaata. Saamelaisten maavaatimuksia on vastustettu muun muassa väittämällä, ettei saamelaiskulttuuriin kuulu maanomistus tai että omistusoikeus maahan syntyy

⁶²⁹ Väyrynen 2006, 258.

⁶³⁰ Ks. Thomas 1984 [1983], 255.

⁶³¹ Virtanen, L. 1994, 136–140.

⁶³² Magga, P. 2013a, 13.

⁶³³ Ks. Magga, P. 2013b.

⁶³⁴ Länsman, A.-S. 2007a, 98.

vain maanviljelystyön kautta;⁶³⁵ saamelaisten perinteiset asuinalueet on nähty luonnonmaisemana ja erämaana ja siten ”ei kenenkään maana”. Saamelaisen kulttuuriympäristön käsite asettuu tätä näkemystä vastaan ja nostaa esiin kysymyksen siitä, mitä oikeuksia saamelaisilla on sukupolvia jatkuneen maankäytön seurauksena.⁶³⁶

Perinteisillä saamelaisalueilla onkin käynnissä kamppailu ”erämaalle” anetuista merkityksistä ja alueiden hallinnasta. Maantieteilijä Jarkko Saarinen on pyrkinyt hahmottamaan keskenään kilpailevia erämaadiskursseja. Hänen mukaansa nykyisistä erämaakäsityksistä keskeisimpiä ovat traditionaalisen erämaan, suojellun erämaan ja turistisen erämaan diskurssit. Traditionaalisen näkemyksen mukaan erämaa on raaka-ainevarasto ja taloudellisesti hyödynnettävä resurssi. Tämä käsitys on ollut Lapissa pitkään hegemoninen erämaadiskurssi, mutta erityisesti viime aikoina se on saanut haastajakseen käsityksen suojellusta erämaasta. Turistinen erämaa taas on tuotteistettua tilaa: se on hyödyke, jota on mahdollista tuottaa, uusintaa ja kuluttaa.⁶³⁷

Puhe saamelaisesta kulttuuriympäristöstä sijoittuu traditionaalisen erämaan diskurssiin, joskin maa näyttäytyy siinä pelkän raaka-ainevaraston sijasta kulttuuristen merkitysten kantajana. Tämä diskurssi on kontrastisessa suhteessa suojellun erämaan diskurssiin. Diskurssit törmäävät toisiinsa, kun yksi osapuoli esittää kiistan kohteena olevan alueen kulttuurimaisemana ja sen luonnonvarat perinteisesti hyödynnettynä resurssina ja vastapuoli taas vetoaa alueen luonnonsuojelullisiin arvoihin ja näkee kaiken ihmistoiminnan uhkana niille. Käytännön kiistojen osapuolina saattavat olla paikalliset tai etnoliittiset toimijat, jotka perustelevat oikeuttaan resurssien käyttöön pitkällä perinteellä, ja luonnonsuojelijat tai viranomaiset, jotka käyttävät luonnonsuojelun diskurssia. Toisaalta kamppailuja voidaan käydä myös kulttuuriympäristön diskurssin sisällä: perinteisenä maankäyttömuotona voidaan esittää niin porotalous kuin sen kanssa samoista alueista kilpaileva metsätalouskin.⁶³⁸

Saamelaisen kulttuuriympäristöpuheen esiinnousun voi tulkita heijastelevan alkuperäiskansojen aseman muuttumista. Kun alkuperäiskansoiksi määriteltujen ryhmien nimissä toimivat etnoliittiset liikkeet ovat aiemmin pyrkineet legitimoimaan vaatimuksiaan vetoamalla luontosuhteeseen, jonka on esitetty olevan sopusoinnussa luonnonsuojelullisten päämäärien kanssa, kulttuuriympäristöpuhe ei korosta pelkkää luontoon sopeutumista vaan esittää ihmiset myös luontoa muuttavina toimijoina. Niinpä sen vahvistuminen kenties kertoo siitä, ettei alkuperäiskansaliikkeiden enää välttämättä tarvitse tukeutua luonnonsuojelun diskurssiin vaatimuksiensa perustelemiseksi.

Museonäyttelyihin nykymuotoinen kulttuuriympäristöpuhe näyttää olevan vasta tekemässä tuloaan. Siidan nykyisissä perusnäyttelyissä siitä ei vielä juuri ole viitteitä: *Johdantonäyttelyssä* luonto näyttäytyy jonakin, jota on suojeltava ihmistoiminnalta, ja *Päänäyttelyssä* se muodostaa ihmisistä erillisen kokonai-

⁶³⁵ Ks. Tuulentie 2003b, 127.

⁶³⁶ Ks. Länsman, A.-S. 2007a, 98; Dahlström 2003, 166.

⁶³⁷ Saarinen, J. 1999; Saarinen, J. 2006.

⁶³⁸ Ks. Sarkki 2012, 446.

suuden. Kulttuuriympäristöpuhetta edusti kuitenkin Siidan kulttuuriympäristöhankkeen tuotteena syntynyt tilapäinen *Ealli biras – Elävä ympäristö* -näyttely, joka oli Siidassa esillä vuosina 2013–2014. Äjttesä kulttuuriympäristöpuhetta esiintyy erityisesti vuonna 2005 valmistuneessa *Laponia*-näyttelyssä, jota tarkastelen seuraavassa alaluvussa.

7.4 *Laponia* diskurssien kohtaupaikkana

Äjten *Laponia*-näyttely representoi Pohjois-Ruotsissa sijaitsevaa Laponia-alueetta, joka otettiin mukaan Unescon maailmanperintöluetteloon vuonna 1996. Alueen muodostavat Stora Sjöfalletin, Sarekin, Padjelantan ja Muddusin kansallispuistot sekä Sjaunjan ja Stubban luonnonsuojelualueet, ja sen pinta-ala on noin 9 400 neliökilometriä. Alueella ei elä pysyvästi ihmisiä, mutta kesäisin monet poronhoitajaperheet muuttavat Laponian tuntureille.⁶³⁹ Tunturialueita käytetään porolaitumina ja lisäksi niillä voidaan metsästä ja kalastaa.⁶⁴⁰ Alueella liikkuu myös jonkin verran vaeltajia: esimerkiksi vuonna 2003 Laponian alueella yövyttiin tunturiasemilla, tunturimajoissa ja teltoissa yhteensä noin 24 000 kertaa.⁶⁴¹

Laponia valittiin maailmanperintöluetteloon sekä luonto- että kulttuuri-kriteerien perusteella. Unescon komitean mukaan alue on arvokas, koska se sisältää esimerkkejä geologisista, biologisista ja ekologisista prosesseista, suuren joukon erityisen kauniita luonnonilmiöitä ja huomattavaa biologista monimuotoisuutta. Komitea mainitsee perusteluissaan myös sen, että saamelaiset ovat asuttaneet aluetta esihistorialliselta ajalta saakka, ja että alue on yksi viimeisistä, suurimmista ja parhaiten säilyneistä nomadisen karjatalouden laidunalueista.⁶⁴²

Laponian nimeäminen maailmanperinnöksi johti kiistoihin siitä, miten aluetta pitäisi hallita. Alueen saamenkylät halusivat uuden hallintorakenteen, joka varmistaisi poronhoidon etuoikeudet, ja vaativat hallintoon saamelaisenemmistöä tämän takaamiseksi. Muiden paikallisten toimijoiden oli vaikea hyväksyä tätä. Antropologi Carina Greenin mukaan monet kiistivät sen näkemyksen, että saamelaisilla⁶⁴³ pitäisi olla erityisoikeuksia etnisen eroavuutensa perusteella.⁶⁴⁴

Paikalliset poronhoitajasaamelaiset kuitenkin tunsivat olevansa kulttuurisesti ja historiallisesti enemmistöväestöstä eroavia, ja heidän mielestään tämä antoi heille oikeuden vahvaan sananvaltaan Laponiaan liittyvissä asioissa. Saa-

⁶³⁹ Green 2009, 40.

⁶⁴⁰ Mulk & Bayliss-Smith 1999, 367.

⁶⁴¹ Wall 2004, 12.

⁶⁴² Unesco.

⁶⁴³ Laponiaan liittyvissä kiistoissa yhtenä osapuolena olivat alueen poronhoitajien muodostamat saamenkylät, eivät siis saamelaiset etnisenä kollektiivina. Ruotsissa saamelaisen ja poronhoitajien samaistaminen toisiinsa on kuitenkin tavallista. Myös antropologit Carina Green ja Åsa Nilsson Dahlström, joiden teksteihin tässä luvussa viitataan, käyttävät usein käsitettä ”saamelaiset” silloin, kun he tulkintani mukaan tarkoittavat saamenkyläedustajia.

⁶⁴⁴ Green 2009, 21, 101; ks. myös Dahlström 2003.

vuttaakseen tasa-arvoisen aseman kiistan osapuolena saamelaiset korostivat kulttuurista ja historiallista eroavuuttaan muun muassa viittaamalla statukseensa alkuperäiskansana. Laponia-prosessi myös nähtiin osana saamelaisten historiallista suhdetta Ruotsin valtioon ja enemmistöväestöön, ja monien saamenkylien edustajien mielestä prosessi todisti ruotsalaisen yhteiskunnan syvään juurtuneesta kolonialismista saamelaisia kohtaan. Viranomaisten edustajia taas ärsytti se, etteivät saamenkylien edustajat näyttäneet kykenevän lopettamaan kolonialismista ja menneisyyden suhteista puhumista.⁶⁴⁵

Aluksi saamenkylien asema oli kiistassa melko heikko suhteessa lääninhallitukseen ja kuntiin, mutta eroavaisuuttaan korostamalla saamenkylät onnistuivat saavuttamaan menestystä neuvotteluissa.⁶⁴⁶ Pitkään kestäneiden neuvotteluiden läpimurto tapahtui vuonna 2005, kun osapuolet pääsivät yksimielisyyteen muun muassa siitä, että Laponiaa hallinnoisi paikallinen organisaatio jossa saamelaisilla olisi enemmistö.⁶⁴⁷ Vuoden 2013 alussa vastuu alueen hallinnosta siirtyi Norrbottenin lääninhallitukselta Laponiatjuottjudus-organisaatiolle, jossa ovat edustettuina alueen saamenkylät, Jokkmokin ja Jällivaaran kunnat, Norrbottenin lääninhallitus sekä Ruotsin luonnonsuojeluvirasto. Saamenkylien jäsenillä on hallintoelimestä enemmistö, mutta päätökset on tehtävä kaikkien osapuolten suostumuksella.⁶⁴⁸

Äjtten *Laponia*-näyttely avattiin kesäkuussa 2005, jolloin kiista Laponian hallinnasta oli vielä kesken. Museon opasvihko toteaa, ettei mitään yksimielisyyttä valtion, kuntien ja saamenkylien välillä ole monien vuosien keskusteluita huolimatta saavutettu; opasvihkon mukaan Laponian poronhoitajien keskuudessa ollaan huolissaan siitä, mitä maailmanperinnöksi nimeäminen voi merkitä heidän tulevaisuutensa kannalta. Näyttelyn teksteissä tai opasvihkossa ei oteta eksplisiittisesti kantaa siihen, miten Laponiaa pitäisi hallita, mutta näyttelyn voi nähdä kokonaisuudessaan puheenvuorona aiheeseen liittyvässä yhteiskunnallisessa keskustelussa.

Näyttelyn koko nimi on *Laponia. mijá ednama / mitt och världens arv*. Nimi kantaa kahta eri viestiä: luulajansaamenkielinen *mijá ednama* tarkoittaa ”meidän maattamme”, kun taas ruotsinkielinen *mitt och världens arv* on ”minun ja maailman perintö”. Näyttelyyn sisältyy monenlaista Laponian luontoon ja kulttuuriin liittyvää aineistoa: se kertoo muun muassa alueen kasvillisuudesta, jäätiköistä, joidenkin eläinlajien elintavoista, menneisyyden ihmisten elämän jäljistä maisemassa sekä Laponian nimeämisestä maailmanperinnöksi. Suuri osa näyttelyn representaatioista liittyy tavalla tai toisella poroihin ja poronhoitoon. Halitsevimpia elementtejä ovat kaksi suurikokoista dioraamaa, joista toinen esittää porojaan ruokkivaa naista, toinen taas keväistä suota. Näyttelyn keskellä on Laponian alueen pienoismalli.

Kun kävijä astuu Äjtten keskushuoneesta *Laponia*-näyttelyn puolelle, tilassa alkaa kuulua ääniä. Aluksi kuuluu linnunlaulua ja moottorinäätä, sitten

⁶⁴⁵ Green 2009, 16, 21–22, 213–214.

⁶⁴⁶ Mt., 211, 216–217.

⁶⁴⁷ Laponiatjuottjudus a.

⁶⁴⁸ Laponiatjuottjudus b.

naisen ääni puhuu vajaan kahden minuutin ajan saameksi. Saamenkielisen puheen jälkeen seuraa suunnilleen yhtä pitkä ruotsinkielinen puheenvuoro. Äänitteessä nainen kutsuu kävijää katsomaan, miten hän ruokkii porojaan: ”kom å titta när jag matar mina renar”. Näin äänitys yhdistyy sisäänkäyntiä vastapäätä sijoitettuun dioraamaan, jossa on nuorta naista representoiva, moderneihin talvivaatteisiin puettu luonnollisen kokoinen nukke kädessään jäkälällä täytetty muovisäkki (kuva 11). Vieressä on kaksi täytettyä poroa, joista toinen ojentaa päätään naisen kättä kohti, toinen syö lumelta jäkälää. Dioraamaan kuuluu myös musta pystykorvainen koira. Tämä dioraama ja siihen liittyvä ääni hallitsevat *Laponia*-näyttelyn alkupuolta: koska äänitys alkaa kuulua aina kun joku astuu sisään huoneeseen, se kuuluu käytännössä melkein koko ajan silloin, kun näyttelyssä liikkuu kävijöitä.

Kutsuttuaan kävijää katsomaan porojenruokintaa nainen jatkaa kertomalla, että porot tarvitsevat talvella lisäravintoa, ja siirtyy sitten puhumaan Laponiasta. Nainen kertoo, että näitä maita hän ja hänen esi-isänsä ovat käyttäneet pitkään, kauan ennen kuin löytöretkeilijät ja turistit tulivat: hänen isänsä isovanhemmillä oli poroja samoilla mailla, joita me nyt kuljemme, ja he muuttivat eri paikkojen välillä siellä mitä nyt sanotaan Laponiaksi. Lopuksi nainen esittelee koiransa Tjähppen, joka nyt talvella auttaa häntä ja hänen perhettään pitämään porot koossa talvilaitumilla. Kesällä koira auttaa kokoamaan porot tuntureille vasanmerkintää varten, ja syksyllä se on mukana hirvenmetsästyksessä. Viimeiseksi nainen sanoo kävijälle, että tämä tulee tapaamaan hänet ja Tjähppen muualla näyttelyssä, ja että hän kertoo sitten enemmän. Nuoren naisen hahmo toistuukin muualla näyttelyssä kahtena kookkaana piirroskuvana seinällä, ja seiniltä löytyy myös kaksi piirroskuvaa Tjähppe-koirasta.

Yhdessä kuvassa nainen seisoo suota esittävän dioraaman vieressä villapaitaan, housuihin, liiviin ja päähuiviin pukeutuneena, punainen takki lanteille sidottuna. Dioraamaan on sijoitettu joitakin täytettyjä eläimiä, kuten pesällään oleva laulujoutsenpariskunta sekä karhunpentu. Taustan suomalaisemaan on maalattu täysikasvuinen karhu, laavu sekä pieni mökki tai lato. Dioraaman edustalla on tekstejä, jotka käsittelevät soita porolaitumina, palsoja, punaokraa ja sen käyttöä sekä soilla vaeltamista.

Naishahmoon on yhdistetty puhekupla, jossa nainen puhuu suon merkityksistä:

Myren har gett oss mycket genom tiderna.
I sjöarna har vi fångat fisk
och vid myrens kant har vi haft våra läger.

Vi har plockat hjortron att stilla hungern med
och letat rötter att slöjda av.
Vi har jagat och vilat oss.
Där mariken har varit svårt att vandra
har vi funnit nya stigar.

Myren har gett hö åt våra getter och kor.
Renen har funnit bete tidigt på våren
och älgen har trampat i videsnären.
Fåglarna har funnit ostörda ställen att ruva på.

Bland myggornas surr har vi funnit det nödvändiga
och njutit av skönheten.

Tekstin mukaan suo on antanut meille paljon kautta aikojen: olemme kalastaneet järvillä, poimineet hilloja nälän tyydyttämiseksi, etsineet juuria käsitöiden tekemistä varten, metsästäneet ja levänneet. Suo on antanut heinää vuohille ja lehmille, porot ovat löytäneet sieltä laitumen varhain keväällä, hirvet ovat kulkeneet pajukossa ja linnut ovat löytäneet itselleen haudontapaikkoja. Teksti päättyy toteamukseen, että hyttysten ininän keskellä me olemme löytäneet tarpeellisen ja nauttineet kauneudesta. Teksti rakentaa siis jatkuvuuden modernin naishahmon ja menneisyyden ihmisten välille. Se ei määrittele sen paremmin kuvaamaansa ajanjaksoa kuin niitä ihmisiä, joihin me-pronominilla viitataan.

Toisella seinällä sama naishahmo on pukeutunut siniseen anorakkiin, housuihin, kumisaappaisiin ja punaiseen lippalakkiin (kuva 20). Hänellä on reppu olallaan ja puukko vyöllään. Nainen hymyilee ja kertoo puhekuplassa kesäpaikastaan, porojen kesälaitumesta:

Det här är mitt sommarviste. Vi är i renens sommarland.
Tidigare har både renar och människor vandrat hit.
Idag får många renar åka lastbil större delen av vägen
och många människor flyger helikopter.
Transporterna har blivit mycket lättare
sedan Fiskflyg började flyga på 1950-talet.
En del visten har faktiskt flyttats för att ligga nära en sjö.
Sommarens arbete är att samla ihop renarna
och märka kalvarna.
Men det är också skönt att bara få vara här,
där min släkt har varit sedan lång tid tillbaka.
Så nära civilisationen men ändå så långt borta.

Myös tässä tekstissä rakennetaan jatkuvuutta nykyisyyden ja tarkemmin määrittelemättömän menneisyyden välille, mutta tällä kertaa tuodaan esiin myös eroja: ennen porot ja ihmiset vaelsivat kesälaitumelle, kun monet porot nykyään tuodaan kuorma-autolla ja ihmiset lentävät helikopterilla. Tekstin sävy on henkilökohtaisempi kuin suohon liittyvän tekstin, sillä nainen puhuu omasta kesäpaikastaan ja viittaa omaan sukuunsa. Teksti kertoo, että kesän työtä on porojen kokoaminen ja vasojen merkitseminen. Lopuksi nainen toteaa, että on ihanaa vain saada olla täällä, jossa hänen sukunsa on ollut pitkään; niin lähellä siviilisaatiota, mutta kuitenkin niin kaukana sieltä.

Nuori poronhoitajanainen toistuu siis näyttelyssä yhtenä auditiivisena sekä kolmena visuaalisena representaationa. Vaikka museonäyttelyn eri komponenttien silmiinpistävyden arvioiminen objektiivisesti ei ole mahdollista, voi olettaa että nämä naishahmot lukeutuvat *Laponia*-näyttelyn visuaalisesti keskeisimpien elementtien joukkoon. Ihmishahmo on jo sellaisenaan silmiinpistävä.⁶⁴⁹ Lisäksi naisen kaikki representaatiot ovat suhteellisen suurikokoisia. Dioraaman nukke on luonnollisen kokoinen ja sijaitsee fyysisesti katsojan yläpuolella; hahmon ja katsojan välille muodostuu vertikaalinen kulma, jonka voi tulkita

⁶⁴⁹ Kress & van Leeuwen 1996, 61, 212.

viittaavan siihen että hahmolla on valtaa katsojaan nähden.⁶⁵⁰ Myös seinien piirroshahmot ovat kookkaita, ja ne on sijoitettu hiukan lattiatason yläpuolelle.

Naisrepresentaatioiden painoarvoa lisää myös se, että nainen ottaa kontaktia näyttelyn kävijään sekä puhuttelemalla tätä suoraan äänitallenteella että katsomalla tätä seinän piirroskuvista. Kuvat, joiden esittämät henkilöt katsovat suoraan katsojaan, eroavat Gunther Kressin ja Theo van Leeuwenin mukaan perustavanlaatuisesti kuvista, joissa näin ei tapahdu. Kuvassa näkyvän henkilön katse vaatii katsojaan astumaan jonkinlaiseen kuvitteelliseen suhteeseen kanssaan, ja näin kuvan henkilön ja katsojan välille syntyy kontakti, vaikkakin vain kuvitteellisella tasolla. Jos kuvan henkilö hymyilee, kuten piirretty poronhoitajanainen porojen kesälaitumista kertoessaan, henkilön ja katsojan välille syntyvää suhdetta leimaa sosiaalinen hengenheimolaisuus.⁶⁵¹

Katsojan ja naishahmon välille syntyvää suhdetta rakentaa myös se, että nainen on suodioraaman viereen sijoitetussa piirroshahmossa kuvattu edestäpäin; kesälaitumista kertova hahmo taas seisoo puoliksi sivuttain mutta on kääntänyt päänsä katsojaa kohti. Kressin ja van Leeuwenin mukaan frontaalinen kuvakulma esittää kuvassa näkyvän henkilön osana katsojan maailmaa.⁶⁵² Näyttelyn kävijä siis kutsutaan mukaan poronhoitajanaisen maailmaan ja nainen tehdään kävijälle läheiseksi useiden representatiivisten valintojen kautta. Näyttelyn voi tulkita houkuttelevan katsojaa näkemään Laponian alueen paikallisen poronhoitajan näkökulmasta.

Poronhoito tulee näyttelyssä visuaalisesti esiin muillakin tavoin kuin poronhoitajanaisen ja hänen Tjähppe-koiransa kautta. Näyttelyyn sisältyy esimerkiksi pienoismalli metsäsaamelaisesta leiripaikasta ja valokuva tunturisaamelaisesta leiripaikasta. Näyttelyyn kuuluvan käytävän seinälle on maalattu joukko poroja, joiden perässä kulkee koira, ja yhdessä dioraamassa on täytetty poronvasa. Poronhoitoon viittaa myös seinälle kiinnitetty rinkka, jonka alla on joukko erilaisia tavaroita esittäviä kortteja. Rinkan yläpuolelle sijoitettu teksti, *Packa renskötarens ryggsäck!*, määrittelee rinkan poronhoitajalle kuuluvaksi. Lisäksi näyttelyssä on runsaasti poroihin ja poronhoitoon liittyviä tekstejä ja kuvia: näyttely esittelee esimerkiksi porojen ravintokasveja, parasitteja, rykimäaikaa ja vuotuisvaellusta erilaisten lautumien välillä.

Näyttelyssä representoidaan myös modernia poronhoitoon liittyvää teknologiaa. Kesälaitumia käsittelevässä puhekuplassa viitataan helikopterien ja kuorma-autojen käyttöön, ja tekstin vieressä on pieni puinen helikopteri. Modernia poronhoitoa kuvataan myös poron parasitteihin liittyvässä vitriinissä, johon on sijoitettu malli Noromectin-injektiopullosta letkuineen ja neuloineen. Alapuolella oleva teksti kertoo, että nykyään erityisesti nuoret porot käsitellään parasitteja vastaan. Myös näyttelyn alkupuolen dioraama, jossa naishahmo ruokkii porojaan ja kertoo äänitallenteella talvella annettavasta lisäravinnosta, viittaa käytäntöihin jotka poikkeavat traditionaalisesta poronhoidosta.

⁶⁵⁰ Ks. mt., 146.

⁶⁵¹ Mt., 122–123.

⁶⁵² Mt., 143.

Poronhoitajilta odotetaan toisinaan traditionaalisuutta ja matalan teknologian käyttöä. Antropologi Åsa Nilsson Dahlströmin mukaan modernin teknologian käyttö tuntuu provosoivan ihmisiä enemmän siksi, että se on ristiriidassa poronhoitoon liittyvien ennakkokäsitysten kanssa, kuin siksi, että teknologia muodostaisi ekologisen uhan.⁶⁵³ Alkuperäiskansaan kohdistuva romanttinen idealisointi olettaa, että *he* ovat sitä mitä *me* emme ole: saamelaiden poronhoitajien odotetaan pysyvän aina samoina samalla kun heidän toisaalta odotetaan harjoittavan modernia, rationaalista ruuantuotantoa. Dahlströmin mukaan poronhoitajat joutuvat neuvottelemaan asemastaan näiden ristiriitaisten odotusten välissä. Ulkopuoliset näyttävät haluavan sijoittaa poronhoitajat joko traditionaalisen tai modernin kategoriaan, ja tukea saadakseen poronhoitajien on usein valittava kategorioista jompikumpi.⁶⁵⁴

Åjtten *Laponia*-näyttely purkaa tätä traditionaalisen ja modernin välistä vastakkainasettelua rakentamalla jatkuvuutta kaukaisen menneisyyden ja modernin nykypäivän välillä.⁶⁵⁵ Pitkää perinnettä representoidaan näyttelyssä tavalla, jonka voi nähdä legitimoivan poronhoitajien oikeuksia alueeseen: äänitalenteella puhuva nainen esimerkiksi sanoo, että näitä maita hän ja hänen esi-isänsä ovat käyttäneet pitkään, kauan ennen kuin löytöretkeilijät ja turistit tulivat. Samalla näyttely kuitenkin tuo esiin nykyisen teknologian käyttöä ja vastustaa ajatusta saamelaisista poronhoitajista vanhanaikaisesti elävänä ”luonnonkansana”. Laajemman yhteiskunnallisen keskustelun kontekstissa tarkasteltuna näyttelyn voi tulkita puheenvuorona, joka puolustaa sekä poronhoitajien ikimuistoisia oikeuksia alueeseen että heidän oikeuttaan harjoittaa nykyaikaista poronhoitoa.

Tehdessään poronhoitajista modernia teknologiaa käyttäviä nykypäivän ihmisiä *Laponia* tekee myös kuvaamastaan alueesta modernin ja jatkuvasti muuttuvan paikan. Ajallista muutosta representoidaan *Laponiassa* eri tavoilla ja eri tasoilla, myös koko maailman mittakaavassa: yhdellä seinällä esitetään maapallokarttojen, kaavakuvien, valokuvien ja tekstien kautta satojen miljoonien vuosien kuluessa tapahtuneita muutoksia. Maapallokartat kuvaavat manner-ten liikkeitä ja muodonmuutoksia 510 miljoonan vuoden takaisesta menneisyydestä 50 miljoonan vuoden päähän tulevaisuuteen, ja kaavakuvat, valokuvat ja tekstit käsittelevät muutoksia lähinnä Skandinavian alueella.

Muualla näyttelyssä kuvataan paikallisempia muutoksia ja niiden maisemaan jättämiä jälkiä. *Spår i träd* -kokonaisuus käsittelee puissa näkyviä jälkiä menneisyyden ihmistoiminnasta ja muista tapahtumista. *Natur- och kulturlandskap förändras* -teksti taas kuvaa maiseman muutoksia ja ihmisten elinkeinoja neljänä eri ajankohtana, joista ensimmäinen sijoittuu vajaan 10 000 vuoden takai-

⁶⁵³ Dahlström 2003, 292.

⁶⁵⁴ Mt., 503–504.

⁶⁵⁵ Samaa tapaan toimii Siidan *Päänäyttely*, jossa historiallisen poronhoidon representaatiot paikoin sulautuvat yhteen nykyaikaan ja lähimenneisyyteen viittaavien representaatioiden kanssa. Siidassakin tuodaan esiin modernisoituneeseen poronhoitoon liittyvää teknologiaa: *Merkkkaus*-kokonaisuuteen esimerkiksi sisältyy kaksi valokuvaa, joissa näkyy moottoripyöriä ja mönkijä tunturissa. *Liikkuminen*-tekstissä kerrotaan poronhoidon motorisoitumisesta, ja siihen liittyvissä valokuvissa näkyy moottorikelkkoja sekä helikopteri.

seen menneisyyteen ja viimeinen nykyaikaan. Tekstin vieressä on joukko piirrettyjä kalvoja, jotka kävijä voi vetää maisemakuvan päälle. Piirrookset kuvaavat samaa maisemaa eri aikoina, ja niissä on mukana myös maiseman edessä seisova ihmishahmo. Nykyaikaa käsittelevä teksti kuuluu:

Landskapet kan kanske uppfattas som orörd vildmark,
opåverkad och oföränderlig?
Men här har vi levat i tusentals år.
Naturen, djurlivet och landskapet har förändrats
och fortsätter att förändras.
Vi har alltid anpassat oss till nya levnadsförhållanden.

Teksti kertoo ”meidän” eläneen täällä tuhansia vuosia. Luonto, eläimistö ja maisema ovat muuttuneet ja jatkavat muuttumistaan; me olemme aina sopeutuneet uusiin olosuhteisiin. Teksti muistuttaa *Ájgij tjadá/Tidens gång* -näyttelyn aiempaa päätekstiä, jossa todettiin, että on ollut lämpimämpiä ja kylmempiä aikoja, mutta luonto ja me olemme aina selviytyneet hyvin.⁶⁵⁶

Natur- och kulturlandskap förändras -teksti myös eksplisiittisesti kyseenalaistaa käsityksen kuvaamastaan maisemasta koskemattomana, muuttumattomana erämaana. Laponiaa on luonnehdittu Euroopan viimeiseksi erämaaksi,⁶⁵⁷ ja tällaista erämaapuhetta on väitetty hallitsevaksi tavaksi puhua Laponiasta. Dahlströmin mukaan ympäristöviranomaisten muotoilema dominoiva diskurssi esittää Laponian ajattomana ulkomuseona: ”koskemattomana” luontona, jonka flora ja fauna ovat ”alkuperäisiä”.⁶⁵⁸ Ajtten *Laponia*-näyttelyn voi tulkita asetuvan tällaista tulkintaa vastaan. Laponian ajattomuuden ajatus kiistetään korostamalla maiseman muutoksia aikojen kuluessa, ja koskemattomuuden ajatusta vastustaa näyttelyn tapa esittää Laponia poronhoidon maisemana.

Kulttuuriin viittaavat representaatiot toistuvat eri puolilla näyttelyä. Näyttelyn fyysisesti suurin kokonaisuus, suota esittävä dioraama, saattaa nopealla vilkaisulla vaikuttaa luonnonmaisemalta, mutta taustalle maalattu laavu tekee siitäkin kulttuurimaiseman. Vielä eksplisiittisemmin maisema määrittyy kulttuurimaisemaksi dioraaman vieressä seisovaan poronhoitajanaiseen yhdistetyssä puhekuplassa, jossa nainen kuvailee, mitä suolla on ”kautta aikojen” tehty. Poronhoidon ja muiden luontaiselinkeinojen representoiminen tekee näyttelyn esittämästä Laponiasta kulttuuriympäristön.

Laponia-näyttely ei kuitenkaan esitä kuvaamaansa aluetta yksinomaan kulttuuriympäristöpuheen kehyksessä, vaan Laponiaa representoidaan myös turismien ja luonnonsuojelun näkökulmista. Nämä näkökulmat pääsevät eksplisiittisesti näkyviin lähinnä *Röster om Laponia* -nurkkauksessa, joka tuo esiin kiistaa alueen hallinnosta. Seinälle on koottu kollaasi, johon kuuluu yhteensä kahdeksan mustavalkoista valokuvaa ja 17 tekstiä. Näiden vieressä on Unescon asiakirja, joka käsittelee Laponian ottamista maailmanperintöluetteloon, sekä teksti, jossa lainataan perustelua maailmanperinnöksi nimeämiselle.

⁶⁵⁶ Tätä tekstiä olen käsitellyt tarkemmin luvussa 7.2.

⁶⁵⁷ Ks. esim. Kihlberg 1997.

⁶⁵⁸ Dahlström 2003, 169.

Kaikissa mustavalkoisissa kuvissa on yksi tai useampi ihminen kasvot kameraan päin, ja useimpien kuvien taustalta voi erottaa avoimen tunturimaiseman. Ihmisten vaatetuksesta päätellen osa kuvista on vanhempia ja osa uudempia, ja jotkut kuvien ihmisistä ovat vaatetuksen perusteella oletettavissa saamelaisiksi. Koska ihmiset poseeraavat kaikissa kuvissa kameraan katsoen, he ottavat kontaktia näyttelyn kävijään samaan tapaan kuin poronhoitajanaisen hahmo, jota olen edellä tarkastellut.

Kuvien keskelle ja viereen on sijoitettu tekstejä, jotka ovat lainauksia eri ihmisiltä. Mukana on kaksi tekstiä, joissa paikalliset koululaiset kuvailevat Laponian luontoa. Luonnosta tai luontoelämyksistä puhutaan myös kahdessa turistikuvauksessa, joista toinen on vuodelta 1997 ja toinen vuodelta 1892. Mukana on kaksi tekstiä Carl von Linnéltä vuodelta 1732; teksteissä Linné kuvailee tuloaan tuntureille, uuteen maailmaan, ja luonnehtii lappalaisten maata helvetiksi. Kuninkaallisen tiedeakatemiaan teksti vuodelta 1917 kertoo, ettei tiedeakatemia valitettavasti katso voivansa ehdottaa hylättäväksi esitystä Stora Sjöfalletin padon rakentamisesta, varsinkaan nyt kun maan elämän edellytyksenä on saada lisää polttoainetta ja voimaa. Rotubiologin teksti vuodelta 1919 taas esittää, etteivät ruotsalaiset saa enää antaa Lapin olla melkein kokonaan harvalukuisen nomadikansan käsissä; nomadien on väistyttävä ruotsalaisten intressien tieltä.⁶⁵⁹

Lisäksi tekstikollaasissa ovat edustettuina useat viimeaikaisen Laponia-kiistan osapuolet: mukana on kaksi tekstiä Jokkmokin ja Jällivaaran kunnilta, kuusi tekstiä saamenkyläiden edustajilta sekä yksi teksti Ruotsin petoyhdistykseltä. Kaikki näistä teksteistä eivät ota suoraan kantaa hallintakiistaan. Saamenkyläiden hallintavaltaa puolustaa neljä tekstiä, kun taas Ruotsin petoyhdistykseltä lainattu teksti vastustaa sitä esittäen, että saamenkyläiden elinkeinotoiminta voi joutua konfliktiin alueen luontoarvojen kanssa.

Tekstikollaasi tarjoaa siis useita erilaisia näkökulmia Laponiaan 1700-luvulta 2000-luvulle. Mukana on sekä luonnon kuvauksia että avoimen poliittisia tekstejä. Laponiaa liittyvää viimeaikaista kiistaa koskevissa representaatioissa paikallisten poronhoitajien näkökulma dominoi vahvasti, ja sitä asettuu suoraan vastustamaan ainoastaan Ruotsin petoyhdistyksen teksti. Kaksi muuta tekstiä, joiden voi tulkita vastustavan saamelaisten hallintaoikeutta alueeseen, ovat peräisin 1910-luvulta. Niinpä *Röster om Laponia* -nurkkauksen tekstit esittävät Laponian nykyisyyden ennen kaikkea paikallisten poronhoitajien näkökulmasta.

Tekstit on koottu keltaiselle, vihreälle, punaiselle ja siniselle pohjalle. Tämän väriyhdistelmän voi tulkita viittauksena Sápmin lipun väreihin, joita yleisesti käytetään saamelaistunnuksina monenlaisissa visuaalisissa representaatioissa.⁶⁶⁰ Lisäksi saamelaisuuteen viittaavat jotkut kollaasin kuvissa näkyvistä vaatteista. Kokonaisuutena *Röster om Laponia* siis tuntuisi yhdistävän Laponian saamelaiseen etnisyyteen, vaikka jotkut siinä esitetyistä puheenvuoroista edustavatkin ei-saamelaisia näkökulmia.

⁶⁵⁹ Esitän tämän tekstin kokonaisuudessaan luvussa 8.3.

⁶⁶⁰ Ks. Lehtola, V.-P. & Länsman, A.-S. 2012, 26.

Laponia kytketään saamelaiseen etnisyyteen myös näyttelyn seinälle kiinnitetyn puunrungon poikkileikkauksen kautta. Poikkileikkaukseen on merkitty tiettyjä vuosirenkaita, jotka viereisessä tekstissä yhdistetään saamelaisten historiaan liittyviin vuosilukuihin. Vuosiluvut sijoittuvat vuosien 1673–1933 välille. Tekstissä mainittuja tapahtumia ovat esimerkiksi päätös saamelaisten pakko-kristillistämisestä, Ruotsin ainoan teloitettun saamelaisen kuolema, Ruotsin ja Norjan välisen rajan uudelleen vetäminen, Raamatun ilmestyminen saameksi, ensimmäisen poronhoitolain laatiminen, ensimmäisen saamelaisyhdistyksen perustaminen ja ensimmäisten kansallispuistojen perustaminen. Näin puuyksilön historia liitetään toisaalta alueen historiaan, johon viittaavat kansallispuistojen perustaminen ja Linnén Lapin-matka, ja toisaalta taas etniseen historiaan.

Laponian aluetta representoidaan näyttelyssä paitsi abstraktina *tilana*, myös joukkona merkitystä kantavia *paikkoja*.⁶⁶¹ Nimeäminen on yksi tapa, jolla tilalle voidaan antaa merkitys, jolloin siitä tulee paikka.⁶⁶² *Laponia*-näyttely nostaa esiin nimettyjä paikkoja muun muassa kookkaassa kartassa, johon on maalattu laavuja ja kivikehiä ja kirjoitettu muutamia paikannimiä (kuva 20). Viereen sijoitettu teksti *Sáluhávrre – ett modernt sommarviste* kertoo, että Sirgesin saamenkylän perheet asuvat Sáluhávrressa kesäkuun puolivälistä elokuun alkuun ja että paikassa on asuttu monien sukupolvien ajan. Teksti kuvailee myös, millaisia töitä kesäpäiviin Sáluhávrressa kuuluu. Kartan toiselle puolelle on sijoitettu aiemmin mainittu naishahmo ja puhekupla, jossa hän kertoo sukunsa kesäpaikasta.

Laponia näyttäytyy joukkona nimettyjä paikkoja myös alueen pienoismallissa, joka on sijoitettu keskelle näyttelytilaa. Pienoismalliin on merkitty 51 numeroa, joita mallia ympäröivissä teksteissä vastaavat saamenkieliset paikannimet. Nimet on selitetty ruotsiksi ja useimmiten tekstissä myös kerrotaan, millaisesta paikasta on kysymys: paikka esimerkiksi määrittellään tietyn saamenkylän kesäpaikaksi. Laponiaa representoidaan siis paikkana tai joukkona paikkoja, jotka kuuluvat paikallisille poronhoitajille tai heidän muodostamilleen saamenkylille.

Esitetäänkö Laponia myös turistille merkityksellisenä paikkana tai paikkojen joukkona? Näyttelyyn sisältyy kolme tekstikatkelmaa, jotka voi tulkita turistiksi representaatioiksi Laponiasta. Aiemmin mainittuun *Röster om Laponia*-kokonaisuuteen sisältyy verkkopäiväkirjasta poimittu teksti, jossa kuvataan vaellusta ja mainitaan nimeltä tiettyjä paikkoja, sekä Frans Svedbergin runo, joka ylistää tunturiluonnon kauneutta ja viittaa kirjoittajan omaan vaellukseen tunturissa. Lisäksi suodioraamaan on yhdistetty katkelma kirjailija Sten Brandbergin kaunokirjallisesta tekstistä, joka kuvailee kulkemista suolla.

Turismiin viittaavia representaatioita ei ole sisällytetty näyttelyn kolmeen, jatkuvasti käynnissä olevaan kuvaesitykseen, jotka kuvaavat Laponian menneisyyttä ja nykypäivää. Ensimmäinen kuvaesitys, *Laponia förr*, alkaa kuvilla noitarummusta ja yksittäisistä rumpukuvioista. Seuraavat kuvat esittävät leiripaikkojen jäänteitä maisemassa, ihmisiä leiripaikoillaan sekä ihmisiä poronhoidon ja

⁶⁶¹ Ks. Haarni, Karvinen, Koskela & Tani 1997, 16–17.

⁶⁶² Cresswell 2004, 9.

muiden askareiden parissa. Toinen esitys, *Djur & Natur*, esittää Laponian maisemia sekä eläimiä, kasveja ja sieniä. Kolmas esitys, *Laponia idag*, kuvaa muun muassa kalastusta, poroerotusta, vasanmerkintää, poronhoitajien leiripaikkaa, helikopteria, kenkäheinien keräämistä, kahvin keittämistä nuotiotulella, metsästystä ja porotokan paimentamista moottorikelkalla. Yhdessäkään kuvassa ei näy vaeltajia.

Turismin representaatiot siis jäävät *Laponia*-näyttelyssä vähäisiksi. Turismia ei näyttelyssä visualisoida,⁶⁶³ ja turistinen puhe Laponiasta rajoittuu muutamaaan irralliseen tekstikatkelmaan. Paikallisen poronhoitajan näkökulma sen sijaan personoidaan ja tehdään kävijälle läheiseksi kontaktia ottavan, useana representaationa toistuvan naishahmon kautta.

Näyttelyn itsensä voi kuitenkin asettaa turismin diskurssiin. Valtava enemmistö Äjten kävijöistä on turisteja, ja näyttely esittää Laponian turistisen katseen kohteena: esimerkiksi edellä mainituista kuvaesityksistä keskimäinen, *Djur & Natur*, esittää Laponian maisemia, eläimiä ja kasveja tavalla, joka on matkailuesitteistä ja luontokirjoista tuttu. Samantyyppisiä villin luonnon representaatioita ovat näyttelyyn kuuluvat täytetyt eläimet, kuten karhu, ilves, ahma, naalipoikue ja jänistä kynsissään riiputtava kotka. Suurpedot ovat poroeläinten kannalta ongelmallisia eläimiä mutta luonnonsuojelun diskurssissa niille annetaan yleensä positiivisia merkityksiä, ja monien turistien kannalta ne muodostavat osan erämaan viehätystä, vaikkei matkailija itse niitä pääsisikään näkemään. Eksoottiseksi koettu poronhoitokulttuurikin on osa Laponian turistista vetovoimaa,⁶⁶⁴ ja niinpä myös näyttelyn tarjoamia poronhoidon representaatioita on mahdollista katsoa turismin näkökulmasta.

Toisaalta turistiseen diskurssiin kuuluva elämyspuhe sekoittuu näyttelyssä kulttuuriympäristöpuheeseen: nuoren poronhoitajanaisen hahmo toteaa suodioraamaan liittyvässä puheluklassissa, että me olemme nauttineet kauneudesta hyttysten ininän keskellä, ja kesälaitumiin liittyvässä puheluklassissa, että on ihanaa vain olla täällä, niin lähellä sivilisaatiota ja kuitenkin niin kaukana sieltä. Näyttely siis antaa ymmärtää, ettei turisteilla ole yksinoikeutta Laponian elämykselliseen kokemiseen.

7.5 Saamelaisten maa?

Luontokäsityksiin ja ihmisten luontosuhteisiin liittyvä tutkimus on tuonut esiin, ettei ole olemassa vain yhtä ”luontoa” sellaisenaan. Maantieteilijä Phil Macnaghten ja sosiologi John Urry puhuvat yhden luonnon sijasta useista kiistan-

⁶⁶³ Ainut turismiin mahdollisesti viittaava kuva löytyy näyttelyn *Gissa bajset!* -kokonaisuudesta. Tähän kokonaisuuteen kuuluu yhteensä 13 seinään kiinnitettyä kupua, joiden alla on erilaisia ulosteita. Jokaisen kuvun yläpuolella on kurkistusluukku, josta voi katsoa minkä eläimen ulosteesta on kysymys. Yhdessä kuvussa on kivi, jonka alle on työnnetty paperia; luukun takana on kuva tunturimaisemasta, jossa erottuu pieninä hahmoina kolme rinkkaselkäistä ihmistä, ja kuvan alla teksti *människa* eli ihminen.

⁶⁶⁴ Ks. Mathisen, S.R. 2010, 55.

alaisista luonnoista, jotka ovat historiallisesti, maantieteellisesti ja sosiaalisesti konstruoituja.⁶⁶⁵ Luontoa ja ympäristöä voidaan konstruoida hyvin erilaisista näkökulmista, ja toisistaan poikkevat luontodiskurssit esittävät ihmisten ja luonnon suhteita erilaisilla, keskenään ristiriitaisillakin tavoilla.⁶⁶⁶ Tässä luvussa olen käsitellyt niitä tapoja, joilla Siidan ja Ájtten näyttelyt tuottavat käsitystä pohjoisesta luonnosta ja saamelaiden luontosuhteesta.

Ihmisillä on taipumusta ajatella kulttuurisia identiteettejä tiettyihin paikkoihin, ympäristöihin tai maisemiin liittyvinä.⁶⁶⁷ Saamelaisuus yhdistyy yleisissä mielikuvissa pohjoiseen luontoon, erämaahan ja tuntureihin, ja tällaista yhteyttä tuotetaan myös Siidan ja Ájtten näyttelyissä. Yhteys syntyy jo siitä, että Siida ja Ájtte ovat sekä saamelaismuseoita että luontomuseoita tai -keskuksia. Saamelaisuus ja luonto yhdistetään toisiinsa myös yksittäisissä näyttelyissä: Siidan molemmat perusnäyttelyt ja osa Ájtten temaattisista näyttelyistä kertovat sekä saamelaiskulttuurista että paikallisesta luonnosta.

Siida tarjoaa kaksi erilaista esitystä luonnosta. *Johdantonnäyttelyssä* luonto on alati muuttuva ja nykyään ihmisen toiminnan uhkaama; se on jotakin, jota ihmisen on suojeltava itseltään. *Päänäyttelyssä* taas rakentuu pohjoisen sijainnin määräämää ikuista kiertokulkuaan noudattava luonto, johon ihmistoiminta ei näytä juuri vaikuttavan. Tämä luonto on muuttumaton realiteetti, johon niin eri eliölajit kuin saamelaiskulttuurikin ovat joutuneet sopeutumaan. *Päänäyttelyn* luontoa representoiva osuus ympäröi saamelaiskulttuurin esitystä ja tunturiluontoa esittävät seinävalokuvat näkyvät osittain myös kulttuurinäyttelyn puolelle, joten saamelaiskulttuurin representaatiot sijoittuvat koskemattoman oloisen luonnon muodostamaan kontekstiin. Myös näyttelytilan äänimaisema, joka koostuu erilaisista luonnonäänistä, yhdistää saamelaiskulttuurin luontoon.

Ájttesakin luontoa ja ihmisten suhdetta luontoon representoidaan usealla eri tavalla. *Jåhtet/På väg* -näyttelyssä kuvataan ihmisten ympäristösuhteessa 1900-luvun kuluessa tapahtuneita muutoksia ja *Ájgij tjadá/Tidens gång* -näyttelyssä viitataan rautateiden rakentamiseen ja metsien hakkaamiseen. Aiempiä vuosisatoja kuvaavissa representaatioissa sen sijaan ei kerrota siitä, miten ihmisten toiminta on mahdollisesti vaikuttanut luontoon. Kaukainen, implisiittisesti saamelainen menneisyys näyttäytyy harmonisena aikana, jolloin sekä ihmiset että luonto voivat hyvin. Siinä missä Siidan *Päänäyttely* korostaa pohjoisen luonnon ankaria olosuhteita, Ájtten *Ájgij tjadá/Tidens gång* -näyttely tarjoaa kuvan esihistoriallisesta luonnosta yltäkylläisenä ympäristönä. Ensimmäiset viittaukset ristiriitoihin tai vaikeuksiin ilmestyvät narratiiviin aikaisintaan 1500- tai 1600-luvun kohdalla – samaan aikaan kuin ensimmäiset maininnat ulkopuolisista, jotka kiinnostuvat Sápmista tai ”meidän maastamme”. Käsitystä saamelaiden ja luonnon harmonisesta suhteesta rakentaa myös *Goabdesájgge/Trumtid* -näyttely, jossa kerrotaan karhunmetsästyksen liittyneistä rituaaleista ja jossa saamelaisnainen, vauva ja karhu muodostavat myyttisen perheen.

⁶⁶⁵ Macnaghten & Urry 1998, 1, 15. On myös esitetty, että luontokäsitykset ovat ensisijaisesti käsityksiä ihmisistä tai yhteiskunnasta (ks. Williams 2003 [1980], 45, 62; Haila & Lähde 2003, 20).

⁶⁶⁶ Valkonen, J. & Saaristo 2010, 12; ks. Valkonen, J. 2003a, 30–31.

⁶⁶⁷ Hall 2003, 93.

Molemmat museot siis tuottavat käsitystä menneisyyden saamelaiskulttuurista luontoon sopeutuneena. Tätä diskurssia olen nimittänyt harmoniapuheeksi. Harmoniapuheen kanssa asettuu julkisuudessa vastakkain ympäristöuhkapuhe, jossa saamelaisten poronhoitajien toiminta voidaan esittää ongelmallisena. Tästä diskurssista Siidan ja Ájttien näyttelyissä ei ole viitteitä lukuun ottamatta Ájttien *Laponia*-näyttelyssä esiin nostettua petokysymystä. Vaikka museoissa representoidaan teollistumista ja modernisaatiota seuranneita ympäristömuutoksia, mahdollisten ympäristöongelmien kuvaus ei näyttelyissä yhdisty suoraan saamelaiskulttuuriin. Kummassakaan museossa ei käsitellä ylilaidunnuskysymystä, eikä poroelinkeinoa esitetä luontoa uhkaavana tekijänä.

Koska saamelaisuuden kuvaus kytkeytyy näyttelyissä pohjoisen luonnon kuvaukseen, museoiden voi tulkita osittain uusintavan aiempia käsityksiä saamelaisista luonnonkansana. Arkeologi ja antropologi Janet E. Levyn mukaan saamelaisuuden yhdistäminen luontoon voisikin "väärissä käsissä" olla saamelaisten primitiivistämisen strategia. Saamelaisyhteisön omien museoiden kohdalla kysymys on kuitenkin Levyn mukaan pikemminkin ympäristön kulttuuristamisesta: ympäristö esitetään saamelaisten perintönä.⁶⁶⁸

Ympäristö näyttäytyykin saamelaisten perintönä erityisesti Ájttien *Laponia*-näyttelyssä. Vaikka poronhoidon, turismin ja luonnonsuojelun näkökulmat kietoutuvat näyttelyssä yhteen eikä näyttelyä voi kokonaisuudessaan määritellä vain yhtä diskurssia edustavaksi, on selvää että näyttely kiistää näkemyksen Laponiasta "koskemattomana" luontona. Åsa Nilsson Dahlströmin mukana tämä ympäristöviranomaisten muotoilema diskurssi dominoi keskustelua Laponiasta, ja alisteinen diskurssi taas esittää Laponian saamelaisena kulttuuri-aisemana, joka kantaa sekä fyysisiä että kognitiivisia muistoja laajasta käytöstä ikimuistoisista ajoista lähtien.⁶⁶⁹ *Laponia*-näyttelyssä Dahlströmin kuvaamat diskurssit ovat käänteisessä suhteessa toisiinsa: lukuisista "villin luonnon" representaatioista huolimatta näyttelyn voi tulkita esittävän alueen ennen kaikkea paikallisille poronhoitajille kuuluvana kulttuuriympäristönä ja paikantuvan erityisesti diskurssiin, jota olen nimittänyt kulttuuriympäristöpuheeksi.

Siidan perusnäyttelyissä kulttuuriympäristöpuheesta ei juuri ole viitteitä. Museoon perustettu kulttuuriympäristöyksikkö ja tilapäinen *Ealli biras - Elävä ympäristö* -näyttely kuitenkin kertovat myös Siidassa viime aikoina virinneestä kiinnostuksesta saamelaista kulttuuriympäristöä kohtaan. Kenties perusnäyttelyidenkin painotus tulevaisuudessa siirtyy kulttuuriympäristöpuheen suuntaan, kun näyttelyiden uusiminen tulee ajankohtaiseksi.⁶⁷⁰

Kulttuuriympäristöpuheessa ympäristö nähdään niiden kulttuuristen merkitysten kautta, joita paikalliset ihmiset siihen liittävät. Sosiologi Jarno Valosen mukaan paikallisuus voidaan ymmärtää kahdella tavalla. Se voi olla omaan henkilöhistoriaan liittyvää paikallisuutta eli lähinnä asumista paikassa, tai sitten se voidaan nähdä historiallisesti rakentuvana: sukupolvelta toiselle

⁶⁶⁸ Levy 2006, 141–142.

⁶⁶⁹ Dahlström 2003, 169.

⁶⁷⁰ Tarmo Jomppasen mukaan saamelainen kulttuuriympäristö tulee varmasti olemaan vahvasti mukana Siidan tulevassa perusnäyttelyssä (museonjohtaja Tarmo Jomppasen haastattelu 13.9.2011).

siirtyneinä tietoina, taitoina ja kokemuksina. Jälkimmäisessä mielessä paikallisuutta ei ole mahdollista valita.⁶⁷¹ Kulttuuriympäristöpuhe nojaa molempiin tapoihin ymmärtää paikallisuus. Esimerkiksi Ájtten *Laponia*-näyttelyssä alueen poronhoitajia representoiva nuori naishahmo puhuu sekä omista kokemuksistaan että sukunsa pitkästä perinteestä.

Ihmisten ja paikan yhdistäminen toisiinsa myös legitimoii oikeutta paikkoihin, ja paikallisuutta onkin sanottu strategiseksi asemaksi, jolla oikeutetaan erilaisia pyyntöjä ja tarpeita.⁶⁷² Folkloristi ja antropologi Joann Conradin mukaan paikallisuuteen vetoaminen palvelee maan ja identiteetin välisen yhteyden naturalisoimista: ”maahan perustuva” kulttuuri esitetään luonnollisena. Kun saamelaiset vaativat oikeuksia kiistelyyn maahan ja korostavat että heidän suhteensa maahan on erilainen, tämä metafyyssinen ykseys ei tee vain saamelaisista, vaan myös heidän vaatimuksistaan naturalisoituja ja siten autentisoituja.⁶⁷³

Kriittisessä maantieteessä paikan ja ihmisryhmän välinen ongelmaton suhde on kuitenkin asetettu kyseenalaiseksi. Kuten maantieteilijä Petri Raivo toteaa, maisemaan liitetyt arvot ja merkitykset ovat aina kulttuurisia sopimuksia siitä, mitä maisemassa voidaan ja halutaan nähdä.⁶⁷⁴ Tietyt muistot eivät kuulu tiettyyn paikkaan luonnostaan, vaan ne liitetään paikkaan muiden muistojen kustannuksella. Esimerkiksi Ateenan Akropolis on kilpailevien tulkintojen kohteena: joillekin se on kiinteästi Kreikan historiaan kuuluva elävä monumentti, toisille länsimaisen sivilisaation alkuperän symboli. Akropoliin taakana on se, että se ”kuuluu” yhtä aikaa moniin erilaisiin kuviteltuihin yhteisöihin, eikä kysymykseen siitä, kenelle se ”oikeasti” kuuluu, ole selvää teoreettista vastausta.⁶⁷⁵

Myös pohjoinen alue, ”erämaa”, on monenlaisten kamppailujen kohteena. Onko se ennen muuta kansallisvaltioiden aluetta, turistien vapaa-ajan maisemaa, kaikkien paikallisten asukkaiden kollektiivista omaisuutta vai saamelaisien maata? Niin saamelaisten, lappilaisten kuin valtionkin omistusoikeutta voidaan puolustaa vetoamalla sukupolvien ajan jatkuneeseen käytäntöön tai vuosisatojen oikeusperinteeseen, ja turistitkin voivat olla lapinhulluja useammassa sukupolvessa.⁶⁷⁶ Pohjoisen ”erämaat” voidaan myös nähdä ihmiskunnan yhteisenä luonnonperintönä, jota on suojeltava tuleville sukupolville; esimerkiksi Laponian ottaminen Unescon maailmanperintöluetteloon viittaa siihen, että alue on määritelty koko ihmiskunnan perinnöksi. Pohjimmiltaan kysymys onkin siitä, nähdäänkö luonto paikallisten ihmisten oikeutena, kaikille maailman ihmisille kuuluvana vai kenties kokonaan ihmisten omistusoikeuksien ulkopuolella olevana asiana.⁶⁷⁷

⁶⁷¹ Valkonen, J. 2003b, 170.

⁶⁷² Valkonen, J. & Saaristo 2010, 106; Valkonen, J. 2003b; ks. myös Anttonen, P. 2005, 108.

⁶⁷³ Conrad 2004, 167–168.

⁶⁷⁴ Raivo 1997, 202.

⁶⁷⁵ Harvey 1996, 309–310; Cresswell 2004, 62.

⁶⁷⁶ Tuulentie 2003b, 132.

⁶⁷⁷ Ks. Suopajärvi 2003, 198.

Erilaiset näkökulmat pohjoisiin alueisiin ovat jatkuvassa konfliktissa toistensa kanssa. Globaalin luonnonsuojelun näkökulmasta yhdellä ryhmällä tai elinkeinolla ei ole oikeutta käyttää alueita miten tahansa, ja etnoliittisestä näkökulmasta taas on kritisoitu valtion edustamaa ekologiaa, jota monet saamelaiset antropologi Hugh Beachin mukaan pitävät kolonialismin välineenä.⁶⁷⁸ On puhuttu ekokolonialismista, ”ekolonialismista”.⁶⁷⁹ Tämä ilmaus esittää nykyiset luonnonsuojelupyrkimykset jatkona aiemmalle saamelaisiin kohdistuneelle kolonialismille.

Tämän tutkimuksen kohteena olevat museot, Siida ja Ájtte, sijaitsevat poliittisten kamppailujen kentällä eri toimijoiden välimaastossa. Saamelaismuseoina ne ovat lähellä saamelaisliikettä, joka on vaatinut saamelaisille kollektiivisia oikeuksia pohjoisen maa- ja vesialueisiin. Siidan perusnäyttelyissä ei oteta eksplisiittisesti kantaa poliittisiin kiistoihin,⁶⁸⁰ mutta Ájtte asettuu avoimesti tukemaan maa-oikeuksiin liittyviä vaatimuksia *Ájgij tjadá/Tidens gång*-näyttelyyn kuuluvassa tekstissä, jota olen käsitellyt luvussa 4.2. Samalla museoilla on tiiviit suhteet Suomen ja Ruotsin valtioihin, sillä valtiot rahoittavat museoiden toimintaa ja niillä on edustus museoiden johtokunnissa. Lisäksi Siidasassa toimii saamelaismuseon ohella Metsähallituksen luontokeskus, ja perusnäyttelyt ovat näiden toimijoiden yhteistyön tulosta. Metsähallitus on mukana Lapin luonnonkäyttöön liittyvissä kiistoissa, ja sen hakkuutoiminta on pitkään ollut konfliktissa porotalouden kanssa.⁶⁸¹ Niinpä saamelaismuseoiden asema suhteessa eri toimijoiden välisiin kiistoihin on ambivalentti.

Vaikka museot pyrkisivätkin pysyttelemään poliittisten kiistojen ulkopuolella, niiden tarjoamat esitykset kantavat väistämättä myös poliittisia merkityspotentiaaleja. Kuten olen tässä luvussa kuvannut, nämä potentiaalit mahdollistavat monia tulkintoja, jotka voivat myös olla keskenään ristiriidassa. Molempien museoiden esityksiä on mahdollista lukea osana kansainvälistä luonnon kanssa harmoniassa elävän alkuperäiskansan diskurssia, jolla on myös poliittisia ulottuvuuksia, ja Ájttien *Laponia*-näyttelyn voi nähdä puheenvuorona Laponian hallintaan liittyneessä kiistassa. Samalla museoiden voi kuitenkin tulkita esittävän pohjoista aluetta myös eri etnisyyksiä edustavien ihmisten yhteisenä ympäristönä ja ihmisistä riippumattomien luontoarvojen tyysijana.

⁶⁷⁸ Beach 1997, 122.

⁶⁷⁹ Ks. Dahlström 2003, 297; Beach 1997, 123; Torp 2001.

⁶⁸⁰ Siidan näyttelytyöryhmän puheenjohtaja Jukka Pennanen (2000b, 11; 2000a, 150) on kuitenkin määritellyt, että Siidan näyttelykokonaisuuden on annettava ulkopuoliselle valmiudet ymmärtää saamelaisuuden perimmäistä olemusta, jolloin maa-oikeuksia koskevat vaateet Pennanen mukaan tulevat ymmärrettäviksi.

⁶⁸¹ Metsähallituksen tavoitteista ja sen toimintaan liittyvistä kiistoista ks. Raitio 2003.

8 ETNISET SUHTEET

Tässä tutkimuksessa olen käsitellyt saamelaisuuden kategorian rakentumista osana erittäin vakiintunutta kansadiskurssia, jossa maailman ihmisten katsotaan jakautuvan etnisten ryhmien tai kansojen jäseniksi. Nämä ryhmät tai kansat nähdään toisistaan erillisinä yksikköinä ja niihin voidaan liittää toimijuutta: kansojen ajatellaan tekevän asioita ja olevan suhteissa toisiinsa samaan tapaan kuin yksilöt ovat tekemisissä keskenään. Yksilöiden tapaan kansoilla voidaan myös ajatella olevan kullakin oma menneisyytensä, jota on voinut muovata esimerkiksi joutuminen toisen kansan alistamaksi.

Tässä luvussa tarkastelen, miten Siida ja Ájtte perusnäyttelyissään sijoittavat saamelaisuuden osaksi ihmisistä ja kansoista koostuvaa sosiaalista maailmaa. Käsitelen aluksi sitä, miten näyttelyt kuvaavat saamelaisalueiden etnistä heterogeenisuutta ja saamelaisten suhdetta muihin etnisiin kategorioihin luetuihin ihmisiin. Seuraavaksi tarkastelen saamelaisten esittämistä yhtenä maailman alkuperäiskansoista. Käsitelen myös kysymystä saamelaisiin ja Saamenmaahan kohdistuneesta kolonisaatiosta: rakentavatko Siidan ja Ájtten näyttelyt narratiivisia saamelaisista ulkopuolisten harjoittaman riiston tai alistamisen kohteina? Lopuksi tarkastelen kokoavasti, miten näyttelyt esittävät saamelaisten suhteita toisiin kansoihin ja valtiovaltaan.

8.1 Etninen heterogeenisuus ja kulttuuriset vaikutteet

Saamelaiset ovat vähemmistönä kaikissa asuttamissaan maissa. Myös paikallistasolla saamelaiset ovat usein vähemmistö; Suomessa ainoa saamelaisenemmistöinen kunta on Utsjoki, ja sielläkin suomalaisiksi kategorisoituja asukkaita on lähes yhtä paljon kuin saamelaisiksi luettuja.⁶⁸² On siis selvää, että saamelaiset ovat monin tavoin tekemisissä etnisten valtaväestöjen – norjalaisten, ruotsalaisten, suomalaisten ja venäläisten – kanssa.

⁶⁸² Ks. esim. Länsman, A. & Tervaniemi 2012, 9.

Saamelaisten ja muihin etnisiin kategorioihin luettujen ihmisten välinen tiivis kanssakäyminen ei ole vain nykyajan ilmiö. Kuten jo neljännessä luvussa totesin, saamelaisten perinteistä asuinalueita on luonnehdittu historiallisestikin monietniseksi, ja saamelaisilla on ollut monenlaisia suhteita virkamiehiin, uudisasukkaisiin ja muihin alueella vaikuttaneisiin ihmisiin. Eri etnisyyksiä edustavien ihmisten kanssakäymisen runsaus ja muodot ovat luonnollisesti vaihdelleet eri aikoina ja eri puolilla saamelaisaluetta. Esimerkiksi Suomessa Tenon alueen saamelaisilla oli vielä 1900-luvun alkupuolella suhteellisen vähän yhteyksiä suomalaisiin, vaikka suomalaisia virkamiehiä ja yksittäisiä suomalaisia uudisasukkaita olikin elänyt Tenolla jo 1700-luvun jälkipuoliskolla. Inarinsaamelaiset taas olivat olleet paljon pitempään säännöllisesti tekemisissä suomalaisten kanssa.⁶⁸³

Saamelaisalueen etnisen heterogeenisuuden kuvaaminen ei ole ollut tyyppillistä saamelaismuseoille. Poikkeuksena voi pitää Lovozerossa Kuolan niemimaalla sijaitsevaa saamelaismuseota, joka esittää saamelaiskulttuurin ohella komien kulttuuria ja jonka näyttelyssä sivutaan myös venäläisten ja nenetsien historiaa. Museon johtajan mukaan museo on omistettu saamelaisille, mutta saamelaisten elämä on yhteydessä muiden kansojen elämään ja saamelaisten kulttuurissa ja elämäntavassa on paljon lainaa venäläisiltä, komeilta ja nenetseilä.⁶⁸⁴ Tällaista lähestymistapaa, jossa saamelaisten menneisyys ja kulttuuri kytketään lähtökohtaisesti yhteen alueen muiden kansojen kanssa, ei ole sovellettu missään muussa saamelaismuseossa, jonka näyttelyihin olen tutustunut. Pohjoismaisissa saamelaismuseoissa, kuten Siidassa ja Ájttestä sekä Kaarasjoen ja Varangin museoissa, kuvauksen kohteena on pääosin muista etnisyyksistä erotettu saamelaisuus. Esimerkiksi Siidan *Päänäyttelyn* tapa esittää kulttuuria funktionaalisen järjestelmänä, joka on sopeutunut paikallisiin luonnonolosuhteisiin, tuottaa käsitystä saamelaiskulttuurista omana erillisenä kokonaisuutenaan.

Saamelaisuuteen keskittyviin näyttelyihin voi kuitenkin sisältyä joitakin viittauksia muihin etnisyyksiin, ja tällaisia viittauksia löytyy sekä Siidan että Ájttien näyttelyistä. Etninen heterogeenisuus tulee esiin Siidan *Johdantonäyttelyn* aikajanassa, jossa kuvataan saamelaisuuteen liittyvien tapahtumien lisäksi Pohjois-Suomen kehitystä yleisesti. 1800-luvulta lähtien aikajanassa esitetään pylväsdiagrammeilla Enontekiön, Inarin ja Utsjoen asukaslukuja, ja kuviin on merkitty erikseen saamelaisten ja suomalaisten määrät. Kuvista käy ilmi, että saamelaiset ovat esitettynä ajanjaksona muodostaneet Enontekiöllä vähemmistön mutta Utsjoella enemmistön, kun taas Inarissa suomalaisten määrä on 1910-luvulla ylittänyt saamelaisten määrän. Epäsuorasti etniseen heterogeenisuuteen viittaa myös *Johdantonäyttelyn* kielipuu, jossa saamen kielet esitetään suomen, karjalan ja viron kielten sukulaisina. Kielipuuhun liittyvä teksti kuvaa suoma-

⁶⁸³ Lehtola, V.-P. 2012, 38, 41.

⁶⁸⁴ Museonjohtaja Galina Aleksandrovna Kulinčenkona haastattelu 2.4.2008. Kuolan niemimaan etnisistä suhteista ks. esim. Overland & Berg-Nordlie 2012, 18–24; Ruotsala 2000, 265–268; Fryer 2009.

lais-saamelaisen kantakielen eriytymistä esikantasaameksi sekä kantasaamen myöhempää kehitystä, mutta ei käsittele näitä kieliä puhuneita ihmisryhmiä.

Saamelaisten perinteisen asuinalueen etniseen monimuotoisuuteen siis viitataan, mutta sitä ei Siidan näyttelyissä nosteta tarkemman kuvauksen kohteeksi. Yksi Äjten näyttelyistä, *Nybyggjarliv/Ådåårroviessom*, sen sijaan kuvaa etnisesti heterogeenista uudisasukkaiden joukkoa. Näyttely pääteksti kertoo uudisasutuksen syntymisestä seuraavasti:

De första gårdarna med bofasta
längs Stora och Lilla Lule älvs dalgångar
grundades för bara drygt trehundra år sedan.
De som blev bofasta var samer, svenskar
och finländare.
De lärde av varandra, gifte sig med varandra
och en blandkultur utvecklades.

Näyttelytekstin mukaan ensimmäiset uudistilat perustettiin runsaat 300 vuotta sitten. Paikoilleen asettuneet asukkaat olivat saamelaisia, ruotsalaisia ja suomalaisia, jotka menivät keskenään naimisiin; kehittyi ”sekakulttuuri”. Näyttely sijoittuu noin vuoteen 1900, ja opasvihkon mukaan se kuvaa perhettä, jonka äiti ja isoäiti ovat saamelaisia.

Nybyggjarliv/Ådåårroviessom-näyttelyn lisäksi Äjten voi tulkita kuvaavan heterogeenista etnisyyttä myös *Åjgij tjadá/Tidens gång* -näyttelyssä, jonka kymmenen ihmishahmoa edustavat alueella eläneitä sukupolvia. ”Nomadiksi” ja ”poronhoitajaksi” nimettyjen hahmojen kohdalla saamelaisuus on ilmeistä, sillä menneisyyden poronomadit olivat saamelaisia ja poronhoito on nykyäänkin Ruotsissa sallittua vain saamelaisille. Muiden hahmojen kohdalla etnisyyden kuitenkin jää epäselväksi. Esimerkiksi uudisasukkaan, ratatyöläisen ja metsätyöläisen hahmoihin ei sisälly mitään ilmeisiä saamelaistunnuksia, eivätkä nämä ammattiryhmät yleisissä mielikuvissa välttämättä yhdisty saamelaisuuteen. Niinpä hahmot ovat tulkittavissa myös ei-saamelaisiksi. Tällä tavalla tulkittuna kymmenen hahmon narratiivi kuvastaa pohjoisen etnistä monimuotoisuutta.

Molempien museoiden näyttelyteksteihin sisältyy joitakin viittauksia kulttuurisiin vaikutteisiin, joita saamelaiset ovat omaksuneet muilta etnisiltä ryhmiltä. Siidan kulttuurinäyttelyn *Käsityön lähtökohdat* -tekstissä todetaan:

Vanhalla saamelaisella käsityöllä on ollut kahteen suuntaan ulottuvat juuret. Pohjola-
euraasialaiseen taustaan viittaava pohjoinen ja itäinen ornamenttiikka on yksinker-
taista ja siinä on käytetty kuvioiden lisäksi laajoja tyhjiä aloja. Läntinen ja eteläinen
ornamentiikka on pinnan lähes kokonaan täyttävää geometristä, nauhapunosmaista
kuviointia.

Tässä tekstissä puhutaan ”juurista” ja ”taustasta”, mutta ei kansoista eikä ryhmistä; teksti ei siis tukeudu kansadiskurssiin. *Omaperäiset käsityöt* -teksti sen sijaan mainitsee ”naapurikansat”, joilta saamelaiset ovat saaneet kulttuurisia vaikutteita:

Saamelaisella käsityöllä on omintakeinen, naapurikansojen käsityöstä erottuva leima. Muotoihin ja ornamentteihin saatiin jo varhain vaikutteita naapurikansoilta ja etelämpääkin Euroopasta. Niiden soveltaminen on kuitenkin ollut omaperäistä.

Kolttien itäiset kulttuuripiirteet -teksti taas käsittelee kolttien omaksumia vaikutteita:

Kolttakulttuurin erityispiirteitä ovat olleet ortodoksinen uskonto ja pääpiirteiltään venäläiskarjalainen esine- ja tapakulttuuri. Koltat ovat saaneet vaikutteita myös Venäjän pohjoisilta uralilaisilta kansoilta. Kolttien talvikylissä alettiin tanssia venäläisiltä opittuja tansseja 1800-luvun loppupuolella.

Siidan kulttuurinäyttelyn muissakin teksteissä esiintyy mainintoja kulttuurisista vaikutteista tai kanssakäymisestä toisten etnisten ryhmien kanssa: renessanssityylisten hopealusikoiden kerrotaan antaneen mallin saamelaiselle sarvilusikkataiteelle, ikivanhalla karhunpeijaisseremonialla on yhteyksiä muiden pohjoisten kansojen karhurutuaaleihin ja ukkosenjumalan palvonta sai vaikutteita skandinaavien Tor-jumalasta. Lisäksi näyttelyssä on kaksi mustavalkoista valokuvaa kauppamatkalla olevista saamelaisista, kuvateksti kertoo kauppamatkojen voineen suuntautua Tromssaan tai Ouluun asti ja kartta kuvaa kauppareittejä vuosina 1850–1920.

Myös Ájttien näyttelyissä on joitakin mainintoja muualta saaduista vaikutteista ja menneisyyden kaupankäynnistä, joskin näitä viittauksia on tekstimateriaalin määrään suhteutettuna selvästi vähemmän kuin Siidassa. Saamelaisten ja ulkomaailman suhteisiin viitataan esimerkiksi *Suodje/Dräkt & Silver*-näyttelyn hopeahuoneessa, jossa kerrotaan erilaisten hopeaesineiden käytöstä ja merkityksistä. Huoneen lukuisten esineiden ja valokuvien joukossa on kolme allekkain asetettua valokuvaa, jotka esittävät samantapaisia solkia. Kuviin liitetyn tekstin mukaan yksi soljista on peräisin Itä-Götanmaalta, yksi Norjasta ja yksi Saamenmaalta. Teksti kertoo Sápmin ja ulkomaailman kuuluneen aina yhteen. Hansan mukana tavarat ja ajatukset levisivät etelästä pohjoiseen ja pohjoisesta etelään:

Ett spänne från Östergötland
Ett från Norge
och ett från Sápmi.
Spännena är lika varandra.
Sápmi och omvärlden
har alltid hört samman.

Med Hansan,
det mäktiga tyska handelsförbundet
spreds varor och idéer
från söder till norr, från norr till söder.
Medeltidens handelsvägar
knöt samman länderna. [...]

Saamelaisten kauppasuhteita kuvattiin aiemmin lisäksi dioraamassa, jota käsitelien jäljempänä luvussa 8.3. Vaihtosuhteisiin viitataan myös *Nybyggareliv/Ådåårroviessom*-näyttelyssä, jonka tekstin mukaan uudisasukkaat ja nomadit vaihtoivat palveluksia keskenään: uudisasukkaat hoitivat nomadien vuohia talvella ja saivat vastineeksi teurasporoja. *Goabdesájgge/Trumtid*-näyttelyyn sisältyvässä *Marknad, kyrka och ting* -tekstissä kerrotaan vakinaisten markkinapaik-

kojen perustamisesta lapinmaihin 1600-luvulla. Tekstin viimeisessä kappaleessa kuvaillaan toimintaa markkinoilla:

På marknaden pratade vi samiska och finska,
norska, ryska och svenska.
Vi träffade främlingar och fick nyheter.
Vi såg nya moden och moderniteter.
Vi köpte glänsande silver till kärestan
och bröstkarameller till barnen.
Vi sålde våra skinn
och beseglade köpet med en sup.

Teksti kertoo ”meidän” puhuneen markkinoilla saamea, suomea, norjaa, venäjää ja ruotsia. Tekstin mukaan me tapasimme vieraita ja kuulimme uutisia, näimme uusia muoteja, ostimme hopeaa ja rintakaramelleja, myimme nahkoja ja sinetöimme kaupan ryyppyllä. Näin teksti piirtää kuvaa menneisyyden saamelaisista monta kieltä taitavina ja ulkomaailman kanssa yhteydessä olevina.⁶⁸⁵

8.2 Saamelaiset alkuperäiskansana

Kun ”naapurikansat” toimivat kategoriana, joista saamelaisuus etnisiä rajoja rakennettaessa erotetaan, ”alkuperäiskansat” muodostavat kategorian, jonka puitteissa saamelaisuus usein yhdistetään muihin etnisyyksiin – toisiin alkupe-
räiskansoihin. Viime vuosikymmenten aikana vakiintuneessa alkuperäiskansadiskurssissa⁶⁸⁶ eri puolilla maailmaa elävät alkuperäiskansoiksi luokitellut ihmisryhmät esitetään jollakin lailla yhteen kuuluvina riippumatta siitä, miten kaukana ne maantieteellisesti tai geneettisesti toisistaan ovat. Esimerkiksi Suomen YK-liiton mukaan alkuperäiskansoihin kuuluvia ihmisiä elää noin 90 valti-
on alueella ja heitä on yhteensä noin viisi prosenttia maailman ihmisistä.⁶⁸⁷

Alkuperäiskansan käsite (engl. *indigenous people*) vakiintui 1900-luvun jälkipuoliskolla.⁶⁸⁸ Käsite kytkeytyy kansainvälisiin sopimuksiin, kuten Kansainvälisen työjärjestön ILO:n alkuperäis- ja heimokansoja koskevaan sopimukseen nro 169 vuodelta 1989.⁶⁸⁹ Alkuperäiskansoja koskee myös YK:n yleiskokouksen vuonna 2007 hyväksymä julistus. Näiden asiakirjojen taustalla on näkemys alkuperäiskansoista kolonialismin uhreina, joiden asemaa kansainvälisillä sopimuksilla pyritään parantamaan; alkuperäiskansoja on luonnehdittu yhdeksi

⁶⁸⁵ Koska tekstin me-pronominin viittauskohdetta ei ole eksplisiittisesti määritelty, tekstistä voi tehdä myös toisen tulkinnan: monipuolisesti kielitaitoisten saamelaisten sijaan sen voi tulkita kertovan laajemmasta, monietnisestä ihmisryhmästä.

⁶⁸⁶ Viittaan alkuperäiskansadiskurssilla niihin puhetapoihin, joiden taustaoletuksena on se, että maailma jakautuu toisistaan erillisiin kansoihin ja että jotkut näistä kansoista ovat alkuperäiskansoja. Alkuperäiskansadiskurssia leimaa myös näkemys, että alkuperäiskansoille kuuluu kollektiivisia oikeuksia.

⁶⁸⁷ Suomen YK-liitto.

⁶⁸⁸ Niezen 2002, 25; ks. myös Rodríguez-Piñero 2005; Béteille 1998.

⁶⁸⁹ Tätä sopimusta ja siihen liittyvää yhteiskunnallista keskustelua olen käsitellyt luvussa 1.1.

maailman syrjityimmistä ihmisryhmistä.⁶⁹⁰ ILO:n sopimus esimerkiksi vaatii valtioita turvaamaan alkuperäiskansojen oikeudet perinteisesti asuttamiinsa maihin. Myös YK:n alkuperäiskansojen julistuksen mukaan alkuperäiskansoilla on oikeus maihin ja resursseihin, jotka ne ovat perinteisesti omistaneet, asuttaneet tai muuten käyttäneet tai hankkineet. Alkuperäiskansoilla on oikeus omistaa, käyttää, kehittää ja kontrolloida näitä maita ja resursseja, ja niillä on oikeus korvauksiin niistä alueista ja resursseista, jotka niiltä on aiemmin otettu tai joita on käytetty tai vahingoitettu ilman niiden hyväksyntää.⁶⁹¹ Alkuperäiskansojen oikeudet ovat kuitenkin hyvin kiisteltäviä eri puolilla maailmaa,⁶⁹² ja näiden kiistojen vuoksi ILO:n sopimus on jäänyt paljolti ratifioimatta. Tähän mennessä sopimuksen on ratifioinut vasta 22 valtiota, joista suurin osa on Latinalaisen Amerikan maita.

Kuten antropologi Thomas Hylland Eriksen toteaa, alkuperäiskansa on pikemminkin poliittinen kuin analyttinen käsite. Biskajanlahden baskeja ja Britannian walesilaisia ei pidetä alkuperäiskansoina, vaikka he ovat teknisesti yhtä alkuperäisiä kuin saamelaiset tai jíverot.⁶⁹³ Vaatimukset alkuperäiskansojen kulttuurin ja elämäntavan suojelemisesta perustuvat paljolti oletukseen siitä, että alkuperäiskansojen elämäntapa poikkeaa jälkitekollisten länsimaisten yhteiskuntien valtavirrasta;⁶⁹⁴ alkuperäiskansoihin liittyy mielikuvia luonnonläheisistä, perinteisistä tai ”primitiivisistä” ihmisistä, vaikka esimerkiksi ILO:n sopimuksen alkuperäiskansan määritelmä ei eksplisiittisesti edellytä alkuperäiskansalta luonnonläheisyyttä tai primitiivisyyttä.⁶⁹⁵ Antropologi Adam Kuper onkin väittänyt, että ”alkuperäisen” (engl. *indigenous*) ja ”natiivin” (engl. *native*) käsitteitä käytetään alkuperäiskansojen liikkeen retoriikassa usein eufe-

⁶⁹⁰ Esim. Toivanen 2013, 33. Toisaalta alkuperäiskansan asemaa voidaan pitää myös valtaistavana statuksena. Kuten Sanna Valkonen (2009, 144) toteaa, alkuperäiskansoilla on sekä kansainvälisesti että valtioiden sisällä enemmän valtaa ja toiminnan mahdollisuuksia kuin monilla muilla vähemmistöryhmillä. Alkuperäiskansoille on kirjattu vähemmistösuojan lisäksi oikeuksia, jotka eivät kuulu muille kuin alkuperäiskansoiksi määritellyille ryhmille (Toivanen 2013, 37).

⁶⁹¹ United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples.

⁶⁹² Maaoikeuskysymykset ovat erityisen hankalia alueilla, joilla asuu alkuperäiskansaksi määritellyn ryhmän lisäksi muuta väestöä. Muut asukkaat ovat voineet käyttää maata samaan tapaan kuin alkuperäiskansa, ja hekin voivat nojata pitkiin perinteisiin (Tirronen 2003, 30). Tämänkaltainen tilanne on myös saamelaisalueella kuten Suomen Lapissa, missä luontaiselinkeinoja ovat harjoittaneet saamelaisten lisäksi etniset suomalaiset. Kuten antropologi Carina Green (2008, 29–30) toteaa, usein indigenisimiä tuetaan vain abstraktina ideana; sellaisena se on mutkaton ja poliittisesti korrekti. Paikallisella tasolla tämä abstrakti idea on konkretisoitava, mikä merkitsee muutoksia valtasuhteissa. Jotkut paikalliset ihmiset saavat lisää valtaa ja toiset menettävät sitä, eikä tällainen prosessi ole koskaan helppo. Paikallisella tasolla indigenismin onkin usein vaikeampi saada tukea.

⁶⁹³ Eriksen 2002 [1993], 14.

⁶⁹⁴ Ks. Toivanen 2004, 114.

⁶⁹⁵ Sopimuksen tarkoittamat alkuperäiskansat polveutuvat väestöistä, jotka asuttivat aluetta maan valloituksen tai kolonisaation tai nykyisten valtionrajojen asettamisen aikaan, ja jotka ovat säilyttäneet omat sosiaaliset, taloudelliset, kulttuuriset tai poliittiset instituutionsa tai joitakin niistä. Ryhmien on myös itse identifioituttava alkuperäiskansoiksi. (International Labour Organisation 1989.)

mismeina sille, mitä ennen nimitettiin primitiiviseksi.⁶⁹⁶ Vaikka alkuperäiskansan käsitteen analyttinen käyttökelpoisuus on kyseenalainen, käsite on vakiintunut myös akateemiseen kielenkäyttöön. Saamelaisia koskevassa tutkimuskirjallisuudessa sitä käytetään rutiininomaisesti.

Saamelaisten ja muiden alkuperäiskansoiksi määriteltyjen ryhmien välistä yhteyttä on rakennettu saamelaisliikkeen piirissä jo vuosikymmenten ajan. Antropologi Harald Eidheimin mukaan saamelaiset ovat 1970-luvulta lähtien alkaneet yhä yleisemmin nähdä itsensä alkuperäiskansana, jonka tilanne ja intressit ovat samankaltaiset kuin maailman muiden alkuperäiskansojen. Saamelaisorganisaatiot ovat myös osallistuneet aktiivisesti alkuperäiskansojen globaalin liikkeen toimintaan.⁶⁹⁷ Poliitiikan tutkija Sanna Valkosen mukaan saamelaisten liittymistä maailmanlaajuiseen alkuperäiskansaliikkeeseen ja sitä seurannutta saamelaisten tunnustamista alkuperäiskansaksi voidaan pitää tähänastisen saamelaisen etnopolitiikan merkittävimpänä siirtymänä. Saamelaiset ovat siirtyneet lokaalista globaaliin.⁶⁹⁸

Saamelaisten alkuperäiskansaisuus on virallisesti tunnustettu myös kansallisella tasolla.⁶⁹⁹ Sanna Valkosen mukaan saamelaisten asema Suomessa perustuu alkuperäiskansa-asemaan, ja niinpä saamelaispolitiikkakin on pitkälti juuri alkuperäiskansapolitiikkaa. Tässä politiikassa saamelaisten alkuperäiskansaisuutta ei kyseenalaisteta: Valkosen mukaan viralliset saamelaistahot määrittelevät saamelaiset kansainväliseen oikeuteen ja kansalliseen lainsäädäntöön viitaten yksiselitteisesti alkuperäiskansaksi jolla on tietyt oikeudet, ja tämän järjestyksen kyseenalaistavat mielipiteet nähdään faktuaalisesti kestäättöminä tai jopa saamelaisvastaisina. Alkuperäiskansan status ja oikeudet ovat

⁶⁹⁶ Kuper 2003, 389. Kuper kritisoi argumentteja, joilla alkuperäiskansojen maavaatimuksia perustellaan; hänen mukaansa ne perustuvat vanhentuneisiin antropologisiin käsityksiin ja romanttiseen, virheelliseen mielikuvaan alkuperäiskansoista. Näistä vanhentuneista ajattelutavoista on tullut jälleen suosittuja, koska mielikuvan autenttiset natiivit edustavat ympäristöliikkeen ja globalisaation vastaisen liikkeen ihannoimaa mennyttä maailmaa. Kuper esittää, että alkuperäiskansojen maavaatimuksia oikeuttamaan käytetyt argumentit edistävät essentialistisia ideologioita ja että niillä voi olla vaarallisia poliittisia seurauksia. Hänen mukaansa alkuperäiskansojen erityiset maa- ja metsästysoikeudet ovat kaikkialla pahentaneet paikallisia etnisiä jännitteitä. (Mt., 395.) Kuperin väitteitä on kritisoitu. Justin Kenrick ja Jerome Lewis (2004, 9) esittävät, että ”alkuperäinen” pitäisi ymmärtää suhteellisesti eikä essentialistisesti. Tästä näkökulmasta se viittaa kahden erilaisessa asemassa olevan ihmisryhmän välisen valtasuhteen heikompaan osapuoleen. Kuperin kritiikistä ks. myös esim. Barnard 2006; alkuperäiskansojen oikeuksien perusteista ks. Weigård 2008.

⁶⁹⁷ Eidheim 1997, 36–37; ks. myös Minde 2000; Valkonen, S. 2009, 137–210; Seurujärvi-Kari 2012. Alkuperäiskansojen toimijuudesta YK:n alkuperäiskansojen pysyvässä foorumissa ks. Lindroth 2011; Valkonen, S. & Lindroth 2013.

⁶⁹⁸ Valkonen, S. 2010a, 312. Suomen saamelaisliikkeen historiaa tutkinut Jukka Nyysönen kuitenkin huomauttaa, että saamelaisten sijoittaminen alkuperäiskansojen joukkoon ei ollut ongelmattonta. Saamelaisten kulttuuri oli modernisoitunut eikä heidän historiansa ollut yhtä julma kuin ”Uuden maailman” alkuperäiskansojen. Muiden alkuperäiskansojen keskuudessa saamelaisten alkuperäiskansaisuutta epäiltiin, koska heiltä ”puuttui” koloniaalinen historia ja he olivat ”valkoisia ja rikkaita”. (Nyysönen 2007, 214.)

⁶⁹⁹ Suomessa saamelaisten alkuperäiskansan status on kirjattu perustuslakiin sekä lakiin saamelaiskäräjistä. Ruotsissa valtiopäivät tunnusti saamelaiset alkuperäiskansaksi 1977, mutta alkuperäiskansan statusta ei mainita perustuslaissa. Saamelaiset on tunnustettu alkuperäiskansaksi myös Norjassa sekä Murmanskin alueella Venäjällä.

lähtökohta, josta ei neuvotella.⁷⁰⁰ Samankaltaisiin lähtökohtiin perustuu myös Norjassa ja Ruotsissa harjoitettu saamelaispolitiikka.⁷⁰¹

Myös Siidan ja Ájtten näyttelyissä saamelaiset esitetään alkuperäiskansana. Siidassa saamelaisten alkuperäiskansaisuutta ei kuitenkaan eksplisiittisesti korosteta, vaan suorat maininnat alkuperäiskansoista rajoittuvat pariin viittaukseen. *Johdantonäyttelyn* aikajanassa kerrotaan, että vuonna 1976 saamelaiset liittyivät alkuperäiskansojen maailmanneuvostoon (*World Council of Indigenous Peoples*). Lisäksi aikajanassa on valokuva alkuperäiskansojen kulttuurifestivaalista, joka järjestettiin Kaaresuvannossa vuonna 1979.⁷⁰²

Näiden mainintojen lisäksi saamelaiset yhdistyvät *Johdantonäyttelyssä* alkuperäiskansoihin implisiittisesti. Näyttelyyn sisältyy kaksi kuperaa pohjoisen pallonpuoliskon karttaa, joihin on numeroin merkitty eri kansoja. Alemmassa kartassa kuvataan 22 ”poronhoitajakansaa”; tähän karttaan on Fennoskandian kohdalle merkitty saamelaisten lisäksi suomalaiset ja karjalaiset. Ylemmän kartan 71 numeroa taas viittaavat ”sirkumpolaarisiin kansoihin” (kuva 23). Sirkumpolaarisia kansoja ei näyttelyn tekstissä kuvailla eikä käsitteen merkitystä selvennetä.⁷⁰³ Vaikka ”sirkumpolaarisuus” viittaa käsitteenä pohjoiseen, karttaan merkittävät kansoja näyttää yhdistävän pikemminkin vähemmistö- tai alkuperäiskansan asema kuin pelkkä asuinalueiden pohjoisuus sinänsä. Karttaan merkittävät kansoja ovat saamelaisten lisäksi muun muassa komit, hantit, mansit, nenetsit ja useiden eri alueiden intiaanit ja eskimot⁷⁰⁴, kun taas esimerkiksi suomalaisia, ruotsalaisia, norjalaisia ja venäläisiä ei ole merkitty.

Myös Ájtten *Ájgij tjadá/Tidens gång* -näyttelyssä on esillä pyöreä kupera kartta, jonka keskuksena on pohjoisnapa ja johon on merkitty pohjoisia kansoja

⁷⁰⁰ Valkonen, S. 2009, 177, 194. Jarno Valkosen, Sanna Valkosen ja Timo Koivurovan mukaan saamelaispoliitikoiden tavoite, että saamelaiset alkaisivat kokea saamelaisuuttaan alkuperäiskansan kategorian kautta, ei kuitenkaan ole onnistunut: saamelaisuus on yhä pääosin arkipäivän kanssakäymisessä koettua, sukuyhteisöihin sidoksissa olevaa, paikantuvaa etnisyyttä. On tosin nähtävissä, että nuori saamelaispolvi identifioituu jo sulavasti alkuperäiskansaksi ja osaa artikuloida intressinsä alkuperäiskansaisuuden kautta. (Valkonen, J. et al. 2014, 217.)

⁷⁰¹ Venäjän saamelaispolitiikan suhteen tilanne on toinen (ks. esim. Overland & Berg-Nordlie 2012). Murmanskin alueduuman vahvistamasta alkuperäiskansan statuksesta huolimatta saamelaisilla ei ole Venäjällä samanlaista neuvotteluasemaa kuin Norjassa, Ruotsissa ja Suomessa.

⁷⁰² Aikajanän yläpalkissa mainitaan lisäksi ”alkuperäiskulttuurit”. Kolumbusta esittävän kuvan alla olevassa tekstissä viitataan Amerikan ”löytämiseen” vuonna 1492, minkä jälkeen tekstin mukaan alkoi alkuperäiskulttuurien tuhoutuminen. Tämä teksti ei kuitenkaan erityisesti rakenna yhteyttä saamelaisten ja Amerikan alkuperäiskulttuurien välille, sillä aikajanän yläpalkissa kuvataan yleismaailmallisesti merkittäviä tapahtumia, joilla ei välttämättä ole suoraa yhteyttä saamelaisiin.

⁷⁰³ Jari Mäen (2000, 133) mukaan sirkumpolaarisella alueella tarkoitetaan pohjoisnapaa ympäröiviä manner- ja merialueita, joihin kuuluvat Pohjois-Amerikan pohjoisosat eli Alaska, Kanadan Yukonin ja Luoteisterritorion provinssit sekä Labradorin niemimaa, muiden Kanadan provinssien pohjoisosat ja Grönlanti. Euraasiassa sirkumpolaariseen alueeseen lasketaan kuuluviksi Fennoskandia 65. leveyspiirin pohjoispuolella, Venäjän eurooppalaiset osat 63. leveyspiirin pohjoispuolella, Siperia 57. leveyspiirin pohjoispuolella sekä Kamtšatkan niemimaa.

⁷⁰⁴ Nimityksiä ”intiaani” ja ”eskimo” on viime aikoina alettu pitää ongelmallisina ja niiden käytöstä on osin luovuttu. Tässä yhteydessä käytän näitä nimityksiä, koska ne esiintyvät myös kuvaamassani Siidan *Johdantonäyttelyn* kartassa.

(kuva 24). Edellä kuvatuista Siidan *Johdantonäyttelyn* kartoista poiketen tämän kartan kattama alue on huomattavasti koko pohjoista pallonpuoliskoa suppeampi, mutta muuten kartat muistuttavat toisiaan: molemmissa tapauksissa kartoissa kuvataan maaston laatua eikä niihin ole merkitty valtionrajoja. Ájten karttaan on kuitenkin kirjoitettu joitakin paikannimiä. Museon opasvihkossa kartan kerrotaan näyttävän meille perspektiivin, johon emme ole tottuneet:

”Nordklotet” snurrar sakta och visar oss ett perspektiv vi inte är vana vid. Det finns en växternas, djurens och människornas gemenskap mot öster och väster.

Teksti viittaa kasvien, eläinten ja ihmisten yhteyteen idässä ja lännessä. Kartta ja siihen liittyvä opasvihkon teksti rakentavat siis saamelaisten yhteyttä pohjoisiin alueisiin ja pohjoisilla alueilla eläviin etnisiin ryhmiin. Kyse ei kuitenkaan ole kaikista pohjoisista kansoista: tässäkin tapauksessa karttaan merkityt kansat ovat niitä, jotka yleisesti luetaan vähemmistö- tai alkuperäiskansoihin. Karttaan kirjoitettujen kansojen joukosta löytyvät muiden muassa nenetsit, komit, mansit, selkupit ja inuiitit, mutta siihen ei ole merkitty esimerkiksi suomalaisia, vaikka kartta kattaa Suomen alueen kokonaisuudessaan.

Kartan läheisyyteen on sijoitettu teksti, joka käsittelee alkuperäiskansojen ja saamelaisten oikeuksia:

Urfolken har samma värde och samma rättigheter som andra folk.
Så sa FN:s generalförsamling i och med att man skrev under
Urfolksdeklarationen 2007.

Vi samer har rätt till självbestämmande och får själva avgöra vår ekonomiska, sociala och kulturella utveckling. Vi får kontrollera och besluta över våra traditionella landområden och naturresurser. Vi har rätt till kompensation för mark och naturresurser som tagits i bruk utan samtycke. [...]

Tässä tekstissä saamelaiset määrittävät alkuperäiskansaksi, koska tekstin ensimmäisessä kappaleessa puhutaan YK:n alkuperäiskansojen julistuksesta ja toisessa kappaleessa saamelaisten oikeuksista. Saamelaisten alkuperäiskansan status näyttäytyy siis itsestäänselvyytenä, jota ei tarvitse erikseen tuoda esiin. Saamelaisten oikeuksia kuvataan tekstissä monikon ensimmäisessä persoonassa ja alkuperäiskansadiskurssista tutuilla käsitteillä: meillä saamelaisilla on oikeus kontrolloida perinteisiä maitamme ja luonnonvarojamme, ja meillä on oikeus korvauksiin maista ja luonnonvaroista, jotka on otettu käyttöön ilman suostumusta. Tämän tekstin kautta Ájtte ottaa eksplisiittisesti kantaa alkuperäiskansojen oikeuksia koskevaan kysymykseen, jota Siidan näyttelyssä ei käsitellä.

Saamelaisten ja muiden alkuperäiskansojen välinen yhteys mainitaan myös Ájten *Goabdesájgge/Trumtid*-näyttelyn *Inspiration*-tekstissä, joskaan tässä tekstissä ei käytetä poliittisesti latautunutta käsitettä ”alkuperäiskansa” vaan puhutaan alkuperäisväestöistä. Teksti kertoo eri ihmisten suhtautuvan vanhaan uskontoon eri tavoin. Tekstin viimeisen kappaleen mukaan uskonto on myös politiikkaa; yhdessä maailman muiden alkuperäisväestöjen kanssa me kamppailemme saadaksemme takaisin uskonnolliset esineemme:

Religion är också politik.
Tillsammans med urbefolkningar världen över
kämpar vi för att få tillbaka
våra religiösa föremål.
Föremålen skall finnas där de hör hemma.

Tämäkin teksti sisältää eksplisiittisen poliittisen kannanoton: uskonnollisten esineiden on oltava siellä, minne ne kuuluvat. Teksti viittaa epäsuorasti saamelaiden kulttuuriperinnön riistämiseen, joka on viime vuosikymmenien postkolonialistisessa keskustelussa esitetty osana saamelaisiin kohdistunutta kolonialismia.⁷⁰⁵

8.3 Kolonisoitu Saamenmaa

Alkuperäiskansadiskurssissa keskeistä on alkuperäiskansan oikeuksien ohella kolonialismin käsite: alkuperäiskansat nähdään yleisesti kolonialismin uhreina. Kolonialismilla viitataan yleensä aikaan, jolloin maailmaa jaettiin siirtomaihin ja niitä hallitseviin eurooppalaisiin siirtomaavaltoihin. Kolonialismin kauden on katsottu alkaneen Amerikoiden ”löytämisestä” ja jatkuneen toisen maailmansodan loppumiseen saakka, minkä jälkeen siirtomaat alkoivat vähitellen itsenäistyä. Siirtomaakautta seurannutta aikaa on kutsuttu jälkikoloniaaliseksi ajaksi, vaikka kolonialismin purkamisen on toisaalta katsottu olevan yhä kesken.⁷⁰⁶

Myös saamelaisten suhteita valtaväestöihin ja valtioihin on toisinaan kuvattu kolonialismin tai kolonisaation käsitettä käyttäen.⁷⁰⁷ Esimerkiksi Vilho Harlen ja Sami Moision mukaan Lapin asuttamista voi verrata Amerikan asuttamiseen.⁷⁰⁸ Tällaisia näkemyksiä on esitetty myös saamelaisessa etnopolitiikassa.⁷⁰⁹ Vertaukset muiden maanosien tapahtumiin ovat tyypillisiä alkuperäiskansadiskurssille, jossa samankaltaisten kollektiivisten kokemusten esitetään yhdistävän eri puolilla maailmaa eläviä alkuperäiskansoja. Kuten Sanna Valkonen toteaa, alkuperäiskansan viitekehukseen liittyvä uhridiskurssi tuottaa yhteenkuuluvuuden tunnetta muiden alkuperäiskansojen kanssa.⁷¹⁰

Saamelaisten historiaan liittyvässä keskustelussa kolonisaatio on paikannettu erityisesti 1600-luvulta 1900-luvun alkupuoliskolle ulottuvaan ajanjaksoon, mutta joidenkin postkolonialististen tutkijoiden, poliitikkojen ja aktivistien mukaan saamelaiset ovat kolonisaation tai kolonialismin kohteena tänäkin päivänä. Esimerkiksi kirjallisuudentutkija Vuokko Hirvosen mukaan saamelais-

⁷⁰⁵ Ks. esim. Mulk 2002, 16.

⁷⁰⁶ Kuortti 2007, 11.

⁷⁰⁷ Ks. esim. Naum & Nordin 2013, 6; Lindmark 2013.

⁷⁰⁸ Harle & Moision 2000, 131.

⁷⁰⁹ Suomen saamelaisliikettä tutkineen Jukka Nyyssösen (2007, 266) mukaan saamelaisliike omaksui 1970-luvulla käsityksen kolonisaatiosta ja Suomen valtiosta kolonisoi-jana. Valtio demonisoitiin ja sen lainsäädäntöä pidettiin riittämättömänä tai suorastaan vihamielisenä saamelaisia kohtaan.

⁷¹⁰ Valkonen, S. 2009, 191.

ten asuttamien alueiden kolonisaatio jatkuu edelleen,⁷¹¹ ja viime aikoina saamelaiset on esitetty kolonialismin uhreina esimerkiksi taiteilijaryhmä Suohpanterrorin⁷¹² teoksissa. Saamelaisten menneisyyden ja nykyisyyden esittäminen kolonialismin kehityksessä legitimoivat maa- ja oikeuksien kohdistuvia vaatimuksia, jotka ovat keskeisiä sekä ILO:n alkuperäiskansasopimuksen ratifiointiin liittyvässä kamppailussa että useissa paikallisissa kiistoissa, joissa poroelinkeinon ja kaivosteollisuuden intressit ovat ristiriidassa keskenään. Julkisuudessa huomiota on viime aikoina saanut erityisesti Ruotsin Kallakissa eli Gállokissa kesällä 2013 syntynyt kaivoksen perustamista vastustava kansanliike, joka profiloitui saamelaisten oikeuksien puolestapuhujana. Kaivoksen vastustajat saivat näkyvyyttä myös Siidan vaihtuvassa näyttelyssä.⁷¹³

Väitteitä saamelaisia kohdanneesta kolonialismista on myös kyseenalaistettu. Historiantutkija Matti Enbusken mukaan Ruotsin valtakunnan sisäisessä kehityksessä on vaikea nähdä varsinaista siirtomaahenkistä kolonialismia. Kruunu pyrki ottamaan huomioon Lapin erityisolot ja Lapin asukkaita kuultiin heitä koskevia ratkaisuja tehtäessä. Vaikka valtiovallan päämääränä oli pohjoisten seutujen hyödyntäminen, tavoitteet pyrittiin Enbusken mukaan toteuttamaan paikallisen väestön ehdoilla ja myös heidän hyödykseen.⁷¹⁴ Historiantutkija Maria Lähteenmäen mukaan 1800-luvun alkupuoliskon ja sitä varhaisemmat yhteisöt olivat leimallisesti sääty-yhteisöjä, eivät etnisiä, eikä hänen tutkimusaineistonsa osoittanut että virkavalta olisi suosinut Lapin maata ja karjaa hoitavaa väkeä etnisin perustein. Lähteenmäki korostaa Pohjoiskalotin asukkaiden aktiivisuutta ja rationaalisuutta: ihmiset olivat hyvin tietoisia omista oikeuksistaan ja eduistaan.⁷¹⁵

Veli-Pekka Lehtolan mukaan sekä uhriajattelu että kolonialismin kieltäminen perustuvat liiallisiin yleistyksiin tai liian pitkälle vietyihin johtopäätöksiin. Esimerkiksi Australian, Uuden-Seelannin tai Yhdysvaltojen alkuperäiskansojen historian lähtökohtia ei välttämättä voi ongelmitta soveltaa saamelaisiin. Lehtola kuitenkin näkee kolonialismin käsitteen edelleen hyödyllisenä välineenä valtaväestöjen ja saamelaisten välisen suhteen tarkastelussa. Käsitettä on vain lähestyttävä aiempaa hienosyisemmin. Lehtolan mukaan on ”välttävää mielikuvia yhdensuuntaisesta, vyöryvästä voimasta, jonka jäljiltä on erotetta-

⁷¹¹ Hirvonen 1999, 37. Saamelaisiin ja muihin alkuperäiskansoihin yhä kohdistuvasta kolonialismista on kirjoittanut myös alkuperäiskansatutkija Rauna Kuokkanen (2007b). Hän näkee jopa korkealaatuisia sosiaalipalveluja tarjoavan pohjoismaisen hyvinvointivaltiojärjestelmän salakavalana apuvälineenä, jonka avulla saamelaiset on sulautettu entistä tehokkaammin valtayhteiskuntaan.

⁷¹² Suohpanterror on useista anonyymeina pysyttelevistä taiteilijoista koostuva ryhmä, joka toimii muun muassa Facebookissa. Taiteilijaryhmä oli mukana myös Helsingin Taidehallin *Viimeinen Taiteilijat* -näyttelyssä 29.11.2014–4.1.2015.

⁷¹³ Kaivoksen vastustajien *Gállok Protest Art* -taidenäyttely oli esillä Siidassa 13.6.–21.9.2014. Siidan verkkosivulla kamppailua Gállokista luonnehditaan yhdeksi tämän ajan merkittävimmistä saamelaisten oikeustaisteluista (Siida 2014).

⁷¹⁴ Enbuske 2008, 515–516. Enbusken väitöstutkimus ja hänen kolonialismia koskevat johtopäätöksensä ovat herättäneet kiivasta keskustelua sekä tiedeyhteisössä että laajemmassa julkisuudessa (ks. Tuominen 2010, 336). Saamelaisalueen oikeushistoriaa on selvitetty myös useissa muissa tutkimuksissa (esim. Korpijaakko 1989; Korpijaakko-Labba 2000; Nahkiaisola 2006).

⁷¹⁵ Lähteenmäki 2004, 474–475, 482.

vissa selvästi sortajat ja sorretut, päätösten itsevaltaiset tekijät ja avuttomat uhririt”.⁷¹⁶

Lehtola huomauttaa myös, että eri valtioiden vähemmistöpolitiikoissa on ollut suuria eroja Skandinavian sisälläkin. Norjassa saamelaisiin ja kveeneihin kohdistunut tietoinen sulauttamispolitiikka ulottui jopa lainsäädäntöön,⁷¹⁷ ja Ruotsissa puolestaan on nähtävissä toisenlaisia kolonialismin ja alistamisen malleja.⁷¹⁸ Suomessa taas ei Lehtolan mukaan koskaan omaksuttu samanlaista suoraviivaista hallitsemisen tapaa. Autonomisessa ja itsenäistyneessä Suomessa ei annettu virallisia lakeja ja ohjeita, joiden pohjalta saamen kielen käyttöä olisi tietoisesti rajoitettu tai kulttuurisia oikeuksia syrjitty,⁷¹⁹ vaan kaikilla piti olla Suomessa samat oikeudet.⁷²⁰ Suomessakin saamelaisaluetta kuitenkin alettiin kytkeä osaksi emämaata kunnallis- ja poronhoitohallinnon, liikenneverkoston ja koululaitoksen avulla, ja kaikkien näiden kielenä oli suomi. Suomalainen kolonialismi ei Lehtolan mukaan välttämättä ollut sorron tai alistamisenkaan historiaa, vaan syrjään työntämistä ja vaimentamista.⁷²¹ Esimerkiksi koululaitos ja oppilasasuntolat myötävaikuttivat siihen, että lapset vieraantuivat kotikielestään ja perinteisistä taidoista.⁷²²

Siidan ja Ájttien näyttelyissä kuvataan paikoitellen valtiovallan toimia Saamenmaalla. Siidan kulttuurinäyttelyssä kerrotaan, että paimentolaisporonhoitoa rajoittivat 1800-luvun puolivälin jälkeen rajasulut ja suomalaismallinen paliskuntalaitos, ja yhdessä kuvatekstissä todetaan, ettei osuustoimintaluonteinen paliskuntajärjestelmä huomionnut saamelaisten perinteisiä oikeuksia maahan ja vesiin. Toisessa tekstissä kerrotaan kristinuskon levittämisen ja vakiinnuttamisen liittyneen valtioiden valtapolitiikkaan, ja *Saamenmaa yhtenäistyy* -tekstissä mainitaan ”valtakulttuureihin sulauttamispyrkimys”. Näin valtioiden politiikka tulee esiin erillisinä mainintoina eri puolilla Siidan kulttuurinäytte-

⁷¹⁶ Lehtola, V.-P. 2012, 16–17.

⁷¹⁷ 1800-luvun jälkipuoliskolla Norjassa esimerkiksi kiellettiin saamenkieliset koulut ja myöhemmin myös saamen kielen käyttäminen kouluissa. Saamen puhuminen oli kiellettyä myös koulujen asuntoloissa. Vuonna 1864 norjaa osaaville annettiin etuoikeus valtion maan ostoon; vuonna 1895 maansaanti julistettiin vapaaksi, mutta vain norjalaisille. Norjan kansalaiseksi pääsi vain hallitsemalla norjan kielen. (Lehtola, V.-P. 1997b, 44.)

⁷¹⁸ Kuten olen luvussa 5.4 kuvannut, Ruotsin valtion poronhoitolainsäädäntö jakoi 1800-luvun lopulta lähtien saamelaiset kahteen kategoriaan. Päätoimisiin poronhoitajiin sovellettiin ns. *lapp skull vara lapp* -politiikkaa; heidät siis pyrittiin pitämään kulttuurisesti erillisenä ryhmänä. Muiden saamelaistaustaisten taas toivottiin sulautuvan valtaväestöön.

⁷¹⁹ Lehtola, V.-P. 2012, 16, 453.

⁷²⁰ Lehtola, V.-P. 2012, 453; Nyysönen 2009, 168–169.

⁷²¹ Lehtola, V.-P. 2012, 453. Lehtolan mukaan on usein todettu, että monet ilmiöt kuten yleiset syrjäseudun ongelmat olivat samanlaisia niin Lapin suomalaisille kuin saamelaisillekin. Ero kuitenkin syntyy siitä, että saamelaiset joutuivat sopeutumaan toisenkieliseen ja -mieliseen järjestelmään. Saamelaisalueen virkamiehet olivat Lehtolan mukaan suomalaisten arvojen ja ihanteiden läpitunkemia ja koululaitos perustui suomalaisille lähtökohdille. (Mt., 457.)

⁷²² Esim. Lehtola, V.-P. 1997b, 62. Toisen maailmansodan jälkeisinä vuosikymmeninä suurin osa Suomen saamelaislapsista asui koulujen asuntoloissa. 1970-luvulle asti oli tavallista, että kauimpana kotoaan asuvat pääsivät kotiin vain lomien ajaksi. (Länsman, A.-S. 2007b, 271.) Suomalaisen koulutusjärjestelmän vaikutuksesta saamelaisiin ks. myös esim. Lehtola, V.-P. 2012; Nyysönen 2014.

lyä, mutta sitä ei nosteta omaksi teemakseen. Erilaisia historiallisia kehityskulkuja lyhyesti kuvaavien tekstien sävy on neutraalin toteava. *Kalastus, maatalous kulttuurin perustana* -osiossa uudisasutuksen vaikutuksia kuvataan myös positiivisessa hengessä:

Maatalouskulttuuri alkoi 1600-luvulla levitä uudisasutuksen vaikutuksesta saamelaiskyliin. Se laajensi elämisen mahdollisuuksia pohjoisessa, nosti elintasoja ja korvasi osin aikaisempia pyyntielinkeinoja.

Valtioiden toimiin saamelaisalueella viitataan kulttuurinäyttelyn lisäksi Siidan *Johdantonäyttelyn* aikajanassa. Aikajan kartoissa kuvataan Lapin kylien verotusta 1600-luvulla, yksi piirroskuva esittää saamelaisia veroja maksamassa ja vuoden 1673 Lapin plakaattiin liittyvä kuvateksti mainitsee, että uudisasutuksen levittäminen saamelaisten alueelle aloitetaan. Aikajanassa mainitaan myös käsite ”kolonialismi”, jota kulttuurinäyttelyn puolelta ei löydy. Vuoteen 1852 sijoittuva kuvateksti kuuluu: ”Vanhurskaiden taistelu – saamelaisten vastarinta norjalaista kolonialismia vastaan Koutokeinossa.”⁷²³ Ainut eksplisiittinen maininta kolonialismista sijoittuu siis 1800-luvun Norjan kontekstiin eikä Suomen valtion toimia määritellä kolonialistisiksi.

Äjtessä valtiovallan toimia saamelaisalueella representoidaan jonkin verran *Laponia*-näyttelyssä, joka käsittelee Laponia-alueen luontoa ja kulttuuria. *Gruvdrift*-tekstissä kuvataan 1600-luvun malminetsintää ja kaivostoimintaa. Tekstin ensimmäisessä kappaleessa kerrotaan, että Ruotsi oli 1600-luvun alussa köyhä maa ja että ”pohjoisten erämaiden” malmiesiintymät herättivät suuria odotuksia:

Sverige var ett fattigt land i början av 1600-talet.
Det var kolonisationstid och krig ute i världen.
En nations rikedom bestämdes
av tillgången till ädelmetaller.
Malmfyndigheterna i de ”norra ödemarkerna”
väckte därför stora förväntningar;
koloniseringen av Sápmi tog ordentlig fart.

⁷²³ Teksti on liitetty ylävartaloltaan alastonta miestä esittävään mustavalkoiseen valokuvaan. Teksti ja kuva viittaavat Koutokeinon kapinana tunnettuun tapahtumasarjaan, jonka taustalla oli 1840-luvulla virinnyt, viinankäyttöä ja muuta maallista turmelusta vastustanut lestadiolainen herätysliike. Koutokeinon ”hurmahenget” kuitenkin menivät Laestadiusta pidemmälle ja halusivat puhdistaa koko seudun saastasta; esivalta oli heille ”Perkeleen lapsia” ja Norjan lait ”Perkeleen tekoja”. Marraskuussa 1852 he tappoivat paikallisen kauppiaan ja nimismiehen, polttivat heidän talonsa ja pahoinpitelivät papin. Tapahtumien seurauksena 22 henkilöä tuomittiin vankeuteen ja kaksi miestä, Aslak Hætta ja Mons Somby, teloitettiin. Koutokeinon tapahtumia on tulkittu järjettömän raivon purkaukseksi ja uskonnollisen kiihkon aiheuttamiksi, mutta erityisesti saamelaiset tutkijat ovat korostaneet myös tapahtumien yhteiskunnallista luonnetta. Vaikka tapahtumat eivät ole koskaan saaneet yleistä hyväksyntää saamelaisten parissa, vuonna 1981 kärjistyneessä Alta-kamppailussa jotkut suoraa toimintaa kannattaneet saamelaiset ottivat Koutokeinon tapauksen esiin saamelaisten kansallisuustaistelun ensimmäisenä muistomerkinä. (Lehtola, V.-P. 1997b, 40–41.) Siidan *Johdantonäyttelyn* aikajana esittää tapahtuman tämän jälkimmäisen tulkintatavan kehityksessä, saamelaisten vastarintana kolonialismia vastaan.

Tekstiin sisältyy viittaus kolonisaation aikaan ”ulkomaailmassa”, minkä voi tulkita rakentavan yhteyttä Ruotsin valtion ja eurooppalaisten siirtomaavalttojen välille. Kappaleen lopussa todetaan, että Sápmin kolonisointi pääsi vauhtiin. Tekstin seuraavissa kappaleissa kuvaillaan malminetsintää ja kaivostoimintaa. Lopussa esitetään, että malminlouhinnan ja lähetystyön kautta valtio oli yrittänyt vahvistaa oikeutensa tunturialueen maahan ja että Sápmin kolonisointi oli fakta:

Genom malmbrytning och mission
hade staten försökt stärka sin rätt
till marken i fjällregionen.
Koloniseringen av Sápmi var ett faktum.

Laponia-näyttelystä löytyy muitakin representaatioita, joiden voi tulkita viittavan kolonialismiin. *Röster om Laponia* -kokonaisuuteen on kerätty eri instituutioita ja erilaisia intressejä edustavien ihmisten puheenvuoroja Laponian alueesta tai Lapista laajemminkin.⁷²⁴ Kokonaisuuteen sisältyy myös rotubiologi Herman Lundborgin teksti vuodelta 1919:

”Det är självklart att svenskarna,
så som förhållandena gestalta sig i nutiden,
ej längre kunna stå till svars med att låta Lappland
nu som förr ligga nästan helt i händerna
på ett fåtaligt nomadfolk.
Rikets välstånd och säkerhet fodrar ett bättre tillvaratagande
av naturrikedomarna i denna del av landet.
Dessa rent svenska intressen gå mången gång
i annan riktning än nomadernas.
Det blir då dessa senares lott att ge vika.”

Tekstin mukaan ruotsalaiset eivät voi antaa Lapin olla melkein kokonaan harvalukuisen nomadikansan käsissä; ruotsalaiset intressit ovat usein erisuuntaisia kuin nomadien, ja silloin nomadien kohtalona on väistyä. Tekstin sisältö on ristiriidassa paikallisten poronhoitajien näkökulmaa korostavien tekstien kanssa, jotka dominoivat sekä *Röster om Laponia* -kollaasia että *Laponia*-näyttelyä kokonaisuudessaan. Niinpä rotubiologilta lainatun tekstin voi tulkita representoivan sellaista valtiovallan kolonialistista asennetta, jota näyttely kokonaisuudessaan asettuu vastustamaan.

Äjtten näkyvin kolonialistiseksi tulkittava representaatio oli kuitenkin *Oabme ladnja/Gamla hallen* -näyttelyssä aiemmin esillä ollut *Eldscen*-dioraama, joka esitti kaupankäynti- ja verojenkeruutilannetta 1500-luvulla (kuva 5). Dioraaman miljö viittasi tilapäiseen pysähdyspaikkaan: lumihangella näkyi eläinten jälkiä ja jätöksiä, ja hangesta pisti esiin pensaita ja tunturikoivu. Dioraaman ihmishahmot olivat seisova ei-saamelainen mies, kaksi hänen edessään polvillaan istuvaa saamelaista sekä heidän takanaan seisova saamelaislapsi (kuva 21). Lisäksi dioraamassa oli kaksi pulkkaa ja niihin lastattuja tavaroita, porontaljalle saamelaisien ja seisovan miehen väliin asetettuja metalliesineitä, kasa polttopuita ja hangen sisään painunut nuotio.

⁷²⁴ Olen käsitellyt tätä kollaasia ja *Laponia*-näyttelyä kokonaisuudessaan luvussa 7.4.

Seisova mies nimettiin dioraamaan liittyvässä tekstissä pirkkalaiseksi. Hänen kasvonsa olivat ilmeettömät. Toinen istuvista saamelaisista katsoi pirkkalaiseen vihaisen näköisenä, toinen taas tuijotti eteensä; hänen ilmeensä saattoi tulkita pettyneeksi tai alistuneeksi. Aikuisten takana seisova saamelaislapsi näytti tulkintani mukaan hiukan pelokkaalta. Kolmikön ilmeistä päätellen tilanne ei siis ollut saamelaisten kannalta miellyttävä. Hahmojen asentojen voi tulkita ilmaiseen alistussuhdetta: pirkkalainen oli fyysisesti saamelaisia korkeammalla ja katsoi heihin alaspäin. Alistussuhteeseen viittasi myös dioraamaan liittynyt teksti:

Han kom till oss ibland
birkarlen.
För att handla,
byta varor med oss
och ta skatt.

Vi hade kött, fisk
och skinn av skogens alla villebråd.
Ibland hade vi gott om det.
Ibland inte.

Han hade med sig järn,
verktyg och husgeråd.
Varor från syd.

Nu börjar vi handla och byta.
Sen kräver han in skatten.
Han och hans följe vill ha mycket.
Och Konungen vill ha allt mer.

Så var det.
Hur är det idag?

Teksti kertoi pirkkalaisen tulleen toisinaan "meidän" luoksemme käymään kauppaa ja keräämään veroa. Tekstin lopussa mainittiin, että pirkkalainen ja hänen seurueensa haluavat paljon ja että kuningas haluaa yhä enemmän. Viimeiset virkkeet yhdistivät menneisyyden nykyaikaan: teksti totesi, että tällaista se oli, ja kysyi, miten on nykyään. Yhdessä dioraaman saamelaisten ilmeiden kanssa tämä teksti houkuttaa tulkitsemaan dioraaman esittämän tilanteen saamelaisiin kohdistuvana riistona. Tämänkaltaista tulkintaa tukee myös dioraamaa käsitellyt museon opasvihkon teksti:

Sápmi, det samiska landet, är ett rikt land. Eller har varit rikt. Skogarna, vattnen och fjällen har genom årtusenden fött samerna. Renen har inte bara gett oss mat, utan även material till kläder, verktyg och mycket annat vi behöver. Så småningom blev vi upptäckta av andra folk. De kom hit för att driva in skatt, göra bytesaffärer eller köpa. De köpte skinn, kött och fisk. Den store mannen i päls är Nils Oravainen. Han var birkarl på 1500-talet. Den svenske konungen hade gett honom rätten att handla med oss och ta upp skatt. Han var duktig på detta, för när han dog var han mycket rik. Oravainens efterföljare finns här idag men de är svårare att se. De tar mycket men betalar inte. Eller gör de det?

Teksti kertoi, että Saamenmaa on ollut rikas ja että vähitellen muut kansat löysivät meidät saamelaiset ja tulivat keräämään veroja ja käymään kauppaa. Tekstin mukaan dioraaman muukalaishahmo, pirkkalainen Nils Oravainen, oli kuollessaan hyvin rikas. Lopussa teksti esitti, että Oravaisen seuraajat ovat täällä tänään mutta heitä on vaikeampi nähdä; he ottavat paljon mutta eivät maksa. Vai maksavatko? kysyi teksti lopuksi.

Eldscen-dioraaman merkitystä korosti sen sijainti Ájtten suurikokoisessa, korkeassa hallissa, joka oli dioraamaa ja sen lähelle asetettua kotaa lukuun ottamatta lähes tyhjä. Näyttelykierrokselle tuleva katsoja joutui kulkemaan dioraaman vierestä päästäkseen *Ájgij tjadá/Tidens gång* -käytävään ja sen kautta Ájtten muihin näyttelyihin, joten dioraama ja kota tarjosivat katsojalle ensimmäiset vaikutelmat Ájtten näyttelykokonaisuudesta. Dioraama oli siis symbolisesti tärkeällä paikalla, ja lisäksi se oli yksi Ájtten koko näyttelykokonaisuuden hallitsevimista visuaalisista elementeistä. Dioraamaa voi pitää myös elämyksellisesti ja emotionaalisesti merkityksellisenä representaationa, koska se esitti naturalistisesti kuvattuja ihmishahmoja jännitteisessä vuorovaikutustilanteessa ja poikkesi siten museonäyttelyiden staattisemmista representaatioista.

Tulkintani mukaan saamelaisten ja pirkkalaisen kohtaamista esittävä dioraama tuotti siis vahvasti kuvaa saamelaisista ulkopuolisten harjoittaman riiston kohteena. Loppuvuodesta 2012 dioraama ei kuitenkaan enää ollut osa Ájtten näyttelykokonaisuutta. Museojohtaja Kjell-Åke Aronssonin mukaan dioraama oli poistettu, koska se ei ollut historiallisesti paikkaansapitävä; saamelaisten ja pirkkalaisten suhde ei ollut hierarkkinen vaan tasavertainen.⁷²⁵ Sittemmin dioraama on jälleen asetettu esille. Uusi näyttely, johon se nykyään sisältyy, ei kuitenkaan ehtinyt mukaan tämän tutkimuksen aineistoon.⁷²⁶

Viittauksia ulkopuolisten harjoittamaan riiston sisältyi myös Ájtten *Ájgij tjadá/Tidens gång* -näyttelyyn, jonka sisäankäynnin vieressä edellä kuvattu dioraama aiemmin sijaitsi. Näyttelyn aiempi pääteksti, jonka olen esittänyt kokonaisuudessaan luvussa 7.2, kertoi kahdessa viimeisessä kappaleessaan muukalaisten tulosta:

Efterhand hittade främlingar hit,
folk som förbannade kölden och mörkret.
De såg skogens djur som rikedomar.
Drömde om silver i bergen.
De kom allt fler och allt oftare
Endel av dem blev berömda,
fick sina namn i böcker.
På 1500-talet kallades de birkarlar.

De finns här idag.
Och det finns en del kvar att hämta här,
säger de.
Hoi hái !

⁷²⁵ Museojohtaja Kjell-Åke Aronssonin haastattelu 4.12.2012.

⁷²⁶ Nykyään dioraama on osa vuonna 2014 avattua, Jokkmokin talvimarkkinoista kertovaa *Tjoasskemis váttsoš/Isande vandring* -näyttelyä. Dioraaman pirkkalaisen asento on muutettu seisovasta istuvaksi (museujohtaja Kjell-Åke Aronssonin henkilökohtainen tiedonanto lokakuussa 2015).

Tekstin mukaan tiensä tänne löytäneet muukalaiset näkivät metsän eläimet rikkauksina ja uneksivat vuorten hopeasta. Joistakin heistä tuli tekstin mukaan kuuluisia ja 1500-luvulla heitä sanottiin pirkkalaisiksi. Lopussa teksti kertoi heidän olevan täällä tänäänkin ja sanovan, että täällä on yhä jäljellä jotain haettavaa. Tässä tekstissä rakentui siis hyvin samankaltainen narratiivi kuin aiemmin mainitussa dioraamassa ja siihen liittyneessä tekstissä: saamelaiset näyttäytyvät muualta tulevien muukalaisten ahneuden ja riiston kohteina. Molemmissa tapauksissa tekstit myös yhdistivät 1500-luvun pirkkalaiset nykyajan ihmisiin.

Eldscen-dioraaman tapaan tämä *Ájgij tjadá/Tidens gång* -näyttelyn pääteksti oli vuonna 2012 poistettu, ja sen tilalla oli uusi pääteksti. Uusi teksti ei viittaa muukalaisten harjoittamaan riistoon. Näyttelyyn kuuluviin ihmishahmoihin liitetyissä teksteissä kuitenkin mainitaan yhä valtiovallan Saamenmaan kohdistuvat intressit: 1600-luvulle sijoittuva teksti kertoo kuninkaiden sotivan ”meidän maastamme”. Näyttelyyn kuuluu myös alkuperäiskansojen oikeuksia käsittelevä teksti, jota olen tarkastellut edellisessä alaluvussa. Tämä teksti viittaa epäsuorasti kolonisaatioon: tekstin mukaan meillä saamelaisilla on oikeus korvaukseen maasta ja luonnonvaroista, jotka on otettu käyttöön ilman suostumusta.

Maan ja luonnonvarojen lisäksi kolonialismikeskustelussa on nostettu esiin saamelaisten kulttuurin, kielen ja elämäntavan syrjäytyminen sekä saamelaisten sulautuminen valtaväestöihin. Näitä teemoja Siidan ja Ájttien näyttelyissä ei juuri käsitellä. Ainoastaan Siidan kulttuurinäyttelyn *Saamenmaa yhtenäistyy* -tekstissä viitataan pyrkimykseen sulauttaa saamelaiset valtakulttuureihin:

Saamen kansa on yhtenäistynyt ulkopuolisten uhkien paineessa. Ensin uudisasutus, sitten valtakulttuureihin sulauttamispyrkimys ja lopulta luonnon ja elinkeinojen uhanalaistuminen johtivat saamelaispolitiikan virallistumiseen.

Näyttely ei kuitenkaan kuvaa saamelaisten assimiloitumista, eikä *Saamenmaa yhtenäistyy* -tekstistäkään voi päätellä, tapahtuiko valtakulttuureihin sulautumista vai oliko kyse pelkästä pyrkimyksestä.⁷²⁷ Ájttien näyttelyissä tätä aihetta ei nosteta lainkaan esiin. Kummassakaan museossa ei käsitellä saamen kielten syrjäytymistä valtakielten tieltä, eikä kummassakaan mainita saamelaiseen etnisyyteen 1900-luvulla liittyntä stigmaa. Tässä suhteessa Siidan ja Ájttien esitykset poikkeavat Oslossa sijaitsevan norjalaisen kansanmuseon saamelaisnäyttelystä. Sen näyttelyteksteissä kerrotaan, että menneisyydessä norjalaiset halveksivat saamelaisia ja että kaikkien oli norjalaisissa kouluissa puhuttava norjaa.⁷²⁸

⁷²⁷ Toisaalla Siidan kulttuurinäyttelyssä mainitaan, että suurin osa Sodankylän alkuperäisestä saamelaisväestöstä oli 1800-luvun alkuun mennessä sulautunut suomalaisiin uudisasukkaisiin. Tässä tekstissä ei kuitenkaan viitata valtion tai muiden tahojen assimiloitipyrkimykseen.

⁷²⁸ Museoitten esityksiä vertailtaessa on otettava huomioon, että saamelaisuuden stigmatisoituminen oli eri maissa erilaista. Suomessa joiun, saamenpuvun ja poronhoidon kaltaiset saamelaistunnukset eivät historiantutkija Jukka Nyssösen (2007, 206–207) mukaan stigmatisoituneet samalla tavalla kuin assimilaatiopolitiikkaa harjoittaneessa Norjassa. Saamelaisuus on kuitenkin koettu jossain määrin negatiivisena

Kolonialismiin liittyvässä keskustelussa on kiinnitetty huomiota myös siihen, miten valtiovalta ja kirkko hävittivät saamelaisten esikristillisen uskonnon⁷²⁹. Esikristillisen uskonnollisuuden vaihtuminen kristinuskon harjoittamiseen ei tapahtunut saamelaisten keskuudessa yhtäkkiä. Kristillisiä vaikutteita näkyy saamelaisalueen arkeologisessa aineistossa jo 1000-luvulta alkaen,⁷³⁰ ja 1600-luvulla Uppsalan yliopiston professorina toiminut Johannes Schefferus arveli, että saamelaisten keskuudessa oli kuningas Maunu Ladonlukon ajoista eli 1200-luvulta lähtien ollut kristittyjä tai ainakin sellaisiksi tekeytyviä.⁷³¹ Historiantutkija Ritva Kyllin mukaan saamelaiset omaksuivat kristinuskon satojen vuosien aikana yksilölliseen tahtiin. 1680-luvulta lähtien kristillisyyttä alkoi voimistua, vaikka esikristillinenkin uskonnollisuus vielä vaikutti saamelaisten maailmankatsomukseen. 1720-luvun jälkeen saamelaiset eivät Kyllin mukaan enää tunnustaneet kirkonmiehille vanhan uskonnon harjoittamista, ja 1800-luvulle tultaessa he pitivät itseään ilman muuta kristittyinä kansana. Joitakin vanhan uskonnon jäänteitä kuitenkin säilyi 1900-luvulle asti.⁷³²

Saamelaisten esikristillistä uskonnollisuutta nykyajassa symboloivia esineitä ovat erityisesti seidat⁷³³ ja rummut⁷³⁴. Museologi Silje Opdahl Mathisenin

myös Suomessa ja Ruotsissa (ks. esim. Åhrén 2008). Kolttasaamelaisten kokemasta alemmuudesta ks. Jefremoff 2005, 45; Semenoja 1995, 84.

⁷²⁹ Käsitteet saamelaisten esikristillisestä uskonnollisuudesta perustuvat lähinnä pappeiden ja lähetyssaarnaajien kertomuksiin sekä oikeudenkäynteihin 1600- ja 1700-luvulta (Eidliitz Kuoljok 2009, 30; ks. myös Kylli 2012, 20). Näissä kirjallisissa lähteissä on kuvattu muun muassa saamelaisten noitien toimintaa. Noitien katsottiin pystyvän parantamaan sairauksia, näkemään tulevaisuuteen, auttamaan metsästyksen valmisteluissa ja yleisesti tukemaan elämän kriisitilanteissa, mutta myös vahingoittamaan toisia ihmisiä. Kirjalliset lähteet eivät kuitenkaan anna selvää kuvaa siitä, miten saamelaiset itse ovat kokeneet ja ymmärtäneet noidan. (Mebius 2000, 42, 56.) Saamelaisten esikristillisestä uskonnollisuudesta ks. esim. Pulkkinen 2011; Pentikäinen 1995.

⁷³⁰ Kylli 2012, 35.

⁷³¹ Schefferus 1979 [1673], 76.

⁷³² Kylli 2012, 269–270; ks. myös Rydving 1991, 29; Pulkkinen 2011, 209.

⁷³³ Seidoilla (pohjoissaam. *sieidi*) tarkoitetaan luonnonobjekteja, jotka ovat olleet palvelon kohteina. Seita on useimmiten kivi tai kallio, mutta se voi olla myös puunkappale. Alun perin seidat olivat ilmeisesti elinkeinon harjoitukseen liittyneitä kultti- ja uhripaikkoja, mutta myöhäisperinteessä niiltä on joskus pyydetty myös terveyttä tai muuta menestystä. Suurimpia seitoja, kuten Inarinjärven Ukonsaarta, saattoi palvoa koko siidan väki. Muut seidat olivat ilmeisesti yksilö- tai perhekohtaisia. Yhteisöseidoilla palvelon loppui Risto Pulkkinen mukaan suurin piirtein samanaikaisesti noitarummun käyttämisen kanssa, mutta yksilökohtainen palvelon saattoi jatkua ehkä jopa 1950-luvulle asti. (Pulkkinen 2011, 222–223; ks. myös Pulkkinen 2005b; Pentikäinen 1995, 149–156; Silén 2012, 181.)

⁷³⁴ Rummuilla (pohjoissaam. *goavddis*) on ollut useita käyttötarkoituksia. Useimmat tutkijat ovat oletaneet että rummun alkuperäinen funktio oli auttaa shamaania muuntamaan tietoisuuden tilaansa. Esimerkiksi uskontotieteilijä Åke Hultkrantzin (1991, 12) mukaan rumpu toimi ensisijaisesti ekstaasin saavuttamisen välineenä ja toissijaisesti ennustuvälineenä. Myöhemmässä perinteessä saamelainen noita ei kuitenkaan näyttäydä niinkään ekstaasissa toimivana shamaanina kuin henkilönä, joka tietoisuuden tilaansa muuttamatta käytti rumpua ennustustarkoituksiin (Mebius 2000, 42). Kun kristillinen kirkko 1600-luvun lopulta lähtien pyrki aiempaa tarmokkaammin hävittämään saamelaisten uskonnollisuuden ei-kristilliset elementit, rummuista tuli saamelaisten vastarinnan symboli (Rydving 1991, 29). Tutkijoita ovat rummuissa kiinnostaneet erityisesti niiden kalvoille maalatut kuviot, joita on yritetty tulkita monilla eri tavoilla (ks. Pentikäinen 1995, 172–182; Rydving 1991; Kjellström 1991; Som-

mukaan niitä esitetään useimmissa saamelaisnäyttelyissä eri tavalla kuin museoesineitä yleensä. Seitojen ja rumpujen esittämisen yhteydessä tuodaan esiin niiden yksilöllistä historiaa, elämänkaarta, josta kertomalla voidaan ilmaista saamelaisiin kohdistunutta sortoa ja vainoa.⁷³⁵ Varsinkin rumpujen avulla voidaan nykyään kertoa narratiivia saamelaisten ja heidän asuinalueilleen tunkeutuneen valtiovallan välisestä alistussuhteesta, sillä valtiovallan ja kirkon edustajat takavarikoivat rumpuja saamelaisilta 1600- ja 1700-luvuilla, kun esikristillistä uskonnollisuutta pyrittiin kitkemään pois. Nykyään rumpuja voidaankin pitää politisoituneina esineinä, joista on tullut saamelaisten hengellisen ja kansallisen perinnön symboleita.⁷³⁶ Seitojen historia poikkeaa jossain määrin rummuista, sillä niitä veivät pois pikemminkin matkailijat ja keräilijät kuin valtiovallan edustajat.⁷³⁷

Saamelaisten uskonnollisuutta esitetään Siidassa ja Ájtessa omana kokonaisuutenaan. Ájttien *Goabdesájgge/Trumtid*-näyttelyssä kuvauksen kohteena on sekä esikristillinen uskonnollisuus että viime vuosisatojen ja nykypäivän kristinuskko, vaikka näyttelyn nimi viittaaakin nimenomaan esikristilliseen uskonnollisuuteen.⁷³⁸ Näyttelyssä on esillä vitriiniin asetettu seitakivi, joka 1900-luvun alussa vietiin Sieberbuolldasta Tukholmaan, missä se päättyi etnografisen museon kokoelmiin ja osaksi Nordiska museetin saamelaisnäyttelyitä. 2000-luvun alussa seita siirrettiin etnografisen museon muiden saamelaisesineiden tavoin Ájttien haltuun.⁷³⁹ Seitaan on näyttelyssä yhdistetty sen pois vieneen Henrik Horn af Åminnen päiväkirja sekä tekstit *Sejten* ja *Henrik Horn af Åminnes dagbok*. Jälkimmäisessä tekstissä kerrotaan, miten kaksi nuorta aatelismiestä tuli etsimään seitaa. Tekstin mukaan pois vietiin myös kolme muuta seitaa, joita kaikkia emme ole onnistuneet jäljittämään ja saamaan takaisin. *Sejten*-tekstissä mainitaan, että nykyään yritämme pitää pyhät paikat salaisina; liian monta seitaa on jo viety pois. Lisäksi aiemmin mainitsemassani *Inspiration*-tekstissä puhutaan kamppailusta uskonnollisten esineiden takaisin saamiseksi. Näyttelyyn sisältyy myös lehtileike, jossa kerrotaan saamelaisten vaativan takaisin kalloja,

marström 1991; vrt. Eidlitz Kuoljok 2009, 31–33, 49). Rummuista ks. myös Manker 1938; Manker 1950.

⁷³⁵ Mathisen, S.O. 2014, 253–258; ks. myös Webb 2001, 165.

⁷³⁶ Ks. Scheffy 2004b, 227, 247. *Goabdesájgge/Trumtid*-näyttelyn tuottajan Anna Westmanin (2002, 58) mukaan rummut liittyvät ikuisesti kärkeihin ja muihin tilanteisiin, joissa niitä takavarikoitiin, ja representoivat valtaa sekä menneisyydessä että nykypäivänä. Myös Ájtessa työskentelevä etnologi Sunna Kuoljok (2008, 260) on luonnehtinut rumpuja esineiksi, jotka todistavat väkivallanteoista ja kolonialismista.

⁷³⁷ Ks. Silvén 2012, 181. Esimerkiksi Nordiska museetin ja Skansenin perustaja Artur Hazelius oli kiinnostunut hankkimaan seitoja kokoelmiinsa (ks. Hammarlund-Larsson 2008).

⁷³⁸ *Goabdesájgge*, ”rumpuaika”, on nimitys jota luulajansaamelaisessa traditiossa on käytetty esikristillisestä ajasta (Rydving 1991, 28).

⁷³⁹ Ks. Silvén 2012, 182–184. Samantapainen historia on Norjassa sijaitsevasta Gárgovárritunturista vuonna 1906 Osloon vietyllä seitakivellä, joka päättyi etnografiseen museoon ja sittemmin norjalaiseen kansanmuseoon. Vuonna 1999 kivi palautettiin tunturiin. (Schanche 2002, 29; Pareli 2007.)

rumpuja ja uskonnollisia esineitä, sekä kaksi lehtileikettä joiden aiheena ovat Jokkmokin seudulla sijaitsevan padon seinämaalaukset⁷⁴⁰.

Näyttelyssä on esillä myös kahdeksan rumpua, jotka on asetettu kukin omaan vitriiniinsä. Rumpuihin liitetyissä lyhyissä teksteissä kuvaillaan niiden yksityiskohtia ja valmistustapoja, mutta mukana on myös tietoja niiden aiemmista omistajista ja takavarikoimisesta tai arveluita siitä, mistä rumpu on peräisin. Yhdessä vitriinissä on rummun sijasta rumpua esittävä valokuva. Kyseessä on Englannin Cambridgessa sijaitsevan Trinity Collegen omistama rumpu, joka oli Äjtella lainassa kymmenen vuoden ajan. Äjten entinen museonjohtaja Inga-Maria Mulk piti tätä rumpua erityisen tärkeänä, koska se oli ensimmäinen joka oli todella palautettu alkuperäiseen ympäristöönsä.⁷⁴¹ Vuonna 2008 Trinity College kuitenkin halusi rummun takaisin itselleen, kuten vitriinin päälle asetettu teksti kertoo:

Under tio år
fick vi låna den trumma från lulesamiskt område
som har legat i montern.
Sommaren 2008 ville Trinity College ha tillbaka den.

Jättämällä rumpua aiemmin suojanneen vitriinin paikoilleen näyttelyyn tällä tekstillä varustettuna Äjtte tuo esiin sitä, että luulajansaamelaiselta alueelta peräisin oleva rumpu on Englannissa sijaitsevan oppilaitoksen hallussa ja määräysvallassa.⁷⁴² Tämän voi tulkita viittauksena saamelaisen kulttuuriperinnön omistussuhteista käytyyn keskusteluun.⁷⁴³

Saamelaisten esikristilliseen uskonnollisuuteen kohdistuneesta vainosta ja kristinuskon vakiinnuttamisesta kerrotaan myös muualla näyttelyssä. *Möten och mission lämnar spår* -teksti kertoo, että ”meidät” pakotettiin käymään kirkossa. Tekstin mukaan huulemme sanoivat sen, mitä pappi halusi kuulla, mutta ajatuksemme kohdistuivat esi-isiin:

När kyrkor byggdes och marknader hölls,
på platser där vi hade vinterbeten,
blev vi tvingade att gå i kyrkan.
Kyrkoplikt kallades det.
Våra läppar sa det prästen ville höra,
våra tankar gick till förfäderna.

Tinget i Åsele 1725 -teksti taas kuvaa rumpujen takavarikoimista:

⁷⁴⁰ Vattenfallin vesivoimalan maalausten inspiraationlähteenä on toiminut saamelaisten esikristillinen uskonnollisuus ja shamanismi. Äjtessä esitetyn lehtileikkeen mukaan maalaukset suututtavat saamelaisia; jutussa haastateltu Per-Anders Vannar sanoo, että saamelaisaiheiden maalaaminen vesivoimalaan on pilkantekoa. Näistä maalauksista ja niihin liittyvästä keskustelusta ks. Scheffy 2004b, 225–227.

⁷⁴¹ Scheffy 2004b, 248.

⁷⁴² Muut Äjtessä esillä olevat rummut ovat Nordiska museetin omistamia. Tätä ei kuitenkaan tuoda niihin liitetyissä teksteissä esiin.

⁷⁴³ Viime vuosikymmenien aikana on esitetty vaatimuksia siitä, että perinteisen saamelaisalueen ulkopuolelle päätyneet vanhat saamelaisesineet tulisi palauttaa saamelaisalueelle ja saamelaisten haltuun. Olen käsitellyt tätä keskustelua luvussa 2.2; ks. myös Potinkara 2014.

På årets första dag, efter högmässan,
hölls ting.
Kallade till förhör var alla män
i Åsele lappmark.
Kunde de Tio Guds bud?
Hade de avsvurit sig den gamla tron
och lämnat ifrån sig alla trummor?
Eller skulle de brinna i helvetet!

Vi knäböjde med sammanknäppta händer
och lovade att lämna "...all vidskepelse,
dyrka och tjäna allena then Sanne levande Guden..."

Fyrtiofem familjer var samlade,
tjugosex trummor lämnades in.
En hade tillhört länsmannen Tomas Johansson.
Straff utdömdes
- böter, spö, gatlopp eller döden.

Nu levde vi med dubbel tro.
I skogar och fjäll mötte vi de gamla gudarna.
I prästens predikningar mötte vi den nye Guden.
Trumman gömde vi.

Men minnet av trummans kraft
lever ännu.

Tekstin mukaan kaikki Åselen lapinmaan miehet oli kutsuttu kuulusteluun, jossa selvitettiin olivatko he sanoutuneet irti vanhasta uskosta ja luopuneet kaikista rummuista. Teksti kertoo, että me polvistuimme ja lupasimme jättää kaiken taikauskon ja että 26 rumpua luovutettiin ja rangaistuksia langetettiin. Nyt me tekstin mukaan elimme kaksoisuskossa: metsissä ja tunturissa tapasimme vanhat jumalat, papin saarnoissa uuden Jumalan; rummun piilotimme. Lopuksi teksti toteaa, että muisto rummun voimasta elää yhä.

Uuden ja vanhan uskon suhdetta kuvataan myös samaan näyttelyyn kuuluvassa *Livets början och slut* -kokonaisuudessa, joka muodostuu symbolisesti kotaa tai laavua jäljittelevästä kaarevasta rakennelmasta ja siihen sisällytetyistä vitriineistä, kuvista ja teksteistä. Kokonaisuus jakautuu viiteen eri teemaan, joita erottavat toisistaan kodan tai laavun ruoteita mukailevat pystypuut. Teemat ovat elämän alku, kaste, nimen saaminen, kuolema ja hautaus. Kuhunkin teemaan sisältyy muutamia esineitä sekä kaksi tekstiä; toinen teksti kuvailee aiheeseen liittyneitä uskomuksia, rituaaleja ja muita käytäntöjä 1700-luvulla, toinen taas 1900-luvulla. Näiden esineiden ja tekstien yläpuolella on viisi kuvaelmaa, jotka on koostettu paperista leikatuista, maalatuista kuvista ja niiden taakse asetetuista taustoista. Kuvaelmien voi tulkita esittävän aiheita, joista 1700-luvun käytäntöjä kuvailevat tekstit kertovat.

Saamelaisten ja kirkon välisten valtasuhteiden kannalta kiinnostavaa on erityisesti se, miten *Livets början och slut* -kokonaisuudessa kuvataan uuden elämän alkamiseen liittyneitä uskomuksia ja rituaaleja 1700-luvulla. Ensimmäinen 1700-lukuun viittaava teksti kertoo, että kun nainen tunsu kantavansa lasta, kuollut sukulainen saattoi ilmestyä hänelle. Silloin nainen tiesi, minkä nimen

lapsi saisi ja kuka sukulainen jatkaisi elämäänsä lapsen kautta. Tähän teemaan kuuluvassa kuvaelmassa näkyy kodassa tai laavussa istuva nainen, häntä paljon kookkaampi ja haaleammilla väreillä maalattu mieshahmo sekä vauva, joka näyttää leijuvan tulisijan yläpuolella olevassa savussa naisen ja miehen välissä (kuva 25). Jos kuvaa tulkitsee sen alapuolella olevan tekstin kautta, miehen voi olettaa kuolleen sukulaisen hengeksi ja vauvan siksi lapseksi, jota nainen ei ole vielä synnyttänyt. Nainen ja mies näyttävät katsovan toisiinsa ja sekä nainen, mies että vauva hymyilevät.

Toisen teeman 1700-luvulle sijoittuva teksti kertoo kristinuskosta ja kristillisestä kastamisesta:

Kristendomen fanns hos oss
redan på 1600-talet.
Vi mötte den nya religionen på olika sätt.
En del av oss accepterade den.
Många gjorde motstånd.
De allra flesta
försökte leva med båda religionerna
sida vid sida.

Kyrkan krävde
att vi skulle döpas, vigas och begravas
enligt kristen sed.
Det var med motvilja vi begav oss dit
för att döpa våra barn.
Prästerna gav dem svenska namn.
Samiska namn var hedniska.

Det kristna namnet
använde vi bara i svenska sammanhang.
Det kunde föra olycka med sig.

Tekstin mukaan me kohtasimme uuden uskonnon eri tavoilla: osa hyväksyi sen, monet tekivät vastarintaa ja useimmat yrittivät elää molempien uskontojen kanssa. Kirkko vaati kastamista, vihkimistä ja hautaamista kristilliseen tapaan. Teksti kertoo meidän menneen vastahakoisesti kastamaan lapsiamme, joille papit antoivat ruotsalaisia nimiä; saamelaiset nimet olivat pakanallisia. Lopuksi teksti mainitsee, että käytimme kristillistä nimeä vain ruotsalaisissa yhteyksissä ja että se saattoi tuottaa epäonnea. Tähän tekstiin liittyvässä kuvaelmassa näkyy vauvaa pitelevä nainen sekä pappi, joiden takana on hirsiseinää esittävä tausta (kuva 26). Papin ilme on ankara tai keskittynyt eikä nainenkaan näytä iloiselta. Kuvaelman henkilöiden välillä ei ole katsekontaktia, vaan pappi katsoo pitelemäänsä kirjaa, nainen näyttää tuijottavan alaviistoon eteensä ja vauva itkee silmät kiinni.

Kolmannen osakokonaisuuden 1700-luvulle paikantuvassa tekstissä kerrotaan nimen saamisesta. Tekstin mukaan *Ristieddne* saapui, kun olimme tulleet kotiin kirkosta, ja hän pesi kristillisen nimen pois lapsesta. Lapsi sai lahjan ja saamelaisen nimen – oikean nimensä – *Sáráhkká*-jumalattaren suojeluksessa. Tekstissä mainitaan myös, että jos nimi ei ollut oikea, se saattoi aiheuttaa sairautta, jolloin nimi piti vaihtaa. Tekstiin liittyvässä kuvaelmassa näkyy neljä ai-

kuista sekä vauva kodassa tai laavussa (kuva 27). Yksi naisista pitelee vauvaa ämpärissä ja hän ja vauva näyttävät katsovan toisiaan. Kaksi muutakin henkilöä katsoo mahdollisesti vauvaa ja kaikki kuvan henkilöt näyttävät hymyilevän.

Livets början och slut -kokonaisuuden ensimmäiset kolme teemaa kertovat siis uuden elämän alkamisesta, ja toinen ja kolmas osakokonaisuus peilaavat "vanhaa" ja "uutta" uskoa sekä niihin liittyviä rituaaleja toisiaan vasten. Vaikka toinen 1700-luvulle paikantuva teksti aluksi esittää, että "me" kohtasimme kristinuskon eri tavoilla ja että osa meistä hyväksyi sen, maalatut kuvat välittävät viestiä kielteisestä suhtautumisesta kristinuskoon. Kirkossa tapahtuvaa kastetilaisuutta esittävän kuvaelman tunnelma on selvästi negatiivinen ja siinä esiintyvät ihmiset vailla kontaktia toisiinsa, kun taas kotaan tai laavuun paikantuvat kuvaemat viestivät positiivisia tunteita ja ihmisten välistä yhteyttä. Yhdessä Åselen käräjiin liittyvän tekstin, *Möten och mission lämnar spår* -tekstin sekä vitriineihin sijoitettujen rumpujen kanssa tämä kokonaisuus rakentaa kuvaa saamelaisien pakottamisesta kristityiksi. Toisaalta näyttelystä välittyy käsitys siitä, että saamelaiset vastustivat uutta uskoa ja jatkoivat vanhan uskonnon harjoittamista salaa viranomaisilta. Näyttelystä on myös luettavissa viestejä siitä, että vanha uskonto elää edelleen, vaikka jotkut nykyaikaan tai lähimenneisyyteen paikantuvat tekstit toisaalta esittävätkin saamelaiset kristittyinä.

Goabdesäjge/Trumtid-näyttely ei kuitenkaan esitä kristillisen kirkon ja saamelaisien historiallista kohtaamista kauttaaltaan negatiivisessa valossa. Yhtä seinälle sijoitettua nappia painamalla saa kuultavakseen kertomuksen Margaretasta, joka yritti edistää lähetystyötä 1300–1400-luvuilla. Koska tämä äänite oli – ainakin Åjtessa vierailuni aikaan – näyttelyiden lähes kaikesta muusta aineistosta poiketen saatavilla ainoastaan saameksi, en ole pystynyt arvioimaan sen sisältöä. Seinälle kiinnitettyssä tekstissä kuitenkin kerrotaan selvänäköisestä, ilmestyksiä saaneesta Margaretasta neutraalin toteavaan sävyyn. Tekstin mukaan Margareta-niminen nainen meni vuonna 1389 kuningattaren luo pyytämään, että kristillinen lähetystyö ulotettaisiin hänenkin kansansa keskuuteen. Hän sai tukea luostareilta ja piispoilta, mutta lähetystyö antaisi tekstin mukaan vielä odottaa itseään.

Näyttelyssä viitataan myös kristillisen kirkon osoittamaan katumukseen siitä, millä tavalla saamelaisia on menneisyydessä kohdeltu.⁷⁴⁴ *Möten och mission lämnar spår* -tekstin viimeisessä kappaleessa kerrotaan, että kirkko etsii nykyään sovutusta ja että jumalanpalveluksissa voi kuulla joikua:

Idag söker kyrkan försoning,
Jojken kan höras i gudstjänster,
nya möten tar form.

⁷⁴⁴ Ruotsin kirkko käynnisti vuonna 2013 hankkeen, jonka tarkoituksena on tutkia kaikki kirkon vääryydet saamelaisia kohtaan menneisyydestä nykypäivään. Tutkimus käsittelee muun muassa noitien oikeudenkäyntejä ja rumpujen polttamisia. Hanketta johtaa historiantutkija Daniel Lindmark. (Ks. *Ođđasat* 2.10.2013; Andersson, H. 2015.) Suomessa evankelis-luterilainen kirkko pyysi saamelaisilta anteeksi helmikuussa 2012. *Ođđasat*-uutisten haastatteleman Samuel Salmen mukaan kirkko katuu sitä, miten se tuki 1930-luvun etnisiä tutkimuksia sekä halveksi saamen kieltä ja kulttuuria kirkollisessa elämässä. (*Ođđasat* 6.2.2012.)

Kristillisen kirkon ja saamelaiden kohtaamista kuvataan myös Siidan näyttelyssä. *Johdantonäyttelyn* aikajanassa keskiajan kohdalla on kastamistilaisuutta esittävä piirroskuva sekä teksti: "Katolinen kirkko aloittaa käännytystyön." Sen vieressä on kuva ja teksti samasta keskiajalla vaikuttaneesta Margarethasta⁷⁴⁵, johon myös Ájttien näyttelyssä viitataan. Margarethan lähetystyötä ei kuitenkaan mainita, vaan hänestä kerrotaan vain, että hän oli ensimmäinen asiakirjoissa nimeltä mainittu saamelainen ja kuningatar Margareeta I:n aikalainen. Myöhemmin aikajanassa representoidaan kuvin ja lyhyin maininnoin Petsamon luostarin perustamista ja hävittämistä sekä useiden kirkkojen rakentamista.

Siidan kulttuurinäyttelyn *Uskonnolliset lähtökohdat* -osio kuvaa sekä saamelaiden muinaisuskoa ja shamanismia että kristinuskon leviämistä saamelaiden keskuuteen. *Kristinuskon ja valtapolitiikka* -teksti kertoo:

Keskiajalla katolinen kirkko alkoi syrjäyttää saamelaiden kansanuskontoa. Kristinuskon levittäminen ja vakiinnuttaminen liittyi valtioiden valtapolitiikkaan.

Tähän tekstiin liittyvissä kuvissa ja kuvateksteissä kuvataan kristillisiä tilaisuuksia, kirkkojen rakentamista ja lestadiolaisuutta. Kolttasaamelaiden kristillistämistä kerrotaan erikseen *Ortodoksinen kirkko käännytti kolttat* -tekstissä:

Venäjän ortodoksinen kirkko alkoi 1400-luvulla käännyttää Kuolan ja Petsamon saamelaisia uuteen uskoon. Kirkko suhtautui suvaitsevasti saamelaiden mytologiaan, mikä edesauttoi ortodoksisuuden muotoutumista osaksi kolttakulttuuria.

Näissä teksteissä tai niihin liittyvissä kuvateksteissä ei suoraan viitata painostukseen, alistamiseen tai saamelaiden osoittamaan vastarintaan; teksteistä ei voi päätellä, omaksuivatko saamelaiset uuden uskonnon omasta halustaan vai pakotettiin heidät kristityiksi.

Noitarumpuja representoidaan Siidan molemmissa perusnäyttelyissä. *Johdantonäyttelyyn* kuuluvaan *Saamelaisuuden kulttuurinen tausta* -kokonaisuuteen, jossa saamelaiden mennyttä elämänmuotoa esitellään 1700-luvulta peräisin olevan piirroskuvan kautta, sisältyy kuvaus noidasta lyömässä rumpua saavuttaakseen transsitilan. Näyttelyn aikajanassa on valokuva rummusta; kuvatekstin mukaan kyseessä on vanhan uskon "pyhä kirja". Kulttuurinäyttelyssä kuvataan erilaisia rumputyyppejä sekä rumpujen alueellista jakautumista. Näytteillä on yksi rumpu, joka on sijoitettu *Luontouskonto toteutui samanismina* -osakokonaisuuteen, kristinuskon tuloa käsittelevien osioiden vasemmalle puolelle. Rumpuun on yhdistetty kuvateksti:

Kristinuskon piti rumpuja pakanallisuuden symboleina. Niitä tuhottiin joukoittain 1600- ja 1700-luvulla. Noin 70 rumpua saatiin onneksi talteen eurooppalaisten museoiden kokoelmiin.

Tässä tekstissä rumpuja vastustava toimija on "kristinuskon", ja rumpujen tuhoamisesta kerrotaan passiivimuodossa. Tekstistä ei siis käy ilmi, olivatko

⁷⁴⁵ Ájttien näyttelyssä nimi on kirjoitettu muodossa Margareta, Siidan näyttelyssä muodossa Margaretha.

rumpujen tuhoamisesta vastuussa niitä väkisin saamelaisilta takavarikoineet viranomaiset vai kenties kristityiksi kääntyneet saamelaiset itse. Teksteissä ei liioin ole viitteitä saamelaisten osoittamasta vastarinnasta tai vanhan uskonnon säilyttämisestä salaisena perinteenä. Rumpujen päätyminen eurooppalaisten museoiden kokoelmiin esitetään Siidan näyttelyssä positiivisena asiana eikä sitä yhdistetä postkolonialistiseen keskusteluun siitä, missä ja kenen omistuksessa saamelaiseksi kulttuuriperinnöksi määriteltyjen esineiden tulisi olla.

8.4 Saamelaisuus kansojen maailmassa

Pohjoismaisten saamelaismuseoiden yhtenä lähtökohtana on ollut ajatus siitä, että saamelaiskulttuurin on oltava museoiden pääteema.⁷⁴⁶ Näyttelyissään pohjoismaiset saamelaismuseot ovatkin keskittyneet muista etnisyyksistä erotetun saamelaisuuden kuvaamiseen, eivätkä ne ole – Kuolan niemimaalla sijaitsevasta Lovozeron saamelaismuseosta poiketen – representoineet muiden saamelaisten perinteisellä asuinalueella vaikuttaneiden ihmisryhmien historiaa tai kulttuuria. Tämä esitystapa tuottaa ajatusta siitä, että saamelaisilla on oma erillinen menneisyytensä. Se kytkeytyy vakiintuneeseen kansadiskurssiin, jossa kansat nähdään toisistaan erillisinä yksikköinä ja jossa ne voidaan esittää toimijoina, jotka ovat muokanneet toistensa kohtaloita.

Myös Siidan ja Ájtten voi tulkita rakentavan käsitystä erityisestä Saamen kansan historiasta ja erillisestä saamelaiskulttuurista. Tämä pätee erityisesti Siidan *Päänäyttelyyn*, joka esittää saamelaiskulttuurin paikallisiin luonnonolosuhteisiin sopeutuneena funktionaalisena järjestelmänä. Sekä Siidan että Ájtten näyttelyihin sisältyy kuitenkin myös viittauksia saamelaisten perinteisen asuinalueen etniseen heterogeenisuuteen. Ájtten *Nybyggario/Ådårröviessom* representoi etniseltä taustaltaan monimuotoista uudisasukkaiden joukkoa, ja myös *Ájgij tjadá/Tidens gång* -näyttelyyn sisältyvä, alueen menneisyyttä kuvaava narratiivi on mahdollista tulkita etnisesti heterogeeniseksi. Siidassa saamelaisten perinteisen asuinalueen etnistä moninaisuutta ei varsinaisesti kuvata, mutta *Johdantonäyttelyn* aikajanan asukastilastot kertovat, että Utsjoen, Enontekiön ja Inarin kunnissa on elänyt sekä saamelaisia että suomalaisia.

Näyttelyiden teksteissä viitataan paikoitellen saamelaisten kanssakäymiseen muihin etnisiin kategorioihin luettujen ihmisten kanssa. Molemmat museot mainitsevat saamelaisten kauppasuhteet tai kauppamatkat. Ájtten *Oabme ladnja/Gamla hallen* -näyttelyssä aiemmin esillä ollutta *Eldscen*-dioraamaa lukuun ottamatta nämä kauppasuhteet esitetään ongelmattomina, ja Ájtten *Goabdesájgge/Trumtid*-näyttelyn teksti piirtää kuvaa menneisyyden saamelaisista monipuolisesti kielitaitoisina, markkinoilta uusia vaikutteita saavina ihmisinä. Näyttelyiden tekstit viittaavat myös naapurikansoilta saatuihin kulttuurisiin vaikutteisiin, joita tuodaan esiin erityisesti käsitöiden yhteydessä.

⁷⁴⁶ Ks. Edbom 2005, 18.

Kummassakaan museossa ei kuitenkaan nosteta esiin saamelaisten ja heidän kanssaan samoilla alueilla elävien muiden ihmisten nykyistä kanssakäymistä: sekä maininnat kulttuurisista vaikutteista että Ájtten *Nybyggarliv/Ådåárroviessom*-näyttelyn kuvaus etnisesti heterogeenisen ihmisryhmän elämästä paikantuvat menneisyyteen. Tavallaan näyttelyiden kerronnassa rakentuva etninen raja on siis nykyaikaan viittaavien representaatioiden kohdalla vahvempi kuin menneisyyden kuvauksessa. Toisaalta näyttelyt kuitenkin saamelaisten modernisaatiota kuvatessaan kertovat epäsuorasti siitä, että saamelaisten elämäntapa nykyään muistuttaa valtaväestöjen elämäntapaa.

”Naapurikansoja” ei kummankaan museon näyttelyissä esitetä saamelaisten sukulaisina tai heidän kanssaan yhteen kuuluvina lukuun ottamatta Ájtten *Nybyggarliv/Ådåárroviessom*-näyttelyn kuvausta etnisesti heterogeenisten uudisasukkaiden sukulaisuussuhteista sekä Siidan *Johdantonäyttelyn* kielipuuta, jossa saamen kielet esitetään suomen, viron ja karjalan kielten sukulaisina. Sen sijaan molemmat museot rakentavat saamelaisten yhteyttä muihin alkuperäiskansoihin. Maapallon pohjoisia alueita kuvaavissa kartoissa saamelaiset on yhdistetty niihin pohjoisilla alueella eläviin kansoihin, jotka on tavallista lukea alkuperäiskansojen kategoriaan, kun taas valtaväestöjä ei ole karttoihin merkitty. Näyttelyiden voi tulkita tuottavan eräänlaista sukulaisuutta saamelaisten ja muiden pohjoisten alkuperäiskansojen välille, näiden kansojen maantieteellisestä tai geneettisestä etäisyydestä riippumatta.

Siihen nähden, miten keskeistä saamelaisten alkuperäiskansaisuus nykyään on saamelaisiin liittyvässä julkisessa puheessa, museot kuitenkin viittaavat alkuperäiskansoihin suhteellisen vähän. Kummassakaan museossa muita alkuperäiskansoja ei nosteta kuvauksen kohteeksi samaan tapaan kuin Nordiska museetin nykyisessä saamelaisnäyttelyssä.⁷⁴⁷ Ájtten *Ájgij tjadá/Tidens gång*-näyttelyyn sisältyy alkuperäiskansojen ja saamelaisten oikeuksia määrittelevä teksti, jonka kautta museo ottaa eksplisiittisesti kantaa poliittisiin kiistakysymyksiin, mutta saamelaisten alkuperäiskansaisuuteen ei juuri viitata muissa Ájtten näyttelyissä. Siidan perusnäyttelyt sisältävät vain pari alkuperäiskansoihin liittyvää lyhyttä mainintaa eikä alkuperäiskansojen oikeuksia käsitellä. Siida on kuitenkin hiljattain osallistunut saamelaisten oikeuksia koskevaan keskusteluun esittämällä vaihtuvana näyttelynään *Gálllok Protest Art*-taidenäyttelyn ja määrittelemällä verkkosivuillaan Gálllokiä koskevan kamppailun saamelaisten oikeustaisteluksi.

Alkuperäiskansadiskurssin keskeisiä taustaoletuksia on se, että alkuperäiskansat ovat joutuneet toisten kansojen tai valtioiden harjoittaman koloniaalisen riiston kohteiksi. Viime vuosikymmenten saamelaisessa etnopolitiikassa ja

⁷⁴⁷ Nordiska museetin vuonna 2007 avatun *Sápmi*-näyttelyn yhtenä keskeisenä teemana ovat saamelaiset osana maailman alkuperäiskansoja. Näyttelyyn sisältyy värivalokuvina toteutettuja muotokuvia muiden alkuperäiskansojen edustajista. Kun saamelaiset Siidan ja Ájtten kartoissa yhdistetään ainoastaan pohjoisiin kansoihin, Nordiska museetin näyttelyssä viitataan myös etelään: valokuvissa esiintyvien henkilöiden kotimaita ovat esimerkiksi Nepal, Kamerun, Bangladesh ja Chile. Nordiska museetin näyttelyn voi siis tulkita kiinnittyvän Siidan ja Ájtten näyttelyitä tiivimmin nykyiseen alkuperäiskansadiskurssiin, jossa ”alkuperäiskansaisuuden” nähdään yhdistävän kansoja riippumatta siitä, miten kaukaisia ne muuten toisilleen ovat.

osin myös tutkimuskirjallisuudessa saamelaisten menneisyyttä on kuvattu kolonialismin käsitettä käyttäen, ja tämä käsite nostetaan esiin myös Siidan ja Ájtten näyttelyissä. Siidassa kolonialismi mainitaan vain kerran ja tuolloin viittauksen kohteena on Norjassa ”Koutakeinon kapinana” tunnettu tapahtumasarja 1850-luvulla; Siida ei siis ota eksplisiittisesti kantaa siihen, onko Suomen suuriruhtinaskunnan tai Suomen valtion toimissa ollut kysymys kolonialismista. Myöskään kaukaisempaa menneisyyttä ei eksplisiittisesti määritellä kolonialistiseksi, vaikka Siidan *Johdantonäyttelyn* aikajana mahdollistaakin tällaisen tulkinnan kertoessaan uudisasutuksen ulottamisesta saamelaisten alueille 1600-luvulta alkaen.

Ájtessa Ruotsin valtion ja saamelaisten suhdetta sen sijaan kuvataan kolonisaation käsitettä käyttäen: 1600-luvun kaivostoimintaa representoivassa tekstissä todetaan, että Sápmin kolonisointi oli fakta. Muualla näyttelyissä kolonisaation tai kolonialismin käsitettä ei käytetä, mutta saamelaiset esitetään monin paikoin valtion, kirkon tai ”muukalaisten” harjoittaman alistamisen uhreina. Erityisen vahvasti saamelaisten alisteista asemaa kommunikoi *Eldscendioraama*, joka oli aiemmin osa *Oabme ladjja/Gamla hallen* -näyttelyä. Dioraaman, siihen liittyneiden tekstien sekä *Ájgij tjadá/Tidens gång* -näyttelyn aieman päätekstin voi tulkita esittäneen 1500-luvun pirkkalaiset riistäjinä. Teksteissä viitattiin myös nykyaikaan; niiden voi tulkita rakentaneen jatkuvuutta pirkkalaisten ja nykyisten, tarkemmin määrittelemättömien riistäjien välille.

Ájtten näyttelykokonaisuus siis tuotti käsitystä siitä, että saamelaiset ovat olleet – niin menneisyydessä kuin nykyäänkin – ”muukalaisten” tai muualta tulleiden harjoittaman riiston kohteina. Tähän riistoon liittyvillä representaatioilla oli merkittävä asema Ájtten kerronnassa, sillä visuaalisesti hyvin silmiinpistävä *Eldscendioraama* sijaitsi symbolisesti tärkeällä paikalla Ájtten näyttelykokonaisuuden alussa. Loppuvuodesta 2012 dioraama ei kuitenkaan enää ollut esillä Ájtten näyttelyissä eikä *Ájgij tjadá/Tidens gång* -näyttelyn pääteksti enää viitannut muukalaisten harjoittamaan riistoon, vaikka näyttelyn muihin teksteihin sisältyikin yhä viitteitä saamelaisten maan tai luonnonvarojen hyväksikäyttöön menneisyydessä.

Käsitystä saamelaisten ja muiden kansojen tai instituutioiden välisestä valtasuhteesta rakennetaan myös Ájtten *Goabdesájgge/Trumtid*-näyttelyssä. Eri puolilta näyttelyä voi lukea narratiivin saamelaisten pakottamisesta kristityiksi ja heidän salaa osoittamastaan vastarinnasta. Vaikka näyttelyssä on myös joitakin viitteitä saamelaisten myönteisestä suhtautumisesta uuteen uskuntoon, pakko-kristillistämisen tema dominoi näyttelyn kerronnassa.

Siidan näyttelyt eivät tulkintani mukaan rakenna samanlaista uskonnollisen alistamisen narratiivia kuin Ájtten *Goabdesájgge/Trumtid*. Kristinuskon levittäminen ja vakiinnuttaminen esitetään Siidan kulttuurinäyttelyssä osana valtioiden valtopolitiikkaa, mutta näyttely ei kerro, omaksuivatko saamelaiset uuden uskonnon vapaaehtoisesti vai pakotettuina. Näyttely ei liioin tarjoa tietoa esillä olevan rummun yksilöllisestä historiasta. Rumpu näyttäytyy Siidan kulttuurinäyttelyssä anonymina museoesineenä, kun taas Ájtten näyttelyssä kuvataan esillä olevien rumpujen ja seitakiven yksilöllistä elämänkaarta; esineiden

menneisyydestä kertovien tekstien kautta rummut ja seita kytkeytyvät saamelaisiin kohdistuneen riiston tai alistamisen historiaan. Ne voi myös nähdä viitauksina ajankohtaiseen postkolonialistiseen keskusteluun alkuperäiskansojen oikeudesta omaan kulttuuriperintöönsä.

Yksi saamelaisten menneisyyteen liittyvän postkolonialistisen keskustelun teema jää lähes täysin Siidan ja Ájtten näyttelyiden kerronnan ulkopuolelle: Siidan kulttuurinäyttelyssä mainittua "valtakulttuureihin sulauttamispyrkimystä" lukuun ottamatta kummassakaan museossa ei viitata siihen, että osa saamelaisista olisi 1800- ja 1900-luvuilla sulautunut valtaväestöihin. Näyttelyissä ei kuvata esimerkiksi saamen kielten syrjäytymistä valtakielten tieltä tai saamelaiseen etnisyyteen liittynyttä stigmaa.

9 JOHTOPÄÄTÖKSET

Tämän tutkimuksen tavoitteena on ollut selvittää, miten Suomen saamelaismuseo ja Ylä-Lapin luontokeskus Siida sekä Ruotsin tunturi- ja saamelaismuseo Ájtte perusnäyttelyissään rakentavat saamelaista etnisyyttä. Olen tarkastellut, millaisia etnisiä kategorioita museonäyttelyt luovat ja millaisia etnisiä rajanve-toja ne tekevät sekä miten saamelaisuus määrittyy valikoitujen kulttuuripiirtei-den kuvaamisen kautta. Olen käsitellyt myös sitä, miten näyttelyt kuvaavat saamelaisuuden suhdetta paikkaan, luontoon, muihin etnisyyksiin ja valtioval-taan.

Tutkimuksen kysymyksenasettelun lähtökohtana on ollut diskurssiana-lyyttinen perspektiivi etnisyyteen. Diskurssianalyttisessä tutkimuksessa huom-ion kohteeksi nousee kielen, kuvien ja muiden representaatioiden tuottama sosiaalinen todellisuus. Eletyn ja koetun etnisyyden sijaan olen siis tarkastellut etnisyyttä museonäyttelyiden esitysten rakentamana konstruktiona. Tämä nä-kökulma etnisyyteen täydentää yksilöiden etniseen identiteettiin kohdistunutta tutkimusta, jota antropologit, etnologit ja saamentutkijat ovat tehneet saamelai-sissa paikallisyhteisöissä.

Tutkimuksen tulosten perusteella Siidan ja Ájtten näyttelyiden tuottamalla etnisyydellä on yhtymäkohtia niihin saamelaisuuden kokemuksiin, joita etno-grafinen tutkimus on nostanut esiin. Esimerkiksi poronhoidon keskeinen mer-kitys saamelaistunnuksena on noussut esiin useissa saamelaisidentiteettiin liit-tyvissä tutkimuksissa,⁷⁴⁸ ja poronhoitoon kiinnittyvää saamelaisuutta rakenne-taan myös Siidan ja Ájtten näyttelyissä. Erityisesti Ájtten näyttelyt luovat kuvaa saamelaisista poronhoitajina ja vahvistavat siten Ruotsin valtion saamelaispoli-tiikan tuottamaa ”autenttisen” poronhoitajasaamelaisuuden konstruktiota, jota valtiotieteilijä Ulf Mörkenstam ja saamentutkija Andrea Amft ovat käsitelleet.⁷⁴⁹ Ájtten *Laponia*-näyttely taas legitimoit paikallisten poronhoitajien vaatimuksia ja niitä Laponia-alueeseen liittyviä diskursseja, joita antropologit Åsa Nilsson

⁷⁴⁸ Esim. Amft 2000; Åhrén 2008.

⁷⁴⁹ Mörkenstam 1999; Amft 2000.

Dahlström ja Carina Green ovat etnografisissa väitöstutkimuksissaan tarkastelleet.⁷⁵⁰

Toisaalta näyttelyiden tuottama saamelaisuus poikkeaa joistakin etnografisissa tutkimuksissa kuvatuista saamelaisuuden kokemuksista. Tutkimuksissa on tuotu esiin saamelaisyhteisöjen sisäisiä jännitteitä ja saamelaisten riittämättömyyden kokemuksia sekä etnisten kategorioiden rajamaille sijoittuvia identiteettejä. Esimerkiksi etnologi Christina Åhrén on käsitellyt eri saamelaisryhmi- en välisiä konflikteja sekä saamelaisia ”juuriaan” etsivien tai itsensä saamelaisyhteisössä ulkopuolisiksi tuntevien nuorten kokemuksia.⁷⁵¹ Tällaiset teemat rajautuvat paljolti tarkastelemieni museonäyttelyiden esitysten ulkopuolelle. Museot tuottavat käsitystä selvärajaista, vakaista ja kiistattomista identiteeteistä ja esittävät saamelaisuuden ongelmattomana kategoriana. Niiden esitykset muistuttavat saamelaisliikkeen piirissä luotuja saamelaisuuden konstruktioita, joita esimerkiksi politiikan tutkija Sanna Valkonen ja historiantutkija Jukka Nyssönen ovat nostaneet esiin.⁷⁵²

Olen tarkastellut näyttelyiden esityksiä suhteessa niihin saamelaisuuden tulkintoihin, joita tämänhetkisessä yhteiskunnallisessa keskustelussa tuodaan esiin. Tässä suhteessa tutkimukseni poikkeaa useista aiemmista saamelaisnäyttelyiden tarkasteluista. Aiemmissä tutkimuksissa näyttelyiden esitysten tärkeimpänä kontekstina on tulkintani mukaan toiminut museoinstituutio tai saamelaisten representoimisen historia.⁷⁵³ Saamelaisten kategoria on näissä tutkimuksissa otettu pitkälti annettuna: saamelaisia on käsitelty yhtenä ryhmänä, jonka vastapariksi on asetettu ”enemmistö” tai ”valtaväestö”. Tässä tutkimuksessa olen pyrkinyt välttämään saamelaisten ja valtaväestön käsittelemistä ontologisina realiteetteina. En ole tarkastellut niinkään sitä, miten museot representoivat jotakin ennalta oletettua ryhmää, vaan sitä, miten ne tuottavat ymmärrystä erilaisten ryhmien ja rajojen olemassaolosta. Olen myös kiinnittänyt huomiota etnisen hybridisyyden ja heterogeenisuuden kysymyksiin ja saamelaisuuden sisäisiin kategorioihin.

Monet kiinnostavat saamelaisnäyttelyihin liittyvät näkökulmat ovat kuitenkin rajautuneet tämän tutkimuksen ulkopuolelle. Tutkimuksen kohteena ovat ensinnäkin olleet ainoastaan museoiden perusnäyttelyt. Suhteellisen pitkäaikaisten perusnäyttelyiden lisäksi museoissa on vaihtuvia näyttelyitä, jotka laajentavat perusnäyttelyiden esityksiä ja nostavat esiin teemoja, joita perusnäyttelyissä ei käsitellä. Vaihtuvat näyttelyt tarjoavat museoille mahdollisuuden osallistua yhteiskunnalliseen keskusteluun myös sellaisista aiheista, jotka eivät ole olleet ajankohtaisia vielä perusnäyttelyiden valmistuessa, ja niinpä ne saattavat paikoitellen kuvastaa perusnäyttelyitä paremmin sitä, miten museot tänä päivänä haluavat saamelaisuudesta kertoa. Vaihtuviin näyttelyihin tai museoiden muuhun toimintaan keskittyvä tutkimus olisi siis voinut tuottaa toisenlaisen kuvan siitä, miten museot rakentavat saamelaista etnisyyttä.

⁷⁵⁰ Dahlström 2003; Green 2009.

⁷⁵¹ Åhrén 2008. Nuorten saamelaisten identiteeteistä ks. myös Stordahl 1996; Hovland 1999.

⁷⁵² Valkonen, S. 2009; Nyssönen 2007.

⁷⁵³ Esim. Olsen 2000a; Webb 2001; Mathisen, S.R. 2004c; Mathisen, S.O. 2014.

Museonäyttelyitä tarkastellessani olen pyrkinyt hahmottamaan niiden katsojille tarjoamia merkityspotentiaaleja. Tämän tutkimuksen kysymyksenasetteluilla ja menetelmillä ei kuitenkaan ole ollut mahdollista vastata kysymyksiin siitä, miten katsojat todellisuudessa tulkitsevat näyttelyitä. Olisikin kiinnostavaa selvittää, miten näyttelyiden merkityspotentiaalit aktuaalistuvat kävijöiden näyttelykokemuksissa. Miten esimerkiksi paikalliset ihmiset, Saamenmaan ulkopuolella elävät saamelaiset tai ulkomaiset turistit tulkitsevat näyttelyiden esityksiä? Millä tavoin kävijöiden aiemmat tiedot, mielikuvat ja kokemukset vaikuttavat heidän näyttelyille antamiinsa merkityksiin? Kävijöiden tulkintoja käsittelevä tutkimus voisi tarjota näyttelyiden esityksiin aivan erilaisen näkökulman kuin merkityspotentiaaleihin keskittyvä tutkimus.

Seuraavissa alaluvuissa esitän yhteenvedon tutkimukseni päätuloksista. Lopuksi nostan esiin joitakin teemoja, jotka toistuvat saamelaisuuteen liittyvässä keskustelussa ja joita on käsitelty myös nykysaamelaisuutta käsittelevissä etnografisissa tutkimuksissa, mutta jotka jäävät näyttelyiden kerronnassa sivuun. Näiden ”vaiettujen” teemojen kautta tarkastelen museoiden toimintaa yhtenäisen saamelaisuuden tuottajina.

9.1 Näyttelyt etnisten kategorioiden ja rajojen rakentajina

Ensimmäinen tutkimuskysymykseni käsitteli sitä, millaisia etnisiä kategorioita museonäyttelyt luovat ja millaisia etnisiä rajanvetoja ne tekevät. Saamelaismuseoina Siida ja Ájtte ovat jo lähtökohtaisesti etnisiä rajoja rakentavia instituutioita: tietyn etnisen ryhmän tai kansan kulttuuriperintöön keskittyvät museot tuottavat ymmärrystä siitä, että etniset ryhmät ja kansat ovat ontologisia realiteetteja. Jo pelkällä olemassaolollaan saamelaismuseot asettuvat osaksi kansadiskurssia, joka jakaa maailman ihmiset erillisten kansojen jäseniksi ja maailman kulttuurisen vaihtelun näiden kansojen harjoittamiksi kulttuureiksi.

Kaukaista menneisyyttä representoidessaan kummankaan tutkimani museon näyttelyt eivät käytä etnisiä määreitä: esihistorialliseen aikaan paikantuvassa kuvauksessa etniset rajat ovat epäselviä tai puuttuvat kokonaan. Pääosa museoiden kerronnasta on kuitenkin temaattista saamelaiskulttuurin esitystä, ja tässä kerronnassa saamelaisia ei-saamelaisista erottava raja näyttäytyy enimmäkseen selvänä ja luonnollisena. Saamelaisia ja saamelaiskulttuuria esitetään omana kokonaisuutenaan, joka on ongelmattomasti erotettavissa muista etnisyyksistä ja kulttuureista. Tulkintani mukaan näyttelyiden esitykset siis tuottavat kansadiskurssin mukaista käsitystä maailmasta.

Aineistossa on kuitenkin havaittavissa myös joitakin representaatioita, jotka poikkeavat kansadiskurssista. Selvimmän poikkeuksen muodostaa Ájttien *Nybygggarliv/Ådåårroviessom*-näyttely, joka kuvaa etnisten ruotsalaisten, suomalaisten ja saamelaisten uudisasukkaiden parissa kehittyneitä ”sekakulttuuria”. Kansadiskurssin keskeinen taustaoletus etnisyyden ja kulttuurin päällekkäisyydestä hylätään tässä näyttelyssä, ja niinpä näyttelyn voi tulkita hämärtävän niitä etnisiä rajoja, joita muiden näyttelyiden esitykset rakentavat.

Yksilötasolla etniset rajat esitetään molemmissa museoissa ongelmattomina. Ájtten *Suodje/Dräkt & Silver* -näyttelystä voi löytää pienen viittauksen etnisten rajojen mahdolliseen monitulkintaisuuteen, mutta yleisesti ottaen kummankaan museon esitykset eivät vihjaa, että yksilön etninen identiteetti voisi olla epäselvä, epävarma, hybridinen, moninainen tai kiistelty. Saamelaisuus näytätyy kategoriana, johon jotkut ihmiset kiistattomasti kuuluvat ja toiset eivät.

Merkittävin molemmissa museoissa rakentuva etninen kategoria on siis saamelaisuus. Lisäksi museoiden voi tulkita tuottavan käsitystä ”sirkumpolaaristen kansojen” eli pohjoisten alkuperäiskansojen kategoriasta sekä maailmanlaajuisesta alkuperäiskansojen kategoriasta, joiden osaksi saamelaisuus näytteilyissä sijoitetaan. Alkuperäiskansojen kategoria ei kuitenkaan nouse museoiden kerronnassa yhtä keskeiseksi kuin suuressa osassa nykyistä saamelaisuuteen liittyvää julkista keskustelua.

Paikoitellen näyttelyiden esitykset tuottavat myös saamelaisuuden sisäisiä kategorioita. Ájttesä tällaiset alakategoriat jäävät hyvin huomaamattomiksi, mutta Siidassa saamelaisuutta eritellään sekä kielten että elinkeinojen mukaan. Erialaisten saamelaiskategorioiden joukosta ainoastaan kolttasaamelaiset nostetaan Siidan kulttuurinäyttelyssä erillisen kuvauksen kohteeksi. Näyttelyn jäsenyyksen tasolla saamelaisuus jakautuu kahteen pääkategoriaan: toisaalta kuvataan (Suomen) saamelaisia yleensä, toisaalta kolttasaamelaisia. Sen lisäksi, että molemmissa museoissa rakentuu saamelaisuutta ei-saamelaisuudesta erottava etninen raja, Siidan kulttuurinäyttely siis rakentaa etnistä rajaa myös kolttasaamelaisten ja muiden saamelaisten välille.

Ei-saamelaisiin etnisiin kategorioihin näyttelyissä viitataan satunnaisesti. Kerronnallisesti keskeisimpään asemaan ei-saamelaiset nousivat tulkintani mukaan Ájtten aiemmissa representaatioissa, joissa rakentui muualta tulleiden riisittäjien, ”muukalaisten”, kategoria. Näihin ”muukalaisiin” viitattiin Ájtten näyttelyissä vielä vuonna 2010, mutta ei enää loppuvuodesta 2012.

9.2 Kulttuuripiirteisiin kytkeytyvä etnisyy

Toinen tutkimuskysymykseni käsitteli saamelaisen etnisyyden määrittymistä kulttuuripiirteiden kuvaamisen kautta. Tämän tutkimuskysymyksen teoreettisena taustana on etnisyytutkimuksen konstruktionistisen käänteiden myötä vaikiintunut käsitys siitä, että ihmiset ylläpitävät etnisiä kategorioita nostamalla tietyt kulttuuripiirteet etnisten erojen merkeiksi samalla kun toiset kulttuuripiirteet jätetään huomiotta. Viidennessä luvussa tarkastelin, miten Siida ja Ájtte näyttelyissään esittävät muutamia yleisiä saamelaistunnuksina toimivia kulttuuripiirteitä: saamen kieliä, saamenpukuja, muita saamenkäsitöitä, poronhoitoa ja joikuperinnettä.

Saamen kieliä käsitellään jonkin verran Siidan *Johdantonnäyttelyssä*. Molemmissa museoissa kielet ovat läsnä ennen kaikkea näyttelytekstien kielenä: Siidassa tekstien ensimmäinen kieli on pohjoissaame, Ájttesä luulajansaame. Molemmissa museoissa saamen kieli on siis nostettu symbolisesti näyttelyiden

tärkeimmäksi kieleksi, maan valtakielen edelle, mikä viestii että näyttelyt on suunnattu myös ja ennen kaikkea saamelaisille itselleen. Museoiden voi myös tulkita positioivan saamelaiset kävijänsä ensisijaisesti saamenkielisiksi ja tuottavan käsitystä kielen ja etnisyyden yhteydestä. Näyttelyissä ei kuitenkaan käsitellä kielen merkitystä saamelaisen etnisyyden tai yksilön saamelaisidentiteetin kannalta, yhtä *Ájttten Suodje/Dräkt & Silver* -näyttelyyn sisältyvää sitaattia lukuun ottamatta.

Molemmat museot esittävät näyttelyissään saamenpukuja ja muita saamenkäsitöitä. Käsitöitä esitetään erillisenä teimana, mikä jo tuottaa ajatusta siitä, että esimerkiksi puukot, lusikat, puuastiat ja nahkapussit eivät ole ainoastaan menneisyyden omavaraiskulttuuriin kytkeytyviä tarvekaluja vaan myös saamelaista identiteettiä määrittäviä esineitä. Siidassa perinteiset käsityöt määritellään saamelaiseksi kansantaiteeksi ja yhdistetään nykyiseen etniseen taidekäsityöhön, *Sámi duodjiin*, ja *Ájttes*ä käsitöitä esitetään Saamen lipun värejä toistavassa tilassa. Tämä esitystapa tukee perinteisille käsitöille viime vuosikymmenien aikana annettua etnistä merkityssisältöä.

Museot tukevat nykyistä "duodjidiskurssia" myös esittäessään saamenpukuja. Molemmissa museoissa kerrotaan vaatteiden valmistuksesta ja käytännöllisistä merkityksistä, mutta kummassakin myös esitetään arkikontekstista irrotettuja nykyisiä saamenpukuja. Molempien museoiden tapa representoida nykyisiä saamenpukuja on määrittelevä. Näyttelyt siis tuottavat ajatusta siitä, että saamelaisten keskuudessa vallitsee yhteisymmärrys pukujen jakautumisesta tietyiksi malleiksi, joilla on määrätty tunnuspiirteensä.

Saamen kielten, saamenpukujen ja perinteisten käsitöiden ohella saamelaisuutta määrittävänä kulttuuripiirteenä nähdään yleensä perinteiset elinkeinot, erityisesti poronhoito. Myös Siidan ja *Ájttten* näyttelyissä poronhoitoon liittyvillä representaatioilla on keskeinen asema, vaikka muitakin perinteisiä elinkeinoja tuodaan jonkin verran esiin. Poronhoito painottuu erityisesti *Ájttes*ä, jossa useat representationaaliset valinnat rakentavat käsitystä saamelaisista poronhoitajina. Tämän voi tulkita heijastavan Ruotsin saamelaishistoriaa; Ruotsin valtion poronhoitolainsäädäntö on 1800-luvun lopulta lähtien luonut kuvaa aidoista saamelaisista päätoimisina poronhoitajina.

Molemmissa museoissa poronhoitoon liittyvät representaatiot kytkeytyvät menneisyyden lisäksi nykyaikaan. Poronhoito näyttäytyy sekä perinteisenä että nykyaikaisena toimintana ja näyttelyt rakentavat jatkuvuutta menneisyyden nomadismiin ja modernin poronhoidon välille. Muita nykypäivän elinkeinoja tai elämäntapoja näyttelyissä ei juuri kuvata. Nykypäivän ja poronhoidon yhteys on erityisen vahva *Ájttes*ä, jonka näyttelyiden selvimmin nykyaikaan paikantuvat kaksi henkilöä ovat molemmat poronhoitajia.

Saamelaista etnisyyttä yleisesti määrittelevät kulttuuripiirteet - saamen kielet, saamenpuvut, saamenkäsityöt ja poronhoito - ovat siis näkyvästi mukana myös Siidan ja *Ájttten* perusnäyttelyiden kerronnassa. Esittämällä näitä kulttuuripiirteitä näyttelyissään museot tekevät niistä saamelaisten yhteistä kulttuuriperintöä: ne tuottavat näihin kulttuuripiirteisiin kiinnittyvää saamelaisuutta eivätkä kyseenalaista niiden merkitystä saamelaisen identiteetin tunnuksina.

Sen sijaan joikuperinnettä, joka edellä mainittujen kulttuuripiirteiden ohella toimii monissa yhteyksissä saamelai-stunnuksena, museoiden näyttelyissä ei juurikaan käsitellä. Vaikka joiku on monille arvokasta saamelaista kulttuuriperintöä, tutkimissani näyttelyissä sitä ei ole nostettu keskeiseksi etnisen eron merkitsijäksi.

9.3 Saamelaisen etnisyyden suhde maailmaan

Olen tarkastellut saamelaisen etnisyyden konstruktion lisäksi sitä, miten saamelaisuus tutkimissani näyttelyissä kytetään ympäristöönsä – miten näyttelyt kuvaavat saamelaisuuden suhdetta muihin etnisyyksiin, valtiovaltaan, saamelaisalueeseen ja luontoon. Kuudennessa luvussa käsittelin saamelaisuuden kiinnittymistä paikkaan, seitsemännessä luvussa saamelaiskulttuurin suhdetta luontoon ja kahdeksannessa luvussa saamelaisten suhteita muihin etnisyyksiin ja valtiovaltaan.

Viime vuosikymmenien saamelaisliike on tuottanut käsitystä transnationaalista saamelaisten maasta, *Sápmista*, jolle on luotu omat kansallisvaltioiden vakiintuneita tunnuksia mukailevat symbolinsa. Siidan ja Ájttien näyttelytkin osallistuvat Sápmin konstruktion rakentamiseen. Ajatus Sápmista ei kuitenkaan erityisesti korostu näyttelyiden sisällössä, sillä kummassakin museossa kerronta paikantuu pikemminkin kansallisvaltion sisään rajautuvalle saamelaisalueelle kuin koko Sápmin alueelle. Näyttelyiden voikin tulkita Sápmin konstruktion ohella tuottavan jossain määrin myös käsitystä nykyisistä valtioista maailman perusosana; tämä pätee erityisesti Siidan kulttuurinäyttelyn karttoihin, joissa valtioiden rajat korostuvat. Institutionaalisella tasolla Sápmin konstruktioita kyseenalaistaa sekin, että Suomella ja Ruotsilla on kummallakin oma saamelaismuseonsa eikä mikään transnationaalisen Sápmin alueella sijaitsevista saamelaismuseoista ole saanut erityisasemaa kaikkien saamelaisten yhteisenä kansallismuseona.

Sekä Siidassa että Ájttesa saamelaisuus kiinnittyy pohjoiseen. Museot sijaitsevat saamelaisten perinteisellä asuinalueella ja niiden näyttelyihin sisältyy tähän alueeseen tai yleisemmin pohjoiseen viittaavia mutta ei esimerkiksi Etelä-Suomeen tai Etelä-Ruotsiin viittaavia representaatioita. Perinteisen saamelaisalueen ulkopuolella elävistä saamelaisista ei kerrota kummankaan museon perusnäyttelyissä.

Molemmissa museoissa saamelaisuus yhdistyy myös luontoon. Tämäkin yhteys rakentuu useammalla tasolla samanaikaisesti: institutionaalisella tasolla sitä tuottaa se, että Siida ja Ájtte ovat sekä saamelaismuseoita että luontomuseoita tai -keskuksia, ja näyttelyiden tasolla taas se, että saamelaiskulttuuria ja luontoa kuvataan samoissa näyttelyissä.

Kumpikin museo esittää ainakin ”perinteisen” saamelaiskulttuurin paikallisen luonnon ehdoilla toimivana. Saamelaisten ja luonnon välisen suhteen representoimisen tapa paikantuu näyttelyissä diskurssiin, jota olen nimittänyt *harmoniapuheeksi*. Museoiden esitysten sävyt kuitenkin poikkeavat hieman toisis-

taan: Siidan *Päänäyttely* korostaa pohjoisen ankaria olosuhteita, joihin sekä eläimet että ihmiset ovat joutuneet eri tavoin sopeutumaan, kun taas Ájtten näyttelyt esittävät pohjoisen luonnon pikemminkin yltäkylläisenä kuin ankarena tai vaativana ympäristönä. Erityisesti kaukaiseen menneisyyteen paikantuvissa representaatioissa ihmisen ja luonnon yhteiselo näyttäytyy ongelmattomana.

Harmoniapuheen lisäksi Ájtten näyttelyistä voi konstruoida diskurssin, jota olen nimittänyt *kulttuuriympäristöpuheeksi*. Kulttuuriympäristöpuheessa ihmistoiminta näyttäytyy positiivisessa valossa: se täydentää luontoa tai luo sille uusia merkityksiä. Kulttuuriympäristöpuhe on vallitseva diskurssi Ájtten *Laponia*-näyttelyssä, joka esittää kuvaamansa alueen ennen kaikkea paikallisille poronhoitajille kuuluvana kulttuuriympäristönä.

Kolmatta ihmisten ja luonnon välisen suhteen kuvaamisen diskurssia, joka esiintyy usein saamelaisiin ja poronhoitoon liittyvässä julkisessa keskustelussa, olen nimittänyt *ympäristöuhkapuheeksi*. Tästä diskurssista Siidan ja Ájtten näyttelyiden saamelaiskulttuuria kuvaavissa osioissa ei juuri näy viitteitä, joskin molemmissa museoissa kerrotaan 1900-luvun motorisoitumisesta ja sen aiheuttamista muutoksista. Siidan *Johdantonäyttelyssä* viitataan ihmisen luontoa uhkaavaan toimintaan, mutta tämä toiminta ei näyttelyssä yhdisty suoraan saamelaisiin.

Paikka- ja luontosuhteiden lisäksi olen tarkastellut niitä suhteita, joita näyttelyissä rakentuu saamelaisten ja muiden ihmisten tai instituutioiden välille. Menneisyyteen paikantuviin representaatioihin sisältyy joitakin viittauksia ei-saamelaisiin ihmisiin: kummassakin museossa mainitaan menneisyyden kauppasuhteet ja saamelaisia muihin kansoihin tai maihin yhdistäneet kulttuuriset vaikutteet. Näitä vaikutteita tuodaan esiin erityisesti Siidan kulttuurinäyttelyssä. Siidassa ei-saamelaisia ihmisiä ei nosteta kuvauksen kohteeksi, mutta Ájtte kertoo etnisesti heterogeenisestä uudisasukkaiden ryhmästä ja tuottaa siten kuvaa paitsi saamelaisten, myös etnisten ruotsalaisten ja suomalaisten menneisyydestä. Myös Ájttesä esitetty alueellista menneisyyttä kronologisesti kuvaava narratiivi on mahdollista tulkita muistakin kuin saamelaisista kertovaksi. Kummankaan museon näyttelyissä ei kuitenkaan kuvata saamelaisten ja heidän kanssaan samoilla alueilla elävien muiden ihmisten nykyistä kanssakäymistä.

Molempien museoiden näyttelyihin sisältyy viittauksia kolonialismiin tai alistamiseen, jonka kohteeksi saamelaisten on nähty menneisyydessä joutuneen. Siidassa nämä viittaukset jäävät osin implisiittisiksi tai lyhyiksi maininnoiksi, eivätkä ne juurikaan painotu näyttelyiden kerronnassa. Ájttesä korostuu saamelaisten uskonnollinen alistaminen: *Goabdesájgge/Trumtid*-näyttely rakentaa narratiivia kristillisiä käytäntöjä harjoittamaan pakotetuista ja salaa vastarintaa tehneistä saamelaisista. Lisäksi Ájttesä kuvataan 1600-luvulla virinnyttä kivistä toimintaa valtion harjoittaman kolonisaation ilmentymänä. Aiemmin museo esitti myös 1500-luvun pirkkalaiset riistäjinä ja rakensi jatkuvuutta näiden ja nykyisten, tarkemmin määrittelemättömien riistäjien välille; museon voi siis tulkita esittäneen menneisyyden lisäksi nykypäivänkin kolonialismin kehyses-

sä. Nykyisiin riistäjiin viittaavia representaatioita ei kuitenkaan ollut museossa esillä enää loppuvuodesta 2012.

9.4 Saamelaismuseot yhtenäisyyden tuottajina

Antropologi Thomas Hylland Eriksenin esittämän vertauksen mukaan menneisyyden näkeminen sellaisena, kuin se todella oli, on kuin näkisi väripisteiden tanssivan televisioruudulla kykenemättä yhdistämään niitä kuviksi.⁷⁵⁴ Menneisyys sinänsä on epäselvä ja loputtoman moninainen, ja voimme hahmottaa sitä vain tarinoiden ja kuvien kautta. Yhtä lailla epäselvä ja moninainen on nykyisyydenkin: esimerkiksi saamelaisten kategoriaan luettujen ihmisten omaksumien kulttuuripiirteiden kokonaisuus on jotakin sellaista, jota emme koskaan voi sellaisenaan tavoittaa. Niinpä mikä tahansa esitys ”saamelaiskulttuurista” on väistämättä pelkistys. Muiden esitysten tapaan museonäyttelytkin voivat representoida vain joitakin menneisyyden tai nykyisyyden piirteitä. Tästä seuraa, että olisi mahdollista konstruoida loputtomasti sellaisia mahdollisia teemoja ja näkökulmia, joita Siidan ja Ájttien näyttelyt eivät tuo esiin.

Tämän tutkimuksen tarkoituksena ei ole esittää, että tutkimiini museoiden näyttelyt tarjoaisivat jollakin tapaa puutteellisen tai vääristyneen kuvan aiheestaan. Näyttelyiden esityksiä ”todellisuuteen” vertaileva tutkimus asettuisi sellaiseen teoreettiseen kehykseen, joka poikkeaa olennaisesti tämän tutkimuksen diskurssianalyttisestä teoreettisesta perspektiivistä.⁷⁵⁵ En siis pyri osoittamaan näyttelyiden vinoutumia tai puutteita. Nostan kuitenkin seuraavassa esiin muutamia teemoja, jotka toistuvat saamelaisuuteen liittyvässä nykyisessä yhteiskunnallisessa keskustelussa ja joita on tuotu esiin myös saamelaisuutta käsittelevissä etnografisissa tutkimuksissa, mutta joita museot eivät toistaiseksi ole näyttelyihinsä sisällyttäneet.

Eräs tällainen teema on kuudennessa luvussa käsittelemäni ”ulkosaamelaisuus” eli se, että huomattava osa nykypäivän saamelaisista elää sen alueen ulkopuolella, jota nykyään yleisesti nimitetään Sápmiksi eli Saamenmaaksi. Esimerkiksi Suomessa saamelaisiksi luokitelluista ihmisistä noin kaksi kolmasosaa asuu virallisesti määritellyn ”saamelaisten kotiseutualueen” ulkopuolella. Kummankaan tutkimani museon perusnäyttelyissä näistä ”ulkosaamelaista” ei kerrota mitään eikä heidän olemassaoloaan edes mainita, vaikka museot ovatkin voineet pyrkiä huomioimaan ulkosaamelaisia muussa toiminnassaan.

Toinen teema, jota ei ole juurikaan sisällytetty Siidan ja Ájttien näyttelyiden kerrontaan, on saamelaisyhteisöjen sisäinen dynamiikka: saamelaisten väliset valtaan, sosiaaliseen asemaan ja varallisuuteen liittyvät erot, sukupolvien ja sukupuolten väliset erot sekä eri ryhmien ja yksilöiden välinen vuorovaikutus, intressiristiriidat ja konfliktit. Kummankaan tutkimani museon näyttelyissä ei juuri kuvailla yhteiskuntajärjestelmää tai esimerkiksi sukupuolten välistä työn-

⁷⁵⁴ Eriksen 1996, 112.

⁷⁵⁵ Ks. Börjesson 2005, 193–195.

jakoa.⁷⁵⁶ Yhteisön sisäisiin valtasuhteisiin⁷⁵⁷ ei viitata lainkaan. Eri saamelaisryhmien välisiä suhteita, jotka viime aikojen yhteiskunnallisessa keskustelussa ovat usein näyttäytyneet jännitteisinä, ei näyttelyissä representoida. Museoissa ei myöskään juuri kuvata saamelaisten välistä vuorovaikutusta ylipäätään.⁷⁵⁸

Muutenkaan saamelaisten välistä erilaisuutta – esimerkiksi ammattien tai elämäntapojen kirjoa – ei näyttelyissä juuri tuoda esiin. Siidan näyttelyissä saamelaiskulttuuri esitetään järjestelmänä eikä yksittäisistä saamelaisista kerrota juuri mitään; saamelaisuus ei henkilöidy erityisesti kehenkään. Ájtessa sekä historiallisia että fiktiivisiä henkilöitä tuodaan esiin enemmän. Kuten olen edellä todennut, näiden hahmojen joukosta selvimmin nykyaikaan paikantuvat kaksi hahmoa ovat molemmat poronhoitajia. Nykysaamelaisuus näyttäytyy siis Ájtessa ennen kaikkea poronhoitajuutena.

Kiinnostavan vertailukohdan Siidan ja Ájttien esityksille muodostavat Tromssan museon ja Tukholman Nordiska museetin saamelaisnäyttelyt, joihin kumpaankin sisältyy nykypäivän saamelaisten valokuvista ja heihin liittyvistä tiedoista koostettu henkilögalleria. Molemmissa museoissa mainitaan henkilöiden nimet ja asuinpaikat; lisäksi Nordiska museetin näyttelyyn on otettu mukaan henkilöiltä poimittuja, saamelaisuuteen liittyviä sitaatteja, ja Tromssan museossa mainitaan kunkin henkilön ammatti. Vain yksi Tromssan museossa kuvatuista 11 henkilöstä edustaa poronhoitajia. Kertomalla eri-ikäisistä, eri paikoissa elävistä, eri ammatteja harjoittavista tai eri tavoin saamelaisuuteensa suhtautuvista ihmisistä Tromssan museo ja Nordiska museet tuovat esiin nykyisen saamelaisuuden heterogeenisuutta, jota Siidan ja Ájttien esitykset eivät representoi.

Myöskään etnisten rajojen ylityksiä tai etnisten kategorioiden rajamaille sijoitettavia identiteettejä ei käsitellä Siidan ja Ájttien näyttelyissä juuri lainkaan. Siidassa viitataan Sodankylän saamelaisväestön sulautumiseen suomalaisiin uudisasukkaisiin 1800-luvun alkuun mennessä, mutta kummassakaan museossa ei kuvata 1900-luvun assimilaatioprosesseja tai saamelaisuuteen liittynyttä stigmaa. Niitä ihmisiä, joiden etninen identiteetti on epäselvä tai moninainen, ei näyttelyissä nosteta kuvauksen kohteeksi. Siidassa monitulkintaisen identiteetin mahdollisuuden ei edes viitata.

Saamelaismuseoiden yhdeksi tehtäväksi on määritelty saamelaisten kollektiivisen identiteetin vahvistaminen ja positiivisen saamelaisymmärryksen luominen.⁷⁵⁹ Tällaisia päämääriä on kirjoituksissaan eksplikoanut myös Siidan näyttelytyöryhmän puheenjohtajana toiminut Jukka Pennanen, jonka mukaan

⁷⁵⁶ Molemmissa museoissa perinteisiä töitä representoivat valokuvat ja videot kertovat implisiittisesti töiden sukupuolittuneisuudesta ja Ájttien kohdalla myös näyttelyteksteihin sisältyy joitakin viittauksia sukupuolten väliseen työnjakoon, mutta kummasakaan museossa sukupuolijärjestelmää ei varsinaisesti kuvailla.

⁷⁵⁷ Saamentutkija Andrea Amftin mukaan menneisyyden poronomadiyhteisö ei ollut tasa-arvoinen, vaan siihen sisältyi monenlaisia sukupuoleen, ikään ja sosiaaliseen asemaan perustuvia valtasuhteita. Tämänkaltaiset valtasuhteet pätevät Amftin mukaan myös nykypäivän poronhoitoyhteisöön. (Amft 2000, 116, 192.)

⁷⁵⁸ Poikkeuksena on Ájttien *Goabdesájgge/Trumtid*-näyttelyssä kuultava kahden noidan vuoropuhelu.

⁷⁵⁹ Ks. esim. Sara 2002, 51–52.

Siidan näyttelykokonaisuuden on ”annettava saamelaiselle omakohtainen ahaa-elämys omasta etnisyydestään”, mikä lisää omanarvontunnetta.⁷⁶⁰ Pyrkimykset saamelaisidentiteetin määrittelyyn ja positiivisen saamelaiskuvan välittämiseen voivat selittää museoiden näyttelyissä tehtyjä valintoja, joita olen edellä kokoa-
vasti tarkastellut.

Saamelaisia yhdistävien symbolien nostaminen esiin palvelee kollektiivisen saamelaisidentiteetin rakentamista. Sen sijaan edellä mainitsemani teemat, joita Siidan ja Ájtten näyttelyt eivät kerronnassaan juuri käsittele – ”ulkosaamelaisuus”, saamelaisyhteisöjen sisäinen heterogeenisuus, konfliktit ja valtasuhteet, saamelaisten assimilaatio, etninen hybridisyys ja saamelaisuuteen liittynyt stigma – ovat aiheita, joiden kautta kollektiivisen, positiivisen saamelaisidentiteetin rakentaminen olisi vaikeaa. Esimerkiksi ulkosaamelaisuuden korostaminen näyttelyssä voisi häivyttää ajatusta saamelaisten ja pohjoisen Saamenmaan välisestä yhteenkuuluvuudesta. Koska Sápmin konstruktio muodostaa yhden saamelaisuuden keskeisistä symboleista, vahvistaa käsitystä saamelaisista omana erillisenä kansanaan ja tukee alkuperäiskansapolitiikassa esitettyjä maa-vaatimuksia, sen horjuttaminen voisi toimia saamelaisten kollektiivisen identiteetin ja saamelaisoikeuksien vahvistamisen tavoitetta vastaan.

Saamelaismuseoiden tekemiä valintoja on helppo ymmärtää aiempien vuosikymmenien yhteiskunnallista tilannetta ja saamelaisliikkeen tavoitteita vasten. Saamelaisliike nousi esiin aikana, jolloin saamelainen etnisyys oli nykyistä heikompaa ja stigmatisoituneempaa; liike pyrki luomaan kollektiivista saamelaisidentiteettiä korostamalla saamelaisten yhtenäisyyttä ja nostamalla tietyt symbolit koko saamelaisuuden tunnuksiksi. Etnisten rajojen vetämisen intensiivisimmässä vaiheessa aktivistien keskuudessa oli hyvin vähän tilaa sen kyseenalaistamiselle, keitä saamelaiset olivat ja millä tavoin saamelaisuutta oli toteutettava.⁷⁶¹ Esittämällä saamelaisliikkeen esiin nostamia tunnuksia näyttelyissään myös museot ovat olleet mukana rakentamassa sitä etnistä rajaa, joka erottaa saamelaisuuden muista etnisyyksistä. Ne ovat vahvistaneet saamelaisuutta kulttuurisena kategoriana ja tukeneet sitä kehitystä, jonka myötä saamelaisvähemmistöön kuulumisesta on tullut symbolinen resurssi ja tavoiteltu status.

Saamelaisen kansakunnan rakentamisen prosessilla on kuitenkin kääntöpuolensa. Tiettyihin tunnusmerkkeihin sidottu saamelaisuus voi aiheuttaa ”etnostressiä” niillä saamelaisiksi identifioituvilla, jotka eivät koe täyttävänsä ideaalisen saamelaisuuden vaatimuksia. Lisäksi yleisen saamelaisuuden tunnuksiksi nostetut symbolit voivat luoda hierarkioita eri saamelaisryhmien välille. Saamelaisuuden symboleina nykyään toimivat kulttuuripiirteet on pitkälti lainattu sisämaan poronhoitajilta ja pohjoissaamelaisen kulttuurin piiristä, ei niinkään esimerkiksi Norjan rannikon merisaamelaisilta tai Suomen inarinsaamelaisilta.

Saamelaisuuden määrittelijöinä museot ovat eräällä tavalla puun ja kuoren välissä. Korostamalla poronhoidon tai pohjoisen Saamenmaan kaltaisia

⁷⁶⁰ Pennanen 2000b, 11.

⁷⁶¹ Stordahl 1996, 95; ks. myös esim. Nyysönen 2007, 253.

saamelaistunnuksia näyttelyissään ne saattavat sulkea monien saamelaisten omakohtaiset kokemukset esitystensä ulkopuolelle ja vahvistaa saamelaisyhteisöjen sisäisiä hegemonioita ja hierarkioita, joiden puitteissa jotkut ihmiset helposti määrittyvät ”paremmiksi” tai ”aidommiksi” saamelaisiksi kuin toiset. Toisaalta museoiden on kuitenkin rakennettava esityksensä joidenkin yleisesti hyväksytyjen saamelaistunnusten varaan voidakseen ylipäätään esittää saamelaisuutta. Jos saamelainen etnisyys voi olla mitä tahansa, se lakkaa olemasta erillisenä kategoriana. Mitä tiukemmin museot yhdistävät saamelaisuuden esimerkiksi saamen kieliin, Saamenmaahan, perinteisiin käsitöihin, poronhoitoon ja pohjoiseen luontoon, sitä selvemmin erottuvan etnisen kategorian ne luovat.

Saamelaismuseoiden rooli Saamen kansan määrittelemisessä muistuttaa sitä roolia, jota kansallismuseot näyttelivät nykyisten kansallisvaltioiden syntyprosesseissa 1800-luvulla. Museoiden määrittelemän kansallisen kulttuuriperinnön kautta tuotettiin kansallista identiteettiä. Museot naturalisoivat kansaa ja rakensivat sille omaa, erillistä historiaa, joka legitimoivat kansan nimissä puhuvien poliittisia tavoitteita. Samaa tapaan nykyiset saamelaismuseot tuottavat ajatusta kulttuurisesti erillisestä saamelaisuudesta ja auttavat legitimoimaan saamelaisten vaatimuksia tunnustetuksi tulemisesta, itsehallinnosta ja kollektiivisista oikeuksista.⁷⁶²

Niin vakiintuneet kansallismuseot kuin nykyiset saamelaismuseotkin ovat siis vahvistaneet käsitystä kansan tai ryhmän perustavanlaatuisesta omaleimaisuudesta – kansallisesta olemuksesta, joka erottaa ryhmän jäsenet kaikista muista ihmisistä. Nykypäivän länsimaisten valtiollisten museoiden kohdalla tällainen essentialismi ei välttämättä ole enää hyväksyttyä tai ainakaan yhtä avointa kuin menneisyydessä.⁷⁶³ Valtioiden sisäinen ”monikulttuurisuus” saattaa nykyään heijastua myös museoiden esityksissä,⁷⁶⁴ ja museot voivat kulttuurisen yhtenäisyyden sijaan korostaa heterogeenisuutta.

On väitetty, että keskittyminen eroihin, muuttumiseen ja monimuotoisuuden on ylellisyyttä, johon vain enemmistöväestöllä on varaa.⁷⁶⁵ Vähemmistöjen kohdalla essentialisoiva ja yhtenäisyyttä tuottava esitystapa on edelleen tavallinen. Kuitenkin tavat puhua vähemmistöistä muuttuvat nekin ajan myötä, ja vähemmistöetnisyyden vahvistuminen voi avata uusia mahdollisuuksia aiempaa moninaisemmille etnisen identiteetin representaatioille. Kenties myös saamelaismuseoissa on tulevaisuudessa enemmän tilaa heterogeenisen ja rajoiltaan sumeankin etnisyyden esittämiselle.

⁷⁶² Ks. Graham, B. et al. 2005, 27; Olsen, K. 2000, 143–144, 154; Olsen, K. 2004a, 34.

⁷⁶³ Ks. Beier-de Haan 2006.

⁷⁶⁴ Ks. Nederveen Pieterse 2005; Knell 2011, 13.

⁷⁶⁵ Mathisen, S.O. 2014, 282.

SUMMARY

This study examines the construction of ethnicity in the permanent exhibitions of two museums, *Ájtte* and *Siida*. *Ájtte* is a Swedish mountain and Sámi museum situated in Jokkmokk village. *Siida*, located in Inari village, is a national museum of the Finnish Sámi and a nature center of Metsähallitus, a state enterprise administering state-owned areas in Finland. The two institutions – the Sámi museum and Metsähallitus – work together at *Siida*, and both were involved in mounting the exhibitions.

The study is motivated by three research questions: What kind of ethnic categories and boundaries do the exhibitions create? How is Sámi ethnicity defined by displaying cultural features? How do the exhibitions depict relationships between the Sámi and other ethnicities, governmental power, the ‘Sámi area’, and nature? The representations displayed in the exhibitions are examined in the context of the contemporary public discussion about Sámi ethnicity. The aim of the study is to ascertain how the two museums, by exhibiting Sámi culture and history, contribute to this discussion.

The theoretical framework of the study is based on a constructionist view of ethnicity according to which we can assume no simple one-to-one relationship between ethnic units and cultural similarities and differences. Ethnic categories do take culture into account, but they are not based on the sum of ‘objective’ differences: some cultural traits are regarded as significant while others are ignored. Ethnic boundaries are thus maintained by a limited set of cultural features. From this perspective, it is the ethnic boundary and the processes of creating and maintaining boundaries that become the focus of investigation.

Ethnic boundaries are maintained by different actors in various arenas, from official categorization practices on the macro level to everyday classification by ordinary people on the micro level. As producers of ethnicity, museums stand between macro and micro level actors: even though they do not exercise official defining power, they have more authority than many other actors as museum exhibitions are expected to convey accurate, scholarly knowledge. In contemporary post-colonial discourse, presentations produced by ethnic minorities themselves may be especially valued, as they are assumed to represent an ‘insider’s view’. Thus Sámi museums – museums created and governed at least partly by the Sámi themselves – may be seen as presenting an authoritative account of Sámi ethnicity. This makes their exhibitions a relevant research subject.

The primary data of the study consist of the permanent exhibitions of *Siida* and *Ájtte*, established between the years 1989–2005 and including artifacts, texts, pictures, installations, dioramas, and sounds. The exhibitions were photographed and recorded during field-work periods between 2009 and 2012. The secondary data include several exhibitions on Sámi culture in other museums, a variety of broadcasts and other media materials reflecting contemporary discussions and debates about Sámi ethnicity, and interviews with museum staff.

The exhibitions were analyzed qualitatively within the theoretical and methodological framework of discourse analysis. Their organization and design

were examined, noting the themes highlighted and the relationships pertaining between different themes. The analysis of the exhibition texts considered the subjects and objects constructed by them, the categories used, and the ways in which the texts refer to time and place. Given the abundance of visual material in the exhibitions, it was not feasible to analyze all visual representations in detail. Attention was paid mainly to the details that seemed especially salient or symbolically important.

The findings of the study suggest that the two museums have much in common in terms of the organization and content of their exhibitions. The introductory exhibitions of both museums are partly chronological, addressing diachronic changes from the latest Ice Age to modernity. Otherwise the organization is thematic, concentrating mainly on the 'traditional' Sámi culture before the modernization processes of the 20th century. Both museums divide this culture into a few sections such as clothing, handicrafts, and religion. In addition to displaying 'traditional' culture, the museums also make reference to modernization and to some contemporary practices.

Even though the content of the exhibitions is fairly similar in the two museums, the narrative styles differ. In Siida, the style of the exhibition texts is scholarly and formal, with no reference to the thoughts or experiences of individuals; the exhibitions look at Sámi culture from the outside and attempt to present an 'objective' view of culture. In Ájtte, the tone in the texts is often more personal and the pronoun 'we' is widely used, creating a sense of an insider's look. Individuals are foregrounded in some of the exhibitions.

When illustrating the distant past, the museums do not produce clear ethnic boundaries; the ethnicity of the first inhabitants of the area is not explicitly defined. The exhibitions, however, consist mainly of a thematic display of Sámi culture, creating a natural-looking ethnic boundary between the Sámi and other ethnicities. With the possible exception of one short quotation in Ájtte, the exhibitions do not imply that a person's ethnic identity could be vague, hybrid, multiethnic, or contested. The ethnic boundaries are seen as clear and stable: some people unequivocally belong to the category of the Sámi while others do not. The Sámi are represented as one people with their own special culture, easily distinguishable from the cultures of other peoples. One exhibition in Ájtte, however, represents the 'mixed culture' of the ethnically heterogeneous settler population of the past. In this exhibition, ethnic boundaries are not congruent with cultural boundaries.

When it comes to ethnic boundaries within the Sámi, the two museums seem to differ from each other. In Ájtte, different Sámi groups are hardly mentioned in the texts. The use of the pronoun 'we', referring both to people of the distant past and to contemporary people, creates a sense of a homogenous community. In Siida, the exhibition texts refer to some Sámi groups, and one of them – the Skolt Sámi – is discussed separately in the main exhibition. On the level of the organization of the display, the Sámi are thus divided into two different categories: the (Finnish) Sámi in general, and the Skolt Sámi with their special history and culture. Relationships between Sámi groups or interaction

and power relations within Sámi societies are not discussed in either of the museums.

In addition to the category of the Sámi, both museums also produce a category of northern indigenous peoples, placing the Sámi inside this category. The category of indigenous peoples, however, does not appear to be as essential in the exhibitions as it often is in the contemporary public discussion concerning the Sámi. Occasionally, the exhibition texts also mention non-Sámi ethnic categories such as 'neighboring peoples'. In Ájtte, some of the exhibitions formerly created a category of 'strangers', coming from elsewhere and exploiting the local people, but representations referring to these strangers were no longer part of the exhibitions by the end of 2012.

The museums do not define Sámi ethnicity merely by creating explicit categories and boundaries, but also by describing Sámi culture. In this study, attention was paid to the representation of a few cultural traits frequently associated with Sámi culture: Sámi languages, Sámi costumes and other traditional handicrafts, reindeer herding, and the chanting tradition.

Both museums present as a first language used in the exhibition texts a Sámi language – North Sámi in the case of Siida and Lule Sámi in Ájtte – which symbolically gives Sámi language precedence over the majority languages in Finland and Sweden and signifies that the exhibitions are not merely intended for outsiders, but first and foremost for the Sámi themselves. The connection between language and a Sámi identity, however, is not explicitly discussed in the exhibitions. In Siida, the evolution and distribution of Sámi languages is described in the introductory exhibition, whereas these themes are not highlighted in Ájtte.

Sámi costumes and other traditional handicrafts are represented in both museums. By displaying handicrafts as a separate theme, the museums contribute to the '*duodji* discourse', i.e. a notion of these artifacts as closely connected to the ethnic identity of the Sámi. The handicrafts and costumes are at least partly detached from their historical everyday context and represented as objects defining Sámi ethnicity.

Both museums also display traditional means of livelihood: reindeer herding, hunting, fishing, and farming. Among these, the representations of reindeer herding tend to dominate; particularly in Ájtte, several representational choices contribute to the notion of the Sámi as mainly reindeer herders. In addition to displaying the nomadic past, both museums also refer to mechanized practices of contemporary reindeer husbandry. Despite the substantial changes in reindeer husbandry during the 20th century, the exhibitions create a strong sense of continuity between the nomadic past and the present.

By representing Sámi languages, Sámi costumes, traditional handicrafts, and reindeer herding in their exhibitions, the museums make these cultural features into a Sámi cultural heritage and produce an ethnicity that is connected to these markers. The Sámi chanting tradition, however, does not play a remarkable role in the exhibitions of the two museums although chanting, too, is a cultural feature that nowadays often serves as a marker of Sámi ethnicity.

In addition to ethnic categories and representations of Sámi culture, this study also examines the ways in which the Sámi are connected to their geographical, natural, and social environment in the exhibitions. The Sámi movement has established the idea of *Sápmi* – Sámiland – which is seen as the symbolic homeland of the Sámi. The displays of Siida and Ájtte contribute to this notion, but the idea of transnational Sápmi is not emphasized in the exhibitions, as the display in both museums tends to focus on a narrower area: northern Finland in Siida and northern Sweden in Ájtte. Sámi people living outside traditional Sámi areas are not represented or even mentioned in either of the museums.

The exhibitions in both museums also connect the Sámi with northern nature. This connection is already established on the institutional level, as Siida and Ájtte are both Sámi museums and nature centers or museums of natural history. Northern nature is on display along with Sámi culture: in Siida, the main exhibition consists of a nature section surrounding a culture section, and in Ájtte, some of the exhibitions include representations of nature as well as representations of Sámi culture. Northern nature is portrayed in somewhat different ways in the two museums: in Siida, it appears as a harsh environment, demanding adapting strategies from humans as well as from other animals and plants, whereas in Ájtte, it is rather seen as abundant. Both museums represent at least the ‘traditional’ Sámi culture as being in harmony with nature. In Ájtte, the positive impact of humans on nature is illustrated in an exhibition about the Laponia area, that is portrayed as a valuable cultural landscape shaped by reindeer husbandry.

Even though both museums concentrate mainly on presenting the Sámi, they also refer to relationships between Sámi and other ethnicities. Trade relations and cultural influences in the past are mentioned in the exhibition texts; contemporary contact between the Sámi and other people, however, is not explicitly discussed. Colonialism and the subordination of the Sámi is noted in both museums. This theme is highlighted particularly in Ájtte: the mining that began in the 17th century is defined as a colonial practice, and the conversion of the Sámi to Christianity is represented mainly as a process of subordination. In the earlier versions of the exhibitions in Ájtte, the *Birkarlar* conducting trade and taxing Sámi in the 16th century were also represented as exploiters, and the display constructed a continuity between them and the exploiters in the present. By the end of 2012, however, representations of such exploitation were no longer included in the exhibitions.

To a considerable extent, the exhibitions of Siida and Ájtte resemble the images produced by the Sámi movement. In the ethno-political struggle for rights and recognition, the unity and togetherness of the Sámi people has been emphasized, and often there has been little room to explicate internal differences. Museum exhibitions, too, have contributed to the perception of the Sámi as a fairly homogenous group distinct from mainstream populations; the ethnic boundary has been highlighted at the expense of cultural or social heterogeneity within the boundaries. The role of Sámi museums today thus bears a resem-

blance to the role that national museums played in the 19th century, naturalizing peoples and constructing pasts that served to legitimate political goals.

As Sámi museums are intended to promote a positive Sámi self-understanding and strengthen Sámi identity, it is natural for them to construct ethnic boundaries and to highlight established symbols of Sámi ethnicity. The museums have to base their exhibitions on some generally accepted ethnic markers in order to be able to represent ethnicity in the first place; if Sámi ethnicity can be anything, it ceases to be a separate category. At the same time, however, emphasizing these symbols may cause a sense of inferiority and 'ethno-stress' for some Sámi people who feel unable to meet the demands of idealized 'Sáminess', and thus contribute to the perpetuation of possible hierarchies and hegemonies within Sámi societies.

LÄHTEET

Kenttätyöaineisto

Valokuvat

Siidaa ja Ájttea koskeva valokuva-aineisto: 2 303 valokuvaa

Muiden museoiden näyttelyitä koskeva valokuva-aineisto: noin 900 valokuvaa

Äänitteet

Siidan ja Ájtten näyttelyissä äänitetty aineisto: 22 äänitiedostoa

Museonjohtaja Galina Aleksandrovna Kulinčenkön haastattelu 2.4.2008

Museonjohtaja Tarmo Jomppasen haastattelu 13.9.2011

Intendentti Anna Westman Kuhmuseen haastattelu 10.10.2012

Intendentti Arja Jomppasen haastattelu 1.11.2012

Museonjohtaja Kjell-Åke Aronssonin haastattelu 4.12.2012

Muistiinpanot

Muistiinpanot saamelaisnäyttelyistä

Muistiinpanot *Ođđasat*-uutislähetystenistä 3.2.2011–21.4.2015

Kenttätyöaineisto on tekijän hallussa.

Kirjallisuus

Aapala, Kirsti 2005: Goahti. – Ulla-Maija Kulonen, Irja Seurujärvi-Kari & Risto Pulkkinen (eds.), *The Saami. A Cultural Encyclopaedia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 133.

Aarninsalo, Hinni 2013: Inarinsaamelainen: pahinta on kun oma kansa syrjii. Yle Kotimaa 19.4.2013.

<http://yle.fi/uutiset/inarinsaamelainen_pahinta_on_kun_oma_kansa_syrjii/6586220>

Adams, William Y. 1998: *The Philosophical Roots of Anthropology*. Stanford: Center for the Study of Language and Information.

Aikio, Ante 2013: Saamen kielten elvytys on vaakalaudalla. Mielipide, Helsingin Sanomat 17.9.2013.

Aikio, Áile 2010: Johdanto. – Petteri Laiti, Aune Musta, Anne-Maria Näkkäläjärvi, Marja Näkkäläjärvi-Jomppanen, Maire Saijets & Rauna Triumf (toim.), *Suomâ sämimáccuveh. Lää'ddjânnam sää'mpihttâz. Suoma sámegávottit. Suomen saamelaispuvut*. Inari: Sámi Duodji ry, 16–17.

Aikio, Áile 2015: Professorit Sammallahti ja Lehtola: Avoin kirje Suomen eduskunnalle saamelaismääritelmästä. Yle Sápmi 3.3.2015.

- <http://yle.fi/uutiset/professorit_sammallahti_ja_lehtola_avoin_kirje_suomen_eduskunnalle_saamelaismaaritmasta/7839877>
- Aikio, Marjut 1999: Saamelaiskulttuurin renessanssi ja ryöstöviljely. – Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola & Mervi Autti (toim.), *Outamaalta tunturiin*. Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit, osa 1. Lapin yliopisto & Kustannus-Puntsi, 56–63.
- Aikio, Samuli 1992: Mitä museo Lapissa. *Museo* 3/1992, 16–17.
- Akwé: Kon guidelines. <<http://www.cbd.int/traditional/guidelines.shtml>>
- Amft, Andrea 2000: *Sápmi i förändringens tid. En studie av svenska samers levnadsvillkor under 1900-talet ur ett genus- och etnicitetsperspektiv*. Umeå: Umeå universitet.
- Amundsen, Arne Bugge 2011a: National Museums in Norway. – Peter Aronsson & Gabriella Elgenius (eds.), *Building National Museums in Europe 1750–2010*. Conference Proceedings from EuNaMus, European National Museums: Identity Politics, the Uses of the Past and the European Citizen, Bologna 28–30 April, 2011. Linköping: Linköping University Electronic Press, 653–666.
- Amundsen, Arne Bugge 2011b: National Museums in Sápmi. – Peter Aronsson & Gabriella Elgenius (eds.), *Building National Museums in Europe 1750–2010*. Conference Proceedings from EuNaMus, European National Museums: Identity Politics, the Uses of the Past and the European Citizen, Bologna 28–30 April, 2011. Linköping: Linköping University Electronic Press, 733–746.
- Anderson, Benedict 2007 [1983]: *Kuvitellut yhteisöt. Nationalismin alkuperän ja leviämisen tarkastelua*. Suom. Joel Kuortti. Tampere: Vastapaino.
- Andersson, Helena 2015: Ny vitbok ger hopp om försoning. *Spira* 12.2.2015.
- Andersson, Joakim & Aronsson, Peter 2004: 10 000 år – på 90 minuter. Pedagogisk verksamhet i forntidens basutställning. Tema Q, Linköpings universitet, februari 2004.
<http://www.aronsson.nl/Aronsson/Artiklar_files/tiotusenSHM.pdf>
- Anttonen, Marjut 1999: *Etnopolitiikkaa Ruijassa. Suomalaislähtöisen väestön identiteettien politisoituminen 1990-luvulla*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Anttonen, Pertti J. 2005: *Tradition through Modernity. Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship*. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Arkistolaitos 2013: Rovaniemen saamelaisyhdistys Mii ry luovutti arkistonsa Saamelaisarkistoon.
<<http://www.arkisto.fi/news/893/151/Rovaniemen-saamelaisyhdistys-Mii-ry-luovutti-arkistonsa-Saamelaisarkistoon>>
- Aronsson, Peter 2010a: Europeiska nationalmuseer som förhandlingsarenor. – Bjarne Rogan & Arne Bugge Amundsen (red.), *Samling og museum. Kapitler av museenes historie, praksis og ideologi*. Novus Forlag, 341–358.
- Aronsson, Peter 2010b: Vad är ett nationalmuseum? – *Årsbok MMX*. Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, 137–151.

- Aronsson, Peter 2011: Explaining national museums. Exploring comparative approaches to the study of national museums. – Simon J. Knell, Peter Aronsson, Arne Bugge Amundsen, Amy Jane Barnes, Stuart Burch, Jennifer Carter, Viviane Gosselin, Sarah A. Hughes & Alan Kirwan (eds.), *National Museums. New Studies From Around the World*. London & New York: Routledge, 29–54.
- Baglo, Cathrine 2001: From Universal Homogeneity To Essential Heterogeneity: On The Visual Construction Of “The Lappish Race”. *Acta Borealia* 18 (2), 23–39.
- Baglo, Cathrine 2011: *På ville veger? Levende utstillinger av samer i Europa og Amerika*. Institutt for arkeologi og sosialantropologi, Universitetet i Tromsø.
- Barnard, Alan 2006: Kalahari revisionism, Vienna and the ‘indigenous peoples’ debate. *Social Anthropology* 14 (1), 1–16.
- Barruk, Henrik 2008: Samiskan i Sverige. Rapport från språkkampanjrådet 2008. Sámediggi/Sámedigge/Saemiedigkie/Sametinget.
- Barth, Fredrik (ed.) 1969: *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Barth, Fredrik 1969: Introduction. – Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget, 9–38.
- Baudou, Evert 2007: Arkeologi och politik i norr. – Inga Lundström (red.), *Historisk rätt? Kultur, politik och juridik i norr*. Riksantikvarieämbetet, 158–179.
- Beach, Hugh 1997: Negotiating Nature in Swedish Lapland: Ecology and Economics of Saami Reindeer Management. – Eric Alden Smith & Joan McCarter (eds.), *Contested Arctic. Indigenous Peoples, Industrial States, and the Circumpolar Environment*. University of Washington Press, 122–149.
- Beach, Hugh 2004: Political Ecology in Swedish Saamiland. – David G. Anderson & Mark Nuttall (eds.), *Cultivating Arctic Landscapes. Knowing and Managing Animals in the Circumpolar North*. Berghahn Books, 110–123.
- Beier-de Haan, Rosmarie 2006: Re-staging Histories and Identities. – Sharon Macdonald (ed.), *A Companion to Museums Studies*. Malden-Oxford-Carlton: Blackwell Publishing, 186–197.
- Bendix, Regina 2000: Heredity, Hybridity and Heritage from One *Fin de Siècle* to the Next. – Pertti J. Anttonen, Anna-Leena Siikala, Stein R. Mathisen & Leif Magnusson (eds.), *Folklore, Heritage Politics, and Ethnic Diversity*. A Festschrift for Barbro Klein. Botkyrka: Multicultural Centre, 37–54.
- Bennett, Tony 1995: *The Birth of the Museum. History, theory, politics*. London & New York: Routledge.
- Béteille, André 1998: The Idea of Indigenous People. *Current Anthropology* 39 (2), 187–191.
- Bhabha, Homi K. 2005 [1994]: *The Location of Culture*. New York: Routledge.
- Bisi, Jukka 2010: *Suomalaisen susikonfliktin anatomia*. Oulu: Oulun yliopisto.
- Black, Jeremy 2000 [1997]: *Maps and Politics*. London: Reaktion Books Ltd.

- Blom, Jan-Petter 1969: Ethnic and cultural variation. – Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget, 74–85.
- Bodinger de Uriarte, John J. 2003: *The casino and the museum: imagining the Mashantucket Pequet tribal nation in representational space*. The University of Texas at Austin.
- Bolin, Hans 1996: Kinship, Marriage and Traces of Social Interaction. Aspects on the hunter-gatherer societies in northern Sweden during the Bronze Age and early Iron Age. *Current Swedish Archeology* 4, 7–19.
- Bol'sakova, Nadežda 2005: *Žizn, obyčai i mify kol'skih saamov v prošlom i nastoáččem*. Murmansk: Murmanskoe knižnoe izdatel'stvo.
- Boström, Anders 2005: Samer måste bevisa ursprung. *Dagens Nyheter* 1.5.2005.
- Brah, Avtar & Coombes, Annie E. (eds.) 2000: *Hybridity and its Discontents. Politics, Science, Culture*. London & New York: Routledge.
- Brenna, Brita 2002: *Verden som ting og forestilling. Verdenutstillinger og den norske deltakelsen 1851–1900*. Oslo: Unipub.
- Bringa, Tone 1995: *Being Muslim the Bosnian Way. Identity and Community in a Central Bosnian Village*. Princeton University Press.
- Brubaker, Rogers, Loveman, Mara & Stamatov, Peter 2004: Ethnicity as Cognition. *Theory & Society* 33, 31–64.
- Brubaker, Rogers 2013: *Etnisyys ilman ryhmiä*. Suom. Erkki Vainikkala & David Kivinen. Toim. Petri Ruuska & Jarno Valkonen. Tampere: Vastapaino.
- Brännström, Malin 2009: Samerna och naturresurserna. – Lars Elenius (red.), *Är vi inte alla minoriteter i världen? Rättigheter för urfolk, nationella minoriteter och invandrare*. Stockholm: Ordfront, 199–209.
- Börjesson, Mats 2005: Vad gör en museutställning? Om social kategorisering, historiens framsteg och museernas nya roll. *RIG – Kulturhistorisk tidskrift* 88 (4), 193–209.
- Carlén, Staffan 1990: *Att ställa ut kultur. Om kulturhistoriska utställningar under 100 år*. Stockholm: Carlssons.
- Carpelan, Christian 2004: Etnicitet, identitet, ursprung? Exemplet samerna. – Vesa-Pekka Herva (ed.), *People, Material Culture and Environment in the North*. Proceedings of the 22nd Nordic Archaeological Conference, University of Oulu, 18-23 August 2004. Oulu: Faculty of Humanities, University of Oulu, 75–82.
- Carpelan, Christian, Linkola, Martti & Heikkinen, Hannu 2005: Reindeer husbandry. – Ulla-Maija Kulonen, Irja Seurujärvi-Kari & Risto Pulkkinen (eds.), *The Saami. A Cultural Encyclopaedia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 312–322.
- City-Sámit 2010a: Keitä ovat citysaamelaiset? <<http://www.citysमित.net/citysaamelaiset.html>>
- City-Sámit 2010b: Yhdistys. <<http://www.citysमित.net/yhdistys.html>>
- Committee on the Elimination of Racial Discrimination 2012: Committee on the Elimination of Racial Discrimination Eighty-first session 6–31 August 2012. Consideration of reports submitted by States parties under article 9 of the

- convention. Concluding observations of the Committee on the Elimination of Racial Discrimination.
- Conklin, Beth A. & Graham, Laura R. 1995: The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics. *American Anthropologist* 97 (4), 695–710.
- Conn, Steven 2006: Science Museums and the Culture Wars. – Sharon Macdonald (ed.), *A Companion to Museum Studies*. Malden–Oxford–Carlton: Blackwell Publishing, 494–508.
- Conrad, Joann 2004: Mapping Space, Claiming Place. The (Ethno-) Politics of Everyday Geography in Northern Norway. – Anna-Leena Siikala, Barbro Klein & Stein R. Mathisen (eds.), *Creating Diversities. Folklore, Religion and the Politics of Heritage*. Helsinki: Finnish Literature Society, 165–189.
- Cresswell, Tim 2004: *Place. A Short Introduction*. Malden–Oxford–Carlton: Blackwell Publishing.
- Dahlström, Åsa Nilsson 2003: *Negotiating Wilderness in a Cultural Landscape. Predators and Saami Reindeer Herding in the Laponian World Heritage Area*. Uppsala: Uppsala University Library.
- Davies, Maurice 2000: Heritage: The political and the personal. *Nordisk Museologi* 1/2000, 35–46.
- Diamond, Jared 2007 [2005]: *Romahdus. Miten yhteiskunnat päättävät tuhoutua tai menestyä*. Suom. Kimmo Pietiläinen. Helsinki: Terra Cognita.
- Durand, Carine Ayélé 2008: Urfolk, internationella nätverk och museer. – Christina Westergren & Eva Silvén (red.), *För Sápmi i tiden*. Nordiska museets och Skansens årsbok 2008. Stockholm: Nordiska museet, 158–169.
- Edbom, Gunilla 2005: *Samiskt kulturarv i samlingar. Rapport från ett projekt om återföringsfrågor gällande samiska föremål*. Sametinget. Ájtte.
- Ehn, Billy & Klein, Barbro 1999 [1994]: *Från erfarenhet till text: om kulturveenskaplig reflexivitet*. Stockholm: Carlssons.
- Eidheim, Harald 1969: When ethnic identity is a social stigma. – Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget, 39–57.
- Eidheim, Harald 1997: Ethnopolitical Development among the Sami after World War II. – Harald Gaski (ed.), *Sami Culture in a New Era. The Norwegian Sami Experience*. Karasjok: Davvi Girji OS, 29–61.
- Eidheim, Harald, Bjørklund, Ivar & Brantenberg, Terje 2012: Negotiating with the Public – Ethnographic Museums and Ethnopolitics. *Museum & Society* 10 (2), 95–120.
- Eidlitz Kuoljok, Kerstin 2009: *Bilden av universum bland folken i norr*. Stockholm: Carlssons.
- Ekarv, Margareta 1991: Ájtte, Svenskt Fjäll- och Samemuseum i Jokkmokk. – Margareta Ekarv, Elisabet Olofsson & Björn Ed: *Smaka på orden. Om texter i utställningar*. Stockholm: Carlssons, 131–145.
- Eklund Nyström, Sigrid 2002: Nordiska museets samiska samling. – *Vem äger kulturarvet? Anföranden vid konferens om återföringsfrågor vid Ájtte, Svenskt Fjäll- och Samemuseum 6–8 juni 2000*. Jokkmokk: Ájtte, 95–97.

- Elenius, Lars 2007: Kväner – en föränderlig identitet på Nordkalotten. – Inga Lundström (red.), *Historisk rätt? Kultur, politik och juridik i norr*. Stockholm: Riksantikvarieämbetet, 88–110.
- Elenius, Lars 2009: Kategoriernas makt på nordkalotten. – Lars Elenius (red.), *Är vi inte alla minoriteter i världen? Rättigheter för urfolk, nationella minoriteter och invandrare*. Stockholm: Ordfront, 78–95.
- Enbuske, Matti 2008: *Vanhan Lapin valtamailla. Asutus ja maankäyttö Kemian Lapin ja Enontekiön alueella 1500-luvulta 1900-luvun alkuun*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Eriksen, Thomas Hylland 1996: *Historia, myt och identitet*. Översättning Steve Sem-Sandberg. Bonnier Alba Essä.
- Eriksen, Thomas Hylland 2000: Ethnicity and culture – a second look. – Regina Bendix & Herman Roodenburg (eds.), *Managing Ethnicity. Perspectives from folklore studies, history and anthropology*. Amsterdam: Het Spinhuis, 185–205.
- Eriksen, Thomas Hylland 2002 [1993]: *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. Second Edition. London–Ann Arbor: Pluto Press.
- Eriksen, Thomas Hylland 2004: *Toista maata? Johdatus antropologiaan*. Suom. Maarit Forde & Anna-Maria Tapaninen. Helsinki: Suomen Antropologinen Seura & Gaudeamus.
- Evjen, Bjørg 1997: Measuring heads: physical anthropological research in North Norway. *Acta Borealia* 14 (2), 3–30.
- Fairclough, Norman 1997: *Miten media puhuu*. Suom. Virpi Blom & Kaarina Hazard. Tampere: Vastapaino.
- Finbog, Liisa-Rávná 2013: *Med nav og eiker. En museologisk analyse av hvordan markesamisk identitet skapes, reforhandles, vedlikeholdes og utvikler seg ved Várdobáiki samisk senter*. Instituttet for Kulturstudier og Orientaliske språk, Universitetet i Oslo.
- Fjellström, Pehr 1981 [1755]: *Kort Berättelse, Om Lapparnas Björna-fänge, Samt Deras der wid brukade widskeppelser*. Umeå: Två Förläggare Bokförlag.
- Fofonoff, Matleena 2010: Nuörttsä'mmlai pihttáz. Kolttasaamelainen puku. – Petteri Laiti, Aune Musta, Anne-Maria Näkkäljärvi, Marja Näkkäljärvi-Jomppanen, Maire Saijets & Rauna Triumf (toim.), *Suomâ sämimáccuhev. Lää'ddjânnam sää'mpihttáz. Suoma sámegáovttit. Suomen saamelaispuvut*. Inari: Sámi Duodji ry, 32–47.
- Fromm, Annette B. 2010: Practices of Inclusion. – Olivia Guntarik (ed.), *Narratives of Community. Museums and Ethnicity*. Edinburgh: MuseumsEtc, 242–261.
- Fryer, Paul 2009: Urfolks rättigheter och rättvisa på Kolahalvöns landsbygd. – Lars Elenius (red.), *Är vi inte alla minoriteter i världen? Rättigheter för urfolk, nationella minoriteter och invandrare*. Stockholm: Ordfront, 183–198.
- Gaski, Lina 2000: *"Hundre prosent lapp?" Lokale diskurser om etnisitet i markebygdene i Evenes og Skånland*. Kautokeino: Sámi Instituhtta.
- Gaski, Lina 2008: Sami Identity as a Discursive Formation: Essentialism and Ambivalence. – Henry Minde (ed.), *Indigenous Peoples. Self-determination, Knowledge, Indigeneity*. Delft: Eburon, 219–236.

- Gáldu: Tutustu Saamenmaahan.
<<http://www.galdu.org/web/index.php?sladja=25&vuolitsladja=9&giella1=spa>>
- Gellner, Ernest 2006 [1983]: *Nations and nationalism*. Second Edition. Oxford: Blackwell Publishing.
- Gerstenblith, Patty 2006: Museum Practice: Legal Issues. – Sharon Macdonald (ed.), *A Companion to Museum Studies*. Malden–Oxford–Carlton: Blackwell Publishing, 442–456.
- Gil-White, Francisco J. 2001: Are Ethnic Groups Biological “Species” to the Human Brain? Essentialism in Our Cognition of Some Social Categories. *Current Anthropology* 42 (4), 515–554.
- Gjessing, Gutorm 1973: *Norge i Sameland*. Oslo: Gyldendal.
- Graham, Brian, Asworth, Gregory John & Tunbridge, John E. 2005: The uses and abuses of heritage. – Gerard Corsane (ed.), *Heritage, Museums and Galleries. An Introductory Reader*. London & New York: Routledge, 26–37.
- Green, Carina 2008: Indigeneity – Idea and Political Reality. – Peter Sköld (red.), *Människor i Norr. Samisk forskning på nya vägar*. Vaartoe – Centrum för Samisk forskning, Umeå universitet, 29–40.
- Green, Carina 2009: *Managing Laponia. A World Heritage as arena for Sami ethno-politics in Sweden*. Uppsala: Uppsala universitet.
- Gulliver, F.P. 1908: Orientation of Maps. *Bulletin of the American Geographical Society* 40 (9), 538–542.
- Gurian, Elaine Heumann 2005: A blurring of the boundaries. – Gerald Corsane (ed.), *Heritage, Museums and Galleries. An Introductory Reader*. London & New York: Routledge, 71–77.
- Guttorm, Gunvor 2001: *Duoji bálgát – en studie i duodji. Kunsthåndverk som visuell erfaring hos et urfolk*. Universitetet i Tromsø.
- Guttorm, Gunvor 2011: Käsityö- ja kulttuuriperintö ja sen omistaminen. – Irja Seurujärvi-Kari, Petri Halinen & Risto Pulkkinen (toim.), *Saamentutkimus tänään*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 369–392.
- Haarni, Tuukka, Karvinen, Marko, Koskela, Hille & Tani, Sirpa 1997: Johdatus nykymaantieteeseen. – Tuukka Haarni, Marko Karvinen, Hille Koskela & Sirpa Tani (toim.), *Tila, paikka ja maisema. Tutkimusretkiä uuteen maantieteeseen*. Tampere: Vastapaino, 9–34.
- Haila, Yrjö & Lähde, Ville 2003: Luonnon poliittisuus: Mikä on uutta? – Yrjö Haila & Ville Lähde (toim.), *Luonnon politiikka*. Tampere: Osuuskunta Vastapaino, 7–36.
- Halinen, Petri 2011: Arkeologia ja saamentutkimus. – Irja Seurujärvi-Kari, Petri Halinen & Risto Pulkkinen (toim.), *Saamentutkimus tänään*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 130–176.
- Hall, Stuart 1997a: Introduction. – Stuart Hall (ed.), *Cultural Representations and Signifying Practices*. London–Thousand Oaks–New Delhi: Sage Publications, 1–11.

- Hall, Stuart 1997b: The Work of Representation. – Stuart Hall (ed.), *Cultural Representations and Signifying Practices*. London–Thousand Oaks–New Delhi: Sage Publications, 13–64.
- Hall, Stuart 2003: Kulttuuri, paikka, identiteetti. Suom. Juha Koivisto. – Mikko Lehtonen & Olli Löytty (toim.), *Erilaisuus*. Tampere: Vastapaino, 85–128.
- Hall, Stuart 2005 [1999]: *Identiteetti*. Suom. ja toim. Mikko Lehtonen & Juha Herkman. Tampere: Vastapaino.
- Hallituksen esitys eduskunnalle laeiksi saamelaiskäräjistä annetun lain ja rikoslain 40 luvun 11 §:n muuttamisesta.
<<https://www.finlex.fi/fi/esitykset/he/2014/20140167>>
- Hames, Raymond 2007: The Ecologically Noble Savage Debate. *Annual Review of Anthropology* 36, 177–190.
- Hammarlund-Larsson, Cecilia 2008: Skärskådad samling. Samiskt kulturarv i Nordiska museet. – Christina Westergren & Eva Silvén (red.), *För Sápmi i tiden*. Nordiska museets och Skansens årsbok 2008. Stockholm: Nordiska museet, 85–106.
- Hammarstedt, N.E. 1911: *Lappska afdelningen*. Stockholm: Nordiska museet.
- Hansen, Kjell 2005: Kulturarvspolitik och museiutställningar. *Nordisk Museologi* 2/2005, 61–75.
- Hansen, Lars Ivar 2011: Näkökulmia saamelaisten historiankirjoitukseen. – Irja Seurujärvi-Kari, Petri Halinen & Risto Pulkkinen (toim.), *Saamentutkimus tänään*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 177–207.
- Harle, Vilho & Moisio, Sami 2000: *Missä on Suomi? Kansallisen identiteettipolitiikan historia ja geopolitiikka*. Tampere: Vastapaino.
- Harlin, Eeva-Kristiina 2008a: *Recalling Ancestral Voices*. *Interreg IIIA- projektin loppuraportti*. Siida, Ájtte & Várjjat Sámi Musea.
- Harlin, Eeva-Kristiina 2008b: Repatriation as Knowledge Sharing – Returning the Sámi Cultural Heritage. – Mille Gabriel & Jens Dahl (eds.), *Utimit. Past Heritage – Future Partnerships. Discussions on Repatriation in the 21st Century*. Copenhagen: IWGIA/NKA, 192–201.
- Harlin, Eeva-Kristiina & Olli, Anne May 2014: Repatriation: Political Will and Museum Facilities. – Louise Tythacott & Kostas Arvanitis (eds.), *Museums and Restitution. New Practices, New Approaches*. Farnham–Burlington: Ashgate, 55–70.
- Hartikainen, Arja 1998: Saamelaismuseon kokoelmat. *Museo* 4/1998, 10–11.
- Hartikainen, Arja 2002: Saamelaismuseo Siidan lastennäyttelyssä tarusankareillakin on omat hyvät hengettäret. *Museo* 4/2002, 4–7.
- Hartikainen, Arja 2008: Mitä museon perustaminen merkitsee vähemmistökuultuurille? Saamelaismuseo Siidan esimerkki. – Laura Boxboerg & Minna Hautio (toim.), *Yksinpuhelusta vuoropuheluun – museoiden roolista monikulttuurisessa yhteiskunnassa*. Aboa Vetus & Ars Nova, 23–26.
- Harvey, David 1996: *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Cambridge & Oxford: Blackwell Publishers.

- Heikkilä, Lydia 2003: Ympäristöuhka vai perustuslaillinen oikeus? Poronhoitoa koskeva puhe ympäristönhallinnan kontekstissa. – Leena Suopajarvi & Jarno Valkonen (toim.), *Pohjoinen luontosuhde. Elämäntapa ja luonnon politisoituminen*. Rovaniemi: Lapin yliopisto, 115–143.
- Heikkilä, Lydia 2006: *Reindeer Talk – Sámi Reindeer Herding and Nature Management*. Rovaniemi: University of Lapland.
- Heikkilä, Tuomas & Järvinen, Antero 2011: Saamelaisalueen luonto ja sen muutokset. – Irja Seurujärvi-Kari, Petri Halinen & Risto Pulkkinen (toim.), *Saamentutkimus tänään*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 56–76.
- Heikkinen, Mikko-Pekka 2013: Huutavat bilehilepissikset Saamenmaalta. Helsingin Sanomat 14.4.2013.
- Helander, Elina 2000: Saamelainen maailmankuva ja luontosuhde. – Irja Seurujärvi-Kari (toim.), *Beaivvi mánát. Saamelaisten juuret ja nykyaika*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 171–182.
- Hellmark, Mats 2012: Rena rama kulturlandskapet. Sveriges natur 4/2012, 18–24.
- Hirschfeld, Lawrence A. 1998: Natural Assumptions: Race, Essence, and Taxonomies of Human Kinds. *Social Research* 65 (2), 331–349.
- Hirvonen, Vuokko 1999: *Saamenmaan ääniä. Saamelaisen naisen tie kirjailijaksi*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hirvonen, Vuokko 2008: Sámi museums and cultural heritage. – Katherine Goodnow & Haci Akman (eds.), *Scandinavian museums and cultural diversity*. Museum of London & Berghahn Books, 23–29.
- Hirvonen-Nurmi, Katri 2013: Alkuperäiskansojen esittäminen museoissa. Yhteistyö etnografisessa keskustelussa. – Pirjo Kristiina Virtanen, Lea Kantonen & Irja Seurujärvi-Kari (toim.), *Alkuperäiskansat tämän päivän maailmassa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 367–392.
- Hobsbawm, Eric 1994 [1992]: *Nationalismi*. Suom. Jari Sedergrén, Jussi Träskilä & Risto Kunnari. Tampere: Vastapaino.
- Hoelscher, Steven 2006: Heritage. – Sharon Macdonald (ed.), *A Companion to Museum Studies*. Malden–Oxford–Carlton: Blackwell Publishing, 198–218.
- Hooper-Greenhill, Eilean 2006 [2000]: *Museums and the Interpretation of Visual Culture*. London & New York: Routledge.
- Hovland, Arild 1999: *Moderne urfolk – lokal og etnisk tilhørighet blant samisk ungdom*. Sosialantropologisk institutt, Universitetet i Oslo.
- Hughes, Everett C. 1971 [1948]: The Study of Ethnic Relations. – Everett C. Hughes: *The Sociological Eye. Selected papers on Institutions & Race*. Chicago & New York: Aldine–Atherton, 153–158.
- Hultkrantz, Åke 1973: A Definition of Shamanism. *Temenos* 9, 25–37.
- Hultkrantz, Åke 1991: The Drum in Shamanism. Some Reflections. – Tore Ahlbäck & Jan Bergman (eds.), *The Saami Shaman Drum*. Based on Papers read at the Symposium on the Saami Shaman Drum held at Åbo, Finland, on the 19th–20th of August 1988. Åbo: The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 9–27.

- Huuskonen, Marjut 2011: Näkökulmia saamelaiseen folkloreeseen. - Irja Seurujärvi-Kari, Petri Halinen & Risto Pulkkinen (toim.), *Saamentutkimus tänään*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 271–297.
- Hällgren, Katarina 2009: Det är markerna som gör skillnaden. Samefolket 6–7/2009, 27.
- Ihmisoikeudet.net: Saamelaiset.
<<http://www.ihmisoikeudet.net/index.php?page=saamelaiset>>
- Insulander, Eva 2010: *Tinget, rummet, besökaren. Om meningsskapande på museum*. Institutionen för didaktik och pedagogiskt arbete, Stockholms universitet.
- International Labour Organisation 1989: C169 - Indigenous and Tribal Peoples.
<http://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169>
- Isaksson, Pekka 1997: Saamelaiset kansakunnan rakentamisen marginaalissa. *Kosmopolis* 27 (3), 53–67.
- Isaksson, Pekka 2001: *Kumma kuvajainen. Rasismi rotututkimuksessa, rotuteorioiden saamelaiset ja suomalainen fyysinen antropologia*. Kustannus-Puntsi.
- Isaksson, Pekka & Jokisalo, Jouko: *Kallonmittaaja ja skinejä. Rasismin aatehistoriaa*. Helsinki: Like.
- Jefremoff, Irja 2005: *Kolttsaamelaiset nyt. Tutkimus kotoutetun kansan elämäntilanteesta uuden vuosituuhannen alussa*. Irja Jefremoff.
- Jenkins, Richard 1997: *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*. London–Thousand Oaks–New Delhi: Sage Publications.
- Jewitt, Carey & Oyama, Rumiko 2001: Visual Meaning: a Social Semiotic Approach. - Theo van Leeuwen & Carey Jewitt (eds.), *Handbook of Visual Analysis*. London–Thousand Oaks–New Delhi: Sage Publications, 134–156.
- Johansson, Staffan & Lundgren, Nils-Gustav 1998: *Vad kostar en ren? En ekonomisk och politisk analys. Rapport till expertgruppen för studier i offentlig ekonomi*. Expertgruppen för studier i offentlig ekonomi (ESO), Finansdepartementet.
- Jokinen, Arja & Juhila, Kirsi 1999: Diskurssianalyttisen tutkimuksen kartta. - Arja Jokinen, Kirsi Juhila & Eero Suoninen: *Diskurssianalyysi liikkeessä*. Tampere: Vastapaino, 54–97.
- Jomppanen, Arja 2012: Duodji Design. *Museo* 2/2012, 38–41.
- Jomppanen, Arja 2013: Museoitu saamelainen kulttuuriympäristö: Inarin saamelaismuseum. - Päivi Magga & Eija Ojanlatva (toim.), *Ealli biras - Elävä ympäristö. Saamelainen kulttuuriympäristöohjelma*. Inari: Siida, 112–114.
- Jomppanen, Tarmo 1998: SIIDA - näyttelykeskus EU:n ääriäidillä. *Museo* 4/1998, 9–10.
- Jomppanen, Tarmo 2000: Saamelaismuseumien synty ja historia. - Jukka Pennanen & Klemetti Näkkäläjärvä: *Siiddastallan. Siidoista kyliin. Luontosidonnainen saamelaiskulttuuri ja sen muuttuminen*. Kustannus Pohjoinen, 19.
- Jomppanen, Tarmo 2002: Current Situation of the Sámi Heritage in Finland. - *Vem äger kulturarvet? Anföranden vid konferens om återföringsfrågor vid Ájtte, Svenskt Fjäll- och Samemuseum 6–8 juni 2000*. Jokkmokk: Ájtte, 35–36.

- Jones, Siân 2003 [1997]: *The Archaeology of Ethnicity. Constructing identities in the past and present*. London & New York: Routledge.
- Joona, Juha 2013: Kuka kuuluu alkuperäiskansaan – historian vastauksia tämän päivän kysymyksiin. *Lakimies* 4/2013, 734–755.
- Joona, Tanja 2012: *ILO Convention No. 169 in a Nordic Context with Comparative Analysis: An Interdisciplinary Approach*. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus.
- Joona, Tanja 2013: Vielä sananen ILOsta – alkuperäiskansasopimus ja Suomen haasteet. – Erika Sarivaara, Kaarina Määttä & Satu Uusiautti (toim.), *Kuka on saamelainen ja mitä on saamelaisuus – identiteetin juurilla*. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus, 145–163.
- Jouste, Marko 2012: Luohti, livde ja leudd. Suomen saamelaisten omistettujen laulujen historialliset perinteet. – Veli-Pekka Lehtola, Ulla Piela & Hanna Snellman (toim.), *Saamenmaa. Kulttuuritieteellisiä näkökulmia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 134–149.
- Juhila, Kirsi & Suoninen, Eero 1999: Kymmenen kysymystä diskurssianalyysistä. – Arja Jokinen, Kirsi Juhila & Eero Suoninen: *Diskurssianalyysi liikkeessä*. Tampere: Vastapaino, 233–252.
- Junka-Aikio, Laura 2014: *Can the Sámi Speak Now? Deconstructive research ethos and the debate on who is a Sámi in Finland*. Cultural Studies. Taylor & Francis.
- Juntunen, Suvi & Stolt, Elina 2013: *Akwé: Kon -ohjeiden soveltaminen Hammastunturin erämaa-alueen hoito- ja käyttösuunnitelmassa. Rávovagiid heiveheapmi Bátneduoddara meahcceguoovuollu dikšun- ja geavahanplánas. Application of Guidelines in the Management and Land Use Plan for the Hammastunturi Wilderness Area. Loppuraportti. Loahpparaportta. Final Report*. Metsähallitus/Meahciráđđehus/Natural Heritage Services.
- Jönses, Lars 2008: Samerna i den kulturella konstruktionen av territoriet. – Christina Westergren & Eva Silvén (red.), *För Sápmi i tiden*. Nordiska museets och Skansens årsbok 2008. Stockholm: Nordiska museet, 43–57.
- Kalstad, Johan Albert 2006: “Gi oss tilbake vårt beiteland” – samisk reindrift på Kolahalvøa. Ottar 259: Reindrift i endring, 18–27.
- Kalsås, Vidar Fagerheim 2011: *Minoritetar på utstilling: Framstillinga av samane og romanifolket sin historie på museumutstillingar*. Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap, Universitetet i Bergen.
- Kanovsky, Martin 2007: Essentialism and Folksociology: Ethnicity Again. *Journal of Cognition and Culture* 7 (3–4), 241–281.
- Kaplan, Flora *Edouwaye* S. 2006: Making and Remaking National Identities. – Sharon Macdonald (ed.), *A Companion to Museums Studies*. Malden–Oxford–Carlton: Blackwell Publishing, 152–169.
- Karp, Ivan & Lavine, Steven D. (eds.) 1991: *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Keil, Julia 2003: *Die Präsentation samischer Kultur und Geschichte in nordnorwegischen Museen*. Nordeuropa-Institut, Humboldt-Universität zu Berlin.

- Keil, Julia 2004: From Cabinets of Curiosity to Counter-Culture Sámi Museums: 350 Years of Presentation of Sámi Culture. – Jurij Kusmenko (ed.), *The Sámi and the Scandinavians. Aspects of 2000 years of contact*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 141–153.
- Kenrick, Justin & Lewis, Jerome 2004: Indigenous peoples' rights and the politics of the term 'indigenous'. *Anthropology Today* 20 (2), 4–9.
- Kihlberg, Kurt 1997: *Laponia: Europas sista vildmark. Lapplands världsarv. Laponia. The last wilderness in Europe. Lapland's world heritage site*. Rosvik: Nordkalotten.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara 1991: Objects of Ethnography. – Ivan Karp & Steven D. Lavine (eds.), *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display*. Washington: Smithsonian Institution Press, 386–443.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara 1998: *Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley: University of California Press.
- Kjellström, Rolf 1991: Traditional Saami Hunting in Relation to Drum Motifs of Animals and Hunting. – Tore Ahlbäck & Jan Bergman (eds.), *The Saami Shaman Drum*. Based on Papers read at the Symposium on the Saami Shaman Drum held at Åbo, Finland, on the 19th–20th of August 1988. Åbo: The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 111–132.
- Klaussen, Monica 2006: *New Times, New Perspectives? Sámi Representations in Norwegian and Sámi Museums in Norway*. The Thor Heyerdahl Institute.
- Knell, Simon 2011: National museums and the national imagination. – Simon J. Knell, Peter Aronsson, Arne Bugge Amundsen, Amy Jane Barnes, Stuart Burch, Jennifer Carter, Viviane Gosselin, Sarah A. Hughes & Alan Kirwan (eds.), *National Museums. New Studies From Around the World*. London & New York: Routledge, 3–28.
- Kokkonen, Pellervo 1997: Kartan sosiaalinen todellisuus. – Tuukka Haarni, Marko Karvinen, Hille Koskela & Sirpa Tani (toim.), *Tila, paikka ja maisema. Tutkimusretkiä uuteen maantieteeseen*. Tampere: Vastapaino, 53–72.
- Kolttalaki. <<http://www.finlex.fi/fi/laki/alkup/1995/19950253>>
- Kontio, Riitta 1999: "Puolivälinilmiöitä" Pohjoiskalotin kirjallisuudessa. Kirjailija keskustan ja marginaalisen sisä- ja ulkopuolella. – Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola & Mervi Autti (toim.), *Tunturista tupaan. Pohjoisen identiteetit ja mentaliteetit, osa 2*. Lapin yliopisto & Kustannus-Punssi, 159–171.
- Korkein hallinto-oikeus 2001: KHO:2011:81.
<<http://www.kho.fi/paatokset/56037.htm>>
- Korpjaakko, Kaisa 1989: *Saamelaisten oikeusasemasta Ruotsi-Suomessa. Oikeushistoriallinen tutkimus Länsi-Pohjan Lapin maankäyttöoloista ja -oikeuksista ennen 1700-luvun puoliväliä*. Helsinki: Lakimiesliiton Kustannus.
- Korpjaakko-Labba, Kaisa 2000: *Saamelaisten oikeusasemasta Suomessa – kehityksen pääpiirteet Ruotsin vallan lopulta itsenäisyyden ajan alkuun*. Sámi Instituutta.

- Korteniemi, Kimmo 2009: Paul Shepard ja ekologinen primitivismi. – Ilmo Massa (toim.), *Vihreä teoria. Ympäristö yhteiskuntateorioissa*. Helsinki: Gaudeamus, 167–190.
- Koskinen, Inkeri 2012: Ymmärtäminen tämän päivän alkuperäiskansatutkimuksessa. – Valtteri Viljanen, Helena Siipi & Matti Sintonen (toim.), *Ymmärrys*. Turku: Turun yliopisto, 196–201.
- Koskinen, Inkeri 2014: Alkuperäiskansojen tieto tutkimuksessa: tieteenfilosofinen näkökulma. – Pilvi Hämeenaho & Eerika Koskinen-Koivisto (toim.), *Moniulotteinen etnografia*. Helsinki: Ethnos ry, 128–152.
- Kratz, Corinne A. 2011: Rhetorics of Value: Constituting Worth and Meaning through Cultural Display. *Visual Anthropology Review* 27 (1), 21–48.
- Krech III, Shepard 1999: *The Ecological Indian. Myth and History*. New York: W.W.Norton & Company.
- Kress, Gunther & van Leeuwen, Theo 1996: *Reading Images. The Grammar of Visual Design*. London & New York: Routledge.
- Kuokkanen, Rauna 2002: Alkuperäiskansojen diskurssi ja dekolonisaatio. – Sami Lakomäki & Matti Savolainen (toim.), *Kojootteja, sulkapähineitä, uraanikaivoksia. Pohjois-Amerikan intiaanien kirjallisuuksia ja kulttuureja*. Taideaineiden ja antropologian laitos, Oulun yliopisto, 240–264.
- Kuokkanen, Rauna 2007a: *Reshaping the University. Responsibility, Indigenous Epistemes, and the Logic of the Gift*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Kuokkanen, Rauna 2007b: Saamelaiset ja kolonialismin vaikutukset nykypäivänä. – Joel Kuortti, Mikko Lehtonen & Olli Löytty (toim.), *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi*. Helsinki: Gaudeamus, 142–155.
- Kuoljok, Sunna 2008: Att göra ett samiskt kulturarv synligt. – Christina Westergren & Eva Silvén (red.), *För Sápmi i tiden*. Nordiska museets och Skansens årsbok 2008. Stockholm: Nordiska museet, 253–267.
- Kuortti, Joel 2007: Jälkikoloniaalisia käännöksiä. – Joel Kuortti, Mikko Lehtonen & Olli Löytty (toim.), *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi*. Helsinki: Gaudeamus, 11–26.
- Kuper, Adam 2003: The Return of the Native. *Current Anthropology* 44 (3), 389–402.
- Kylli, Ritva 2012: *Saamelaisten kaksi kääntymystä. Uskonnon muuttuminen Utsjoen ja Enontekiön lapinmailla 1602–1905*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kärki, Ulla 2014: Pois yhteiskunnan laidoilta. Maailma.net.
<http://maailma.net/artikkelit/pois_yhteiskunnan_laidoilta>
- Körkkö, Saija 2012: *Ulkomuseosta saamelaisinstituutioksi. Saamelaismuseo Siida kulttuuriperinnön hallinnoijana*. Oulun yliopisto.
- Laestadius, Ann-Helén 2008: Äkta same i Stockholms tidningsvärld. – Christina Westergren & Eva Silvén (red.), *För Sápmi i tiden*. Nordiska museets och Skansens årsbok 2008. Stockholm: Nordiska museet, 204–217.

- Laihiala-Kankainen, Sirkka & Potinkara, Nika 2009: Kuolan saamelaiset Venäjän murroksessa. *Idäntutkimus* 16 (2), 38–52.
- Laki saamelaiskäräjistä.
<<http://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1995/19950974>>
- Lantto, Patrik 2000: *Tiden börjar på nytt. En analys av samernas etnopolitiska mobilisering i Sverige 1900–1950*. Umeå: Department of Historical Studies, Umeå University.
- Lantto, Patrik & Mörkenstam, Ulf 2008a: Från ”lappprivilegier” till rättigheter som urfolk. Svensk samepolitik och samernas politiska mobilisering. – Christina Westergren & Eva Silvé (red.), *För Sápmi i tiden*. Nordiska museets och Skansens årsbok 2008. Stockholm: Nordiska museet, 58–84.
- Lantto, Patrik & Mörkenstam, Ulf 2008b: Sami Rights and Sami Challenges. The modernization process and the Swedish Sami movement, 1886–2006. *Scandinavian Journal of History* 33 (1), 26–51.
- Laponiatjuottjudus a: Laponiaprocessen.
<<http://laponia.nu/om-oss/laponiaprocessen/>>
- Laponiatjuottjudus b: Laponiatjuottjudus.
<<http://laponia.nu/om-oss/laponiatjuottjudus/>>
- Larsson, Carl-Göran & Buljo, Máret Eli 2013: Hvem er egentlig same? NRK Sápmi 9.4.2013. <http://www.nrk.no/kanal/nrk_sapmi/1.10978909>
- Ledman, Anna-Lill 2012: *Att representera och representeras. Samiska kvinnor i svensk och samisk press 1966–2006*. Institutionen för idé- och samhällsstudier, Umeå universitet.
- Lehtinen, Ari Aukusti 2002: Kenen maa? Kysymys oikeudenmukaisuudesta erämaapolitiikassa. – Jarkko Saarinen (toim.), *Erämaapolitiikka: pohjoiset erämaat arjen, hallinnan ja tutkimuksen kohteena*. Metsäntutkimuslaitos, Rovaniemen tutkimusasema, 21–41.
- Lehtola, Jorma 2000: *Lailasta Lailaan. Tarinoita elokuvien sitkeistä lappalaisista*. Kustannus-Puntsi.
- Lehtola, Veli-Pekka 1995: Alempi kulttuuri, katoava kansa? Saamelaiset ja sosiaalidarwinismi 1920- ja 1930-luvun kirjallisuudessa. *Faravid* 17/93. Rovaniemi: Pohjois-Suomen Historiallinen Yhdistys, 233–258.
- Lehtola, Veli-Pekka 1997a: *Rajamaan identiteetti. Lappilaisuuden rakentuminen 1920- ja 1930-luvun kirjallisuudessa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lehtola, Veli-Pekka 1997b: *Saamelaiset – historia, yhteiskunta, taide*. Kustannus-Puntsi.
- Lehtola, Veli-Pekka 1999: Aito lappalainen ei syö haarukalla ja veitsellä. Stereotypiat ja saamelainen kulttuurintutkimus. – Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola & Mervi Autti (toim.), *Outamaalta tunturiin. Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit, osa 1*. Lapin yliopisto & Kustannus-Puntsi, 15–32.
- Lehtola, Veli-Pekka 2000a: Kansain välit – monikulttuurisuus ja saamelaishistoria. – Irja Seurujärvi-Kari (toim.), *Beaivvi mánát. Saamelaisten juuret ja nykyaika*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 185–196.

- Lehtola, Veli-Pekka 2000b: Yhdistyvä Saamenmaa. – Jukka Pennanen & Klemetti Näkkäljärvi: *Siiddastallan. Siidoista kyliin. Luontosidonnainen saamelaiskulttuuri ja sen muuttuminen*. Kustannus Pohjoinen, 251–253.
- Lehtola, Veli-Pekka 2003: Tuhon ja nousun vuodet (1939–1965). – Veli-Pekka Lehtola (toim.), *Inari. Aanaar. Inarin historia jääkaudesta nykypäivään*. Inarin kunta, 350–483.
- Lehtola, Veli-Pekka 2004: "Oikeus omaan historiaan". Saamelainen kulttuuriperintö ja historiatietoisuus. – Tuomas Magga & Veli-Pekka Lehtola (toim./doaimm.), *Sámiid rievttit gillii ja historjái. Saamelaisten oikeudet kieleen ja historiaan*. Oulu universitehta Giellages-instituhtta, 52–65.
- Lehtola, Veli-Pekka 2005a: Mielikuvien rajasota. Kiistoja koltanmaan ja kolonialismin maastossa. – Olli Löytty (toim.), *Rajanylityksiä. Tutkimus-reittejä toiseuden tuolle puolen*. Helsinki: Gaudeamus, 46–63.
- Lehtola, Veli-Pekka 2005b: "The Right to One's Own Past". Sámi cultural heritage and historical awareness. – Maria Lähteenmäki & Päivi Maria Pihlaja (eds.), *The North Calotte. Perspectives on the Histories and Cultures of Northernmost Europe*. Kustannus-Puntsi, 83–94.
- Lehtola, Veli-Pekka 2005c: *Saamelaisten parlamentti. Suomen saamelaisvaltuuskunta 1973-1995 ja Saamelaiskäräjät 1996-2003*. Saamelaiskäräjät.
- Lehtola, Veli-Pekka 2009: Lappalaiskaravaanit harhateillä, kulttuurilähettiläät kiertueella? Saamelaiset Euroopan näyttämöillä ja eläintarhoissa. *Faravid* 33/2009. Rovaniemi: Pohjois-Suomen Historiallinen Yhdistys, 321–346.
- Lehtola, Veli-Pekka 2011: Miten lappalainen muuttui saamelaiseksi. *Hiidenkivi* 18 (4), 27–30.
- Lehtola, Veli-Pekka 2012: *Saamelaiset suomalaiset – kohtaamisia 1896–1953*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lehtola, Veli-Pekka 2013: Rajasulut 1800-luvulla ja saamelaisten historia. – Päivi Magga & Eija Ojanlatva (toim.), *Ealli biras – Elävöä ympäristö. Saamelainen kulttuuriympäristöohjelma*. Inari: Siida, 61–67.
- Lehtola, Veli-Pekka & Länsman, Anni-Siiri 2012: Saamelaisliikkeen perintö ja institutionalisoitunut saamelaisuus. – Veli-Pekka Lehtola, Ulla Piela & Hanna Snellman (toim.), *Saamenmaa. Kulttuuritieteellisiä näkökulmia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 13–35.
- Lehtonen, Mikko 2004 [1996]: *Merkitysten maailma. Kulttuurisen tekstintutkimuksen lähtökohtia*. Tampere: Vastapaino.
- Leisti, Tapani 2011: KHO:n uusi tulkinta saamelaisuudesta kuohuttaa. *Yle Lappi* 8.10.2011.
<http://yle.fi/uutiset/khon_uusi_tulkinta_saamelaisuudesta_kuohuttaa/5436701>
- Levy, Janet E. 2006: Prehistory, Identity, and Archaeological Representation in Nordic Museums. *American Anthropologist* 1/2006, 135–147.
- Lien, Sigrid & Nielsén, Hilde 2011: Conventional Ethnographic Display or Subversive Aesthetics? Historical Narratives of the Sami Museum, RidduDuottarMuseat-Sámiid Vuorká-Dávvirat (RDM-SVD) in Karasjok, Norway. – Dominique Poulot, Felicity Bodenstein & José María Lanzarote

- Guiral (eds.), *Great Narratives of the Past. Traditions and Revisions in National Museums*. Conference proceedings from EuNaMus, European National Museums: Identity Politics, the Uses of the Past and the European Citizen, Paris 29 June - 1 July & 25-26 November 2011. Linköping: Linköping University Electronic Press, 599–615.
- Lidchi, Henrietta 1997: The Poetics and the Politics of Exhibiting Other Cultures. - Stuart Hall (ed.), *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. London-Thousand Oaks-New Delhi: Sage Publications, 151–208.
- Lindgren, Anna-Riitta 2000: *Helsingin saamelaiset ja oma kieli*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lindgren, Anna-Riitta 2003: Kaupunkien saamelaiset. - Ilmo Massa & Hanna Snellman (toim.), *Lappi. Maa, kansat, kulttuurit*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 50–51.
- Lindmark, Daniel 2013: Colonial Encounter in Early Modern Sápmi. - Magdalena Naum & Jonas M. Nordin (eds.), *Scandinavian Colonialism and the Rise of Modernity. Small Time Agents in a Global Arena*. New York-Heidelberg-Dordrecht-London: Springer, 131–146.
- Lindroth, Marjo 2011: Paradoxes of power: Indigenous peoples in the Permanent Forum. *Cooperation and Conflict* 46 (4), 543–562.
- Lindstrand, Åsa 2011: Vapstens ursamer vägrar ge upp. *Samefolket* 4/2011, 26–28.
- Lov om Sametinget og andre samiske rettsforhold (sameloven). <<https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1987-06-12-56>>
- Lähteenmäki, Maria 2004: *Kalotin kansaa. Rajankäynnit ja vuorovaikutus Pohjoiskalotilla 1808–1889*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Länsman, Anne & Tervaniemi, Saara 2012: *Saamen kielen käyttö Utsjoella. Saamelaiskäräjien saamen kielen toimisto & "Saamen kielikeskus Utsjoelle" -esiselvityshanke*.
- Länsman, Anni-Siiri 2007a: Näkökulmia saamelaiseen kulttuuriympäristöön - esimerkkinä Nillan Pieran talon kunnostus valtakunnallisesti arvokkaassa Lisman kylän maisemassa. - Tiina Elo & Päivi Magga (toim.), *Eletty, koettu maisema - näkökulmia saamelaiseen kulttuurimaisemaan*. Rovaniemi: Lapin ympäristökeskus, 93–99.
- Länsman, Anni-Siiri 2007b: Saamelaislasten elämää 1960-luvun asuntolakoulussa. - *Sámit, sánit, sátnehámit*. Riepmočála Pekka Sammallahtii miessemánu 21. beaivve 2007. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura, 269–278.
- Länsman, Anni-Siiri 2008: Kenelle saamentutkija tutkii? - Kirsti Lempiäinen, Olli Löytty & Merja Kinnunen (toim.), *Tutkijan kirja*. Tampere: Vastapaino, 87–98.
- Länsman, Anni-Siiri 2009: Saamentutkimus pohjoisten yhteisöjen tulkkina. - Pertti Sarala, Pasi Lehmuspelto & Leena Suopajarvi (toim.), *Mikä Lappi on ja mikä siitä voi tulla?* Rovaniemi: Lapin tutkimusseura, 65–69.
- Löfgren, Orvar 1993a: The Cultural Grammar of Nation-Building. The Nationalization of Nationalism. - Pertti J. Anttonen & Reimund Kvideland

- (eds.), *Nordic Frontiers. Recent Issues in the Study of Modern Traditional Culture in the Nordic Countries*. Turku: Nordic Institute of Folklore, 217–238.
- Löfgren, Orvar 1993b: Nationella arenor. – Billy Ehn, Jonas Frykman & Orvar Löfgren: *Försvenskningen av Sverige. Det nationellas förvandlingar*. Stockholm: Natur och Kultur, 21–117.
- Löytty, Olli 2005a: Johdanto: toiseuttamista ja tilakurittomuutta. – Olli Löytty (toim.), *Rajanylityksiä. Tutkimusreittejä toiseuden tuolle puolen*. Helsinki: Gaudeamus, 7–24.
- Löytty, Olli 2005b: Kuka pelkää mustavalkoista miestä? Toiseuttavan katseen rajat. – Olli Löytty (toim.), *Rajanylityksiä. Tutkimusreittejä toiseuden tuolle puolen*. Helsinki: Gaudeamus, 87–102.
- Löytty, Olli 2008: *Maltillinen hutu ja muita kirjoituksia kulttuurien kohtaamisesta*. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Teos.
- Macdonald, Sharon 1996: Introduction. – Sharon Macdonald & Gordon Fyfe (eds.), *Theorizing Museums. Representing identity and diversity in a changing world*. Blackwell Publishers/The Sociological Review, 1–18.
- Macdonald, Sharon J. 2003: Museums, National, Postnational and Transcultural Identities. *Museum and Society* 1 (1), 1–16.
- Macdonald, Sharon 2006: Expanding Museum Studies: An Introduction. – Sharon Macdonald (ed.), *A Companion to Museum Studies*. Malden–Oxford–Carlton: Blackwell Publishing, 1–12.
- Macnaghten, Phil & Urry, John 1998: *Contested Natures*. London–Thousand Oaks–New Delhi: Sage Publications.
- Magga, Anne-Maria 2012: *Pedot – monimuotoisen luonnon osa vai saamelaisen poronhoidon voimattomuuden symboli? Petokäsitykset ja diskurssit saamelaisen poronhoitajien ja suurpetojen suojelua ajavan diskurssikoalition välisessä petokiistassa 2010-2011*. Giellagas-instituutti, Oulun yliopisto.
- Magga, Inga-Briitta Karoliina 2014: Suomen harppaus. Vihreä Lanka 19.9.2014.
- Magga, Ole Henrik & Skutnabb-Kangas, Tove 2008: Some prerequisites for a life for Saami languages and the Saami people. – Patrick Huse (ed.), *Northern Imaginary, 3rd Part*. Oslo: Delta Press, 109–122.
- Magga, Päivi 2013a: Mikä tekee kulttuuriympäristöstä saamelaisen? – Päivi Magga & Eija Ojanlatva (toim.), *Ealli biras – Elävää ympäristö. Saamelainen kulttuuriympäristöohjelma*. Inari: Siida, 10–13.
- Magga, Päivi 2013b: Saamelainen kulttuuriympäristöohjelma. – Päivi Magga & Eija Ojanlatva (toim.), *Ealli biras – Elävää ympäristö. Saamelainen kulttuuriympäristöohjelma*. Inari: Siida, 14–15.
- Magga, Sigga-Marja 2010: *Vapauden rajat ja ulottuvuudet. Kirjoittamattomat säännöt duodjin ja saamelaisen muotoilun mahdollisuuksina ja rajoittajina*. Giellagas-instituutti, Oulun yliopisto.
- Magga, Sigga-Marja 2012: Saamelainen käsityö *duodji* kansallisen identiteetin rakentajana. – Veli-Pekka Lehtola, Ulla Piela & Hanna Snellman (toim.), *Saamenmaa. Kulttuuritieteellisiä näkökulmia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 216–225.

- Magnusson, Åse 2006: Historien utstølld. Samiskt på museum. – Klas-Göran Karlsson, Eva Helen Ulvros & Ulf Zander (red.), *Historieforskning på nya vägar*. Lund: Nordic Academic Press, 45–56.
- Malkki, Liisa H. 1995: *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Manker, Ernst 1938: *Die lappische Zaubertrommel. Eine ethnologische Monographie I. Die Trommel als Denkmal materieller Kultur*. Stockholm: Nordiska museet.
- Manker, Ernst 1950: *Die lappische Zaubertrommel. Eine ethnologische Monographie 2. Die Trommel als Urkunde geistigen Lebens*. Stockholm: Nordiska museet.
- Mason, Rhiannon 2005: Museums, galleries and heritage. Sites of meaning-making and communication. – Gerald Corsane (ed.), *Heritage, Museums and Galleries. An Introductory Reader*. London & New York: Routledge, 200–214.
- Mathisen, Silje Opdahl 2010: Likt men likevel forskjellig. Om representasjon av samisk identitet og forhistorie i samiske museer og majoritetsmuseer. – Bjarne Rogan & Arne Bugge Amundsen (red.), *Samling og museum. Kapitler av museenes historie, praksis og ideologi*. Oslo: Novus Forlag, 295–307.
- Mathisen, Silje Opdahl 2012: Northern Borderlands and the Aesthetics of Ethnicity. Intervisuality and the Representations of the Sami in Early Exhibitions at National Cultural Museums in Norway and Sweden. ARV Nordic Yearbook of Folklore 67, 57–72.
- Mathisen, Silje Opdahl 2014: *Etnisitetens estetikk. Visuelle fortellinger og forhandlinger i samiske museumsutstillinger*. Det humanistiske fakultetet, Universitetet i Oslo.
- Mathisen, Stein R. 2000: Travels and Narratives: Itinerant Constructions of a Homogenous Sami Heritage. – Pertti J. Anttonen, Anna-Leena Siikala, Stein R. Mathisen & Leif Magnusson (eds.), *Folklore, Heritage Politics, and Ethnic Diversity*. A Festschrift for Barbro Klein. Botkyrka: Multicultural Centre, 179–205.
- Mathisen, Stein R. 2001: Hvem forteller hva om “det samiske”? Utstillingen S pmi – en nasjon blir til på Tromsø museum. Tradisjon. Tidsskift for folkloristikk 30 (2), 37–42.
- Mathisen, Stein R. 2004a: Ethnic Identities in Global and Local Discourses: Contested Narratives of Sámi Ethnic Heritage. – Jari Kupiainen, Erkki Sev nen & John A. Stotesbury (eds.), *Cultural Identity in Transition. Contemporary Conditions, Practices and Politics of a Global Phenomenon*. New Delhi: Atlantic Publishers and Distributors, 141–157.
- Mathisen, Stein R. 2004b: 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: Finnish Literature Society, 17–30.
- Mathisen, Stein R. 2004c: Representasjoner av kulturell forskjell. Tidsskrift for kulturforskning 3 (3), 5–25.

- Mathisen, Stein R. 2010: Indigenous Spirituality in the Touristic Borderzone: Virtual Performances of Sámi Shamanism in Sápmi Park. *Temenos* 46 (1), 53–72.
- McClellan, Catherine 1970: *The Girl Who Married the Bear: A Masterpiece of Indian Oral Tradition*. Ottawa: National Museums of Canada.
- Mebius, Hans 2000: Historien om den samiske nåjden. – Thomas P. Larsson (red.), *Schamaner. Essäer om religiösa mästare*. Bokförlaget Nya Doxa, 41–75.
- Meier, Brian P., Moller, Arlen C., Chen, Julie J. & Riemer-Peltz, Miles 2011: Spatial Metaphor and Real Estate. North-South Location Biases Housing Preference. *Social Psychological and Personality Science* 2 (5), 547–553.
- Minde, Henry 2000: Alkuperäiskansojen kansainväliset liikkeet: historiallinen näkökulma. Suom. Sinikka Ylitalo. – Irja Seurujärvi-Kari (toim.), *Beivvi mánát. Saamelaisten juuret ja nykyaika*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 227–236.
- Minde, Henry 2001: Sami Land Rights in Norway: A Test Case for Indigenous Peoples. *International Journal on Minority and Group Rights* 8 (2–3), 107–125.
- Moser, Stephanie 2010: The Devil is in the Detail. Museum Displays and the Creation of Knowledge. *Museum Anthropology* 33 (1), 22–32.
- Mulk, Inga-Maria & Bayliss-Smith, Tim 1999: The representation of Sámi cultural identity in the cultural landscapes of northern Sweden: the use and misuse of archaeological knowledge. – Peter J. Ucko & Robert Layton (eds.), *The Archaeology and Anthropology of Landscape. Shaping your landscape*. London & New York: Routledge, 358–396.
- Mulk, Inga-Maria 2002: Samiska museer och förvaltningsorgan – identitet och kulturarv. – *Vem äger kulturarvet?* Anföranden vid konferens om återföringsfrågor vid Äjtte, Svenskt Fjäll- och Samemuseum 6–8 juni 2000. Jokkmokk: Äjtte, 11–20.
- Museovirasto 2011: Museoviraston historiaa.
<<http://www.nba.fi/fi/ajankohtaista/historiaa>>
- Mustonen, Tero 2012: Kohti saamelaistutkimuksen uutta tulkintakehystä. – Veli-Pekka Lehtola, Ulla Piela & Hanna Snellman (toim.), *Saamenmaa. Kulttuuritieteellisiä näkökulmia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 254–264.
- Myntti, Kristian 2000: The Nordic Sami Parliaments. – Pekka Aikio & Martin Scheinin (eds.), *Operationalizing the Right of Indigenous Peoples to Self-Determination*. Turku/Åbo: Institute for Human Rights, Åbo Akademi University, 203–221.
- Mäki, Jari 2000: Sesonkiasuminen sirkumpolaarisella alueella. Historiallis-ekologinen näkökulma. – Irja Seurujärvi-Kari (toim.), *Beivvi mánát. Saamelaisten juuret ja nykyaika*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 133–142.
- Mörkenstam, Ulf 1999: *Om "Lapparnes privilegier". Föreställningar om samiskhet i svensk samepolitik 1883–1997*. Statsvetenskapliga institutionen, Stockholms universitet.

- Mörkenstam, Ulf 2002: The power to define: The Saami in Swedish legislation. – Kristiina Karppi & Johan Eriksson (eds.), *Conflict and Cooperation in the North*. Umeå: Norrlands Universitetsförlag i Umeå AB, 113–145.
- Nahkiaisoja, Tarja 2006: *Asutus ja maankäyttö Inarissa ja Utsjoella 1700-luvun puolivälistä vuoteen 1925*. Oikeusministeriö.
- Naum, Magdalena & Nordin, Jonas M. 2013: Introduction: Situating Scandinavian Colonialism. – Magdalena Naum & Jonas M. Nordin (eds.), *Scandinavian Colonialism and the Rise of Modernity. Small Time Agents in a Global Arena*. New York–Heidelberg–Dordrecht–London: Springer, 3–16.
- Nederveen Pieterse, Jan 2005: Multiculturalism and museums. Discourse about others in the age of globalization. – Gerald Corsane (ed.), *Heritage, Museums and Galleries. An Introductory Reader*. London & New York: Routledge, 163–183.
- Nettilaki: Saamelaisten itsehallinto.
<<http://www.nettilaki.com/a/saamelaisten-itsehallinto>>
- Nieminen, Mauri 2000: Pilaako poro luontoa? – Irja Seurujärvi-Kari (toim.), *Beaivvi mánát. Saamelaisten juuret ja nykyaika*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 166–167.
- Nieminen, Mauri 2013: Saamelaistenkaan poronhoito ei ole kestävä. Näkökulma. Lapin Kansa 9.12.2013.
- Niezen, Ronald 2002: *Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Identity*. University of California Press.
- Niiniluoto, Ilkka 2002: Tieteen tunnuspiirteet. – Sakari Karjalainen, Veikko Launis, Risto Pelkonen & Juhani Pietarinen (toim.), *Tutkijan eettiset valinnat*. Helsinki: Gaudeamus, 30–41.
- Nilsen, André 2009: *Hva med sjøsamene? De etnopolitiske premissene for museumsutstillinger med samiske gjenstander*. Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap, Universitetet i Bergen.
- Nordin, Åsa 2002: *Relationer i ett samiskt samhälle. En studie av skötesrensyttemet i Gällivare socken under första hälften av 1900-talet*. Umeå.
- Nylund, Anna-Vera 2008: Sameliv på Skansen. Om natur och kultur, upplevelser och lärande. – Christina Westergren & Eva Silvén (red.), *För Sápmi i tiden*. Nordiska museets och Skansens årsbok 2008. Stockholm: Nordiska museet, 138–157.
- Nyysönen, Jukka 1997: Luonnonkansa metsätalouden ikeessä? Saamelaiset ja tehometsätalous. – Heikki Roiko-Jokela (toim.), *Luonnon ehdoilla vai ihmisen arvoilla? Polemiikka metsiensuojelusta 1850–1990*. Jyväskylä: Atena Kustannus, 99–127.
- Nyysönen, Jukka 2007: "Everybody recognized that we were not white". *Sami Identity Politics in Finland, 1945–1990*. Faculty of Social Sciences, University of Tromsø.
- Nyysönen, Jukka 2009: De finska samernas etnopolitiska mobilisering inom statliga ramar. – Lars Elenius, Patrik Lantto & Matti Enbuske (red.), *Fredens konsekvenser. Samhällsförändringar i norr efter 1809*. Luleå: Luleå tekniska universitet, 167–178.

- Nyyssönen, Jukka 2014: Saamelaisten kouluolot 1900-luvulla. – Pigga Keskitalo, Veli-Pekka Lehtola & Merja Paksuniemi (toim.), *Saamelaisten kansanopetuksen ja koulunkäynnin historia Suomessa*. Turku: Siirtolaisinstituutti, 63–86.
- Näkkäljärvi, Klemetti 2000: Porosaamelaisen luonnonympäristö. – Irja Seurujärvi-Kari (toim.), *Beaivvi mánát. Saamelaisten juuret ja nykyaika*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 143–165.
- Näkkäljärvi, Klemetti 2012: Kohti kevättä ja Sajoksen avajaisia. Blogikirjoitus 24.3.2012.
<<http://klemetti.blogspot.fi/2012/03/kohti-kevatta-ja-sajoksen-avajaisia.html>> [Blogi poistettu.]
- Oikeusministeriö: Saamelaiskäräjät.
<<http://www.oikeusministerio.fi/fi/index/ministerio/hallinnonala/saamelaiskarajat.html>>
- Ojala, Carl-Gösta 2004: Saami archaeology in Sweden and Swedish archaeology in Sápmi: boundaries and networks in archaeological research. – Vesa-Pekka Herva (ed.), *People, Material Culture and Environment in the North*. Proceedings of the 22nd Nordic Archaeological Conference, University of Oulu, 18-23 August 2004. Oulu: Faculty of Humanities, University of Oulu, 33–41.
- Ojala, Carl-Gösta 2009: *Sámi Prehistories. The Politics of Archaeology and Identity in Northernmost Europe*. Uppsala: Uppsala universitet.
- Ojanlatva, Eija 2013: Mitä on saamelaisalueen arkeologinen kulttuuriperintö? – Päivi Magga & Eija Ojanlatva (toim.), *Ealli biras – Elävää ympäristö. Saamelainen kulttuuriympäristöohjelma*. Inari: Siida, 38–53.
- Okely, Judith 2000: Rootlessness against spatial fixing. Gypsies, border intellectuals and ‘others’. – Regina Bendix & Herman Roodenburg (eds.), *Managing Ethnicity. Perspectives from folklore studies, history and anthropology*. Amsterdam: Het Spinhuis, 13–39.
- Olaus Magnus Gothus 1977 [1555]: *Pohjoisten kansojen historia. Suomea koskevat kuvaukset*. Suom. Kaarle Hirvonen. Helsinki: Otava.
- Olsen, Bjørnar 2000a: Bilder fra fortida? Representasjoner av samisk kultur i samiske museer. *Nordisk Museologi* 2/2000, 13–30.
- Olsen, Bjørnar 2000b: Sápmi: en nasjon blir til? *Museumsnytt* 49 (5/6), 20–23.
- Olsen, Bjørnar 2007: Samenes fortid som arkeologisk forskningsfelt – virkningshistoriske utfordringer. – Inge Lundström (red.), *Historisk rätt? Kultur, politik och juridik i norr*. Riksantikvarieämbetet, 208–225.
- Olsen, Kjell 2000: Ethnicity and Representation in a “Local” Museum. – Pertti J. Anttonen, Anna-Leena Siikala, Stein R. Mathisen & Leif Magnusson (eds.), *Folklore, Heritage Politics, and Ethnic Diversity*. A Festschrift for Barbro Klein. Botkyrka: Multicultural Centre, 140–157.
- Olsen, Kjell 2004a: Heritage, Religion and the Deficit of Meaning in Institutionalized Discourse. – Anna-Leena Siikala, Barbro Klein & Stein R. Mathisen (eds.), *Creating Diversities. Folklore, Religion and the Politics of Heritage*. Helsinki: Finnish Literature Society, 31–42.

- Olsen, Kjell 2004b: The Touristic Construction of the "Emblematic" Sámi. – Anna-Leena Siikala, Stein R. Mathisen & Barbro Klein (eds.), *Creating Diversities. Folklore, Religion and the Politics of Heritage*. Helsinki: Finnish Literature Society, 292–305.
- Olsen, Kjell 2007: When Ethnic Identity is a Private Matter. *Journal of Ethnology and Folkloristics* 1 (1), 75–99.
- Olthuis, Marja-Liisa, Kivelä, Suvi & Skutnabb-Kangas, Tove 2013: *Revitalising Indigenous Languages. How to Recreate a Lost Generation*. Bristol–Tonawanda–North York: Multilingual Matters.
- Opedal, Arnfrid 1996: A.W. Brøgger and the Norwegianization of the Prehistory of North Norway. *Acta Borealia* 13 (1), 35–46.
- Oppimateriaalikeskus Opike: Saamelaisten maailma.
<http://www.opike.fi/files/products/product_376/Saamelaisten_maailma.pdf>
- Oslo Sámiid Searvi: Om OSS. <http://www.samer.no/?page_id=202>
- Overland, Indra & Berg-Nordlie, Mikkel 2012: *Bridging Divides. Ethno-Political Leadership among the Russian Sámi*. New York: Berghahn Books.
- Pallasmaa, Juhani 1998: Inarin saamelaismuseo ja Ylä-Lapin luontokeskus Siida. *Museo* 4/1998, 4–6.
- Pareli, Leif 2004: En gamme blant nasjonalskattene. Om samenes skiftende plass ved Norsk Folkemuseum. – Trond Bjorli, Inger Jensen & Espen Johnsen (red.), *By og bygd* 38. *Museum i friluft*, 32–45.
- Pareli, Leif 2007: Seiden som kom hjem – en historisk urett gjort god igjen. *Reindriftsnytt*. Boazodoallo-odđasat 40 (4), 54–55.
- Pasanen, Annika 2014: "Kuolee se kumminkin!" Miksi inarinsaamen kieli ei sittenkään kuollut? – Pigga Keskitalo, Veli-Pekka Lehtola & Merja Paksuniemi (toim.), *Saamelaisten kansanopetuksen ja koulunkäynnin historia Suomessa*. Turku: Siirtolaisinstituutti, 288–307.
- Pehkonen, Samu 1999: "Tänne, muttei pidemmälle!" *Alta-kamppailu ja Pohjois-Norjan monikulttuurinen maisema*. Tampere: Rauhan- ja konfliktintutkimuskeskus.
- Pennanen, Jukka 1998a: *Saamelaiskulttuurin näyttelyopas*. Inari: Siida.
- Pennanen, Jukka 1998b: Siidan näyttelyt: saamelaiskulttuurin selviytymisen analyysi. *Museo* 4/1998, 7–9.
- Pennanen, Jukka 2000a: Etnisyyden funktio Inarin saamelaismuseossa. – Janne Vilkkuna (toim.), *Näkökulmia museoihin ja museologiaan*. Ethnos ry, 147–152.
- Pennanen, Jukka 2000b: Museo etnisyyden vahvistajana. – Jukka Pennanen & Klemetti Näkkäljärvi, *Siiddastallan. Siidoista kyliin. Luontosidonnainen saamelaiskulttuuri ja sen muuttuminen*. Kustannus Pohjoinen, 10–12.
- Pennanen, Jukka 2000c: Poronhoidosta muodostuu merkittävin kulttuurinen tekijä sirkumpolaarisella alueella. – Jukka Pennanen & Klemetti Näkkäljärvi, *Siiddastallan. Siidoista kyliin. Luontosidonnainen saamelaiskulttuuri ja sen muuttuminen*. Kustannus Pohjoinen, 74–75.
- Pentikäinen, Juha 1995: *Saamelaiset – pohjoisen kansan mytologia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

- Phillips, Ruth B. 2000: APEC at the Museum of Anthropology: The Politics of Site and the Poetics of Sight Bite. *Ethnos* 65 (2), 172–194.
- Pietikäinen, Sari 2000: *Discourses of Differentiation. Ethnic Representations in Newspaper Texts*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Pietikäinen, Sari & Leppänen, Sirpa 2007: Saamelaiset toisin sanoin. – Joel Kuortti, Mikko Lehtonen & Olli Löytty (toim.), *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi*. Helsinki: Gaudeamus, 175–189.
- Pietikäinen, Sari & Mäntynen, Anne 2009: *Kurssi kohti diskurssia*. Tampere: Vastapaino.
- Pohja-Mykrä, Mari 2014: *Vahinkoeläinsodasta psykologiseen omistajuuteen. Petokonfliktien historiallinen tausta ja nykypäivän hallinta*. Seinäjoki/Mikkeli: Ruralia-instituutti, Helsingin yliopisto.
- Pohjoismainen saamelaisopimus 2005. Suomalais-norjalais-ruotsalais-saamelaisen asiantuntijatyöryhmän 27. lokakuuta 2005 luovuttamana luonnos.
<http://www.regjeringen.no/Upload/AID/temadokumenter/sami/sami_samskonvensjonen_finsk_H-2183%20F.pdf>
- Potinkara, Nika 2009: Kulttuuri ja menneisyys etnoliittisina resursseina. *Historiallinen Aikakauskirja* 3/2009, 338–344.
- Potinkara, Nika 2012a: Pohjoisen jalot villit? Alkuperäiskansan maa- ja luontosuhde etnoliittisessä keskustelussa. – Timo Kallinen, Anja Nygren & Tuomas Tammisto (toim.), *Ympäristö ja kulttuuri*. Helsinki: Sosiaalitieteiden laitos, Helsingin yliopisto, 281–302.
- Potinkara, Nika 2012b: Representing Cultural Difference. Sámi Reindeer Herding as a Signal of Ethnic Boundary in the Exhibitions of Two Sámi Museums. *Nordisk Museologi* 2/2012, 83–96.
- Potinkara, Nika 2012c: Saamelainen etnisyys museonäyttelyissä. – Veli-Pekka Lehtola, Ulla Piela & Hanna Snellman (toim.), *Saamenmaa. Kulttuuritieteellisiä näkökulmia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 169–180.
- Potinkara, Nika 2014: Oikeus omaan kulttuuriperintöön. Saamelaismuseot identiteettipolitiikan näyttämöinä. – Tytti Steel, Arja Turunen, Sanna Lillbroända-Annala & Maija Santikko (toim.), *Muuttuva kulttuuriperintö. Det föränderliga kulturarvet*. Helsinki: Ethnos ry, 277–298.
- Poutasuo, Kari 1994: A National Sámi Museum in the making. *Museo* 1994 (A special issue), 18–20.
- Preziosi, Donald 2011: Myths of nationality. – Simon J. Knell, Peter Aronsson, Arne Bugge Amundsen, Amy Jane Barnes, Stuart Burch, Jennifer Carter, Viviane Gosselin, Sarah A. Hughes & Alan Kirwan (eds.), *National Museums. New Studies From Around the World*. London & New York: Routledge, 55–66.
- Pulkkinen, Risto 2005a: Lappology. – Ulla-Maija Kulonen, Irja Seurujärvi-Kari & Risto Pulkkinen (eds.), *The Saami. A Cultural Encyclopaedia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 189–191.

- Pulkkinen, Risto 2005b: Sieidi. – Ulla-Maija Kulonen, Irja Seurujärvi-Kari & Risto Pulkkinen (eds.), *The Saami. A Cultural Encyclopaedia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 389–392.
- Pulkkinen, Risto 2011: Saamelaisten etninen uskonto. – Irja Seurujärvi-Kari, Petri Halinen & Risto Pulkkinen (toim.), *Saamentutkimus tänään*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 208–270.
- Punkka, Päivi 2015: Stadi on Suomen suurin saamelaiskylä. Helsingin Sanomat 6.2.2015.
- Puolakka, Eeva 2008: *Siidan asiakastutkimus 2007-2008*. Metsähallitus.
- Puuronen, Vesa 2012: Huomioita saamelaisiin kohdistuvasta rasismista. – Veli-Pekka Lehtola, Ulla Piela & Hanna Snellman (toim.), *Saamenmaa. Kulttuuritieteellisiä näkökulmia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 229–243.
- Puurunen, Nina 2002: *Saamelaisuus Kansallismuseossa. Suomen Kansallismuseon saamelaisten esinekokoelmien muodostuminen, karttuminen ja analyysi*. Helsingin yliopisto.
- Puurunen, Nina 2005: Kansallismuseon saamelaiset esinekokoelmat. Suomen museo 2004, 13–35.
- Pääkkönen, Erkki 1999: Etnisyys ja saamelaisyhteisö. – Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola & Mervi Autti (toim.), *Outamaalta tunturiin. Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit, osa 1*. Lapin yliopisto & Kustannus-Puntsi, 33–43.
- Pääkkönen, Erkki 2008: *Saamelainen etnisyys ja pohjoinen paikallisuus. Saamelaisten etninen mobilisaatio ja paikallisperustainen vastaliike*. Rovaniemi: Yhteiskuntatieteiden tiedekunta, Lapin yliopisto.
- Ragazzi, Rossella 2008: Steps Toward An Analysis of “Sápmi: Becoming A Nation” Exhibition at Tromsø University Museum. – Peter Aronsson & Andreas Nyblom (eds.), *Comparing: National Museums, Territories, Nation-Building and Change. Linköping University, Norrköping, Sweden 18–20 February 2008*. Conference Proceedings. Linköping: Linköping University Electronic Press, 99–119.
- Raitio, Kaisa 2003: Metsähallitus puun ja kuoren välissä. – Ilmo Massa & Hanna Snellman (toim.), *Lappi. Maa, kansat, kulttuurit*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 186–187.
- Raivo, Petri 1997: Kulttuurimaisema. Alue, näkymä vai tapa nähdä. – Tuukka Haarni, Marko Karvinen, Hille Koskela & Sirpa Tani (toim.), *Tila, paikka ja maisema. Tutkimusretkiä uuteen maantieteeseen*. Tampere: Vastapaino, 193–209.
- Rantala, Leif 2004: Samerådet 50 år.
<http://www.saamicouncil.net/includes/file_download.asp?deptid=&fileid=2883&file=Sameradets_historiken.pdf&pdf=1>
- Rasmus, Minna 2010: *Saamen kielten ja saamelaisen kulttuurin koulutustarpeet Suomessa*. Oulu: Giellagas Institute.
- Regjeringen 2014: Samelovens språkregler og forvaltningsområdet for samisk språk.

- <<https://www.regjeringen.no/nb/tema/urfolk-og-minoriteter/samiske-sprak/samelovens-sprakregler-og-forvaltningsom/id633281/#2>>
- Remy, Johannes 2005: Onko modernisaatio vai etnisyyden kansakuntien perusta? – Jussi Pakkasvirta & Pasi Saukkonen (toim.), *Nationalismit*. Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö, 48–69.
- Rodríguez-Piñero, Luis 2005: *Indigenous Peoples, Postcolonialism, and International Law. The ILO Regime (1919-1989)*. Oxford: Oxford University Press.
- Rosén, Bengt 1991: *Ájtte – museum mellan två kulturer*. Jokkmokk: Ájtte.
- Roto, Johanna 2011: Sápmi-alueen määritelmä. – Irja Seurujärvi-Kari, Petri Halinen & Risto Pulkkinen (toim.), *Saamentutkimus tänään*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 14.
- Rovaniemi Declaration 2008. THE 19th SAAMI CONFERENCE 29 to 31 October 2008, Rovaniemi, Finland.
<http://www.saamicouncil.net/includes/file_download.asp?deptid=&fileid=2940&file=Rovaniemi_DeclarationFINAL.pdf&pdf=1>
- Ruotsala, Helena 2000: Voiko kulttuurin ja talouden erottaa? Kulttuurinen ja taloudellinen syrjäytyminen poronhoidossa Kuolan niemimaalla. – Irja Seurujärvi-Kari (toim.), *Beaivvi mánát. Saamelaisen juuret ja nyky aika*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 263–274.
- Ruotsala, Helena 2002: *Muuttuvat palkiset. Elo, työ ja ympäristö Kittilän Kyrön paliskunnassa ja Kuolan Luujärven poronhoitokollektiiveissa vuosina 1930–1995*. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys.
- Ruotsala, Helena 2003: Poro, EU:n lehmä. – Ilmo Massa & Hanna Snellman (toim.), *Lappi. Maa, kansat, kulttuurit*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 28–29.
- Ruotsala, Helena 2009: Poron merkitys. – Pertti Sarala, Pasi Lehmuspelto & Leena Suopajarvi (toim.), *Mikä Lappi on ja mikä siitä voi tulla?* Rovaniemi: Lapin tutkimusseura, 75–84.
- Rutherford, Jonathan 1990: The Third Space. Interview with Homi Bhabha. – Jonathan Rutherford (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence and Wishart, 207–221.
- Rydving, Håkan 1991: The Saami Drums and the Religious Encounter in the 17th and 18th Centuries. – Tore Ahlbäck & Jan Bergman (eds.), *The Saami Shaman Drum*. Based on Papers read at the Symposium on the Saami Shaman Drum held at Åbo, Finland, on the 19th–20th of August 1988. Åbo: The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 28–51.
- Rytter, Mikkel 2010: 'The Family of Denmark' and 'the Aliens': Kinship Images in Danish Integration Politics. *Ethnos: Journal of Anthropology* 75 (3), 301–322.
- Rönkkö, Marja-Liisa 2007a: Museo mediana. – Pauliina Kinanen (toim.), *Museologia tänään*. Suomen museoliitto, 246–278.
- Rönkkö, Marja-Liisa 2007b: Museon idea ja historia. – Pauliina Kinanen (toim.), *Museologia tänään*. Suomen museoliitto 70–92.
- Saamelaiskäräjät: Saamelaiset – yksi kansa neljässä valtiossa.

- <http://www.samediggi.fi/index.php?option=com_content&task=view&id=194&Itemid=236>
- Saamelaiskäräjät 2006: Saamelaisten kestävän kehityksen ohjelma. Hyväksytty Saamelaiskäräjien kokouksessa Inarissa 28.2.2006. [Ladattavissa Saamelaiskäräjien verkkosivulta http://www.samediggi.fi/index.php?option=com_docman&task=doc_details&gid=840&Itemid=10&lang=finnish.]
- Saamelaiskäräjät 2012: Saamelaiskäräjien alustava kannanotto koskien saamelaiskäräjälain ja -asetuksen muutostarpeita.
- Saamelaiskäräjät 2014: Saamelaiset Suomessa.
<http://www.samediggi.fi/index.php?option=com_content&task=blogcategory&id=105&Itemid=174&lang=finnish>
- Saamelaiskäräjät & PaKaste Pohjoisen alueen Kaste: Monialaiset sosiaali- ja terveyspalvelut 1.11.2011–31.10.2013. Raportti toiminnasta 1.11.2011–31.10.2013.
- Saarikivi, Janne 2011: Saamelaiskielet – nykypäivää ja historiaa. – Irja Seurujärvi-Kari, Petri Halinen & Risto Pulkkinen (toim.), *Saamentutkimus tänään*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 77–119.
- Saarinen, Heli 2011: *Valkoisen peuran myyttinen Lappi. Lappi-myytin tie keskiajan kuvaustosta suomalaiseen elokuvaan*. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus.
- Saarinen, Jarkko 1999: Erämaa muutoksessa. – Jarkko Saarinen (toim.), *Erämaan arvot: retkiä monimuotoisiin erämaihin*. Metsäntutkimuslaitos, Rovaniemen tutkimusasema, 77–93.
- Saarinen, Jarkko 2006: Lappi: ”Euroopan viimeinen erämaa”. – Maria Lähteenmäki (toim.), *Alueiden Lappi*. Rovaniemi: Lapland University Press/Lapin yliopistokustannus, 10–26.
- Saarinen, Jarkko 2008: Reconstructing locality in contemporary tourism development: Historical context of the representations of Sami culture in the Finnish tourism promotion. – Jarkko Saarinen & Kaarina Tervo (eds.), *Tourism and Global Change in Polar Regions. An International Conference 29 November – 2 December 2007 Oulu, Finland*. Proceedings. University Press, 111–114.
- Saa’mi Nue’tt: Kolttien luottamusmies.
<<http://www.saaminuett.fi/kolttsaamelaiset/kolttien-hallinnosta/kolttien-luottamusmies.html>>
- Said, Edward W. 2011 [1978]: *Orientalismi*. Suom. Kati Pitkänen. Helsinki: Gaudeamus.
- Salminen, Tapani 2007: Europe and North Asia. – Christopher Moseley (ed.), *Encyclopedia of the World’s Endangered Languages*. London & New York: Routledge, 211–280.
- Salomaa, Janne 2012: Paluumuuttaja potee etnostressiä. Helsingin Sanomat 29.7.2012.
- Sameföreningen i Stockholm: Verksamhet och policies.
<<http://sameforeningen-stockholm.se/om-sameforeningen/verksamhet/>>

- Sametinget 2009: Sametingets Livsmiljöprogram Eallinbiras/Iellembiras/Jielemen bijre. Antagen av Sametingets plenum 090219 §11.
- Sametinget 2013: Förvaltningskommuner i det samiska området. <<http://www.sametinget.se/24399>>
- Sametingslag (1992.1433).
<<http://www.notisum.se/rnp/sls/lag/19921433.htm>>
- Sámi Duodji ry: Käsityömerkin sääntöjen selitykset.
<<http://www.samiduodji.com/30>>
- Sammallahti, Pekka 1989: *Sámi-suoma sátnegirji. Saamelais-suomalainen sanakirja*. Ohcejohka: Jorgaleaddji Oy.
- Sammallahti, Pekka 2003: Saamen kieli. – Ilmo Massa & Hanna Snellma (toim.), *Lappi. Maa, kansat, kulttuurit*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 42–43.
- Sammallahti, Pekka 2013: Muistio saamelaismääritelmästä. [Ladattavissa Suomen saamelaiskäräjien verkkosivulta http://www.samediggi.fi/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=224&Itemid=10.]
- Samuelsson, Anna 2008: *I naturens teater. Kultur- och miljösociologiska analyser av naturhistoriska utställningar och filmer*. Uppsala universitet.
- Sande, Allan & Bjerkli, Bjørn 2009: Laponia och Finnmarkslagen – politisk förvaltning av naturresurserna. – Lars Elenius (red.), *Är vi inte alla minoriteter i världen? Rättigheter för urfolk, nationella minoriteter och invandrare*. Stockholm: Ordfront, 223–241.
- Santa's Hotel Aurora: Kulttuuri.
<http://www.aurorachalet.org/index.php?option=com_content&view=article&id=17&Itemid=42&lang=fi>
- Sara, Johan Mikkel 2002: Samiske museer i samiske samfunn. – *Vem äger kulturarvet?* Anföranden vid konferens om återföringsfrågor vid Ájtte, Svenskt Fjäll- och Samemuseum 6–8 juni 2000. Jokkmokk: Ájtte, 51–53.
- Sarivaara, Erika Katjaana 2012: *Statuksettomat saamelaiset. Paikantumisia saamelaisuuden rajoilla*. Guovdageaidnu: Sámi allaskuvla.
- Sarkki, Simo 2012: Hallinnan koukkuja Lapin metsäkiistoissa. – Timo Kallinen, Anja Nygren & Tuomas Tammisto (toim.), *Ympäristö ja kulttuuri*. Helsinki: Sosiaalitieteiden laitos, Helsingin yliopisto, 435–460.
- Saukkonen, Pasi 2005: Kansallinen identiteetti. – Jussi Pakkasvirta & Pasi Saukkonen (toim.), *Nationalismit*. Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö, 90–105.
- Sauvage, Alexandra 2010: To be or not to be colonial: Museums facing their exhibitions. *Culturales VI* (12), 97–116.
- Schanche, Audhild 2002: Museer, gjenstander, rettigheter. – *Vem äger kulturarvet?* Anföranden vid konferens om återföringsfrågor vid Ájtte, Svenskt Fjäll- och Samemuseum 6–8 juni 2000. Jokkmokk: Ájtte, 29–33.
- Schefferus, Johannes 1799 [1673]: *Lapponia eli Lapin maan ja kansan uusi ja todenmukainen kuvaus, jossa esitetään paljon tähän asti tuntemattomia tietoja lappalaisten alkuperästä, taikauskosta ja -menoista, ravinnosta, elintavoista ja askareista, samoin eläimistä ja eri metalleista, joita on heidän maassaan,*

- huolellisesti kuvitettuna valaisevilla piirroksilla. Suom. Tuomo Itkonen. Hämeenlinna: Arvi A. Karisto Osakeyhtiö.
- Scheffy, Zöe-hateehc Durrah 2004a: *Sámi Artistry, Identity, and Indigenism in Museums and Markets*. Department of Folklore and Ethnomusicology, Indiana University.
- Scheffy, Zöe-hateehc Durrah 2004b: *Sámi Religion in Museums and Artistry*. – Anna-Leena Siikala, Barbro Klein & Stein R. Mathisen (eds.), *Creating Diversities. Folklore, Religion and the Politics of Heritage*. Helsinki: Finnish Literature Society, 225–259.
- Scheinin, Martin 1996: *Land Rights and the Right to Culture*. – Irja Seurujärvi-Kari & Ulla-Maija Kulonen (eds.), *Essays on Indigenous Identity and Rights*. Helsinki: Yliopistopaino, 87–100.
- Scheinin, Martin 2001: *Saamelaiden ihmisoikeudet, kulttuuri ja maankäyttö*. – Martin Scheinin & Taina Dahlgren (toim.), *Toteutuvatko saamelaisten ihmisoikeudet*. Helsinki: Yliopistopaino, 38–91.
- Semenoja, Marja Sinikka 1995: *Suomen kolttasaamelaiset*. – Tuija Saarinen & Seppo Suhonen (toim.), *Koltat, karjalaiset ja setukaiset. Pienet kansat maailmojen rajoilla*. Kuopio: Snellman-instituutti, 82–87.
- Seppänen, Janne 2005: *Visuaalinen kulttuuri. Teoriaa ja metodeja mediakuvan tulkitsijalle*. Tampere: Vastapaino.
- Seurujärvi-Kari, Irja (toim.) 2000: *Beaivvi mánát. Saamelaiden juuret ja nyky aika*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Seurujärvi-Kari, Irja 2010: *20-vuotishistoriikki. City-Sámit -yhdistyksen historiikki 1988-2008*.
<<http://www.citysamit.net/20-vuotishistoriikki.html>>
- Seurujärvi-Kari, Irja 2011: *Alkuperäiskansatutkimus, alkuperäiskansaliike ja saamelaiset*. – Irja Seurujärvi-Kari, Petri Halinen & Risto Pulkkinen (toim.), *Saamentutkimus tänään*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 10–55.
- Seurujärvi-Kari, Irja 2012: *Ale jaskkot eatnigiella: Alkuperäiskansaliikkeen ja saamen kielen merkitys saamelaisten identiteetille*. Helsingin yliopisto.
- Seurujärvi-Kari, Irja 2013: *Saamelaisdiskurssi, kieli ja valta. Alkuperäiskansaidentiteetin rakentaminen*. – Pirjo Kristiina Virtanen, Lea Kantonen & Irja Seurujärvi-Kari (toim.), *Alkuperäiskansat tämän päivän maailmassa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 55–84.
- Shelton, Anthony Alan 2006: *Museums and Anthropologies: Practices and Narratives*. – Sharon Macdonald (ed.), *A Companion to Museums Studies*. Malden-Oxford-Carlton: Blackwell Publishing, 64–80.
- Siida 2014: *Gállok Protest Art – Protestitaidetta Kallakista*.
<<http://www.siida.fi/sisalto/nayttelyt/vanhat-nyttelyt/gllok-protest-art-2013-protestitaidetta-kallakista>>
- Siida 2015: *Siidassa vuonna 2014 lähes 100 000 kävijää*.
<<http://www.siida.fi/sisalto/tiedotteet/siidassa-vuonna-2014-lhes-100-000-kvij>>

- Silvén, Eva 2007: *Sápmi – om att vara same i Sverige*. Katalog till Nordiska museets utställning Sápmi öppnad i november 2007. Stockholm: Nordiska museet.
- Silvén, Eva 2008a: Samiska scener och scenerier. – Christina Westergren & Eva Silvén (red.), *För Sápmi i tiden*. Nordiska museets och Skansens årsbok 2008. Stockholm: Nordiska museet, 121–137.
- Silvén, Eva 2008b: Staging the Sami – Narrative and Display at the Nordiska Museet in Stockholm. – Peter Aronsson & Andreas Nyblom (eds.), *NaMu IV: Comparing: National Museums, Territories, Nation-Building and Change*. Linköping University, Norrköping, Sweden 18–20 February 2008. Conference Proceedings. Linköping: Linköping University Electronic Press, 311–319.
- Silvén, Eva 2012: Contested Sami Heritage: Drums and *sieidis* on the Move. – Dominique Poulot, José María Lanzarote Guiral & Felicity Bodenstein (eds.), *National Museums and the Negotiation of Difficult Pasts*. Conference Proceedings from EuNaMus, European National Museums: Identity Politics, the Uses of the Past and the European Citizen, Brussels 26–27 January 2012. Linköping: Linköping University Electronic Press, 173–186.
- Silvén, Eva 2014: Constructing a Sami Cultural Heritage. Essentialism and Emancipation. *Ethnologia Scandinavica* 44, 59–74.
- Simpson, Moira G. 2001 [1996]: *Making Representations. Museums in the Post-Colonial Era*. London & New York: Routledge.
- Sirelius, U.T. 1924: *Opas kansatieteellisellä osastolla*. Helsinki: Suomen kansallismuseo.
- Sjulsson Åsdell, Lorentz 2011: Samer och samer. – *Jag är same*. Åjtte – svenskt fjäll- och samemuseum i Jokkmokk, Europeiska regionala utvecklingsfonden, Länsstyrelsen Västerbotten, Norrbottens museum, Region Västerbotten, Umeå kommun, Umeå universitet, Västerbottens läns landsting & Västerbottens museum, 40–43.
- Smith, Linda Tuhiwai 2006 [1999]: *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. London–New York–Dunedin: Zed Books & University of Otago Press.
- Solbakk, John Trygve 2006: *“The Sámi People – A Handbook”*. Davvi Girji OS.
- Sommarström, Bo 1991: The Saami Shaman’s Drum and the Star Horizons. – Tore Ahlbäck & Jan Bergman (eds.), *The Saami Shaman Drum*. Based on Papers read at the Symposium on the Saami Shaman Drum held at Åbo, Finland, on the 19th–20th of August 1988. Åbo: The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 136–168.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1988: *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York & London: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1993: *Outside in the Teaching Machine*. New York: Routledge.
- Stoczkowski, Wiktor 2002 [1994]: *Explaining Human Origins. Myth, Imagination and Conjecture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stoor, Marketta 1999: “Enköhän mie itte tiä parhaiten, kuka mie olen”. Suomea puhuvien saamelaiden ja nk. lappalaisten etnisyyys. – Marja Tuominen,

- Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola & Mervi Autti (toim.), *Outamaalta tunturiin*. Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit, osa 1. Lapin yliopisto & Kustannus-Puntsi, 67–80.
- Stordahl, Vigdis 1996: *Same i den moderne verden. Endring og kontinuitet i et samisk lokalsamfunn*. Karasjok: Davvi Girji.
- Suoma Sámi Nuorat 2013: Suomen saamelaisnuorten lausunto saamelaismääritelmästä.
<<http://www.ssn.fi/2013/05/suomen-saamelaisnuorten-lausunto-saamelaismaaritmasta/>>
- Suomen kansallismuseo 1924: *Opas esihistoriallisella, historiallisella ja kansatieteellisellä osastolla*. Helsinki: Suomen kansallismuseo.
- Suomen perustuslaki. <<https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1999/19990731>>
- Suomen YK-liitto: Alkuperäiskansat.
<<http://www.ykliitto.fi/yk70v/kulttuurinen/alkuperaiskansat>>
- Suoninen, Eero 1999: Näkökulma sosiaalisen todellisuuden rakentumiseen. – Arja Jokinen, Kirsi Juhila & Eero Suoninen: *Diskurssianalyysi liikkeessä*. Tampere: Vastapaino, 17–36.
- Suopajärvi, Leena 2003: Ympäristöpolitiikka ja luonnonsuojelu Lapissa. – Ilmo Massa & Hanna Snellman (toim.), *Lappi. Maa, kansat, kulttuurit*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 183–199.
- Svensson, Tom G. 2002: Museipolitik och urfolk. – *Vem äger kulturarvet? Anföranden vid konferens om återföringsfrågor vid Ájtte, Svenskt Fjäll- och Samemuseum 6–8 juni 2000*. Jokkmokk: Ájtte, 23–26.
- Talvitie, Marjukka 2014: Metsäsaamelaiset haluavat mukaan lakeihin. Yle Lappi 26.5.2014.
<http://yle.fi/uutiset/metsasaamelaiset_haluavat_mukaan_lakeihin/7262773>
- Tamminen, Tapio 2015: *Kansankodin pimeämpi puoli*. Atena.
- Thomas, Keith 1984 [1983]: *Man and the Natural World. Changing Attitudes in England 1500–1800*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.
- Tiedeyhteisön vetoamus Suomen valtiolle 2013. [Ladattavissa Suomen saamelaiskäräjien verkkosivulta
http://www.samediggi.fi/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=224&Itemid=10.]
- Tirronen, Tanja 2003: Kansainvälisoikeudellisia näkökulmia Lapin maa- ja vesioikeuskysymykseen. – Aini Linjakumpu & Leena Suopajärvi (toim.), *Sellainen seutu ja sellainen maa. Erot, vastarinta ja uuden politiikan vaatimus Lapissa*. Rovaniemi: Yhteiskuntatutkimuksen laitos, Lapin yliopiston yhteiskuntatieteiden tiedekunta, 11–33.
- Toivanen, Reetta 2004: Anthropology and the Paradox of Rights in a Multicultural Context. – Vesa Puuronen, Antti Häkkinen, Anu Pylkkänen, Tom Sandlund & Reetta Toivanen (eds.), *New Challenges for the Welfare Society*. Joensuu: Karjalan tutkimuslaitos, Joensuun yliopisto, 107–123.
- Toivanen, Reetta 2013: Alkuperäiskansojen oikeudet – totta ja tarua. – Pirjo Kristiina Virtanen, Lea Kantonen & Irja Seurujärvi-Kari (toim.),

- Alkuperäiskansat tämän päivän maailmassa.* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 33–54.
- Topelius, Zachris 1926 [1875]: *Maamme kirja. Lukukirja Suomen alimmille oppilaitoksille.* Kolmaskymmenes, korjattu painos. Porvoo: WSOY.
- Torp, Eivind 2001: Traditional Sami Knowledge of Predators and Swedish Environmental Policy. *Acta Borealia* 18 (2), 3–22.
- Tuominen, Marja 2010: Missä maanpiiri päättyy? Pohjoisen kulttuurihistorian paikat ja haasteet. – Heli Rantala & Sakari Ollitervo (toim.), *Kulttuurihistoriallinen katse.* Turku: k&h, kulttuurihistoria, Turun yliopisto, 309–337.
- Tuulentie, Seija 2001: *Meidän vähemmistömmme. Valtaväestön retoriikat saamelaisten oikeuksista käydyssä keskustelussa.* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tuulentie, Seija 2003a: Eksoottinen resurssi vai uhka yhtenäisyydelle? Saamelaisen vähemmistön asema kansallisvaltion haasteena. – Aini Linjakumpu & Leena Suopajarvi (toim.), *Sellinen seutu ja sellainen maa. Erot, vastarinta ja uuden politiikan vaatimus Lapissa.* Rovaniemi: Yhteiskuntatutkimuksen laitos, Lapin yliopiston yhteiskuntatieteiden teidekunta, 34–55.
- Tuulentie, Seija 2003b: Kenelle Lappi kuuluu? Maan hallinta identiteettikamppailujen kohteena. – Arto Selkälä & Jani Väisänen (toim.), *Kulttuuriperintö ja luonto.* Symposiumtektejä. Rovaniemi: Lapin yliopisto, 125–135.
- Unesco: Laponian Area. <<http://whc.unesco.org/en/list/774>>
- United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. <<http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/en/drip.html>>
- Unric: Pohjois-Euroopan saamelaiset – yksi kansa, neljä maata. <<http://www.onu.fr/fi/ajankohtaista/26373-pohjois-euroopan-saamelaiset-yksi-kansa-neljae-maata>>
- Utsjoen Beckhamit. <<http://www.wildfin.com/utsjoenbeckhamit/>>
- Uusi-Rauva, Kati 1996: *"Mä laitan lapintakin päälle ja ajelen ratikassa". Helsingin seudulla asuvien saamelaisten etnisyys ja saamelaisen perinteen ylläpito 1990-luvulla.* Taideaineiden ja antropologian laitos, Oulun yliopisto.
- Uusi-Rauva, Kati 2000: Citysaamelaisten etnisyys. – Irja Seurujärvi-Kari (toim.), *Beaivoi mänát. Saamelaisten juuret ja nykyaika.* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 204–209.
- Vahtola, Jouko 2005: Birkarlar. – Ulla-Maija Kulonen, Irja Seurujärvi-Kari & Risto Pulkkinen (eds.), *The Saami. A Cultural Encyclopaedia.* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 37–39.
- Vainio, Juha 2014: Tutkija: Ymmärtävätkö päättäjät, mitä ILO:n alkuperäiskansa-artikla Suomelle tarkoittaa? *Kaleva* 6.12.2014.
- Valkonen, Jarno 2003a: *Lapin luontopolitiikka. Analyysi vuosien 1946 – 2000 julkisesta keskustelusta.* Tampere: Tampere University Press.

- Valkonen, Jarno 2003b: Ylä-Lapin luontopolitiikka ja luonnon paikallisuudet. – Leena Suopajarvi & Jarno Valkonen (toim.), *Pohjoinen luontosuhde. Elämäntapa ja luonnon politisoituminen*. Rovaniemi: Lapin yliopisto, 163–182.
- Valkonen, Jarno 2004: Luontokäsitysten politiikka Lapissa. *Sosiologia* 41 (3), 225–239.
- Valkonen, Jarno 2005: Saamelainen luontosuhde. Käytännölliset ja kertomukselliset ulottuvuudet. *Kulttuurintutkimus* 22 (4), 15–26.
- Valkonen, Jarno 2007: Luontopolitiikan paikallisuus. *Alue ja ympäristö* 36 (1), 27–37.
- Valkonen, Jarno 2010: Ympäristösosiologinen luonto. – Jarno Valkonen (toim.), *Ympäristösosiologia*. Helsinki: WSOYpro Oy, 29–49.
- Valkonen, Jarno & Saaristo, Kimmo 2010: Ympäristökonfliktit. – Jarno Valkonen (toim.), *Ympäristösosiologia*. Helsinki: WSOYpro Oy, 101–113.
- 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 2010a: Essentiaalisten kategorioiden koettelua. Performatiivisuus saamelaisten poliittisen identiteetin ja subjektiuden analyysissä. *Politiikka* 52 (4), 306–320.
- Valkonen, Sanna 2010b: Saamelaisuuden ruumiillistuneet rajat. *Kulttuurintutkimus* 27 (3), 3–14.
- Valkonen, Sanna 2014: Kuulumisen politiikat jälkikoloniaalisessa Lapissa. Epistemologisia, teoreettisia ja metodologisia mietelmiä. *Sosiologia* 51 (4), 347–364.
- Valkonen, Sanna & Lindroth, Marjo 2013: Performatiivisia näkökulmia alkuperäiskansojen poliittiseen toimijuuteen ja osallistumiseen YK:n alkuperäiskansojen pysyvässä foorumissa. *Politiikka* 55 (4), 256–270.
- Vilka, Leena 2002: Lapin erämaat ympäristöfilosofin silmin. – Jarkko Saarinen (toim.), *Erämaapolitiikka: pohjoiset erämaat arjen, hallinnan ja tutkimuksen kohteena*. Metsäntutkimuslaitoksen tiedonantoja 827. Metsäntutkimuslaitos, Rovaniemen tutkimusasema, 69–85.
- Vilkuna, Janne 2007: Museoiden valikoiva muisti. – Simo Knuuttila & Ulla Piela (toim.), *Menneisyys on toista maata*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 177–187.
- Virtanen, Lea 1994: "Suomen kansa on aina vihannut metsiään." – Pekka Laaksonen & Sirkka-Liisa Mettomäki (toim.), *Metsä ja metsänviljaa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 134–140.
- Virtanen, Pirjo Kristiina, Kantonen, Lea & Seurujärvi-Kari, Irja 2013: Johdanto: Modernit ja muuttuvat alkuperäiskansat. – Pirjo Kristiina Virtanen, Lea Kantonen & Irja Seurujärvi-Kari (toim.), *Alkuperäiskansat tämän päivän maailmassa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 9–28.
- Vähemmistövaltuutettu 2014: 99 kysymystä ja vastausta ILO 169-sopimuksesta.

- Väisänen, Jarno 2008: *Accountable arguments. A rhetorical and ethnomethodological approach to local level argumentation on the rearrangement of land and water rights in the Saami area.* University of Joensuu.
- Väyrynen, Kari 2006: *Ympäristöfilosofian historia maaäitimyytistä Marxiin.* Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura ry.
- Wagner, Roy 1986: *Symbols That Stand for Themselves.* Chicago: The University of Chicago Press.
- Wall, Sandra 2004: *Vandringsturism i Lapponia – besökare, upplevelser och attityder till världsarvet.* Östersund: European Tourism Research Institute.
- Watkins, Joe 2005: Through Wary Eyes: Indigenous Perspectives on Archaeology. *Annual Review of Anthropology* 34, 429–449.
- Webb, Sharon Helen 2001: *Contested Histories or Multiple Pasts?: The Representation of the Archaeological Past in the Museum.* Lucy Cavendish College.
- Webb, Sharon 2006: Making Museums, Making People: the Representation of the Sámi through Material Culture. *Public Archaeology* 5 (3), 167–183.
- Weigård, Jarle 2008: Is There a Special Justification for Indigenous Rights? – Henry Minde (ed.), *Indigenous Peoples. Self-determination Knowledge Indigeneity.* Delft: Eburon Academic Publishers, 177–192.
- Welz, Gisela 2000: The 'Grand Narrative' of Immigration. Managing Ethnicity in a Museum Context. – Regina Bendix & Herman Roodenburg (eds.), *Managing Ethnicity. Perspectives from folklore studies, history and anthropology.* Amsterdam: Het Spinhuis, 61–75.
- Westman, Anna 2002: Samiska trummor, vilken är deras betydelse idag? – *Vem äger kulturarvet?* Anföranden vid konferens om återföringsfrågor vid Åjtte, Svenskt Fjäll- och Samemuseum 6–8 juni 2000. Jokkmokk: Åjtte, 55–58.
- Widén, Per 2011: National Museums in Sweden: A History of Denied Empire and a Neutral State. – Peter Aronsson & Gabriella Elgenius (eds.), *Building National Museums in Europe 1750–2010.* Conference Proceedings from EuNaMus, European National Museums: Identity Politics, the Uses of the Past and the European Citizen, Bologna 28–30 April, 2011. Linköping: Linköping University Electronic Press, 881–902.
- Williams, Raymond 2003 [1980]: Luontokäsitykset. Suom. Mikko Lehtonen. – Yrjö Haila & Ville Lähde (toim.), *Luonnon politiikka.* Tampere: Osuuskunta Vastapaino, 40–66.
- Wolf, Eric R. 1997 [1982]: *Europe and People Without History.* Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Ylitalo, Hanna 1998: Luontokeskuksen toiminta osana Siidaa. *Museo* 4/1998, 11.
- Young, Robert J.C. 1995: *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race.* London & New York: Routledge.
- Zachrisson, Inger 2007: Arkeologi inför rätta – sydsamernas äldre historia. – Inga Lundström (red.), *Historisk rätt? Kultur, politik och juridik i norr.* Riksantikvarieämbetet, 137–157.

Åhrén, Christina 2008: *Är jag en riktig same? En etnologisk studie av unga samers identitetsarbete*. Institutionen för kultur- och medievetenskaper/Etnologi, Umeå universitet.

KUALIITE



Kuva 1. Siida: Johdantonäyttely



Kuva 2. Siida: Päänäyttely



KUVA 3. Siida: Päänäyttely, luontonäyttely



KUVA 4. Siida: Päänäyttely, kulttuurinäyttely



KUVA 5. Ájtte: Oabme ladnja/Gamla hallen



KUVA 6. Ájtte: Ájgij tjadá/Tidens gång



KUVA 7. Ájtte: keskushuone



KUVA 8. Ájtte: *Nybyggarliv/Ádåârroviessom*



KUVA 9. Ájtte: Suodje/Dräkt & Silver



KUVA 10. Ájtte: Suodje/Dräkt & Silver, hopeahuone



KUVA 11. Ájtte: *Laponia*



KUVA 12. Ájtte: *Bierggit/Att reda sig*



KUVA 13. Ájtte: *Bierggit/Att reda sig*, käsityöhuone



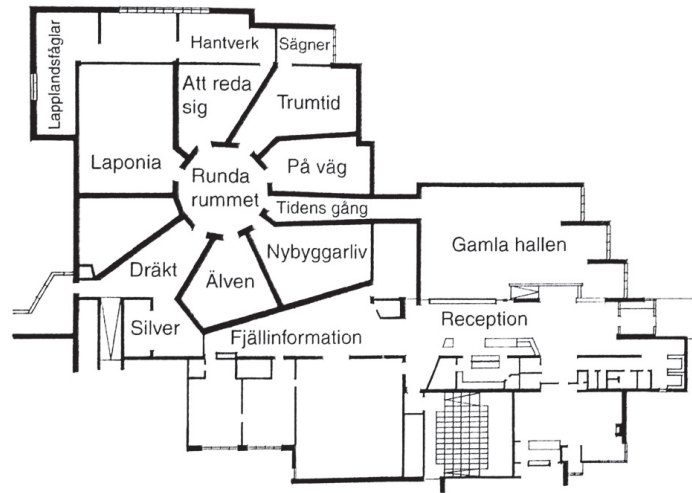
KUVA 14. Ájtte: *Goabdesájgge/Trumtid*



KUVA 15. Ájtte: Jáhhtet/På väg



KUVA 16. Siida: Päänäyttely, korvakota



KUVA 17. Ájtte: opasvihko, näyttelytilojen pohjapiirros



KUVA 18. Siida: Päänäyttely, rajasulkujen aiheuttamia väestömuuttoa kuvaava kartta



KUVA 19. Ájtte: *Ájgij tjadá/Tidens gång*, näyttelyn peräseinälle maalattu kartta



KUVA 20. Ájtte: Laponia



KUVA 21. Äjtte: *Oabme ladnja/Gamla hallen, Eldscen-dioraama*



KUVA 22. Siida: Johdantonäyttely, Saamelaisten nykyiset asuinalueet -kartta



KUVA 23. Siida: Johdantonäyttely, Sirkumpolaariset kansat -kartta



KUVA 24. Ájtte: *Ájgij tjadá/Tidens gång*, kupera kartta (yksityiskohta)



KUVA 25. Ájtte: *Goabdesájgge/Trumtid, Livets början* -osio



KUVA 26. Ájtte: Goabdesájgge/Trumtid, Dopet-osio



KUVA 27. Ájtte: Goabdesájgge/Trumtid, Att fã ett namn -osio